



DIÁLOGOS

Platón

PANTHEON
AMERICA

DIÁLOGOS

**Estudio preliminar,
por Ángel Vasallo**

Apología de Sócrates

**Critón (Sobre el
Deber)**

**Eutifrón (Sobre la
Santidad)**

**Fedón (Sobre el
Alma)**

**Fedro (Sobre la
Belleza)**

**Banquete (Sobre el
Amor)**

**Menón (Sobre la
Virtud)**

Autor: Platon

ISBN: 9788424900816

Diálogos socráticos de Platón

Autor: Platón

Fuente bibliográfica: Obras Literatura

© 2004 EDITORIAL OCEANO

Estudio preliminar, por Ángel Vasallo

SON escasas las noticias ciertas que se tienen acerca de la vida y la personalidad de Platón; en cambio, abundan las conjeturas y anécdotas. Se admite generalmente que el gran filósofo nació en 428 - 427 y murió en 348 - 347 a. de J. C., a los ochenta u ochenta y un años. Su nacimiento ocurre, pues, por la fecha de la muerte de Pericles, y su muerte sucede cuando ya apuntaba la potencia y la hegemonía macedónica. Pertenecía Platón a una de las familias más aristocráticas de Atenas. Se pretende que su padre, Aristón, descendía de los últimos reyes de Atenas y, a través de ellos, del mismo dios Poseidón. Su linaje materno, casi tan ilustre, es

históricamente más seguro. Su madre, Perictione, era hermana de Carmides y sobrina de Critias (personajes de destacada actuación pública durante el gobierno oligárquico de Atenas, al finalizar la guerra del Peloponeso), y uno de sus ascendientes, Drópida, habría sido "amigo y pariente" de Solón. Esos antecedentes y características de su familia no habían de ser ajenos a la indeclinable preocupación "política" del futuro autor de la *República*. Esas mismas circunstancias permiten presumir que Platón debió de recibir la educación corriente del joven ateniense de familia distinguida. La tradición antigua se hace eco de la actuación gimnástica, poética y artística del joven Platón.

Carecemos de noticias precisas y detalladas sobre su formación filosófica. El acontecimiento capital fue, sin duda, el conocimiento de la persona y enseñanzas de

Sócrates; aunque sea dudosa la afirmación de los biógrafos de Alejandría de que Platón tenía veinte años cuando empezó a "escuchar" a Sócrates. El testimonio de Aristóteles (*Metafísica*, I, 6) de que Platón, antes de conocer a Sócrates, frecuentó a Cratilo, discípulo de Heráclito, y se familiarizó con las doctrinas de éste, no se acepta sin reservas; pero parece seguro que Platón conoció tempranamente la filosofía de Heráclito, cuya lección no olvidó jamás. Una de las intuiciones fundamentales de Platón, en efecto, es que, puesto que la realidad que conocemos por medio de los sentidos está en el perpetuo flujo del devenir, como lo quería Heráclito para toda realidad, la ciencia, que es conocimiento de lo permanente, sólo es posible si más allá del mundo sensible, que siempre deviene y nunca es, hay un mundo de formas inmutables, un mundo de esencias inmateriales: realidad "inteligible" a la que sólo

la razón puede acceder.

Ocurrida la muerte de Sócrates en 399 a. de J. C., Platón, con algunos amigos del círculo socrático, se traslada a la ciudad de Megara, a corta distancia de Atenas, junto a Euclides de Megara, amigo y discípulo de Sócrates. Los biógrafos antiguos refieren que Platón viajó entonces por África, Italia y Sicilia. En la *Carta VII* se dice: "Tenía yo casi cuarenta años cuando fui por primera vez a Sicilia". Durante su estancia en la corte del "tirano" Dionisio traba amistad con Dión, cuñado de aquél y que había de llegar a ser amigo y discípulo predilecto de Platón.

Vuelto a Atenas, se presume que aproximadamente a los cuarenta años (388 - 387 a. de J. C.), Platón funda la "Academia". "Por entonces habría elegido como lugar para su enseñanza un gimnasio que, del nombre deformado de un antiguo héroe ateniense, patrón de todo el lugar, se llamaba Academia".

Después adquirió un parque contiguo al gimnasio a fin de construir en él los alojamientos para los alumnos. El paraje estaba al noroeste de la ciudad, hacia la Puerta Dipylon (la Doble Puerta), en la vecindad del Cefiso, cuyos arroyuelos regaban la llanura, a corta distancia del pueblo de Colono, el país natal de Sófocles, y de su famoso monte de olivos". "La Academia ha sido la primera escuela de filosofía cuya existencia se puede afirmar con seguridad; en todo caso, la primera que haya estado realmente abierta a alumnos y que ya no fuera una asociación cerrada de investigadores, o una liga de libres creyentes" (Robin, *Platon*, 1935).

El método de enseñanza en la Academia debió de ser el diálogo, de acuerdo con las preferencias de Platón por una inquisición viviente, por un saber, el saber filosófico, en que alguien empeñado en la verdad se asocia a un espíritu más maduro para hacer juntos el

camino que a aquélla conduce.

Desde la fundación de la Academia, la admirable actividad filosófica de Platón se continúa a lo largo de más de cuarenta años, hasta su muerte, actividad sólo interrumpida por sus dos nuevos viajes a Sicilia.

A la muerte del "tirano" Dionisio le sucedió su hijo primogénito del mismo nombre. Tenía treinta años, una educación deliberadamente descuidada y hallábase entregado a una vida frívola y disoluta. A ruegos de Dión, Platón se traslada a Sicilia, en 366 a. de J. C. Sobre sus intenciones al intervenir en la política de la corte de Dionisio se han hecho conjeturas diversas. ¿Lo animaba el afán de aprovechar las favorables circunstancias para realizar en Sicilia alguna parte del Estado ideal que ya había trazado en su gran diálogo *República*? ¿O su propósito era de índole más realista: "disponer al joven Dionisio a que cumpliera con el deber práctico

de contener a los cartagineses y, de ser posible, expulsarlos de la isla, haciendo de Siracusa el centro de una poderosa monarquía que abarcase el conjunto de las comunidades griegas que se extendían al oeste de la isla"? (Taylor, *Plato, the man and his work*). No lo sabemos. Bien pronto parece que Dionisio, recelando que Dión quería suplantarlo en el ejercicio del poder, lo desterró: y Platón con dificultad pudo volver a Atenas. El tercer viaje a Sicilia es de 361 a. de J. C. Lo realizó a solicitud de Dionisio y a instancias del mismo Dión -que seguía exilado- con la esperanza de obtener que éste volviese a la isla. Fracasó en su propósito: no sólo no obtuvo que Dión volviese, sino que habiéndose hecho sospechoso a Dionisio, tuvo que regresar a Atenas. Su estancia en Sicilia había durado un año, y desde entonces cesó toda intervención suya en los asuntos de la isla.

Sobre los últimos años de su vida sólo

poseemos alguna que otra anécdota. Seguramente siguió enseñando en la Academia; Aristóteles, que empezó a frecuentarla en 367 a. de J. C., fue discípulo suyo, y permaneció en la Academia hasta la muerte de Platón. Se dice que al morir el filósofo estaba componiendo todavía su gran diálogo las *Leyes*, sobre filosofía moral y política.

Los escritos de Platón muestran a cada paso que el gran filósofo había asimilado todo el saber de su tiempo y la sabiduría tradicional. Había estudiado, no sólo a los filósofos y poetas, sino también las matemáticas, la medicina, la mitología y la tradición religiosa. Su curiosidad intelectual tan vasta como alerta se extendió también hacia los orígenes, y hasta le hizo desbordar el mundo de la cultura griega, en sus probables viajes a Egipto y Oriente.

Carecemos de noticias fidedignas

suficientes como para componer una imagen fiel de la personalidad de Platón. En la medida, empero, en que un hombre puede conocerse al través de sus escritos, en la obra de Platón se siente y se yergue ante nosotros el excelso temple de alma de este héroe del pensamiento y maestro espiritual de Occidente. Dice Zeller: "Así como en Platón en cuanto filósofo se dan juntos el más ardiente idealismo con una excepcional agudeza de pensamiento, y la disposición para la investigación abstracta y crítica con la frescura de la creación artística; del mismo modo, como hombre se combinan en él la severidad de los principios morales con la viva sensibilidad para la belleza; la nobleza y elevación del alma con la ternura del sentimiento; la pasión, con el dominio de sí mismo; el entusiasmo, con la calma filosófica; la gravedad, con la mansedumbre; la magnanimidad, con la benevolencia, y la

dignidad con la dulzura. Esa belleza moral y rectitud de la vida entera que Platón, como verdadero griego, reclama por sobre todas las cosas, si su carácter se trasunta verdaderamente en su obra, la ha llevado él mismo a una perfección ejemplar en su propia personalidad" (*Die Philosophie der Griechen*).

Por excepcional fortuna la obra de Platón ha llegado íntegra hasta nosotros. Aparte las *Definiciones* y las *Cartas*, sus restantes escritos están constituidos por *diálogos*. Platón ha elevado a método de investigación filosófica y a forma literaria de expresión la conversación socrática. Campea en los diálogos platónicos una señorial libertad de espíritu; el pensamiento se mueve a impulsos del más puro amor de la verdad, sin segunda intención de justificar una tesis y sin cuidarse tampoco de que los resultados de un diálogo alcancen los de los otros diálogos. Esta

característica, unida a la pureza del estilo literario y a la "deliciosa calidad estética" (Walter Pater) de su lengua, cuentan entre las razones poderosas que en todo tiempo han hecho amar la obra de este insigne entre los filósofos.

En la casi totalidad de los diálogos, Sócrates es protagonista o por lo menos interlocutor. No todos los diálogos presentan, sin embargo, la misma estructura. En su mayor parte, tienen forma "dramática": en ellos los interlocutores o personajes del diálogo aparecen desde el comienzo, cada uno con su individualidad, con su propio estilo de pensamiento y su reacción personal frente a las cuestiones filosóficas que se van planteando. Otros diálogos presentan una forma "dramático-narrativa", o sea se trata de una conversación que nos es referida o bien por un personaje que tomó parte en ella, o bien por un personaje que, sin haber asistido a

ella, la conoce indirectamente por la relación que le hicieran otra u otras personas. A veces el diálogo es un discurso en que se introduce un fragmento dialogado (p. ej., la *Apología*); otras, un diálogo sirve de introducción a un discurso. Finalmente, en algunos diálogos el carácter dramático se atenúa para dar lugar a la forma de una simple exposición.

Hemos dicho que la obra de Platón nos ha sido transmitida íntegra. Los autores antiguos daban treinta y seis títulos de escritos platónicos, y los habían clasificado, con criterio más o menos arbitrario, en grupos de cuatro o "tetralogías" (clasificación de Trasilo, de la época de Tiberio), o de tres, "trilogías" (clasificación de Aristófanes de Bizancio, del siglo III a. de J. C.).

A propósito de los escritos de Platón se han planteado dos importantes cuestiones: la cuestión de la autenticidad y la de la cronología. Estos problemas, que ya se

suscitaron en la antigüedad, recrudecieron en el siglo XIX. La índole y finalidad de esta introducción hace innecesario abundar sobre este punto. Nos limitaremos a decir, en términos muy generales, que al exagerado escepticismo de algunos investigadores del siglo XIX acerca de la autenticidad de muchos diálogos, incluso de algunos capitales, ha sucedido una actitud más moderada entre los investigadores más modernos. Y otro tanto ocurre con la cuestión concerniente a la cronología de los diálogos. "De este... largo y paciente esfuerzo -dice sobre este particular Robin- resultan dos cosas: la primera es que no puede datarse un diálogo con entera certidumbre; la segunda, que se puede, con una probabilidad muy grande, constituir grupos cronológicos, siempre que no se pretenda fijar rigurosamente sus fronteras ni establecer dentro de cada grupo el lugar exacto de cada diálogo".

Siguiendo al mismo distinguido investigador, y traduciendo el estado actual de la cuestión en los puntos de mayor coincidencia entre los autores, los diálogos de Platón se clasificarían en tres grandes grupos correspondientes a la juventud, la madurez y la vejez del filósofo. I. *Ión, Hippias 2º, Protágoras, Apología de Sócrates, Critón, Eufritón, Laqués, Carmides, Lisis, Gorgias*. II. *Menéxeno, Menón, Eutidemo, Cratilo, Fedón, Banquete, República, Fedro, Teétetos, Parménides*. III. *Sofista, Político, Timeo, Critias, Filebo, Leyes*. Aquí habría que añadir también las *Cartas*, cuya autenticidad todavía se discute.

Apología de Sócrates

NO sé, varones atenienses, qué impresión hayan hecho en vosotros las palabras de mis acusadores: que aun yo mismo, bajo el influjo de ellas, por unos momentos me olvidé de quien soy. ¡Tan persuasivamente han hablado! Aunque, por decirlo así, no hay en todas ellas ni una sola de verdad.

Pero entre todas sus mentiras -que son muchas-, una me ha admirado sobre manera, a saber: aquello de que es menester os prevengáis bien para no dejaros embaucar por el terrible orador que dicen soy. Porque no haberse avergonzado de quedar inmediatamente refutados y en descubierto por el hecho de que vais a ver a plena luz lo poco de orador hábil que tengo, esto, digo, me ha parecido el colmo de su sinvergüenza, a no

ser que los tales llamen orador terrible al que dice la verdad. Que si tal fuera, yo mismo confesara ser orador, y de manera bien diversa a la suya.

Pues, como digo, en las palabras de mis acusadores no hay tan sólo algo de verdad, sino que no hay absolutamente nada.

Vosotros, por el contrario, varones atenienses, vais a oír de mi boca la verdad íntegra; y no, ¡por Júpiter!, bellamente aderezados discursos, cual los de éstos -de fluidas palabras, de nombres ajustados-; oiréis más bien cosas sencillamente dichas con las palabras que primero me vinieren, pues estoy seguro de no decir sino lo justo. Así que ninguno de vosotros se prometa otra cosa. Que en verdad no me estaría bien, varones, presentarme a mi edad ante vosotros, cual muchacho, con acicalados discursos.

Así que, varones atenienses, os pido, con seguridad de obtenerlo, que si me oís

defenderme con las mismas palabras que acostumbro emplear tanto en la plaza pública junto a los puestos de los vendedores, donde muchos de vosotros me habéis escuchado, como en cualquiera otra parte, no os sorprendáis ni arméis escándalo por este motivo, pues la realidad es ésta: ahora, por primera vez, a los setenta años cumplidos, subo al juzgado. Me hallo, pues, sin la técnica del lenguaje judicial, cual extranjero. Y a la manera, como si en realidad de verdad fuera extranjero, condescenderíais en que hablase en aquella lengua y según aquel modo con que fui criado, parecidamente os pido ahora, como justo y debido -tal lo creo-, que permitáis mi manera de hablar, sea mejor o peor que otras, considerando y aplicando vuestra mente a esto y sólo a esto: si lo que digo es justo o no.

Tal es la virtud propia del juez; que la del orador consiste en decir la verdad.

Ante todo, varones atenienses, es justo

que me defienda de las primeras acusaciones falsas y de los primeros acusadores; después, de las últimas y de los últimos.

Porque muchos han sido mis acusadores ante vosotros y desde mucho tiempo atrás, y siempre en falso. A éstos temo yo mucho más que a los que rodean a Anyto, y eso que son también temibles. Pero los primeros lo son mucho más, varones, pues os tomaron cuando erais pequeños casi todos vosotros y os persuadieron, acusándome de mil cosas, todas falsas: "que hay un tal Sócrates, varón sabio, astrólogo sospechoso, rebuscador zahorí de cuanto oculta Tierra, buen enderezador de malas razones."

Los que tal fama, varones atenienses, han propalado son mis acusadores más temibles; porque quienes los oyen se dan a pensar que los dedicados a semejantes investigaciones no creen ni en dioses. Además este tipo de acusadores míos es numeroso, y viene

acusándome de mucho tiempo atrás, y hablándoos de ello precisamente en aquella edad en que uno es más crédulo: en vuestra niñez, en la mocedad de algunos de vosotros, acusando al desprevenido, sin defensa posible, sin defensor alguno.

Y lo más desconcertante de todo es que ni siquiera se puede averiguar quiénes son los tales acusadores y llamarlos con sus nombres, fuera del de un cierto comediógrafo. Y éstos son los más inabordables: cuantos por envidia y sirviéndose de la calumnia os han persuadido, cuantos una vez convencidos han convencido a otros, porque no hay modo de hacer subir a este juzgado a ninguno de ellos ni de refutarlos, sino que es preciso defenderse sin técnica alguna, cual el que lucha con sombras, y argüir sin que nadie responda.

Valorad, pues, en su digno valor el que, como digo, tenga que habérmelas con dos

tipos de acusadores: unos, los que ahora se han puesto a acusarme; otros, los de antiguo, como los llamo; y convenceos de que es preciso, ante todo defenderme de los antiguos, ya que vosotros mismos los habéis oído acusarme antes y mucho más que a los últimos.

Sea de esto lo que fuere, me voy a defender, varones atenienses, e intentar desalojar de vosotros esa calumnia, la que guardáis de tanto tiempo atrás, e ¡intentarlo en tiempo tan corto!

Y querría conseguirlo, si ha de ser para bien vuestro y mío y aun tener éxito en mi defensa. Bien sé que es difícil, y no se me oculta en modo alguno cuánto lo sea. Con todo, ¡a la mano del dios!, hay que obedecer a la ley y defenderse.

Tomemos la cosa desde sus principios: ¿cuál es la acusación de que se ha originado la calumnia, fundándose en la cual Méleto ha

redactado la acusación escrita?

Veamos, entonces: ¿qué es lo que dicen calumniosamente los calumniadores? Enterémonos de su acusación, cual si fueran acusadores presentes que la han jurado contra mí.

"Sócrates es culpable; se entromete en porfiadas inquisiciones acerca de las cosas subterráneas y supracelestiales, endereza las malas razones y resultan excelentes y enseña a otros a hacer lo mismo."

Tal es el capítulo de acusación; que tales cosas habéis visto vosotros mismos en la comedia de Aristófanes: se pasea por el escenario a un cierto Sócrates que dice andar por los aires y suelta mil otras sandeces de las que no sé ni poco ni mucho.

Y no es que desprecie yo tal ciencia, si alguno es en ella realmente sabio, ni que pretenda escaparme de un nuevo proceso que por tal desprecio me levantara Méleto, sino

que en verdad, varones atenienses, no me entrometo en semejantes cosas.

Por testigos pongo a la mayoría de vosotros; y juzgo que por vuestro honor, os informaréis y hablaréis mutuamente los que alguna vez me hayáis oído dialogar, que entre los tales se cuentan muchos de vosotros.

Decíos, pues, si en alguna ocasión me oyó alguno de vosotros hablar poco o mucho sobre estos asuntos; y por esto conoceréis que lo mismo sucede respecto de otras cosas que de mí dicen los más.

Así que de estos puntos no hay nada; y si oísteis de alguien que he tomado en mis manos educar hombres y que con ello hago dinero, tampoco es verdad.

Que, por cierto, me parece bella empresa la de educar hombres, si es que hubiera alguien capaz de hacerlo como se dice de Gorgias, el de Leontini; de Pródico, el de Ceos; y de Hippias, el de Elis; que cada uno de

ellos es capaz, varones, de ir de ciudad en ciudad convenciendo a los jóvenes de que dejen el trato de sus conciudadanos por el suyo, haciéndose pagar bien y con gracias encima, cuando pudieran los jóvenes tratar con uno cualquiera de sus conciudadanos, con el que quisieran y de balde.

Y aquí mismo está otro varón sabio, de Paros. Me enteré de su residencia al ir, por casualidad, a visitar al varón que ha gastado con los sofistas más dineros que todos los otros juntos: Callías, hijo de Hipónico. Preguntéle, pues tiene dos hijos: Callías, si tus dos hijos hubiesen sido potros o terneros hubiésemos buscado para los dos un entendido, y hubiésemos pagado bien al que tomó a su cuenta hacerlos bellos y buenos en la correspondiente virtud; y el tal sería o un picador o un labrador.

Mas, pues son hombres, ¿a quién tienes pensado encargar su cuidado? ¿Quién es el

entendido en virtudes tales cual la humana y la política? Porque estoy seguro de que has pensado en este punto, ya que tienes hijos.

¿Hay alguien entendido, le dije, o no?

"Por cierto que sí", me contestó.

¿Quién es, de dónde, y por cuánto enseña?, le pregunté de nuevo; y me contestó: "¡Oh, Sócrates!, es Eveno, el de Paros, y enseña por cinco minas."

Y tuve por dichoso a Eveno, si en realidad de verdad poseía tal virtud y enseñaba por tan mesurado precio; que yo mismo me alabara y enorgulleciera de saber semejantes cosas; mas no las sé, varones atenienses.

Tal vez alguno de vosotros esté pensando en sus adentros: pero, Sócrates, ¿cuál es, pues, tu quehacer?, ¿de dónde te han provenido tales calumnias?, que, por cierto, si no hubieses hecho nada fuera del modo común, ni diverso de lo que hacen los más, no se te hubiesen originado ni tal fama ni tales

hablillas.

Dinos, pues, en qué consiste tu quehacer, para que no tengamos que decidir sobre tu caso por conjeturas nuestras. El que así hablare creo que lo hace con razón. Intentaré, pues, explicaros precisamente qué es lo que me ha dado tal renombre y ocasión a semejante calumnia.

Escuchad, pues; y por más que parezca tal vez a alguno de vosotros que tomo la cosa a broma, sabed de cierto que os voy a decir toda la verdad.

Varones atenienses: el renombre que tengo no me ha venido de ninguna otra cosa sino de una cierta sabiduría. ¿Cuál es?: tal vez esa sabiduría que es precisamente sabiduría humana. Porque, en realidad de verdad, podría ser muy bien que según tal sabiduría humana fuera efectivamente sabio, mientras que aquéllos, de quienes poco ha os hablaba, serían sabios según otra especie de sabiduría

superior a la propia del hombre, de la cual nada tengo que decir, pues yo de mí no lo sé y quien os diga que la poseo miente y lo dice por calumniarme.

Y ahora, varones atenienses, no os alborotéis aunque parezca que digo de mí cosas, que no diré con palabras mías lo que voy a decir, sino con las de un testigo de todo respeto para vosotros. Os presento como testigo de mi sabiduría, si es que en realidad es sabiduría y sea cual fuere, al dios, el de Delfos.

Conocéis sin duda de alguna manera a Querofonte. Fue mi camarada de juventud, y camarada también de la mayoría de vosotros; compartió con vosotros el reciente destierro, y con vosotros volvió. Y sabéis por cierto cómo era Querofonte; ¡cuán esforzado en todo lo que emprendía!

Habiendo, pues, ido una vez a Delfos se atrevió a pedir un oráculo sobre lo siguiente; y

os repito, varones, el ruego de que no alborotéis; preguntó, pues, Querofonte, si había alguno más sabio que yo. La Pythia negó en absoluto que hubiera alguien más sabio que yo. Y sobre este punto, ya que Querofonte ha muerto, su hermano aquí presente en persona podrá daros testimonio.

Considerad, empero, por qué os digo estas cosas; pues quiero explicaros de dónde ha nacido la calumnia.

Habiendo, pues, oído tal oráculo pensé en mi ánimo: "¿qué dice el dios, y qué pretende con tal dicho dar a entender?; que no me sé sabio, ni poco ni mucho. ¿Qué, pues, querrá decir al afirmar que soy el más sabio?, porque de ninguna manera miente, que por ley básica no puede mentir."

Y durante mucho tiempo anduve desorientado sobre "qué es lo que dice". Después, de muy mala gana, emprendí la comprobación de la siguiente manera: me

dirigí a uno de los que pasaban por sabios a fin de poner a prueba allí, mejor que en parte alguna, el oráculo y demostrar al oráculo con sus mismas palabras que "éste sí que es más sabio que yo, aunque tu dijiste serlo yo".

Examinando, pues, a este personaje -no es menester que os diga su nombre; era uno de los políticos, en quien me fijé para tal fin-, recibí, varones atenienses, la siguiente impresión: me pareció, dialogando con él, que el tal varón parecía sabio a otros y aun a muchos hombres, y sobre todo se lo parecía a sí mismo; mas no lo era en verdad.

Intenté entonces demostrarle que él se creía sabio, pero no lo era. Lo que conseguí fue volverme odioso a él y a muchos de los presentes. Al separarme, pues, de él, iba pensando para mí: "por cierto que soy más sabio que este hombre, porque, en realidad de verdad, me inclino peligrosamente a pensar que ninguno de los dos sabemos nada ni de

bello ni de bueno, mas él cree saber sin saber, mientras que yo, como no sé nada, nada me creo saber. Parece, pues, que soy más sabio que él en esto poquito: en no creer saber lo que no sé."

Me dirigí después a otros de los reputados por más sabios aun que el primero; y saqué la misma impresión y la misma odiosidad de parte de éstos y de otros muchos.

Continué, a pesar de todo, en mi investigación, notando, no sin pesar y temor, que me hacía odioso. Me pareció, con todo, necesario tener en muy más el oráculo del dios.

Para saber, pues, qué decía el oráculo debía seguir dirigiéndome a todos los que pasaban por saber algo. Y, por el Perro, varones atenienses -preciso es que os diga la verdad-, mi impresión fue más o menos la siguiente: los que de mayor renombre de sabios gozaban me parecieron, al examinarlos,

según el dios, estar casi casi faltos de lo más importante, mientras que otros varones tenidos en menos me parecieron mejor dotados de inteligencia y cordura.

Es, pues, preciso que os refiera estas mis andanzas bien trabajosas para mí, emprendidas para que el oráculo del dios me pareciera irrefutable.

Después de los políticos me dirigí a los poetas: a los de tragedias, a los de ditirambos, y a los demás, seguro de coger in fraganti mi ignorancia respecto de ellos.

Tomé, pues, aquellos de sus poemas que me parecieron mejor elaborados, y preguntéles qué querían decir, con la intención de aprender, al mismo tiempo, algo de ellos.

Me da vergüenza, varones, deciros la verdad; con todo la diré.

Y para decirla con un dicho: casi cualquiera de los presentes hubiera hablado mejor que ellos sobre lo que ellos mismos

habían compuesto. Y tuve que reconocer muy presto que los poetas no hacen por sabiduría lo que hacen, sino que se les viene como nacido y por endiosamiento, cual el de los inspirados y adivinos, que también los tales dicen muchas cosas y bellas, pero no saben de qué hablan, y vi claramente que cosa parecida les sucede a los poetas.

Y junto con esto caí en cuenta de que, por ser poetas, se creían los más sabios de los hombres, aun en las demás cosas en que no lo eran.

Me aparté, pues, convencido de que sobre ellos poseía la misma superioridad que sobre los políticos.

Para terminar, me dirigí a los artesanos.

Tenía para mí y muy en seguro que nada sabía, para decirlo con la frase de siempre; pero no estaba menos cierto de encontrar, entre éstos, entendidos en muchas y bellas cosas. Y no me engañé: que sabían lo que yo

no sé, y en este aspecto eran más sabios que yo.

Empero, varones atenienses, me pareció que los buenos artesanos caían en el mismo defecto que los poetas: por practicar bien su arte se creía cada uno ser sapientísimo aun en lo más subido, y este defecto eclipsaba su sabiduría técnica, tanto que llegué a preguntarme en pro del oráculo qué prefería: si ser como soy, ni sabio en su particular sabiduría ni ignorante con su ignorancia, o juntar ambas -tal sabiduría con tal ignorancia-, tal como ellos las juntan.

Y me respondí a mí mismo y en pro del oráculo: que era preferible ser como soy.

De esta investigación, varones atenienses, se me originaron muchas enemistades y ¡qué pesadas e insoportables!; y de ellas, aun muchas calumnias y el renombre mismo de sabio, porque los presentes creen que lo soy en las mismas cosas en que muestro que otro

no lo es.

Lo que casi de seguro da en lo cierto es, varones atenienses, que en realidad de verdad sólo el dios es sabio, y que el oráculo pretende decir únicamente: "la sabiduría humana vale bien poco o nada". Y no me parece querer decir que "Sócrates es sabio", sino servirse tan sólo de mi nombre como de dechado, cual si dijera: "aquel de vosotros, ¡oh, hombres!, será superlativamente sabio que, cual Sócrates, reconozca que, frente a la Sabiduría, la suya no vale nada."

Esto es lo que he intentado e intento mostrar en todas mis andanzas, y por esto pongo a examen según el dios a cualquiera, ciudadano o extranjero, que me parezca sabio.

Y si, después de tal prueba, no me lo parece, le muestro con ayuda del dios, que no lo es.

Y por ocuparme en esto no me ha quedado tiempo para hacer ni por mi casa ni

por la ciudad cosa que valga la pena de nombrarse, sino que me hallo en pobreza suma por servir al dios.

Pero además: los jóvenes que me acompañan -los hijos de ricos que son, sobre todo, los que tienen más vagar- se regocijan de veras oyendo cómo pruebo a las gentes, y aun ellos mismos me imitan muchas veces, y pónense también a probar a otros. Y tengo entendido, además, que hallan gran abundancia de gentes que se piensan saber algo, más que saben poco o nada. De aquí, pues, el que los probados por ellos se irriten contra mí en vez de irritarse contra ellos mismos, y digan que hay "un tal Sócrates, abominable, corruptor de la juventud". Y cuando se les pregunta qué es lo que hace o enseña para pervertirlos no tienen ni saben qué decir; mas para no quedar cortados traen a colación las ya manoseadas acusaciones contra todos los filósofos: lo de "astrologías",

lo de "bajo Tierra", lo de "no creer en dioses", lo de "enderezadores de malas razones".

Pienso que no querrían tener que decir la verdad: que han quedado al descubierto, por presumir saber sin saber nada. Y como, me parece, son vanidosos, atrevidos y muchos, y hablan concorde y persuasivamente sobre mí, os han llenado los oídos ya desde mucho tiempo atrás y me han calumniado encarnizadamente. De estos motivos procede el ataque de Méleto, Anyto y de Lycón: de Méleto, presionado por los poetas; de Anyto, por los artesanos y políticos; de Lycón, por los oradores: de manera que, como decía al principio, mucho me sorprendería si fuese capaz de expulsar de vosotros en tan poco tiempo tan crecida calumnia.

Tal es, varones atenienses la verdad; y os la he dicho sin ocultaros nada ni poco ni mucho, sin disimularos nada. Pero por deciros así la verdad estoy casi seguro de que me

estoy volviendo odioso a vosotros; prueba fehaciente de que digo la verdad, de que ésta es precisamente la calumnia y de cuáles son sus causas. Y no hallaréis otras por mucho que lo investiguéis.

Respecto, pues, de las acusaciones de mis primeros acusadores, tened por suficiente mi anterior defensa.

Voy a intentar defenderme ahora de Méleto -el bueno, el amigo de la ciudad, como él mismo se llama-, y de los últimos acusadores; y, como si fueran acusadores diferentes de los primeros, traigamos el texto de su acusación jurada contra mí.

Es, más o menos, del tenor siguiente:

"Sócrates, dice el acta de acusación, es culpable de pervertir a los jóvenes; de no reconocer los dioses reconocidos por la ciudad, sino otros demonios nuevos."

Tal es la acusación; examinémosla capítulo por capítulo.

Dice que soy culpable por pervertir a la juventud. Pero yo digo, varones atenienses, que el culpable aquí es Méleto, por tomar en broma, a sabiendas, cosas tales cual traer las gentes a debate judicial, fingiendo aplicarse, preocuparse por asuntos de los que jamás le importó lo más mínimo.

Y que esto es así, es lo que voy a intentar demostraros.

Dime, pues, aquí, Méleto, ¿hay cosa que te importe más que hacer óptimos a los jóvenes?

"No la hay, ¡por quien soy!"

Di, pues, ahora a los presentes; ¿quién los hace mejores?; porque es claro que lo sabes, ya que tanto te preocupas de ello; y precisamente por haber dado con el corruptor de la juventud, como tú dices, me has traído aquí y me acusas.

Di, pues, quién es el que los mejora, y

hazlo conocer a los presentes.

¿Ves, Méleto, cómo te callas y que no tienes qué decir? Y ¿no te parece éste vergonzoso y suficiente testimonio de que, como digo, no te importa nada tal asunto?

Pero dinos, por fin, bueno de Méleto, ¿quién mejora a los jóvenes?

"Las Leyes."

No es eso lo que te pregunto, óptimo de Méleto, sino qué hombre, que primero, naturalmente, conozca las Leyes.

"Éstos, Sócrates, los jueces."

¿Cómo dices, Méleto?, ¿éstos son los capaces de educar a los jóvenes y hacerlos mejores?

"Sí, y de excelente manera."

Y ¿son capaces de ello todos, o unos sí y otros no?

"Lo son todos."

¡Por Hera!, buenas nuevas nos traes:

¡superabundancia de educadores!

Y ¿qué?, ¿también los auditores mejoran a los jóvenes o no?

"También éstos."

Y ¿los consejeros?

"También los consejeros."

Pero entonces, Méleto, ¿no serán también los ciudadanos pertenecientes a la asamblea, los asambleístas, los que perviertan a los jóvenes, o también todos ellos los hacen mejores?

"También todos ellos."

Así que, a lo que parece, todos los atenienses hacen a los jóvenes bellos y buenos; fuera de mí, que yo sólo soy quien los pervierte. ¿Esto es lo que dices?

"Esto es con todas mis fuerzas lo que digo."

¡Qué mala suerte la mía! y ¡qué bien la has conocido!

Pero respóndeme todavía: ¿aun tratándose de caballos, crees que suceda lo mismo: que todos los hombres los mejoren, y que uno sólo los malee? ¿O bien lo contrario: que son uno o muy pocos los capaces de mejorarlos, los picadores, mientras que los más, si los tratan y usan, los echan a perder?

¿No pasa así, Méleto, con los caballos y con cualesquiera otros animales? Así sucede, Méleto, tanto que tú y Anyto lo queráis como que no lo queráis admitir.

Que, por cierto, grande sería la ventura de los jóvenes, si uno solo fuese el corruptor y todos los demás ayudadores. Pero ya has dado, Méleto, suficientes pruebas de que jamás te has preocupado de los jóvenes, y puesto en evidencia tu descuido y el no dársete nada del asunto por el que me has traído aquí.

Pero, ¡por Júpiter!, dinos además, Méleto, qué es mejor: ¿vivir entre buenos ciudadanos

o entre perversos? Respóndeme, amigo, que no te pregunto nada difícil. ¿No hacen siempre los malos algún mal a los que se les acercan demasiado, y los buenos algún bien?

"Así es."

¿Hay alguien que quiera ser perjudicado por su prójimo, más bien que favorecido? Responde, bueno de Méleto, que la ley ordena responder. ¿Hay quien quiera ser perjudicado?

"No, por cierto."

Adelante, pues: ¿me has traído aquí por pervertir a los jóvenes y depravarlos voluntaria o involuntariamente?

"Voluntariamente, ¡por quien soy!"

¿Cómo así, Méleto, tan sabio eres ya a tu edad, más que yo a la mía, que llegaste a saber que los malos hacen mal a los que se les acercan demasiado y continuamente, y los buenos bien, y yo he llegado con mis años a ignorancia tal que hasta desconozco que, si

pervuerto a cualquiera de mis prójimos, corro el riesgo de que me haga mal, y que hasta hago tal y tanto mal voluntariamente? ¿Así lo sostienes? Pero no puedo creerlo así, Méleto, ni lo puedes creer tú mismo ni hombre alguno; sino que o no pervuerto a nadie o, si lo hago, es involuntariamente; de manera que mientes en ambos casos. Si pervuerto involuntariamente, la ley manda que por tales faltas involuntarias no se traiga aquí a nadie, sino que, tomándolo en privado, se le enseñe y ponga en razón. Porque es claro que si se me enseña dejaré de hacer lo que hago involuntariamente. Empero tú me has rehuido y no has querido ni encontrarme ni instruirme; me citas, más bien, aquí donde manda la ley se traiga a los necesitados de castigo, no a los de instrucción.

Pero resulta ya evidente, varones atenienses, lo que decía: que a Méleto jamás le han importado poco ni mucho tales asuntos.

Con todo, dínos, Méleto ¿de qué manera dices que pervierto a los jóvenes? ¿O no es evidente, según la acusación que has redactado, que los pervierto enseñándoles a no creer en los dioses en quienes cree la ciudad, sino en otros demonios nuevos? ¿No dices que, enseñándoles esto, es como los pervierto?

"Esto es lo que digo en firme."

Pues por estos mismos dioses, Méleto, cuyo nombre hemos tomado en nuestros labios, di más claramente a mí y a los varones presentes; porque yo no acabo de entenderlo. ¿Afirmas que enseño a creer que existen ciertos dioses -y en este caso creo que hay dioses y no soy del todo ateo, ni por este motivo soy culpable, aunque no crea en los mismos en que cree la ciudad sino en otros, siendo esto lo que me echas en cara, el que sean otros-, o bien afirmas que ni creo yo mismo de ninguna manera en dioses y que

enseño a otros a no creer en ninguno de ellos y de ninguna manera?

"Esto es precisamente lo que digo: que no crees de ninguna manera en dioses."

¡Oh, admirable Méleto!, y por qué dices esto?; ¿es que ni siquiera creo, como los demás hombres, que sean dioses el Sol y la Luna?

"¡Por Júpiter!, varones jueces, que dice ser el Sol piedra, y la Luna, tierra."

Piensa que estás acusando a Anaxágoras, amigo Méleto; y ¿tan en poco tienes a los presentes, y por tan analfabetos, que no sepan que los libros de Anaxágoras, el de Clazomene, están llenos de semejantes razones? Y además: si los jóvenes aprendiesen de mí tales cosas, que cualquiera tiene ocasiones frecuentes de aprender comprándolas, a lo más por una dracma, en la orquesta, piensa que se rieran de Sócrates si pretendiese hacerlas pasar como mías; aun

prescindiendo de que semejantes afirmaciones son simplemente dislates.

Así que, ¡por Júpiter!, ¿te parece que no creo en dios alguno?

"No crees, ¡por Júpiter!, en ninguno absolutamente."

Me parece, Méleto, que eres infiel a ti mismo; porque, varones atenienses, Méleto me hace la impresión de ser gran insolente y del todo desenfrenado, y haber redactado la acusación por insolencia, por desenfado, a lo mozuelo.

Parece como si se hubiese propuesto, para tentarnos, presentar este acertijo: "¿caerá en cuenta Sócrates el sabio de que estoy bromeando y contradiciéndome, o bien lo engañaré a él y a los demás oyentes?", porque me parece que está ahora diciendo Méleto lo contrario a lo que él mismo dijo en la acusación escrita, cual si dijera: "Sócrates es culpable de no creer en dioses, pero cree en

dioses". A esto se llama bromear.

Considerada conmigo, varones, por qué me parece Méleto hablar así. Y tú, Méleto, respóndenos; vosotros, por vuestra parte, y como os lo expliqué al principio, recordaos de no alborotar, si expongo las razones según mi acostumbrada manera.

¿Hay hombre alguno, Méleto, que crea puedan darse cosas humanas, y no darse hombres? Que responda, varones, que no alborote con otras cosas.

¿Hay quien crea que pueda no haber caballos, y sí con todo cosas ecuestres?, ¿que crea no haber flautistas, y crea, no obstante, haber cosas del correspondiente arte? No lo hay, óptimo entre los varones; y si no quieres responder, yo te lo diré a ti y a los demás presentes.

Pero contesta al menos a lo siguiente: ¿hay quien crea darse lo demoniaco, y no crea en demonios?

"No lo hay."

¡Cuánto te agradezco que, al fin, hayas respondido, aunque de mala gana y forzado por los presentes!

Según esto, dices que creo y enseño a creer en lo demoniaco nuevo o antiguo. Y creo en lo demoniaco según tus mismas palabras, las mismas que, juradas, constan en el acta de acusación. Y si creo en lo demoniaco, necesario es de gran necesidad que crea, de alguna manera, en demonios. ¿No es así? "Así es", doy por supuesto que tal es tu respuesta, ya que no respondes. Y ¿no creemos que los demonios son dioses o hijos de dioses? ¿Es así o no?

"Así es, efectivamente."

Si, pues, creo en demonios, como tú dices, y si los demonios son a su manera dioses, estamos en lo que afirmo: que hablas en acertijos y en broma, diciendo que no creo haya dioses y diciendo que creo los haya,

puesto que creo en demonios. Ahora bien: si los demonios son hijos de dioses -algunos de ellos hijos espurios, tenidos de ninfas o de cualquier otro de quien se digan hijos-, ¿qué hombre pensará darse hijos de dioses, y no darse dioses? Absurdo semejante a como si alguien pensara que se dan hijos de caballos y de asnos, los mulos, y no creyera que se diesen ni caballos ni asnos. Así que, Méleto, no hay escapatoria: has escrito esta acta de acusación para tentarnos, y por no hallar acusación verdadera que hacerme; porque no hay artificio capaz de persuadir a hombre alguno, por muy menguado que sea de entendimiento, que un mismo varón pueda creer en cosas divinas y en cosas demoniacas, y ese mismo varón no crea ni en demonios ni en dioses ni en héroes.

Pues bien, varones atenienses; que yo no delinco, a tenor de lo escrito en la acusación de Méleto, me parece no necesitar de más

larga defensa, que la hecha es ya suficiente. Pero lo que dije antes: que me he malquistado con muchos, sabed que es, por cierto, verdad.

Y esto será lo que me pierda, si es que me pierdo, y no Méleto ni Anyto: la calumnia y envidia de los más que a muchos otros varones buenos perdió ya y pienso que perderá. Así que no tiene nada de particularmente terrible el que no se detenga en mí.

Mas tal vez diga alguno: ¿no te da vergüenza, Sócrates, de emprender una empresa que te está poniendo en peligro de morir?

A este tal le dijera yo, como respuesta debida: "no hablas bellamente, ¡oh, hombre!, si piensas que deba ponerse a razones con el peligro de vivir o de morir el varón que en algo, aunque sea mínimo, pueda ser de provecho; y no deba ponerse a considerar cuando hace algo, solamente esto: si lo que

hace es justo o injusto, y si son obras de varón bueno o de varón malo".

Que, por cierto, según estas tus razones hubieran sido insensatos tantos y tantos semidioses que en Troya murieron; y entre otros y otros el hijo de Tetis, que en tan alto grado despreció el peligro, antes que soportar deshonor ninguno, que, habiéndose propuesto en su ánimo matar a Héctor, y habiéndole dicho, su madre, que era diosa y todo, más o menos esto, como pienso: "hijo, si por tomar venganza del asesinato de tu amigo Patroclo matas a Héctor, morirás tú mismo"; "que tu suerte, le dijo, está echada ya con la de Héctor"; habiendo oído esto, tuvo, sin embargo, el hijo en bien poco la muerte, y el peligro; temió mucho más la maldad de vivir sin vengar a los amigos, y así respondió a su madre: "muérame, tan pronto haya hecho justicia en el injusto, que no quedaré entonces en ridículo,

*a la vista de las naves,
las de encorvada proa;
cual oprimente peso de la arable tierra.*

No pienses, pues, que se preocupó de la muerte y del peligro. Porque así es, en verdad, varones atenienses; que allí donde uno se apostó -o pensando por sí que era lo mejor, o colocado por el jefe-, allí es preciso, como yo creo, permanecer contra todo peligro, sin tomar en cuenta ni la muerte ni otra cosa alguna, fuera del deshonor.

Según esto, varones atenienses, obrara espantablemente mal si al ordenarme los jefes que vosotros elegisteis para que me mandaran en Potidea, en Anfípolis y en Delion, me hubiera quedado firme en el puesto señalado, como uno de tantos, corriendo el común peligro de muerte; y en cambio, al ordenarme el dios, como yo supongo y tengo para mí, que debo vivir dado a filosofar y a ejercitarme a mí mismo y a los demás, entonces

precisamente abandonara mi puesto, por miedo a la muerte o por otro motivo cualquiera.

Espantablemente malo fuera, por cierto; y en este caso sí que se me trajera con justo motivo y con verdad ante el tribunal, por no creer se den dioses, ya que desobedezco al oráculo, temo a la muerte, y me tengo por sabio sin serlo. Que temer a la muerte, varones, no es otra cosa sino tenerse por sabio, pues es pensar saber lo que uno no sabe. Que nadie de cierto sabe si es para el hombre la muerte el mayor de los bienes; y, con todo, la temen como si supieran de buen saber que es el mayor de los males.

Y ¿no será ésta la más vituperable de las ignorancias: creerse uno saber lo que no sabe?

Por lo que a mí hace, varones, tal vez en esto precisa y localizadamente me distinga de la mayoría de los hombres; y caso de decir que soy más sabio que alguno, sería tal vez en

esto: que, no sabiendo de vista ni suficientemente acerca de las cosas del Hades, tengo para mí en consonancia que no las sé de vista cierta.

Sé, por el contrario, que delinquir y desobedecer al mejor, dios u hombre, es malo y deshonesto. Pues bien, ante los males que sé lo son en realidad, temeré y huiré; pero en manera alguna temeré y huiré de los males que tal vez dé la suerte que sean en realidad bienes. Así que aunque ahora me absolvieseis, no dando crédito a Anyto -quien ha dicho era preciso o comenzar por no traerme aquí, o puesto que se me haya traído, no hay ya manera de evitar mi condenación a muerte, asegurándoos que, si me escapase de ésta, todos vuestros hijos se pervertirían de todo en todo siguiendo las enseñanzas de Sócrates- si me dijeseis a este respecto: "Sócrates, por esta vez no damos crédito a Anyto, sino que te dejamos libre, con la condición precisa de que,

en adelante, ya no te des a la faena ni de poner a nadie a prueba ni de filosofar; pero, si te sorprendemos una vez más en la misma faena, morirás sin escape"; si, pues, como decía, me soltaseis con estas condiciones os diría yo a mi vez: "Varones atenienses, sois para mí inseparables, os amo; obedeceré, con todo, antes al dios que a vosotros, y mientras me quede un soplo de vida, mientras esté en mi poder, no cesaré de filosofar, exhortándoos y diciendo claramente a cualquiera de vosotros a quien tenga ocasión de hablar lo que en mí es ya costumbre decir: "¡oh, óptimo entre los varones!, puesto que eres ateniense, de esa Ciudad, la máxima y más afortunada en sabiduría y en fortaleza, ¿no te da vergüenza de preocuparte solamente en hacerte con el máximo de riquezas, de fama y de honores, mientras que, por el contrario, ni te preocupas ni te das a pensar cómo llevar a su perfección la cordura de inteligencia, la verdad y el

alma?"

Y si cualquiera de vosotros pone en duda mi sospecha y asevera que se preocupa, no por eso lo soltaré sin más y me iré, sino que le interrogaré y lo pondré a prueba y a debate; y si no me pareciere que posee virtud, por más que él lo diga, le echaré en cara que tiene en muy poco lo que es digno de muy mucho, y en más, lo superlativamente insignificante.

Tal haré con quienquiera me encuentre: más viejo o más joven, extranjero o conciudadano; pero sobre todo con vosotros mis conciudadanos que me estáis muy más próximos por raza. Que esto es lo que me manda el dios, sabedlo bien. Y yo estoy persuadido de que no puedo haceros en esta ciudad otro bien mayor que obedecer al dios; que no otra cosa hago, yendo de acá para allá, sino persuadiros, lo mismo a los más jóvenes que a los más viejos, de no acuitarse ni por los cuerpos ni por las riquezas antes ni tan

ahincadamente como por el alma, para hacerla óptima, diciéndoos que no se engendra virtud de las riquezas, sino más bien de la virtud se engendran para los hombres, tanto en lo privado como en lo público, riquezas y todos los demás bienes.

Y si diciendo semejantes cosas pervierto a los jóvenes, ellas serían tal vez las dañosas; empero si alguno me insinúa que diga otras y no éstas, habla en vano.

Por último os diría: "Varones atenienses: o creéis a Anyto o a mí; y tanto que me absolváis como no me absolváis, no he de hacer otra cosa, ni aunque me exponga miles de veces a morir."

No arméis escándalo, varones atenienses, continuad, más bien, portándoos conmigo en la forma que os lo pedí al principio. No arméis escándalo por lo que diga, escuchadlo más bien; que como me doy a pensar, os será de provecho el oírlo, pues voy a deciros otras

cosas tales que tal vez os inciten a dar voces, mas en manera alguna lo hagáis así.

Sabed, pues, bien sabido que si me matáis, siendo quien soy y como yo digo lo soy, no es a mí a quien hacéis mayor daño, sino a vosotros mismos. Que a mí en nada me dañarían ni Méleto ni Anyto, porque no pueden; que no tengo por posible, según la inmutable Justicia, que el varón peor dañe al mejor. Podrá tal vez asesinarlo, desterrarlo, infamarlo; cosas que tal vez este Anyto y aun alguien más tenga por grandes males, mas que yo no tengo por tales, que mucho peores cosas son las que está haciendo Anyto, proponiéndose injustamente matar a un varón.

Así que, varones atenienses, estoy en estos momentos muy lejos de defenderme a mí mismo, aunque alguno tal vez lo crea; a vosotros estoy defendiendo para que condenándome, no pequéis de alguna manera contra el don que en mí os ha hecho el dios.

Porque si me matáis, no os será fácil encontrar alguien y tal que -para decirlo sencillamente, aunque parezca cosa de risa-, esté destinado por el dios para esta Ciudad, cual tábano para caballo magnífico y de raza, un poco perezoso ya por su mole y necesitado de aguijón; como tal, creo, me ha destinado el dios para esta Ciudad, y así no paro todo el día de asediaros por todas partes, aguijoneándoos, persuadiándoos y reprendiándoos a cada uno, uno por uno. Varones, no os vendrá fácilmente otro tal; creedme, pues, y guardadme.

Tal vez vosotros, tomando a molestia, como los adormilados, el que os despierte, me maltrataríais -que, de creer a Anyto, hasta me matarais-, pero después pasaríais dormidos el resto de vuestra vida, a no ser que el dios, preocupándose de vosotros, os enviara algún otro.

Y que a mí me haya cabido en suerte, por

don del dios a esta ciudad, tal misión, lo reconoceréis por esto: no parece por cierto cosa de hombre el que yo haya descuidado todas mis cosas, y continuado en tal descuido de lo de mi casa tantos y tantos años, atareado por el contrario con lo vuestro; yendo a cada uno de vosotros en particular, cual si fuera su padre o su hermano mayor, para persuadirle del cuidado de la virtud.

Y si por cierto hubiera sacado algo de todo ello, o se me pagara por recordároslo, tuviera todo esto una cierta razón; mas hasta vosotros mismos veis ahora que, habiéndome mis acusadores acusado desvergonzadamente de otras muchas cosas, no han sido capaces de desvergonzarse en este punto, presentando un testigo de que yo haya hecho alguna vez o haya exigido dinero alguno.

Creo que puedo presentar un testigo, suficiente, de que digo verdad: la pobreza.

Tal vez parezca extraño que aconseje en

privado tales cosas, yendo de uno en otro, dándome gran faena; y que, con todo, no me atreva, subiendo aquí, a nuestra asamblea, a aconsejar con vosotros públicamente a la Ciudad. La causa de esto es, como me lo habéis oído decir muchas veces y de muchas maneras, que me sobreviene algo divino y demoniaco, como se dice, en son de comedia, en la acusación escrita contra mí por Méleto. Y esto me comenzó ya desde pequeño, en forma de una cierta voz que, cuando me sobreviene, me disuade de hacer lo que estoy ya a punto de hacer, pero jamás me persuade a que haga algo determinado.

Y ésta es la que siempre se ha opuesto a que haga política. Y me parece perfectamente que se me haya opuesto, porque sabéis bien, varones atenienses, que, si hubiese puesto tiempo atrás mis manos en empresas políticas, ya hubiera perecido tiempo atrás ya, y no hubiese sido de provecho ni para vosotros ni

para mí mismo.

Y no llevéis a mal que os diga estas verdades: no hay hombre capaz de salvar la vida, si se enfrenta noblemente con vosotros o con otra muchedumbre cualquiera, y si se pone a impedir las muchas injusticias e ilegalidades que se hacen en la Ciudad. Se hace imprescindible, más bien, al que pretenda pelear en realidad de verdad por la justicia, si quiere sobrevivir por un poco de tiempo, darse a la vida privada, pero no a la pública.

Sobre estos puntos os voy a ofrecer grandes testimonios; no palabras, sino lo que vosotros apreciáis: obras. Oíd, pues, lo que a mí me aconteció, para que sepáis bien sabido que ni en una sola cosa cederé contra justicia, por temor a la muerte, aunque, por el mero y mismo hecho de no ceder, pereciera.

Os voy a decir cosas duras de llevar y de justipreciar; pero verdaderas. Varones atenienses: yo jamás he tenido en esta Ciudad

mando alguno, fuera del de consejero. Y aconteció cuando nuestra tribu, la Antióquida, presidía en el Prytaneo, que vosotros pretendisteis juzgar en bloque a los diez capitanes que no recogieron los muertos en la batalla naval, contra ley, como vosotros todos habéis reconocido más tarde.

Yo solo, entre todos los del Prytaneo, me enfrenté entonces con vosotros, a fin de que nada se hiciese contra las leyes. Y voté en contra. Y por más que los oradores estaban dispuestos a denunciarme y eliminarme, por más que vosotros lo pedíais a grandes voces, creí que debía con la ley y con la justicia correr todos los peligros antes que, por miedo a la prisión o a la muerte, irme con vosotros, que intentabais lo injusto.

Y todo esto sucedió cuando la Ciudad se gobernaba aún por democracia; que cuando sobrevino la oligarquía, los Treinta me llamaron a mí y a cinco en total, al Tholo, y

nos mandaron traer de Salamina a León de Salamina para matarlo; que tales cosas, y muchas, ordenaron los Treinta a otros muchos, como si quisieran complicar en crímenes a cuantos más mejor. En esta ocasión puse una vez más de manifiesto, no con palabras sino con obras -si no fuera demasiada salvajada decirlo-, que no me preocupó lo más mínimo de la muerte; por el contrario, toda mi preocupación fue no hacer nada ni injusto ni impío. Pues bien: aquel régimen, aun siendo tan prepotente, no me atemorizó hasta el extremo de hacer algo injusto; sino que, en cuanto salimos del Tholo, los cuatro se partieron para Salamina y trajeron a León; yo, por el contrario, en saliendo, me partí para casa. Y tal vez esto me hubiese costado la vida si no se hubiera acabado el régimen tan por lo breve.

Y de estas cosas muchos os pueden ser testigos.

Ahora bien: ¿pensáis que hubiera podido sobrevivir tantos y tantos años, si me hubiese dado a los asuntos públicos, si, obrando de una manera digna de varón recto, hubiera ayudado a lo justo, y si, como es debido, hiciera pasar la justicia por sobre todo?

Ni con mucho, varones atenienses, ni yo ni otro hombre alguno.

Así que si a lo largo de mi vida he hecho algo en público, me he presentado a la luz del día tal cual he dicho, y exactamente el mismo soy en privado; que a nadie ni en nada ni manera alguna condesciendo en cosa contra la justicia, ni a los que no son mis discípulos ni a ninguno de los que lo son mejor de los que mis calumniadores dicen ser discípulos míos. Que yo jamás he sido maestro de nadie; ahora que, si alguno desea oírme cuando hablo o hago mi quehacer, sea más joven que yo o más viejo, nunca me recelé en manera alguna. Ni dialogo por recibir dinero, ni dejo de

dialogar por no recibirlo. Me presto, por el contrario, a ser interrogado lo mismo por pobre que por rico; y lo que digo, al responder, puede oírlo el que quiera. Y si por todo ello uno se vuelve bueno y otro no, no es justo que se me atribuya a mí la causa, que jamás me he comprometido a enseñar nada a nadie, ni he sido maestro de nadie en nada.

Y si alguno afirma haber aprendido de mí u oídomme en algo en privado que no lo hubieran podido oír todos los demás, sabed bien sabido que no dice verdad.

Pero en verdad, ¿por qué les gusta a algunos pasar tanto tiempo conmigo? Ya lo habéis oído, varones atenienses, que os he dicho ya toda la verdad: les gusta oír cómo pongo a prueba a los que se creen ser sabios, pero que no lo son. Y es, por cierto, cosa de no pequeño contentamiento. Que tal faena, como yo afirmo, me fue señalada para ponerla en práctica por el dios en oráculos, en

ensueños y por todas las maneras según las cuales se indica al hombre poner en práctica una decisión divina cualquiera en cualquier asunto.

Todo lo cual, varones atenienses, es verdad; y además fácil de probar, porque si de los jóvenes, a unos estoy pervirtiendo, y a otros he pervertido ya, lo debido fuera que -al darse cuenta algunos de ellos, llegados a mayor edad, de que les había aconsejado cuando jóvenes algo malo- subieran ahora ellos mismos a acusarme y pedir se me castigara, y si ellos no quisieran, que lo recordaran ahora algunos de sus familiares, padres, hermanos o cualesquiera de sus parientes, en caso cierto de que alguno de sus familiares hubiera recibido algún mal de mí.

Que por lo demás están aquí presentes muchos de ellos, que los estoy viendo: primero, por cierto, a Critón, mi coetáneo y convecino, padre de Critóbulo aquí presente

también; además Lysanias el de Esfeto, padre de Esquino, aquí presente; y Antifón, el de Cefisia, aquí en persona, padre de Epigenes. Y estos otros cuyos hermanos llevaron conmigo el mismo género de vida: Nicostrato, hijo de Teodótido, hermano de Teodoto -y este Teodoto por cierto murió mucho tiempo ha, de modo que tal vez en este punto no tenga aquél que pedir cuentas a éste-, y Páralos, éste precisamente, hijo de Demódoco, de quien era hermano Teages; y también este Adimanto, hijo de Aristón, de quien es hermano justamente este Platón; y Ayantodoro, de quien precisamente este Apolodoro es hermano. Y tengo para nombráaroslos a muchos otros, de entre los cuales fuera por cierto debido que Méleto en su discurso os presentase alguno como testigo. Pero si se le olvidó entonces, que los presente ahora, que yo vengo en ello, y que diga si tiene tal testigo.

Mas hallaréis todo lo contrario, varones: que todos están dispuestos a favorecer al corruptor, al malhechor de sus familiares, como dicen Méleto y Anyto; que los pervertidos mismos tal vez tuvieran su razón en ayudarme; empero los incólumes, varones ya de más edad, sus parientes, ¿qué otra razón pueden tener al ayudarme sino la rectitud y la justicia, sabiendo como saben que Méleto miente, que yo por el contrario digo la verdad?

Sea, pues, de esto lo que fuere, varones, lo que yo tuviera aún que decir en mi defensa es casi lo dicho y otras cosas a lo dicho parecidas. Pero tal vez alguno de vosotros lleve a mal -recordando que en combate judicial muy menor del que yo estoy ahora combatiendo, suplicó él mismo y rogó a los jueces con muchas lágrimas, haciendo subir aquí a sus hijos y a otros de sus familiares y aun a muchos de los amigos, para alcanzar larga indulgencia- que yo, por el contrario, no

haga nada de eso, aun corriendo, a mi parecer, un peligro tal que es de todos los peligros el supremo.

Tal vez alguno pensando en esto tome contra mí mayor rencor y, enfurecido por ello, deposite con ira su voto. Si alguno, por cierto, estuviera así, que ni yo mismo por dignidad juzgo tal; si, con todo, lo hubiera, creo le diría modestamente palabras como éstas: "también yo tengo, óptimo, algunos familiares; que para mí es aquello de Homero:

*ni de piedra estoy hecho ni de bronce,
sino de hombre.*

Así que, varones atenienses, familiares tengo, e hijos tres: uno ya mozo, dos todavía niños. Pero no estoy para hacer subir aquí a ninguno de ellos a fin de pedirlos que me favorezcáis con vuestros votos.

Mas ¿por qué no haré nada de eso?; no por altanería, varones atenienses, ni por desprecio hacia vosotros -que eso de que sea

o no por valentía ante la muerte es cosa aparte-, sino que por mi honor, por el vuestro y por el de toda la Ciudad no me parece bello hacer ninguna de tales cosas, siendo encima de la edad que soy y teniendo la nombradía que tengo, verdadera o falsa. Que es ya opinión pública que Sócrates se distingue por algo de la mayoría de los hombres. Sería, pues, vergonzoso que se portasen de semejante manera los que entre vosotros pasan por distinguidos en sabiduría, en valor o en otra virtud cualquiera; que muchas veces, durante los juicios, he visto yo a algunos de los que eran tenidos en algo hacer cosas desconcertantes, cual si creyesen que les va a acontecer algo espantoso si mueren.

¡Ni que hubiesen de ser inmortales, caso de que vosotros no los matarais!

A mi parecer, hacen los tales que la Ciudad se cubra de vergüenza en tal grado que un extranjero pudiera suponer que los

distinguidos en virtud entre los atenienses, los que ellos mismos ponen al frente de sus gobiernos y en las demás dignidades, en nada se diferencian de mujeres.

Así que, varones atenienses, es preciso que ni nosotros los que pasamos por algo, hagamos tales cosas, ni que vosotros permitáis que las hagamos; habría de quedar, por el contrario, bien patente que daréis muchos más votos contra el que dé tan tristes espectáculos y ponga en ridículo a la Ciudad, muchos más que contra el que lleve las cosas con calma.

Pero aun fuera de la cuestión de honor, ¡oh, varones!, no me parece justo suplicar al juez, ni por ruegos huir la justicia, sino informarlo y persuadirlo. Que no se sienta el juez para regalar graciosamente la justicia, sino para juzgar lo justo; y no juró regalarla graciosamente a los que le pareciere, sino que juró hacer justicia a tenor de las leyes. Así, pues, es preciso que ni nosotros nos

acostumbremos ni vosotros os acostumbréis a perjurar, que en ninguno de nosotros fuera piadoso.

No juzguéis, pues, varones atenienses, por vuestra dignidad que deba yo hacer ante vosotros lo que no tengo ni por bello ni por piadoso ni por justo, aun dejando completamente aparte que por impiedad me está persiguiendo judicialmente este mismo Méleto.

Que si llegara a persuadiros y contra vuestro juramento os forzare por ruegos, os enseñara de descarada manera a pensar que no hay dioses, y, defendiéndome inhábilmente, me acusaría a mí mismo de que no creo en dioses.

Pero las cosas no son, ni de lejos, así; puesto que, varones atenienses, creo, cual ninguno de mis acusadores, que hay dioses; y encomiendo en vuestras manos y sobre todo en las del dios juzgar sobre mí del modo que

haya de ser el mejor para mí y para vosotros.

Para no llevar a mal, varones atenienses, lo que me acaba de suceder -que habéis votado en contra mía-, muchas son las cosas que me ayudan.

Y no me cogió de sorpresa este acaecimiento; más bien me admira la distribución efectiva de los votos; que nunca pensé, por cierto, fuera por tan poco margen, sino por mucho; pues si, según parece, solamente treinta votos se hubiesen invertido, saliera yo absuelto. Por lo que se refiere a Méleto, creo que, en efecto, quedo absuelto; y no sólo absuelto sino que queda por todos modos manifiesto que, de no haber subido con Anyto y Lycón a acusarme, hubiera tenido que pagar mil dracmas, por no haber obtenido la quinta parte de los votos.

Me tiene, pues, este varón por digno de muerte.

Sea de esto lo que fuere, yo por mi parte

¿de qué me tendré por merecedor ante vosotros, varones atenienses?

Es claro de que de algo digno de mí. ¿De qué, pues?, ¿qué soy digno de padecer o de pagar por haber enseñado sin descanso toda mi vida, descuidando lo que tanto cuidan otros: enriquecimiento, economía, generalatos, caudillajes de muchedumbres, magistraturas, conspiraciones y sediciones de las que han pasado en esta Ciudad, por tenerme en realidad de verdad por muy honrado para salvarme metiéndome en semejantes cosas? Por eso no me metí en ellas, que, de hacerlo, hubiera estado a pique de no ser de provecho alguno ni para vosotros ni para mí mismo.

Me di, por el contrario, a hacer el bien en privado, el máximo bien posible y, como digo, me di a esto precisamente tomando entre manos persuadir a cada uno de vosotros de no acuitarse por cosa alguna de las suyas antes de haberse cuidado de sí mismo sobre cómo

llegar a ser bueno en superlativo y en superlativo cuerdo; de no tomar a su cuidado las cosas de la Ciudad, antes de haberlo tomado por la Ciudad misma, y de poner cuidado en las demás cosas según esta misma manera.

¿Qué, pues, seré digno de recibir por ser así? Algo bueno, varones atenienses, si se me ha de honrar en verdad según dignidad; y ha de ser, según esto, un bien que me esté bien a mí. Y ¿qué puede, pues, estarle bien a un varón pobre y bienhechor que pide solamente tener vagar para amonestaros? No hay, varones atenienses, cosa que estuviera mejor que sustentar en el Prytaneo a un tal varón, y mucho más por cierto que a cualquiera de vosotros que en las Olimpíadas haya vencido a caballo o en biga o en cuadriga. Que éste os hace creeros ser bienaventurados, pero yo os lo hago ser; y mientras que él no necesita de mantenimiento, yo sí que lo necesito. Si, pues,

es debido que se me dé mi merecido según lo ajustado a mi dignidad, me doy como mi merecido el que se me sustente en el Prytaneo.

Tal vez hablándoos así parezca que os hablo más o menos igual a como lo hice sobre lo de lamentaciones y súplicas: altaneramente.

Pero no hay tal, varones atenienses, sino estotro más bien: estoy persuadido que, de intento, a nadie he hecho mal; aunque a vosotros no os lo persuada, que nos hemos puesto al habla muy poco tiempo.

Si, cual es mi opinión, hubiere entre vosotros, como lo hay entre otros hombres, ley de no juzgar sobre muerte en un solo día sino en muchos, tal vez os hubiera persuadido. Pero ahora no es fácil deshacer en corto tiempo grandes calumnias.

Persuadido, pues, como estoy de no haber hecho mal a nadie, ni de lejos voy a hacérmelo a mí mismo ni a decir yo mismo

contra mí que soy digno de algún mal, ni que me haya merecido cosa semejante.

¿Qué habré, pues, de temer?

Si no acepto pacientemente lo que según Méleto merezco, y que yo digo no saber si es bueno o malo, ¿voy a escoger en vez de ello algo que sepa de buen saber que es malo, y dármelo como condena?

¿Tal vez la prisión?, ¿y por qué tener que vivir en prisión, sometido siempre a la guardia establecida por ley a los Once?

¿Tal vez multa pecuniaria, y estar preso hasta que termine de pagarla?; pero esto es lo mismo que acabo de decir, pues no tengo cosa con qué pagar.

Pero ¿y si me condenare a destierro?; que aun tal vez vosotros me condenaríais a él. Muy grande fuera por cierto, varones atenienses, mi amor a la vida si llegare a tanto mi falta de razón que no pudiese darme cuenta de que si vosotros, siendo y todo mis

conciudadanos, no habéis sido capaces de soportar mis diatribas, y mis palabras os han llegado a ser por el contrario más que pesadas y más que odiosas, hasta buscar ahora el modo de deshaceros de ellas, las vayan a soportar más fácilmente los extraños. Ni con mucho, varones atenienses.

¡Hermosa vida fuera, por cierto, la de un hombre desterrado a mi edad!: vivir cambiando de ciudad y expulsado de una a otra. Porque lo sé bien sabido que, llegare donde llegare, vendrían como aquí a escuchar mis palabras los jóvenes. Y si los despido, ellos mismos serán los que me expulsen, convenciendo para ello a los más viejos; y si no los despido, lo harán por el bien de ellos sus padres y familiares.

Podría ser que alguno me dijese: Sócrates, pero ¿por qué no has de ser capaz, una vez lejos de nosotros, de callar y llevar vida tranquila?

De esto, es lo que se me hace más difícil convencer a algunos de vosotros; porque si digo que tal fuera desobedecer al dios y que por esto mismo me sería imposible llevar una vida tranquila, no me creeréis, cual si hablara por ironía; y si digo por otra parte que el mayor bien que puede caerle en suerte al hombre es hacer palabra todos los días sobre virtud y sobre las demás cosas que de mí habéis oído cuando dialogo y me pongo a experiencia a mí mismo y a otros -que para el hombre una vida sin experiencia es una vida sin vivencias-, aunque lo diga, todavía me creeréis menos. Empero así son en verdad las cosas, varones, por más que no sea fácil persuadiros de ello.

Además, no estoy acostumbrado a tenerme por digno de mal alguno; ahora que, si tuviese dineros, me daría como condena pagar cuantos pudiera, puesto que con ello en nada me dañara. Pero en estos momentos

nada tengo; a no ser que queráis ponerme por pago condigno lo que pudiera pagar, y tal vez pudiera pagaros una mina de plata.

A tanto, pues, me condeno.

Pero Platón aquí presente, varones atenienses, y Critón y Critóbulo y Apolodoro me mandan que me condene a treinta minas, que ellos salen garantes; tendréis en ellos, y para este dinero, garantes dignos de todo crédito.

Por no aguardar un tiempo, no mucho, varones atenienses, los difamadores de esta Ciudad os darán el nombre y encausarán cual asesinos de Sócrates, el varón sabio; porque los que quieran injuriaros dirán que en verdad soy sabio, aunque no lo soy. Que si aguardarais un poco de tiempo, las cosas se hicieran por sí solas; mirad, si no, mi edad, que está ya muy adelantada en la vida, muy cerca de la muerte.

Y no digo esto para todos vosotros, sino

para los que habéis votado por mi muerte. Y para los mismos digo también lo siguiente: tal vez pensaréis, varones, que se me ha cogido por no haber dado con aquellas razones que a lo mejor os hubieran persuadido, supuesto que pensara tener que hacer y decir todo para huir la justicia. La cosa es muy otra: se me ha cogido ciertamente, no por falta de razones, sino por falta de audacia y de desfachatez, y por no querer deciros aquellas cosas que os fuera muy agradable escuchar, si me lamentase, llorara, hiciera y dijese muchas cosas indignas de mí, como yo afirmo, y que estáis acostumbrados a oír de otros.

Pero ni entonces creí deber hacer algo servil por el peligro, ni ahora me arrepiento de haberme defendido de semejante manera; prefiero muchísimo más morir habiéndome defendido así que vivir por otros medios. Que ni en juicios ni en guerra, ni yo ni otro alguno debe darse a ingeniar únicamente cómo

escapar de la muerte, haciendo lo que sea, porque es claro que en las batallas podría uno huir muchas veces de la muerte arrojando las armas y volviéndose suplicante hacia los perseguidores, y otras muchas tretas hay en todos los peligros para escapar de la muerte, si uno se atreve a decir y hacer todo.

Pero no es difícil, varones, huir de la muerte; muy más difícil es huir de la maldad, que corre más veloz que la muerte. Yo ahora, por tardo y por viejo, seguramente, he sido cogido por lo más lento, mientras que mis acusadores, por hábiles y por vivos, han sido cogidos por lo más veloz: por la maldad.

Y ahora me parto yo de vosotros, debiendo justicia de muerte; éstos, por el contrario, en deudas para con la verdad, por maldad y por injusticia. Y a mi condenación me atengo, y ellos también.

¡Quién sabe si todo esto debía pasar así!, y aun pienso que pasa de la más conveniente

manera.

Ahora, empero, después de lo dicho me pide el alma haceros un vaticinio, a vosotros, a los que habéis votado contra mí. Que me hallo ya precisamente en aquellos momentos en que les da a los hombres más que nunca por vaticinar: cuando están a punto de morir.

Digo, pues, varones que me matáis, que después de mi muerte, y muy presto, os sobrevendrá un tormento mucho más terrible, ¡por Júpiter!, que aquel con que me matáis. Ahora habéis hecho esto creyendo libraros de tener que dar cuenta de vuestra vida; pero os va a suceder todo lo contrario, como digo. Van a ser muchos más los que os pidan cuentas; yo los refrenaba hasta el presente, aunque vosotros no lo notabais. Y os serán tanto más insoportables, por cuanto son más jóvenes y lo llevaréis mucho más a mal. Porque si creéis impedir, matando hombres, que alguien reprenda vuestra vida, supuesto

que no viváis correctamente, no discurrís bien. Que no es esta manera de librarse ni muy eficaz ni bella; estotra es muchísimo más bella y muchísimo más fácil: aprestarse a ser óptimo, sin mutilar a otros.

Y hecho este oráculo para vosotros, los que contra mí habéis votado, os dejo.

Pero con vosotros, los que por mí habéis votado, dialogara gustosamente sobre lo que acaba de acontecer, mientras los magistrados van a sus asuntos y yo no voy todavía a donde, en llegando, tengo que morir.

Quedaos, pues, conmigo, varones, este tanto de tiempo; que nada impide que mientras sea posible, dialoguemos en mitos. Que a vosotros, como a amigos míos que sois, quiero deciros una cosa que acaba de sucederme y explicaros lo que significa.

Porque, varones jueces -que, llamándoos así, os llamara correctamente-, me ha pasado algo sorprendente: aquella voz divina que me

es tan familiar, la del demonio, se me oponía siempre en todo el tiempo pasado con grandísima frecuencia y por cosas bien pequeñas, si es que estaba a punto de hacer algo no correcto. Pero ahora, como por vuestros ojos lo habéis visto, me han pasado aquí cosas que no faltaría quien las reputase por todos extremos malas. Con todo, ni al salir esta mañana de casa, ni cuando subí aquí, ni en nada de lo que estaba a punto de decir durante mi razonamiento, se me opuso tal señal del dios, aunque en otros me cortó frecuentemente la palabra a mitad. Ahora, por el contrario, en todo este proceso no se me ha opuesto ni a palabra ni a obra alguna.

¿Cuál, pues, supondré ser la causa?

Os lo voy a decir: me inclino peligrosamente a pensar que es un bien lo que me ha acontecido, y que no habría manera de comprenderlo correctamente si pensamos que sea un mal el morir. Y para mí tengo un gran

testimonio en este punto: de una manera u otra se me hubiera opuesto la acostumbrada señal, si hubiese estado a punto de hacer algo no bueno.

Pensemos en firme sobre este punto: que grandes esperanzas hay de que la muerte sea un bien...

Porque una de dos cosas es el morir: o bien, un como no ser ya el muerto cosa alguna ni tener sensación alguna de cosa alguna, o bien como se dice: da la suerte de que el morir sea para el alma una mudanza y cambio de domicilio de este lugar de aquí a otro.

Y si el morir fuese un no sentir nada -algo así como un sueño tal que durmiéndolo ni tan sólo se viesen ensueños-, ¡maravillosa ganancia fuera la muerte! Porque tengo para mí que si alguien tuviera que escoger para sí una noche tal que en ella hubiese dormido sin ni aun ver ensueños, y, contraponiendo las otras noches de su vida y sus otros días con

esta tal noche, hubiera de decir, bien pensado, qué otro día y qué otras noches mejores y más deliciosas que esta tal noche ha vivido en su vida, tengo para mí que, no sólo un particular, sino aun el Gran Rey encontraría ser muy contadas tales noches en relación al número de los días y de las demás noches.

Si, pues, tal es la muerte, por mí que la llamo ganancia; que, en realidad, según esto, el tiempo todo de nuestra vida no parece llenar más de una tal noche.

Pero si fuera la muerte un emigrar de aquí a otro lugar -y fuese verdad lo que se dice que allá se encuentran todos los muertos-, ¿qué mayor bien que éste, varones jueces?

Si, pues, al llegar al Hades; desembarazado ya de todos estos que se dicen jueces, se encontrase uno con los que lo son en verdad -y que se dice ser ellos los que allí juzgan, Minos y Radamanto, Eaco, Triptolemo y aquellos otros entre los

semidioses que fueron justos durante su vida-, ¿hubiese sido esta emigración sin importancia?

Y ¿en cuánto no apreciara cualquiera de vosotros familiarizarse con Orfeo y Museo, con Hesíodo y Homero?

Que yo, de cierto, muchas veces quiero morir, si es verdad todo esto; porque para mí, tal como soy, fuera allí maravilloso mi género de quehacer, pues me encontrara con Palamedes y con Ajax, el hijo de Telamón, y con aquellos otros de los antiguos que murieron por juicio injusto.

Pero, de cierto, lo grande fuera pasar la vida poniendo a prueba a los de allá y escudriñando, como a los de acá, quién de ellos es sabio, y quién se lo piensa ser, mas no lo es.

¡En cuánto tendría uno de vosotros, varones jueces, poner a prueba por sí mismo al que condujo a Troya aquel tan grande ejército, o a Ulises o a Sísifo o a tantos miles

de varones y mujeres que se pudieran nombrar, dialogar con los cuales, familiarizarse y ponerlos a prueba fuera sin duda bienaventuranza en todo sin medida! Que por esto no matan los de allá.

Y en lo demás también son más bienaventurados los de allá que los de acá; y, si es verdad lo que se dice, serán ya para el resto del tiempo inmortales.

Pero vosotros también, varones jueces, habéis de ser varones de bellas esperanzas, respecto de la muerte; y tener como una de las verdades ésta: que no hay nada malo para el varón bueno, ni en vida ni en muerte; y que no descuidan sus cosas los dioses.

Tampoco las mías han sucedido ahora por sí y ante sí; más bien está claro que es para mí lo mejor separarme de mis quehaceres y morir ya.

Por esto no se me interpuso mi señal en momento alguno. Y, a fe mía, que no me

irrito gran cosa ni contra mis acusadores ni contra los que me han condenado, aunque no me hayan condenado ni acusado con esta intención, sino creyendo dañarme; y en esto son dignos de reprobación.

Una cosa, por cierto, les pido: cuando mis hijos lleguen a la bella edad, si os pareciere, varones, que se acuitan por las riquezas o por otra cosa cualquiera más que por la virtud, dadles como merecidas las mismas molestias con que yo os he molestado; y si se tuviesen por algo, siendo nada, echadles en cara, como yo lo he hecho con vosotros, que no se cuidan de lo que debieran cuidarse, y que se creen ser algo, no siendo dignos de nada.

Y si esto hiciereis, nos habréis hecho justicia a mí y a mis hijos. Pero es ya tiempo de marchar: que yo tengo que morir, y vosotros tenéis que vivir.

Mas quién de nosotros vaya a lo mejor, cosa es, para todos menos para el dios,

desconocida.

*(Traducción directa por Juan David
García Bacca)*

Critón (Sobre el Deber)

SÓCRATES. ¿Cómo es que vienes a estas horas, Critón?, ¿que no es demasiado temprano?

CRITÓN. Sí que lo es.

SÓCRATES. Más o menos ¿cuánto?

CRITÓN. Primera aurora.

SÓCRATES. Me sorprende que el carcelero haya tenido contigo esta condescendencia.

CRITÓN. Ya me tiene afecto, Sócrates, de tanto verme por aquí, aparte de que le trae su cuenta.

SÓCRATES. ¿Llegaste ahora mismo o hace rato?

CRITÓN. Hace ya bastante rato.

SÓCRATES. Entonces ¿por qué no me

despertaste inmediatamente, sino que te estuviste sentado junto a mí y en silencio?

CRITÓN. ¡Por Júpiter!; ni yo mismo quisiera, Sócrates, hallarme despierto en tristeza tanta. Mas desde hace rato estaba admirando cuán plácidamente duermes. Y de intento no te desperté para que se te pasara el tiempo lo más plácidamente posible. Que ya antes y en muchas otras ocasiones de tu vida te tuve por de natural feliz, pero muchísimo más en la calamidad presente. ¡Con qué facilidad y mansedumbre la llevas!

SÓCRATES. ¡Sólo faltaría, Critón, que a mis años llevara a mal el tener que morir!

CRITÓN. Pues, Sócrates, a otros a tu edad y en calamidades parecidas, en nada les ayudó la edad para sobrellevar desgracias como la presente.

SÓCRATES. Así será. Pero ¿por qué viniste tan de mañana?

CRITÓN. Para traerte una mala noticia,

Sócrates, mala no para ti -así me lo figuro-, sino para mí y para tus allegados todos, mala y apesadumbradora, tanto que yo, juzgando por mí, difícilmente la soportara.

SÓCRATES. ¿Qué noticia es ésa? ¿Que llegó ya la nave a cuya llegada tengo que morir?

CRITÓN. Todavía no llega; pero parece que lo hará hoy, según las noticias de algunos que han venido de Sunio y que la dejaron allá. Y claro está que, según estas noticias, llegará hoy y por necesidad, Sócrates, mañana será el fin de tu vida.

SÓCRATES. Y por buena ventura, Critón; y sea así si tal place a los dioses. Mas tengo para mí que la nave no llegará hoy.

CRITÓN. ¿De dónde lo sacas?

SÓCRATES. Te lo diré. He de morir al día siguiente de la llegada de la nave.

CRITÓN. Así lo dicen los que en estas

cosas mandan.

SÓCRATES. Mas pienso que no llegará en este día que apunta, sino en el otro. Y lo saco por testimonio de un cierto ensueño que vi hace poco durante la noche; así que tal vez en buena hora no me despertaste.

CRITÓN. Y ¿cuál era ese ensueño?

SÓCRATES. Me pareció que hacia mí venía una mujer hermosa y bella de ver, vestida de blanco, que me llamó y me dijo: Sócrates,

al tercer día llegarás a Ftía la fértil.

CRITÓN. En verdad desconcertante ensueño, Sócrates.

SÓCRATES. Pero bien claro a mi parecer, Critón.

CRITÓN. Demasiado al mío también. Pero, Sócrates demoniaco, créeme una vez más y ponte en salvo. Que, si mueres, no será para mí esto una sola desgracia, sino que,

además de perder un tal allegado, cual jamás voy a encontrar otro, daré que pensar a muchos de los que no nos conocen bien ni a ti ni a mí que, pudiéndolo hacer, no te puse a salvo, sino que dejé perder la ocasión por no gastar unos dineros. Y ¿qué más vergonzoso que dar la impresión de tener en más a los dineros que a los amigos? Porque la mayoría no se persuadirá de que tú mismo no quisiste, a pesar de nuestros esfuerzos, salir de aquí.

SÓCRATES. Pero ¿qué nos importa a ti y a mí, Critón feliz, la opinión de los más, que los sensatos de veras, únicos de los que vale la pena preocuparse, pensarán que las cosas se han hecho precisamente como se hagan?

CRITÓN. Pero ¿ves, Sócrates, cómo es necesario preocuparse de la opinión de la mayoría? Que las cosas que están pasando ponen bien de manifiesto que la mayoría es capaz de llevar a cabo, no insignificantes maldades, sino casi casi las máximas, si uno

está de mala reputación ante ella.

SÓCRATES. Ojalá, Critón, que la mayoría fuera capaz de llevar a cabo los mayores males, con tal de que fuera igualmente capaz de realizar los mayores bienes, que entonces todo iría bellamente. Mas, por el contrario, de ninguna de las dos cosas son capaces, que no pueden hacer ni lo sensato ni lo insensato, sino tan sólo lo que les salga a la ventura.

CRITÓN. Tal vez las cosas sean así. Pero, respóndeme, Sócrates, precisamente a esto: ¿no es verdad que te preocupa el que, salido de aquí, los alcahuetes presenten datos contra mí y los demás allegados de que nosotros fuimos los que te robamos de aquí, y por este motivo perdamos sin remedio toda nuestra hacienda o grandes dineros o, además de esto, tengamos que sufrir otras cosas?

Si algo de esto temes, déjalo correr; ya que es justo que por salvarte, corramos estos

peligros y, si preciso fuera, mayores. Créeme, pues, y no hagas otra cosa.

SÓCRATES. Estas cosas me preocupan, Critón; y además de ellas, otras muchas.

CRITÓN. Pues tampoco temas por esotras; porque no es gran cantidad de plata la que quieren recibir algunos para salvarte y sacarte de aquí. Además: ¿no ves que estos alcahuetes son de buen contentar y para ellos no haría falta mucho dinero? Está a tu disposición todo mi dinero, que creo es suficiente para el caso; y si, preocupándote por mí, no crees que yo deba gastar todo lo mío, extranjeros huéspedes hay aquí dispuestos a gastarlo: uno de ellos, Simmias el de Tebas, hasta ha reunido ya dinero suficiente para el intento; dispuestos están también Cebes y muchísimos otros. De manera que, como digo, este temor no te retraiga de ponerte a salvo.

Ni se te haga duro lo que dijiste en el

juzgado: que, al salir de aquí, no sabrías qué hacer contigo mismo; que adondequiera que llegues, en muchos y varios lugares, te estimarán. Y si quieres ir a Tesalia, allá tengo yo huéspedes que te tendrán en mucho y te ofrecerán protección, de modo que ninguno de los de Tesalia te moleste.

Además de esto, Sócrates, no me parece justo que te pongas tú mismo a traicionarte, pudiendo salvarte; que pareces empeñado en hacerte a ti aquello mismo en que se empeñarían tus enemigos y en que se han empeñado los que han intentado perderte.

Y hay más: me parece que traicionas a tus propios hijos, puesto que, pudiendo criarlos y educarlos, te vas y los abandonas a su suerte y a que hagan lo que ella les depare, que ya sabemos probablemente cuál será su suerte: la usual para huérfanos en orfandad.

Porque o no hay que hacerse con hijos, o hay que pasar con ellos el trabajo de criarlos y

educarlos. Me parece que, por el contrario, tú te tomas todo esto a la ligera. Es preciso, sin embargo, elegir precisamente lo que elegiría un varón bueno y valiente que haya estado hablando toda su vida del cuidado solícito por la virtud. Y me avergonzaría por mí, por ti y por todos tus allegados de dar la impresión de que este asunto tuyo ha ido adelante por falta de hombría nuestra, que ya la sola introducción del juicio ante el juzgado, tal cual se introdujo, pudiendo haberse no introducido, y la manera como se llevó y este su final, cual de drama burlesco, da a pensar de que por malquerencia y por falta de hombría se te ha ido a ti y se nos ha ido todo de las manos a los que no te hemos salvado, siendo en realidad posible, si cada uno de nosotros hubiera puesto un poco de su parte. Considera, pues, Sócrates, todo esto; no nos vaya a resultar todo ello a ti y a nosotros, además de malo, motivo de vergüenza. Decídete, pues; o

mejor, ya no es hora de decidirse, sino de haberse decidido. Y la decisión es una sola, porque todo ha de estar terminado la noche que viene; que si nos detenemos, ya no será posible hacerlo. Así que, Sócrates, obedéceme en todo y no hagas nada en contra.

SÓCRATES. ¡Oh, querido Critón!; este fervor de tu ánimo sería merecedor de todo, con sólo que estuviera bien dirigido; que si no, cuanto mayor sea, de peor llevar será. Es menester, pues, que consideremos si es nuestro deber hacer esto o no hacerlo, que yo no solamente en esta ocasión sino en todas, y no únicamente en un solo asunto mío sino en todos sólo me dejo persuadir por aquella razón que, bien considerada, me parezca la mejor entre todas. Así soy.

Pues bien no puedo rechazar ahora las razones que poco ha dije, y rechazarlas precisamente porque me ha sobrevenido esta calamidad. Me parece, más bien, que

continúan igualmente válidas, y por esto las reverencio y honro como antes. Si, pues, no tenemos para esta ocasión otras mejores que decir, sábetse que no condescenderé, ni aunque el poder del populacho nos quiera atemorizar como a críos, con más espantajos que los presentes: con prisiones, muertes encima y confiscaciones de bienes.

Pero ¿cómo haremos para reflexionar más mesuradamente aun sobre este punto? ¿Tal vez volviendo a considerar ante todo si en aquel razonamiento tuyo sobre las opiniones se dijo correctamente o no que hay que prestar atención a algunas opiniones y a otras no? Que si antes se dijo bellamente que debo morir, mas se descubriese ahora que lo que se dijo, se dijo por decirlo, ¿no sería todo ello en verdad chiquilladas y sandeces?

Deseo, pues, yo mismo, Critón, ponerme a considerar en común contigo si nuestras primeras razones parecen otras desde que

estoy como estoy, o bien si son aún las mismas, y en este caso dejaremos correr las cosas y nos dejaremos llevar por ellas. Dicen, pues, según pienso los que creen decir algo - como yo también digo ahora-, que de entre las opiniones de los hombres hay que hacer gran aprecio de unas y no de otras. Y, por los dioses, ¿no te parece, Critón, bellamente dicho? Porque tú, a juzgar humanamente, no tienes que morirte mañana, de manera que la desgracia presente no va a desconcertarte. Reflexiona, pues; ¿no te parece suficientemente bien dicho que no hay que respetar todas las opiniones de los hombres, sino unas sí y otras no; ni todas las de todos, sino las de unos sí y no las de otros? ¿Qué dices? ¿No está así bellamente dicho?

CRITÓN. Sí, lo está.

SÓCRATES. Según esto, pues, habrá que respetar las buenas y no las malas.

CRITÓN. Sí.

SÓCRATES. Y ¿no serán las buenas precisamente las de los sensatos, y las malas las de los insensatos?

CRITÓN. ¿Cómo no?

SÓCRATES. Adelante, pues; ¿qué dirías de esto?: un varón dedicado al atletismo ¿hace caso de los elogios, críticas y opiniones de un cualquiera o de los de uno solo, a saber: de aquel que sea médico o maestro en gimnasia?

CRITÓN. De éste sólo.

SÓCRATES. Y según esto, deberá temer las críticas y apreciar las alabanzas de éste sólo y no las de los más.

CRITÓN. Es evidente.

SÓCRATES. Y por lo mismo habrá de actuar, ejercitarse, comer y beber según lo que parezca a tal director y entendido y sólo a él más que a todos los otros.

CRITÓN. Así es.

SÓCRATES. Sea, pues; mas si, por el

contrario, desobedece a éste sólo y ni respeta sus opiniones ni aprecia sus alabanzas, y respeta más bien las palabras de los muchos y de los que nada entienden ¿no le sobrevendrá ningún mal?

CRITÓN. ¿Cómo no?

SÓCRATES. Y ¿cuál será tal mal y a qué parte del desobediente se extenderá y afectará?

CRITÓN. Es claro que al cuerpo; porque lo arruinará.

SÓCRATES. Bellamente dices. Y de semejante manera también, Critón, en las demás cosas, para no recorrerlas todas. Mas respecto de lo justo e injusto, de lo feo y de lo bello, y de lo bueno y de lo malo -cosas sobre las que ahora nos hemos puesto a deliberar-, ¿habremos de seguir la opinión de la mayoría y tenerla en más que la de uno solo: del que en estas cosas sea entendido y a quien se debe reverenciar y temer muy más que a todos los

otros juntos? Que, si en esto no lo seguimos, maltrataremos y echaremos a perder precisamente aquello que en el justo va mejorando en bondad y que desmedra en el injusto. ¿O no existe semejante cosa?

CRITÓN. Yo creo que sí, Sócrates.

SÓCRATES. Un paso más; si por deferir a opiniones de ignorantes echamos a perder lo que mejora con lo salútfiero y desmedra con lo insalubre, ¿valdrá la pena de que vivamos con tal ruina por dentro? Y ¿no es precisamente el cuerpo el que en este caso se, arruina? ¿Es así o no lo es?

CRITÓN. Sí.

SÓCRATES. ¿Valdrá, pues, la pena de vivir con un cuerpo malo y arruinado?

CRITÓN. En manera alguna.

SÓCRATES. Pues bien: ¿valdrá la pena de vivir una vez perdido aquello que desmedra con la injusticia y con la justicia medra? O

¿tenemos tal vez por más vil que el cuerpo aquella parte nuestra, sea la que fuere, que interesa a la injusticia y a la justicia?

CRITÓN. De ninguna manera.

SÓCRATES. Será, pues, tal parte nuestra muy más valiosa.

CRITÓN. Y muchísimo más.

SÓCRATES. Según esto, pues, óptimo de Critón, no habrá que parar mientes gran cosa en lo que de nosotros digan los más, sino en lo que sobre lo justo y lo injusto diga uno solo: el entendido, y ésta es la verdad. De manera que no estás en lo verdadero cuando comienzas por decir que hemos de preocuparnos por las opiniones que sobre lo justo, bello, bueno y sus contrarios tenga la mayoría; aunque, sin duda alguna, no faltará quien añada que la mayoría puede acabar con nosotros.

CRITÓN. Y es claro que sí; y yo también lo diría, Sócrates.

SÓCRATES. Y dices verdad. Con todo, Critón admirable, me parece que las razones traídas están donde estaban. Con todo, pon una vez más atención en si queda aún en firme que hay que tener en más que el vivir el vivir bien.

CRITÓN. Queda en firme.

SÓCRATES. Y ¿queda también en firme, sí o no, que vivir bien, bella y justamente, son una y la misma cosa?

CRITÓN. Queda en firme.

SÓCRATES. Convenimos, pues, en que se ha de considerar primero y precisamente si es justo o no que intente evadirme de aquí sin el consentimiento de los atenienses. Y si parece justo, lo intentaremos; y si no, dejaremos las cosas como están. Que en cuanto a las consideraciones que me hiciste acerca de confiscación de bienes, fama y educación de los hijos, tal vez no pasen de ser consideraciones de los que toman a la ligera

eso de matar y de volver a la vida, si pudieran, a los muertos, así sin más ni más y sin razón alguna, cual lo hace la mayoría.

Empero, nosotros, prisioneros que somos de la razón, no hemos de mirar otra cosa sino lo que acabo de decir: si obraremos según justicia dando dineros y haciendo favores a los que de aquí me hayan de sacar, si obraremos también según justicia liberados y liberadores, o si por el contrario al hacer todas estas cosas no quebrantaremos de verdad la justicia. Y si nos llegare a parecer que, haciendo todo esto, obramos contra justicia, no habrá que pensar ya en si habrá o no que morir, caso de quedarse aquí y de dejar las cosas como están y en paz, o en si habrá que padecer otro perjuicio cualquiera, sino pensar ante todo y sobre todo en la injusticia de tal acción.

CRITÓN. Bellamente dicho, a mi parecer, Sócrates. Considera, pues, qué vamos a hacer.

SÓCRATES. Considerémoslo en común,

Critón; y si mientras yo hablo tienes tú que decir algo en contra, dilo y contradice, y me dejaré persuadir. Pero si no, Critón feliz, cesa ya de repetirme las mismas razones sobre que es preciso salirme de aquí aun contra la voluntad de los atenienses.

Gran cosa sería para mí hacer lo que pretendes persuadirme, mas no sería sin mi voluntad. Mira, pues, bien si te satisface el principio de nuestras consideraciones y procura responder exactamente y como mejor te parezca a lo preguntado.

CRITÓN. Voy a intentarlo.

SÓCRATES. ¿Diremos que de ninguna manera hay que faltar voluntariamente a la justicia, o habrá maneras y maneras? ¿o bien, como convinimos en tiempos pasados, en manera alguna será ni bueno ni bello contravenir a la justicia? O ¿es que todas nuestras anteriores convicciones se han volatilizado en estos pocos días y que

precisamente ahora, Critón, después de tanto tiempo y con tanta edad encima y tras tantas y tan laboriosas discusiones, nos olvidamos de todo con desmemoria de chiquillos? O ¿no serán las cosas más bien y exactamente como anteriormente nos las dijimos, convengan o no convengan en ello los más, y hayamos de pasar por cosas más duras de llevar o más llevaderas que las presentes, de modo que en todos los casos quebrantar la justicia sea para el que a ella faltare malo y vergonzoso? ¿Lo diremos así o no?

CRITÓN. Lo diremos.

SÓCRATES. Así que en manera alguna hay que faltar a la justicia.

CRITÓN. No por cierto.

SÓCRATES. Ni hay que devolver injusticia por injusticia, como piensan los más, puesto que en manera alguna hay que faltar a la justicia.

CRITÓN. Parece que no.

SÓCRATES. Pero ¿qué dices a esto, Critón: hay que hacer el mal o no?

CRITÓN. No. Sócrates, no hay que hacerlo jamás.

SÓCRATES. Y ¿qué dices a esto otro: devolver mal por mal, es, como creen los más, justo o no lo es?

CRITÓN. No lo es en modo alguno.

SÓCRATES. Y no lo es porque en nada se diferencia hacer mal y faltar a la justicia.

CRITÓN. Dices verdad.

SÓCRATES. Así que según esto, no hay que devolver injusticia por injusticia, ni hacer mal a nadie, sea cual fuere el mal que uno reciba. Y mira, Critón, que, al convenir en esto, no admitas algo contra tus convicciones, pues sé muy bien que a muy pocos parecen y parecerán así tales cosas, y que no hay manera de poner de acuerdo a los que les parecen así y a los que no les parece lo

mismo; más aún, se desprecian por necesidad mutuamente, viendo los unos las opiniones de los otros.

Considera, pues, una vez más y con mayor cuidado si convienes en esto y compartes conmigo esta opinión que va a servirnos de principio en nuestras deliberaciones, a saber: que en modo ni manera alguna es correcto ser injusto, ni aun serlo con quien lo fue, ni, por haber sufrido un mal, defenderse haciendo por contrapartida otro mal. O ¿es que rechazas y no compartes conmigo este principio? Que a mí desde siempre y aun ahora me parece ser así, pero si a ti te ha parecido y parece, por el motivo que sea, otra cosa, dilo e instrúyeme. Mas si estás aún a lo dicho, escucha lo siguiente:

CRITÓN. Estoy a lo que se dijo y lo comparto; di, pues.

SÓCRATES. Digo... más bien pregunto lo siguiente: si uno ha dado palabra a otro de

hacer algo, suponiendo siempre que sea justo, ¿ha de hacérselo o bien dejarlo plantado?

CRITÓN. Ha de hacerlo.

SÓCRATES. Pues según esto, mira: si nos escapásemos de aquí, desobedeciendo a la Ciudad, ¿no ocasionaremos mal a algunos y precisamente a aquellos a quienes menos hay que hacerlo? ¿No es así? ¿Mantenemos la palabra dada, justa como es, o no?

CRITÓN. Sócrates, no tengo qué responder a lo que me preguntas, porque no lo entiendo.

SÓCRATES. Míralo desde estotro punto de vista: si, estando ya en el paso mismo de escaparnos de aquí, haya que llamarlo con este o con otro nombre, llegaran las Leyes, se presentase la mancomunidad de la Ciudad y preguntaran: dime, Sócrates ¿qué es lo que estás pensando hacer? ¿Que piensas con esta obra que estás emprendiendo destruirnos a nosotras las Leyes y en cuanto está de tu parte

a la Ciudad entera? ¿O crees que puede persistir sin arruinarse aquella Ciudad en que las decisiones judiciales nada puedan y en que los particulares las anulen y depongan de su señorío? ¿Qué responderemos, Critón, a estas y semejantes cosas?

Aun sin ser orador muchas cosas tendría uno que decir acerca de tal tropelía cometida precisamente contra la Ley que confiere señorío a las decisiones judiciales.

¿O les responderemos que es la Ciudad quien nos hace injusticia y no sentenció correctamente en nuestro juicio?

¿Responderemos otra cosa o ésta precisamente?

CRITÓN. ¡Por Júpiter!, Sócrates, esto precisamente.

SÓCRATES. Pues ¿qué?, ¿y si dijeran las Leyes: Sócrates, que no convinimos nosotras y tú en acatar las decisiones judiciales por las que la Ciudad da su juicio?

Y si nos admirara el oír las hablar así, tal vez nos dirían: no te admires de lo que decimos, Sócrates, sino respóndenos, ya que está muy en tus costumbres eso de preguntar y responder.

Veamos, pues, ¿qué tienes contra nosotras para que te empeñes en destruirnos a nosotras y a la Ciudad? ¿Que no somos, en primer lugar, las que te engendramos y según las que tu padre tomó por esposa a tu madre y te dieron el ser? Dinos, pues, a nosotras, las Leyes sobre el matrimonio, qué es lo que como no bello tienes que echarnos en cara.

"Nada tengo que echaros en cara", respondería.

Pero ¿y las que legislamos sobre el cuidado y educación de la prole y según las cuales tú mismo has sido educado?; que las que a este particular estamos dedicadas ¿no mandamos bellamente al ordenar a tu padre te educase en música y gimnasia?

"Bellamente ordenáis", respondería yo.

Sea; ahora, sin embargo, después de engendrado, bien cuidado e instruido, ¿es precisamente cuando tienes que decirnos que no eres nuestro, nuestro engendro y nuestro siervo, tú y tus progenitores? Y si esto es así ¿piensas que la justicia está por igual de tu parte y de la nuestra, de modo que tengas por justo hacernos a nosotras lo que nosotras hagamos contigo?, que ni aun respecto de tu padre y de tu señor, si lo tuvieras, estaría la justicia a la par contigo, de manera que a trato recibido trato vuelto, a palabra malsonante réplica en contra, golpe por golpe y así de los demás.

Y ¿piensas que respecto de la Patria y de las Leyes te estará permitido, caso de que nosotras intentemos deshacernos de ti por creerlo justo, que tú a tu vez atentes, en la medida de tus fuerzas, contra nosotras las Leyes y la Patria, y sobre esto digas que,

haciéndolo, obras según justicia tú, el de veras gran preocupado por la virtud? ¿O de tan sabio olvidaste que es la Patria muy más venerada y sagrada que padre, madre y todos los demás progenitores juntos; que a la Patria corresponde y le dan la mejor parte dioses y aun los hombres de entendimiento; que se debe reverenciar y obedecer y tener para con la Patria airada mayores miramientos que con un padre, y que se debe o persuadirla o hacer lo que prescriba, sufrir lo que manda se sufra, y llevar en paciencia si ordena azotes y cadenas? Y si envía a la guerra, para ser heridos o para morir, hay que hacerlo, que así es justo, sin huir el cuerpo, sin retroceder, sin abandonar la fila; y en guerra, en tribunal, en todas partes hay que hacer lo que manden Ciudad y Patria, o tratar de persuadirlas en lo que permita la justicia, mas no hacerles fuerza; que si no es piadoso hacérsela ni a madre ni a padre, muchísimo menos lo será

hacérsela a la Patria.

¿Qué responderemos, Critón, a todo esto: que las Leyes dicen verdad o no?

CRITÓN. La dicen, a mi parecer.

SÓCRATES. Considera, pues, Sócrates - tal vez continuarían diciendo las Leyes-, que si nosotras decimos verdad, no es justo que intentes en contra nuestra llevar a cabo lo que ahora estás emprendiendo; que nosotras fuimos las que te engendramos, cuidamos e instruimos, volcando en ti y en todos los demás ciudadanos cuanto teníamos; y con todo proclamamos en plaza pública la facultad que hemos otorgado al ateniense que, reconocido por mayor de edad, note que no le agradan ni las cosas de la Ciudad ni nosotras sus Leyes, de salirse si lo quiere, llevarse sus cosas e irse con ellas a donde le plazca.

Y ninguna de nosotras las Leyes le pone obstáculo alguno ni trata públicamente de disuadirselo, si quiere irse a una de nuestras

colonias, caso de que no le agrademos ni nosotras ni la Ciudad; y lo mismo si quiere irse a país extranjero, que se vaya a donde quiera llevándose lo suyo.

Empero el que con nosotras se quede, decimos que una vez visto cómo administramos justicia y gobernamos en lo demás a la Ciudad, por tal hecho queda convenido con nosotras que deberá hacer lo que mandemos; y decimos que el desobediente falta triplemente a la justicia: porque no obedece a las que lo engendramos, porque tampoco obedece a quienes lo cuidamos, porque, habiendo convenido en obedecernos, no nos obedece ni nos convence, caso de que hagamos algo no bello; y a pesar de que de antemano le propusimos lo que mandamos y no se lo imponemos violentamente, con todo, de la alternativa que le damos: o convencernos o hacer lo mandado, no hace ninguna de las dos cosas.

Pues bien: en estos capítulos de acusación, Sócrates, te decimos que incurrirás si pones en obra lo que estás pensando, e incurrirás en ellos, no como uno cualquiera de los atenienses, sino como el que más de los que más.

Pero si yo les contestara: y ¿por qué?, tal vez me respondieran en justicia, cogiéndome la palabra, que en este acuerdo me hallo comprometido con ellas muy más que el más comprometido de los atenienses; porque me dirían: "Sócrates, grandes testimonios tenemos de que nosotras y la Ciudad hemos sido de tu agrado, que si por excepcional manera no te hubiéramos agradado, no habrías hecho de esta Ciudad tu estancia preferida, con predilección mayor tal vez que la de todos los atenienses, puesto que ni siquiera para ver un espectáculo saliste nunca de la Ciudad, ni fuiste a otra parte alguna sino por servicio militar, ni hiciste jamás excursiones, como los

demás hombres, ni te entraron ganas de ver con tus propios ojos otras ciudades y otras leyes, sino que nosotras te satisfacimos y te satisfizo nuestra Ciudad. ¡Tanto es lo que nos distinguiste y de tal manera aceptaste nuestra ciudadanía!, aún dejando aparte que en ella, como en ciudad de tus complacencias, engendraste a tus hijos.

Más aún: en este mismo proceso judicial estuvo en tu mano ponerte cual castigo el destierro, si así lo hubieras querido, y haber hecho entonces con el consentimiento de la Ciudad lo que ahora contra su consentimiento emprendes. Mas en aquella oportunidad te vanagloriaste de que no se te daba nada de tener que morir, sino que preferías, más bien, como dijiste, la muerte al destierro. Pero ahora ni te avergüenzas de lo que dijiste ni nos respetas a nosotras las Leyes, puesto que te has propuesto destruirnos, y obras como lo hiciera el más vil de los esclavos, intentando

fugarse contra aquellos contratos y conciertos a tenor de los cuales conviniste en vivir como ciudadano nuestro.

Respóndenos, pues, ante todo a esto: si decimos verdad al afirmar que conviniste no con palabras sino con obras en regirte por nosotras en tu condición de ciudadano.

¿Qué otra cosa responderemos a esto, Critón, sino que es así?

CRITÓN. Por necesidad, Sócrates.

SÓCRATES. Así que, dirían, pisoteas tus compromisos y conciertos con nosotras, y eso que no los contrajiste forzado ni engañado ni constreñido a decidirte en breve tiempo, sino en setenta años, durante los cuales te era lícito marcharte si no te agradábamos y si tus conciertos con nosotras ya no te parecían justos.

Por el contrario: no escogiste ni Lacedemonia ni Creta, tan ensalzadas siempre por ti a causa de sus Leyes, ni otra ciudad

alguna griega o bárbara, y saliste de esta Ciudad no menos que los cojos, ciegos y demás estropeados, quedando así de manifiesto que nosotras las Leyes y la Ciudad te agradábamos por manera más excepcional que a los demás atenienses.

Pero ¿a quién agradaría una Ciudad sin Leyes? ¿Cómo es, pues, que no estás a lo convenido? Que si nos obedeces, Sócrates, te librarás hasta de hacer el ridículo escapándote de la Ciudad.

Porque, mira: con tales contravenciones y semejantes errores ¿qué bienes vas a conseguir para ti y para tus allegados? Porque es casi, casi evidente que tus allegados correrán el riesgo o de ser desterrados y quedar así privados de su Ciudad, o de tener que perder sus haciendas. Y tú mismo, Sócrates, una vez que hayas llegado a alguna de las ciudades más próximas -a Tebas o a Megara: ciudades de las buenas en leyes-,

vendrás a ser enemigo de sus gobiernos, y todos cuantos se preocupen de sus propias ciudades te mirarán con malos ojos, cual a destructor de las leyes, y corroborarás a los jueces en la opinión de que te han juzgado justa y correctamente, porque el destructor de las leyes da mucho que pensar no sólo también de la juventud y de los ignorantes.

¿O huirás tal vez de las ciudades buenas en leyes y de los hombres más cultos? Y en caso de hacerlo así, ¿tu vida valdrá la pena de ser vivida? Y si te tratas con ellos y pones de lado toda vergüenza al dialogar con los mismos, ¿cuáles serán tus razones, Sócrates? ¿No serán las mismas que aquí: que la virtud y la justicia, que lo legal y las leyes son lo que más dignifica al hombre? Y ¿no ves la mala figura que entonces presentaría la conducta de Sócrates? Hay que pensarlo.

Pero te vas de estas partes y te llegas a Tesalia a casa de los huéspedes de Critón. Allí

sí que hay total falta de orden y máxima licencia, y tal vez oirían con gusto la graciosa manera como te evadiste de prisión, el traje que te pusiste: pelliza u otra cosa por el estilo con que suelen disfrazarse los fugitivos y cambiarse así de figura. Mas ¿no habrá quien se pregunte por qué un varón viejo ya -a quien, según todas las apariencias, no queda gran cosa de vida- tiene la audacia de querer vivir y con tanto desenfreno que se salta las más altas leyes? Tal vez no lo haya, si no te metes con nadie; que si te metes, habrás de oír muchas cosas no dignas de ti, y llegarás a vivir sometido a todos y de todos esclavo.

Y ¿qué otra cosa vas a hacer en Tesalia sino andar de fiesta en fiesta, cual si te hubieras ido allá invitado a banquetes? Y aquellos tus razonamientos sobre justicia y sobre las demás virtudes, ¿en qué van a quedar?

Pero tal vez quieras vivir por tus hijos,

para criarlos y educarlos. Mas en este caso, ¿pretendes criarlos y educarlos llevándotelos a Tesalia?, ¿para que gusten a qué sabe eso de ser extranjeros? O, si no lo haces así, y se los educa mientras tú vives, ¿van a resultar mejor criados e instruidos que si tú no vivieras? Sí, porque tus parientes los tomarán a su cuidado; mas, ¿cuidarán de ellos caso de que te vayas a Tesalia y no van a hacerlo si te vas al Hades? Hay que pensar que, si en algo pueden ayudar los que se dicen tus parientes, lo harán.

Pero por sobre todo, Sócrates, obedécenos a las que te hemos criado y no tengas ni a los hijos ni a la vida ni a otra cosa alguna en más que a la justicia; para que, en llegando que llegues al Hades, te sirva todo esto de defensa ante los que allá mandan. Que ni siquiera aquí te parece poder ya hacer ni para ti ni para ningún otro de tus allegados, cosa mejor ni más justa ni más piadosa; y, una vez llegado al Hades, tampoco hallarás otra mejor. Que si

ahora te vas de aquí, te vas no por injusticia de nosotras las Leyes, sino por injusticia de hombres. Mas si te fugaras, devolviendo feamente injusticia por injusticia, mal por mal, transgrediendo tus conciertos y compromisos para con nosotras e infiriendo mal a los que menos se debe -a ti mismo, a los amigos, a la Patria, a nosotras-, mientras aquí vivieres estaremos nosotras irritadas contra ti, y allá nuestras hermanas, las leyes del Hades, no te acogerán benévolamente, sabiendo que, en cuanto estuvo de tu parte, intentaste destruirnos. Que no te persuada, pues, Critón a hacer lo que él dice y no más bien lo que nosotras decimos.

Esto es, sábelo bien, compañero querido Critón, lo que me parece estar oyendo; y cual creen los coribantes oír a sus flautas, así el eco mismo de las palabras dichas resuena en mí y hace imposible que escuche otras.

Pero sábetе que por lo que me está

pareciendo, será en vano cuanto en contra dijeres.

Si, con todo, crees aún poder obtener algo más, dilo.

CRITÓN. Sócrates, nada tengo que decir.

SÓCRATES. Dejemos, pues, correr las cosas, Critón, y hagámoslo así puesto que así lo dispone el dios.

(Traducción directa por Juan David García Bacca)

Eutifrón (Sobre la Santidad)

EUTIFRÓN. ¿Qué novedad te ha pasado, Sócrates, para que dejes tus pasatiempos en el Liceo y te vengas a pasarlos ahora aquí precisamente junto al pórtico del rey? Que de seguro no te trae aquí, ante el rey, acción alguna judicial como me trae a mí.

SÓCRATES. Eutifrón, los atenienses no lo llaman por cierto acción judicial sino acusación escrita.

EUTIFRÓN. ¿Qué dices?, ¿que alguien, al parecer, presentó contra ti acusación escrita?, porque no me persuadiré a que tú la hayas presentado contra otro.

SÓCRATES. Pues no.

EUTIFRÓN. ¿Así que otro contra ti?

Sócrates. Así es por cierto.

EUTIFRÓN. Y ¿quién es el tal?

SÓCRATES. Ni yo mismo lo conozco gran cosa, Eutifrón, porque me parece ser joven y desconocido; lo llaman, según creo, Méleto y es del lugar Pithos; tal vez te acuerdes de un Méleto, piteo, lacio de pelo, menguado de barba y de nariz ganchuda.

EUTIFRÓN. Pues no lo recuerdo, Sócrates.

Pero ¿qué ha escrito en esa acusación?

SÓCRATES. ¿Qué?: algo no vulgar, a mi parecer; que no es poca cosa, por cierto, entender ya de tan joven sobre tan grandes asuntos. Que, como dice, él mismo sabe cómo se están echando a perder los jóvenes y quiénes son los que los pervierten. Y aun me parece ir para sabio; porque habiendo calado mi ignorancia, acude a la Ciudad, como a madre, para acusarme de que pervierto a los coetáneos de él. Y me parece aun más; que

entre los políticos él es el único que lleva recto principio, pues lo correcto es preocuparse ante todo y primero de los jóvenes para que lleguen a óptimos, a la manera que el buen labrador se preocupa razonablemente de las plantas tiernas primero y después de las demás. Así, pues, Méleto purifica parecidamente a la Ciudad, deshaciéndose de nosotros, los que echamos a perder los renuevos jóvenes, como él dice; inmediatamente después se preocupará, es claro, de los más viejos, con lo cual llegará a ser, para esta Ciudad, causa de muchísimos y máximos bienes, que razonablemente eso debe esperarse de quien con tales principios comienza.

EUTIFRÓN. ¡Qué otra cosa quisiéramos, Sócrates!; mas me temo que va a suceder lo contrario; porque, poniendo sus manos en ti, me parece simplemente que comienza a hacer mal a la Ciudad en su hogar mismo.

Pero dime, además; ¿con qué acciones

tuyas dice que perviertes a los jóvenes?

SÓCRATES. Con cosas desconcertantes, cuando por primera vez se oyen, Eutifrón admirable; pues dice que me invento dioses, y por inventármelos nuevos y no reconocer los viejos ha escrito contra mí su acusación. Así lo dice.

EUTIFRÓN. Entiendo, Sócrates, que debe ser por lo demoniaco que, según tú dices, tienes siempre contigo. Así que como contra innovador en cosas divinas ha escrito contra ti esta acusación y viene al juzgado para calumniarte, sabiendo de buen saber que, a los ojos de las gentes, tales cosas se prestan más que otra alguna a la calumnia. Que aun a mí mismo, cuando en la asamblea digo algunas cosas sobre las divinas, prediciéndoles lo que va a ocurrir, se me ríen como si fuera loco; y eso que ninguna cosa de las que he predicho ha dejado de salir verdad; a pesar de lo cual tienen envidia a todos los que somos

como tú y yo. Mas no hay que preocuparse lo más mínimo de ellos, sino seguir cada uno su camino.

SÓCRATES. Pero, amigo Eutifrón, eso de que se rían de uno tal vez no sea cosa mayor; puesto que los atenienses, por lo que veo, no se preocupan gran cosa de los que les parecen instruidos si éstos por su parte no se meten a enseñar a otros su sabiduría. Ahora que contra quien, a su parecer, haga a otros instruidos, se llenan de animosidad, sea por envidia, como tú dices, o por otro motivo.

EUTIFRÓN. No me animo, pues, demasiado a experimentar en este punto cómo se portarán conmigo.

SÓCRATES. Mas tal vez sea esto porque das la impresión de mantenerte parco en palabras y de no querer enseñar tu sabiduría. Empero, por lo que hace a mí, me temo no darles la impresión de que hago por amor a los hombres eso de derramarme en palabras para

todos, no solamente sin paga alguna, mas dándola yo de buena gana a quien quisiera escucharme. Si, pues, como estaba diciendo, les diera por reírse de mí, tal cual lo hacen contigo, según tú dices, no fuera por cierto cosa desagradable pasarse el tiempo en el juzgado bromeando y riendo; ahora que si toman la cosa en serio, nadie sabe, fuera de vosotros los adivinos, cómo se terminará.

EUTIFRÓN. A lo mejor en nada, Sócrates; tú te saldrás con tu justicia en este proceso y yo espero parecidamente salirme con la mía.

SÓCRATES. Pero, Eutifrón, ¿en qué consiste tu justicia?, ¿huyes de ella o la persigues?

EUTIFRÓN. Persigo.

SÓCRATES. ¿A quién?

EUTIFRÓN. Al que parece locura perseguir.

SÓCRATES. Pues ¿qué?, ¿persigues a algún volátil?

EUTIFRÓN. Mucho le falta para volar, pues da la casualidad que se trata de un viejo bien viejo.

SÓCRATES. ¿Quién es?

EUTIFRÓN. Mi propio padre.

SÓCRATES. ¿El tuyo, óptimo de Eutifrón?

EUTIFRÓN. Así es en verdad.

SÓCRATES. ¿Cuál es, pues, la acusación y de qué pides Justicia?

EUTIFRÓN. De un asesinato, Sócrates.

SÓCRATES. ¡Hércules! Por seguro tengo, Eutifrón, que la mayoría no llegará a comprender que haya algún caso en que esto pueda ser correcto; porque no creo que ningún advenedizo pueda llevar este caso correctamente, sino a lo más el que esté ya muy adelantado en sabiduría.

EUTIFRÓN. Y que lo esté muy mucho, ¡por Júpiter!, Sócrates.

SÓCRATES. Pero ¿que el muerto por tu padre es alguno de los domésticos? Claro que lo debe ser, porque no ibas a seguir juicio a tu padre por asesinato de un extraño.

EUTIFRÓN. Cosa de reír es, Sócrates, que pienses haya diferencia alguna entre que el muerto sea un extraño o un doméstico, y no haya que observar únicamente esto: si el matador mató o no en justicia; y si con justicia, dejarlo correr; pero si no, hay que perseguirlo, aunque el matador comparta contigo hogar y mesa. Y quedarás igualmente mancillado si, sabiéndolo en tu conciencia, convives con él y no purificas de tal impiedad a ti mismo y a él, persiguiéndolo según justicia. Que por cierto el muerto era un vecino mío, y durante nuestras faenas del campo en Naxos trabajaba allí a salario con nosotros. Habiéndose emborrachado, en un

arrebatado de ira estranguló a uno de los domésticos. Mi padre lo ató de pies y manos, lo echó en una fosa y envió aquí a Atenas un hombre para asesorarse del Exegeta qué se debía hacer. Mientras tanto no se preocupó del así atado y aun lo descuidó por asesino, no dándole nada si se moría. Lo que efectivamente pasó, pues hambre, cuerdas y frío acabaron con él antes de que el mensajero del Exegeta llegase.

Pues a causa de esto precisamente mi padre y los demás de casa llevan a mal que siga juicio por este homicidio a mi padre, que, según dicen ellos, no fue él quién lo mató, y, aunque lo hubiera hecho, siendo el muerto a su vez homicida, no debía yo precisamente ocuparme de ello, porque nefanda cosa es que un hijo siga juicio a su padre por asesinato, juzgando, Sócrates, mal de las relaciones entre lo divino, por una parte, y lo santo y lo nefando, por otra.

SÓCRATES. Pero, ¡por Júpiter!, ¿piensas tú, Eutifrón, saber en verdad cómo se han entre sí las cosas divinas, por una parte, y lo santo y lo nefando por otra, y saberlo tan apuradamente que, al obrar como obras en este caso, y tal cual lo dices, y siguiendo juicio a tu padre no temas cometer una acción nefanda?

EUTIFRÓN. ¡Sócrates! Nada valdría Eutifrón, ni en nada se distinguiría Eutifrón frente a los demás hombres, si Eutifrón no conociera apuradamente todas estas cosas.

SÓCRATES. Así, pues, Eutifrón admirable, grande y grandísima cosa va a ser para mí hacerme discípulo tuyo, y, precisamente antes de la acusación que contra mí tiene escrita Méleto, adelantarme y decirle que si ya en otros tiempos tuve en mucho saber las cosas divinas, más ahora desde que ha dicho que tomo a la ligera lo divino y que, faltar por meterme a inventor, me he hecho

discípulo tuyo. Y le diría: "Méleto, si confieras que Eutifrón es sabio en estas cosas, admite también que mis opiniones son correctas y no me sigas juicio; que si no, te toca seguir juicio más bien que contra mí contra tal maestro, porque pervierte a mayores: a mí y a su padre mismo, a mí por enseñarme, a su padre por reprenderlo y castigarlo". Y si no me cree ni abandona el juicio o no te lo sigue a ti en vez de a mí, diré en el juzgado estas mismas cosas que te he anticipado pensaba decirle.

EUTIFRÓN. Sí, ¡por Júpiter!, Sócrates; y si se mete a acusarme a mí por escrito, creo que sabría encontrarle dónde está su flaco, y en el juzgado se nos hablará mucho más de él que de mí.

SÓCRATES. Y porque conozco todo esto, compañero querido, anheló hacerme discípulo tuyo; que bien veo que ni Méleto ni otro alguno pudo echarte el ojo encima, mas a mí me han calado de arriba abajo tan presto y

tan fácilmente que hasta de impiedad me han acusado.

Ahora, pues, ¡por Júpiter!, dime lo que tan sabiamente aseguras conocer: qué es, según tu palabra, eso de santo y de nefando, y esto en relación con asesinato y con todo lo demás. ¿Que no es en todos los casos lo santo uno e idéntico consigo mismo?; y por otra parte, ¿no es lo nefando contrario a todo lo santo e idéntico consigo mismo, y no tiene todo lo nefando, sea cual fuere, una cierta y misma idea?

EUTIFRÓN. Así de todo en todo, Sócrates.

SÓCRATES. Di, pues, ¿qué es, según tu palabra, lo santo y qué es lo nefando?

EUTIFRÓN. Digo, pues, que *es santo esto que yo estoy haciendo ahora: perseguir al injusto* o al que cometa asesinato, robos en sagrado, o cualquier otra fechoría, tanto que sea tu padre como que sea tu madre u otro

cualquiera, *y no perseguirlo es nefando*. Porque considera, Sócrates, el gran testimonio de que es así de ley -testimonio que ya he expuesto a otros-, de que haciendo así las cosas se hacen rectamente y de que no se debe condescender con el nefario, sea quien fuere. Consiste en que se da el caso de que los hombres mismos piensan que Júpiter es el mejor y más justo de los dioses, y conceden con todo que él mismo encadenó a su propio padre, porque contra toda justicia devoró a sus hijos, quien a su vez por otras razones del mismo estilo había mutilado a su propio padre; y con todo se les hace insoportable que yo persiga a mi padre por malhechor, que así y tanto se contradicen ellos consigo mismos cuando se trata de los dioses y de mí.

SÓCRATES. Pues, Eutifrón, ¿no ando yo huyendo de una acusación escrita por estos relatos precisamente, porque se me hace casi insoportable que se digan parecidas cosas de

los dioses? Y de seguro por esto dirá alguien que falto. Si pues tú, bien enterado como estás, piensas lo mismo sobre estos mismos relatos, menester será, según parece, que aun nosotros los aceptemos. Porque ¿qué diremos los que sobre tales asuntos confesamos no saber nada? Pero dime: ¡por Júpiter!, amigo, ¿piensas que tales cosas pasaron así en realidad de verdad?

EUTIFRÓN. Y aun otras muy más admirables que éstas pasaron, Sócrates, y que la mayoría de las gentes ignora.

SÓCRATES. Así ¿piensas que en realidad hay guerra de unos dioses con otros y enemistades terribles y batallas y muchas otras cosas a éstas parecidas que nos refieren los poetas, y esotras cosas sagradas que tan vistosamente nos presentan los buenos artistas y el velo que en las grandes Panateneas se lleva a la Acrópolis y que de tales vistosos bordados está lleno? ¿Diremos, Eutifrón, que

todas estas cosas son verdad?

EUTIFRÓN. No sólo éstas, Sócrates, sino que, como te decía antes, otras muchas te contaré acerca de los dioses, si tú quieres; cosas que, al oírlas, sé de buen saber que te sorprenderán.

SÓCRATES. Tal vez ni siquiera me admiren. Pero me las contarás otra vez cuando tenga respiro para ello. Ahora trata de decirme de la manera más clara posible lo que poco ha te pregunté; porque, compañero, no respondiste suficientemente a mi pregunta acerca de qué es lo santo; me dijiste, más bien, que esta cosa concreta que tú estás haciendo ahora es santa: seguir juicio a tu padre por asesinato.

EUTIFRÓN. Y lo dije con verdad, Sócrates.

SÓCRATES. Tal vez; pero no dirás, Eutifrón, que no haya otras cosas que no sean también santas.

EUTIFRÓN. Las hay en efecto.

SÓCRATES. ¿Recuerdas, pues, que no te pedí que me indicases una o dos entre las muchas cosas santas, sino ese "eidos" mismo por el que todo lo santo es santo?, porque ¿no dijiste que por una sola "idea" las cosas nefandas son nefandas y las santas son santas? O ¿es que no te acuerdas?

EUTIFRÓN. Por mi palabra que sí.

SÓCRATES. Acerca, pues, de esa precisamente, de esa misma idea, indícame qué y cuál es ella, para que dirigiendo hacia ella la mirada y sirviéndome de la misma como de modelo, diga ser santo lo que sea tal, hágalo tú u otro cualquiera, y diga no ser santo lo que no lo sea.

EUTIFRÓN. Pues si así lo quieres, Sócrates, así te lo explicaré.

SÓCRATES. Pues así por cierto lo quiero.

EUTIFRÓN. Bien, pues; *lo que es amado*

de los dioses es santo, y lo que no es de ellos amado es nefando.

SÓCRATES. Bello de toda belleza, Eutifrón; que tal como buscaba que me respondieses así acabas de responder. Ahora que no sé todavía si es verdad; en todo caso es cosa clara que me demostrarás ser verdadero lo que dices.

EUTIFRÓN. Y cumplidamente.

SÓCRATES. A la obra, pues, y cuidado con lo que decimos. *Lo amado de los dioses y el hombre amado de ellos son santos, y lo detestado de los dioses y el hombre que es de ellos detestado son nefandos.* Y ¿no son idénticos entre sí, sino contrarios, lo santo y lo nefando? ¿No es así?

EUTIFRÓN. Así en efecto.

SÓCRATES. Y ¿aun además parece todo esto estar bien y bellamente dicho?

EUTIFRÓN. Tal pienso, Sócrates.

SÓCRATES. Y ¿no hemos dicho también que los dioses disienten entre sí, que discrepan unos de otros, que hay enemistades entre ellos?

EUTIFRÓN. Se dijo, en efecto.

SÓCRATES. Y ¿no es, óptimo de Eutifrón, precisamente la discrepancia sobre alguna cosa lo que engendra enemistades y disgustos?

Veámoslo en este ejemplo: si tú y yo discrepásemos acerca de esta cuestión numérica: de cuál es el mayor de dos números, y fuese esta discrepancia la que nos hiciese enemigos y disgustados, ¿no es verdad que, en viniendo al cálculo, nos pondríamos inmediatamente de acuerdo en este punto?

EUTIFRÓN. Completamente.

SÓCRATES. Y si discrepásemos sobre si mayor, sobre si menor, ¿no se acabaría de golpe la discrepancia apenas acudiésemos al metro?

EUTIFRÓN. Así es.

SÓCRATES. Y cuando viniésemos a vía de pesar, ¿no se acabaría, tal me parece, cualquier disentiimiento acerca de si más pesado, de si más ligero?

EUTIFRÓN. ¿Y cómo no?

SÓCRATES. Pero y si discrepásemos en un punto tal que no pudiéramos llegar a acuerdo ¿no quedaríamos entonces enemigos y disgustados? Tal vez no darás inmediatamente con tal punto, pero fíjate en lo que te voy a decir: ¿no será tal punto precisamente el de lo justo e injusto, el de lo bello y lo feo y el de lo bueno y lo malo? ¿qué no son estas cosas por las que, al discrepar y no poder llegar en ellas a conveniente acuerdo, nos volvemos enemigos, cuando nos volvemos, tú y yo y todos los demás hombres?

EUTIFRÓN. Que sí, Sócrates, que ahí

está el punto de las discrepancias.

SÓCRATES. Pues bien, Eutifrón; caso de discrepar los dioses entre sí ¿no discreparían precisamente por estas cosas?

EUTIFRÓN. De toda necesidad.

SÓCRATES. Así que, valiente Eutifrón, según tus palabras, diversos dioses tendrán diversas cosas por justas e injustas, por bellas y feas, por buenas y malas; que, de discutir entre ellos, no por otras cosas sino por éstas discreparían. ¿O no es así?

EUTIFRÓN. Correctamente dicho.

SÓCRATES. Y según esto, ¿no amará cada uno lo que tenga por bello, bueno y justo y aborrecerá a sus contrarios?

EUTIFRÓN. De acuerdo.

SÓCRATES. Ahora bien: según tus mismas palabras, las mismas cosas que unos dioses tienen por justas tiénenlas otros por injustas, y por tal división de opiniones

discrepan y se pelean. ¿No es así?

EUTIFRÓN. Lo es.

SÓCRATES. Así, pues, a lo que parece, las mismas cosas resultan de vez aborrecidas y amadas de los dioses, y las mismas cosas resultan de vez y a la una y respecto de ellos aborrecidas y amadas.

EUTIFRÓN. Así parece.

SÓCRATES. Así que, Eutifrón, y en virtud de esta razón, las mismas cosas serían santas y nefandas.

EUTIFRÓN. Me expongo a que así sea.

SÓCRATES. Así que, admirado Eutifrón, no respondiste a lo que te pregunté; que no te pregunté por lo que es a la vez santo y nefando, lo cual sería, a lo que parece, amado de los dioses y detestado por los dioses. De modo que nada tendría de sorprendente que lo que tú, Eutifrón, estás haciendo ahora: castigar a tu padre, resultase acción amada por Júpiter

y odiosa para Cronos y Urano, amada de Vulcano y odiosa para Hera; y si hay todavía algún otro dios que en esto discrepe de otro, valdría para ellos exactamente lo dicho.

EUTIFRÓN. Sin embargo pienso, Sócrates, que ninguno de los dioses discreparía de otro acerca de este caso: que debe satisfacer a la justicia el que haya matado injustamente a otro.

SÓCRATES. Pues ¿qué?, ¿has oído alguna vez a algún hombre que ponga en duda que debe satisfacer a la justicia el que haya matado injustamente o haya cometido alguna otra injusticia?

EUTIFRÓN. Pues ni en los juzgados ni en otras partes dejan de ponerlo en duda; porque, faltando en mil y mil cosas a la justicia, hacen y dicen todo para huir de la justicia.

SÓCRATES. Pero ¿admiten, Eutifrón, que falten a la justicia y, aun admitiéndolo, dicen con todo que nada deben a la justicia?

EUTIFRÓN. Esto sí que no.

SÓCRATES. Así, pues, ni dicen ni hacen todo; que, a mi parecer, no se atreven ni a decir ni a dudar de que, si faltan a la justicia, tengan que pagar a la justicia. Ahora que lo que dicen es que en nada faltan a ella. ¿Que no es así?

EUTIFRÓN. Verdad dices.

SÓCRATES. Así que no ponen en duda el que tenga que satisfacer a la justicia quien a ella faltare, sino que a lo más ponen en duda quién es el que falta a la justicia, con qué acciones y cuándo.

EUTIFRÓN. Verdad dices.

SÓCRATES. Así que esto mismo vale para los dioses cuando, como tú dices, discrepan sobre lo justo y sobre lo injusto, y unos dicen que los otros han faltado a la justicia y los otros que no han faltado, porque de seguro, admirado Eutifrón, ni dios ni hombre alguno se atreve a decir que no haya

de pagar a la justicia el que contra justicia haya faltado.

EUTIFRÓN. Sí, y en lo capital dices verdad, Sócrates.

SÓCRATES. Mas a mi parecer, Eutifrón, los que dudan, sean hombres o dioses -si es que dudan los dioses-, ponen en duda actos particulares, que sobre actos particulares discrepan, y dirán unos que fueron hechos según justicia y otros que contra justicia. ¿No es así?

EUTIFRÓN. Enteramente.

SÓCRATES. Tente, pues, amigo Eutifrón, y muéstrame, para que me haga más sabio, qué testimonio tienes a favor tuyo de que todos los dioses piensan haber muerto injustamente aquel que, estando asalariado se hizo homicida, fue atado por el dueño del muerto y murió a su vez a consecuencia de tales ataduras, antes de que quien le ató hubiera obtenido del Exegeta una contestación

acerca de qué se debía hacer; y además: que, a cuenta del muerto, sea correcto que el hijo siga juicio al padre y lo acuse de asesinato.

Tente, y en este asunto trata de ponerme en claro más que nada eso de que todos los dioses tienen por correcto este acto. Y si me lo pones en claro suficientemente, no cesaré jamás de encomiar tu sabiduría.

EUTIFRÓN. No es cosa fácil ni breve, Sócrates; puesto que tendría que explicártelo clara y completamente.

SÓCRATES. Entiendo; que te parezco de peor enseñar que los jueces, ya que a ellos les demostrarás a las claras que esos actos son contra justicia y que todos los dioses los detestan.

EUTIFRÓN. Y bien a las claras, Sócrates, si es que me escuchan.

SÓCRATES. Te escucharán de seguro, si les parece que hablas bien y bellamente. Pero

mientras hablabas, me vino al pensamiento y me di a considerar lo siguiente: "si como gran cosa llegase Eutifrón a demostrarme que todos los dioses consideran tal muerte como injusta, ¿habré aprendido de Eutifrón ante todo y sobre todo qué es lo santo y lo nefando? Que esta particular acción sería, al parecer, abominada de los dioses, mas no por esto quedaría claramente definido lo santo y lo que no lo es; porque quedó también en claro que hay cosas amadas de unos dioses y las mismas abominadas de otros. Sin embargo voy a dejar correr este punto, Eutifrón". Si quieres, quedemos en que todos los dioses tienen por injustas las mismas cosas y que todos aborrecen las mismas; y rectifiquemos así nuestro razonamiento: *lo que todos los dioses aborrezcan es nefando; y es santo lo que todos ellos amen*. Mas si hay algo que unos amen y otros aborrezcan, ¿serán ambas cosas de vez o ninguna de ellas? ¿Quieres, pues, que

para nosotros quede así definido lo santo y lo nefando?

EUTIFRÓN. Nada lo impide, Sócrates.

SÓCRATES. Ni a mí tampoco, Eutifrón; mas considera si, con esta suposición, me podrás enseñar más fácilmente lo que prometiste.

EUTIFRÓN. Por mi parte yo diría que *lo santo es precisamente lo que todos los dioses amen, y que lo contrario, lo nefando, es lo que todos los dioses aborrezcan.*

SÓCRATES. Pues bien, Eutifrón; ¿pondremos a consideración si lo has dicho bellamente o lo dejaremos correr y aceptaremos nuestras opiniones y las de los otros y con sólo que uno diga que es así o asá se lo concederemos sin más? O bien ¿pondremos a consideración qué dice quien lo dice?

EUTIFRÓN. Hay que ponerlo a consideración; y por cierto que, a mi parecer,

está bellamente dicho lo que acabo de decir.

SÓCRATES. Tal vez, bueno de Eutifrón, lo sabremos mejor más adelante; ahora ponte a considerar precisamente esto: lo santo ¿por ser santo es amado de los dioses, o porque es amado de ellos es santo?

EUTIFRÓN. No entiendo qué quieres decir, Sócrates.

SÓCRATES. Voy a probar a decírtelo más claramente.

Hablamos de movido y de motor, de conducido y de conductor, de visto y de vidente; y ¿te das cuenta de que en todos estos casos una parte es diversa de la otra y en qué aspecto lo son?

EUTIFRÓN. Por mi palabra que sí me parece entenderlo.

SÓCRATES. ¿Y, según esto, que una cosa es lo amado y otra diversa el amante?

EUTIFRÓN. Pues ¿cómo no?

SÓCRATES. Dime, pues, lo movido ¿es movido precisamente porque algo lo mueve, o lo es por otro motivo?

EUTIFRÓN. No por otro, sino por el dicho.

SÓCRATES. Y de parecida manera: lo conducido ¿es tal porque se lo conduce, y lo visto es tal porque hay quien lo ve?

EUTIFRÓN. Completamente así.

SÓCRATES. Así, pues, no porque algo esté siendo visto, por esto precisamente se lo ve, sino al revés: porque se lo ve, por esto está siendo visto; ni porque algo está siendo conducido, por eso mismo se lo conduce, sino porque se lo conduce, por esto está siendo conducido; ni porque una cosa esté siendo movida, por eso se la mueve, sino porque se la mueve, por eso está siendo movida. ¿Queda, pues, de manifiesto, Eutifrón, lo que quiero decir? Que quiero decir esto: que si una cosa se hace algo o padece algo, no porque

está hecha por eso mismo se hace, sino al contrario: porque se la hace, por esto mismo está hecha; ni porque una cosa sea paciente por eso le pasa algo, sino porque le pasa algo, por eso es "paciente". ¿No convienes en ello?

EUTIFRÓN. Por mi palabra que sí.

SÓCRATES. Y ¿no será, pues, eso de ser amado o algo hecho o algo padecido por obra de alguien?

EUTIFRÓN. Enteramente así.

SÓCRATES. Pues este caso ¿no será como los anteriores: que no porque una cosa sea amada por eso mismo la aman los que la amen, sino que porque la aman por eso es amada?

EUTIFRÓN. Necesariamente.

SÓCRATES. ¿Qué diremos, pues, Eutifrón, acerca de lo santo? ¿Que hay alguna cosa que sea amada de todos los dioses? ¿No es esta palabra tuya?

EUTIFRÓN. Sí.

SÓCRATES. Y ¿es amado lo santo porque es santo o por otro motivo diverso?

EUTIFRÓN. No por otro sino por el dicho.

SÓCRATES. Así que por ser santo es amado; y no porque es amado, por eso es santo.

EUTIFRÓN. Así parece.

SÓCRATES. Mas precisamente porque lo aman los dioses, por eso es amado, y precisamente es amado de los dioses lo amado por ellos.

EUTIFRÓN. Pues ¿cómo no?

SÓCRATES. Según esto, Eutifrón, lo amado-de-los-dioses no es santo ni lo santo es amado-de-los-dioses, como tú dices, sino que lo uno es diverso de lo otro.

EUTIFRÓN. ¿Cómo así, Sócrates?

SÓCRATES. Porque hemos convenido en

que lo santo es amado porque es santo, y no porque sea amado. ¿No es así?

EUTIFRÓN. Sí.

SÓCRATES. En cambio: lo amado-de-los-dioses es amado porque ellos lo aman, y por este mismo hecho de ser amado por ellos es amado-de-los-dioses; y no porque es amado-de-los-dioses por eso lo aman los dioses.

EUTIFRÓN. Verdad dices.

SÓCRATES. Si, pues, fuesen una y la misma cosa, amigo Eutifrón, lo amado-de-los-dioses y lo santo, si por una parte lo santo fuera amado por ser santo, parecidamente lo amado-de-los-dioses sería amado porque ellos lo aman; y si por otra parte lo amado-de-los-dioses fuera tal porque ellos lo aman, lo santo sería parecidamente santo porque los dioses lo amen. Pero estás viendo que vale precisamente la inversa, puesto que son cosas totalmente diversas la una de la otra, ya que a una de ellas porque se la ama por tal hecho le

conviene lo de "ser amada de"; mientras que a la otra porque le conviene lo de "ser amada" por eso se la ama.

Y estás, Eutifrón, a dos pasos de no quererme declarar la substancia misma de lo santo, a pesar de que te he preguntado qué es; me has dicho por el contrario una afección periférica de lo santo: que a lo santo le acontece eso de ser amado por todos los dioses; pero qué sea en su ser lo santo no me lo has dicho. Si, pues, te place, no me lo tengas oculto.

Parte una vez más del principio y dime qué es en su ser lo santo, tanto que sea amado por los dioses como que resulte paciente de cualquier otra cosa, que sobre este punto no vamos a discutir. Dime, pues, resueltamente qué es lo santo y qué es lo nefando.

EUTIFRÓN. Sócrates, no doy con el modo de decirte lo que pienso; porque no sé en qué manera todo lo que afirmamos parece

dar vueltas y más vueltas, y nada quiere quedarse en su sitio.

SÓCRATES. Lo que tú me estás diciendo, Eutifrón, parece más bien cosa de aquel antepasado nuestro, Dédalo. Que si yo fuera quien las dijera y afirmase, tal vez te burlaras de mí, cual si, por mi parentesco con él, se me escabuliese lo que hago con palabras y no quisiera quedarse donde se lo pone.

Pero ahora se trata de afirmaciones tuyas; hace falta, pues, otra broma, porque para ti precisamente no quieren estarse quietas, como tú mismo lo echas de ver.

EUTIFRÓN. Me parece con todo, Sócrates, que lo dicho no pide broma nueva, que en estas afirmaciones no soy yo quien las hace dar vueltas y no quedarse en su sitio, sino tú, Dédalo en persona; que si de mí dependiera bien quietas se quedarán.

SÓCRATES. Pues, compañero, en peligro estoy de ser en esta arte muy más diestro que

Dédalo, y tanto más cuando que él hacía que sólo sus cosas no se quedaran en su sitio; mas yo, al parecer, ni las mías ni las ajenas.

Pero lo más gracioso de esta mi habilidad es que, contra mi voluntad, soy en ella sabio. Que preferiría se estuviesen firmes mis razones y permanecieran innobles a poseer junto con la sabiduría de Dédalo los tesoros de Tántalo. Pero quédese esto aquí.

Y puesto que, a mi parecer, te emperezas un poco, yo mismo te voy a animar para que me instruyas acerca de lo santo. Y no te me canses antes de tiempo.

Considera, pues, si, a tu parecer, *todo lo santo no tendrá que ser por necesidad justo*.

EUTIFRÓN. Palabra que sí.

SÓCRATES. Mas ¿también tendrá que ser todo lo justo santo?; y si no es así ¿tendrá que ser todo lo santo justo, mas no todo lo justo santo, de modo que lo santo sea solamente una parte de lo justo, y la otra parte

de lo justo sea otra cosa?

EUTIFRÓN. No sigo lo que dices, Sócrates.

SÓCRATES. Y eso que eres más joven que yo y no menos sabio que joven; pero, como te digo, la riqueza misma de tu sabiduría te vuelve perezoso. No obstante, dichoso de Eutifrón, haz un esfuerzo, que no es difícil comprender lo que digo, porque digo precisamente lo contrario de lo que el poeta poetizó al poetizar:

te resistes a nombrar a Júpiter, el Hacedor, el que

todas estas cosas produjo; porque donde hay temor,

hay también reverencia;

en esto mismo, pues, disiento yo del poeta. ¿Te digo en qué?

EUTIFRÓN. Dilo y enteramente.

SÓCRATES. No me parece que donde

haya temor, haya también reverencia; porque, en mi opinión, los que tienen temor a enfermedades, pobreza y demás cosas por el estilo las temen ciertamente, mas no sienten reverencia alguna hacia lo que temen. ¿No te parece así?

EUTIFRÓN. Enteramente.

SÓCRATES. Mas donde haya reverencia, habrá también temor; porque ¿hay quien reverencie una cosa o se avergüence de ella y no tema a la vez y le amedrente la reputación de malo?

EUTIFRÓN. Sí que le amedrenta.

SÓCRATES. No será, pues, correcto decir que donde haya temor haya de haber igualmente reverencia; sino más bien que donde haya reverencia, allí habrá también temor. Empero no siempre y donde haya temor habrá de haber reverencia, porque a mi parecer, temor abarca más que reverencia, que es la reverencia parte del temor, a la

manera como impar lo es de número, que donde hay número no por eso habrá de haber impar, mas donde haya impar, allí habrá también número. ¿Me sigues, pues, ahora?

EUTIFRÓN. Perfectamente.

SÓCRATES. Con lo que antes dije te preguntaba algo por el estilo: si donde hay justo ha de haber santo, o donde haya santo haya de haber justo, mas donde haya justo no haya de haber siempre santo, por ser lo santo parte de lo justo. ¿Lo afirmaremos así o te parece otra cosa?

EUTIFRÓN. Así y no de otra manera; porque me parece correctamente dicho.

SÓCRATES. Considera, pues, lo siguiente: si es lo santo parte de lo justo, menester será, a lo que parece, encontrar qué parte es lo santo dentro de lo justo, porque si me preguntas respecto de los ejemplos anteriores qué parte es lo par dentro del número y qué clase de número es el número

par, diría que es par aquel número que no se divide en dos partes desiguales, sino en dos iguales. ¿O no te parece así?

EUTIFRÓN. Me parece que sí.

SÓCRATES. Ahora a tu vez trata de enseñarme por semejante manera qué parte de lo justo es lo santo, para que podamos decir a Méleto que no faltamos a la justicia y que no hay por qué nos acuse de impiedad, pues ya he aprendido de ti qué es lo piadoso, lo santo y lo que no lo es.

EUTIFRÓN. Ésta es, pues, mi opinión Sócrates: que *lo piadoso y lo santo son precisamente esa parte de la justicia que cultiva el trato con los dioses, mientras que lo restante de la justicia cultiva el de los hombres.*

SÓCRATES. Y me parece, Eutifrón, bellamente dicho.

Pero todavía noto faltar una pequeñez: que no sé aún a qué clase de trato te refieres;

porque no dirás de seguro que se trate con los dioses con la misma clase de trato que con las demás cosas.

Digamos, según se dice, que no todos saben tratar caballos, sino solamente el picador. ¿Que no es así?

EUTIFRÓN. Enteramente.

SÓCRATES. Y lo es porque el trato con los caballos es propio del arte caballar.

EUTIFRÓN. Sí.

SÓCRATES. Ni todos tampoco saben tratar perros, sino los cazadores.

EUTIFRÓN. Así es.

SÓCRATES. Y esto porque el arte de cazar es arte de tratar perros.

EUTIFRÓN. Sí.

SÓCRATES. Y de tratar con bueyes el arte de los boyeros.

EUTIFRÓN. De acuerdo.

SÓCRATES. La piedad, pues, y la

santidad ¿serán el arte de tratar con dioses?
¿Tal es tu afirmación, Eutifrón?

EUTIFRÓN. Sí que lo digo.

SÓCRATES. Y ¿no se consigue con todo trato un mismo efecto? Por ejemplo: el de beneficiar o ayudar a aquel a quien se da tal trato, como es de ver en el caso de los caballos que los tratados según el arte caballar se benefician y vuelven mejores. ¿No lo crees así?

EUTIFRÓN. Sí que lo creo.

SÓCRATES. Y lo mismo les pasa a los perros con el arte de enseñarles a cazar, y a los bueyes con el arte de los boyeros, y parecidamente en cosas parecidas. ¿O piensas que es el trato en daño de los tratados?

EUTIFRÓN. ¡Por Júpiter!, en manera alguna.

SÓCRATES. Así que es en su ayuda.

EUTIFRÓN. Pues ¿cómo no?

SÓCRATES. Según esto, siendo la santidad una cierta manera de trato con los dioses, ¿les servirá de ayuda y los volverá mejores? ¿Concederías que, cuando haces alguna acción santa, mejores a alguno de los dioses?

EUTIFRÓN. No, ¡por Júpiter!

SÓCRATES. Ni yo mismo pienso, Eutifrón, que digas semejante cosa; bien lejos de ello. Pero por esto precisamente te preguntaba sobre qué llamas trato con los dioses, convencido de que no te refieres al tipo dicho.

EUTIFRÓN. Estás en lo correcto, Sócrates; que, en efecto, no me refería a él.

SÓCRATES. Sea; mas en este caso ¿qué clase de trato con los dioses será la santidad?

EUTIFRÓN. De la clase de trato que dan los siervos a sus señores, Sócrates.

SÓCRATES. Entiendo; la santidad sería, a

tu parecer, un trato "servicial" para con los dioses.

EUTIFRÓN. Eso mismo.

SÓCRATES. Y podrías decirme, según esto, ¿a servicio de qué resultado está el trato con los médicos? ¿No crees que a servicio de la salud?

EUTIFRÓN. Creo que sí.

SÓCRATES. Pero y ¿a servicio de qué resultado se pone el trato con los navieros?

EUTIFRÓN. Evidentemente, Sócrates, a poner en servicio una nave.

SÓCRATES. Y ¿el trato servicial con los edificadores no trabajará a servicio de la casa?

EUTIFRÓN. Sí.

SÓCRATES. Dime, pues, óptimo de Eutifrón, ¿a servicio de qué resultado estará el trato con los dioses?; porque es claro que lo sabes, puesto que dices saber las cosas divinas bellamente cual ninguno de los hombres.

EUTIFRÓN. Y digo verdad, Sócrates.

SÓCRATES. Dime, pues, ¡por Júpiter!, ¿cuál es aquel efecto tan sobre manera bello que, empleándonos a nosotros como siervos, reportan de nosotros los dioses?

EUTIFRÓN. Muchos y bellos, Sócrates.

SÓCRATES. Pero también los reportan los militares; y con todo fácilmente me dirías cuál es el efecto capital entre todos: reportar victoria en las batallas. ¿No es así?

EUTIFRÓN. ¿Cómo no?

SÓCRATES. Y muchos y bellos efectos, a mi parecer, producen los labradores; y, sin embargo, el principal de todos ellos es el de sacarle alimentos a la tierra.

EUTIFRÓN. Enteramente de acuerdo.

SÓCRATES. Pues bien: de entre los muchos y buenos resultados que los dioses reportan de nuestro trato para con ellos, ¿cuál es el capital?

EUTIFRÓN. Te dije poco ha, Sócrates, que no es pequeña faena la de llegar a saber apuradamente todas estas cosas. Mas en resumen simplificado: *si uno sabe agradar con palabras a los dioses y hacer obras de oración y sacrificio*, te digo que es *todo ello santo* y salúífero para lo privado de las casas y para lo común de las ciudades. Y, por el contrario, desagradarles es impío, y la impiedad todo lo arruina y destruye.

SÓCRATES. Mucho más brevemente me pudieras haber dicho, Eutifrón, lo capital de mi pregunta. Pero no tienes ganas de enseñarme; está bien claro. Porque ahora mismo, cuando yo estaba tocando lo capital, diste media vuelta; que, si hubieras respondido a este punto, ya supiera suficientemente lo que a la santidad concierne. Ahora, por el contrario, es menester que el amante siga al amado y a donde éste quiera.

¿Qué dices, pues, ser lo santo y lo

nefando: una cierta ciencia de sacrificar y de orar?

EUTIFRÓN. Digo que sí.

SÓCRATES. Y sacrificar ¿no es hacer una ofrenda a los dioses?; y orar ¿no es pedirles algo?

EUTIFRÓN. Exactamente, Sócrates.

SÓCRATES. La santidad sería, pues, ciencia de peticiones y de ofrendas a los dioses, a tenor de tus palabras.

EUTIFRÓN. Muy bellamente por cierto has comprendido lo que digo, Sócrates.

SÓCRATES. Es que me ha entrado apetito de tu sabiduría, amigo, y en ella tengo puesta mi mente y nada se desperdiciará de lo que digas. Pero dime ¿qué clase de trato servicial para con los dioses es éste?, porque dices que consiste en pedirles y en ofrendarles.

EUTIFRÓN. Así es.

SÓCRATES. Y ¿no se ofrendará correctamente cuando se les haga un presente de cosas que, por un caso, necesiten de nosotros?; que, según el arte de dar, el dador no ha de ofrecer a nadie como presente lo que éste no necesite.

EUTIFRÓN. Verdad dices, Sócrates.

SÓCRATES. Según esto, pues, Eutifrón, la santidad sería una cierta arte comercial mutua entre dioses y hombres.

EUTIFRÓN. Comercial, pues, si así te place llamarla.

SÓCRATES. Nada me place, si a la vez no es verdad.

Dime, pues, ¿qué provecho sacan los dioses de los dones que de nosotros reciben?; porque que ellos nos hagan dones, cosa es a todos manifiesta, que no hay en nosotros bien alguno que no sea don de ellos. Pero de los que reciben de nosotros ¿qué provecho sacan? ¿O nos va tan bien en este negocio con ellos

que de ellos recibimos nosotros todos los bienes y ellos de nosotros ninguno?

EUTIFRÓN. Pero, Sócrates, ¿es que piensas que los dioses sacan algún provecho de lo que reciben de nosotros?

SÓCRATES. Bueno, pero en este caso ¿en qué consistirían nuestros dones a los dioses?

EUTIFRÓN. Pues, ¿en qué otras cosas podrían consistir sino en el honor y veneración y, como te decía antes, en la gracia?

SÓCRATES. Así que, Eutifrón, lo santo ¿es lo agraciado ante los dioses y no lo provechoso a los dioses o lo amable a los dioses?

EUTIFRÓN. Me doy a pensar que lo santo es ante todo y sobre todo lo amable a los dioses.

SÓCRATES. Así que una vez más lo santo es, al parecer, lo amado de los dioses.

EUTIFRÓN. Y lo es, seguramente.

SÓCRATES. Y diciendo esto ¿no te admiras de que tus razones no parezcan quedarse quietas sino andar por sus pies, y me acusarás a mí de ser el Dédalo que las hace andar, siendo tú como eres en este arte mucho más diestro que Dédalo, puesto que las haces dar vueltas y más vueltas en círculo? O ¿no caes en cuenta de que nuestro razonamiento, después de una vuelta, llegó al punto de partida? ¿Que no recuerdas haber quedado ya en claro no ser la misma cosa, sino diversas, lo santo y lo amado-de-los-dioses?

EUTIFRÓN. Sí que recuerdo.

SÓCRATES. Pues ¿no paras mientes en que estás diciendo ahora que lo santo es lo amable a los dioses?; ¿que hay alguna diferencia entre lo amable a los dioses y lo amado por los dioses?

EUTIFRÓN. Sí, y muy grande.

SÓCRATES. Pues una de dos: o antes

llegamos a un acuerdo no bello o, si fue bello, ahora no estamos en lo correcto.

EUTIFRÓN. Así me parece.

SÓCRATES. Desde un principio, pues, hemos de considerar una vez más qué es lo santo; que, si de mí depende, no me espanta recomenzar hasta que aprenda.

Mas tú no me des por inútil; más bien, poniendo de tu parte todos tus recursos mentales, ahora más que nunca, dime la verdad; porque, si hay alguien que la sepa eres tú; y no te puedes escabullir como Proteo, antes de decirla. Que si no supieras sabiamente qué es lo santo y lo nefando, jamás hubieras emprendido eso de seguir por causa de un sirviente juicio de asesinato a un hombre anciano y padre tuyo, sino que el temor a los dioses te hubiera retenido ante el peligro de hacer algo incorrecto, y aun a los ojos de los hombres avergonzado de tu acción. Mas ahora sé muy bien que piensas

conocer sabiamente qué es lo santo y lo no santo. Dímelo, pues, óptimo de Eutifrón, y no me ocultes tu pensamiento.

EUTIFRÓN. Otra vez será, Sócrates, que voy de prisa y es ya tiempo de irme.

SÓCRATES. ¿Qué es lo que haces, compañero? Te vas y echas por tierra una de las mayores esperanzas que abrigaba: la de aprender de ti qué es lo santo y lo no santo y la de librarme de la acusación de Méleto, demostrándole que Eutifrón me ha hecho ya sabio en las cosas divinas, que en adelante ya no tomaré, por ignorancia, a la ligera tales cosas ni me entrometeré a inventar, y que viviré mejor lo que me restare de vida.

(Traducción directa por Juan David García Bacca)

Fedón (Sobre el Alma)

EQUÉCRATES. Dime, Fedón, ¿estabas tú con Sócrates el día aquel en que tomó el veneno en la prisión, o sabes los detalles de su muerte porque alguno te los ha referido?

FEDÓN. Yo mismo estaba con él, Equécrates.

EQUÉCRATES. ¿Qué fue, pues, lo que dijo el grande hombre antes de morir, y cómo terminó su vida? ¡Con cuánto gusto te escucharía! Porque absolutamente ninguna persona de Fliontes reside ahora en Atenas, ni de allá ha venido en mucho tiempo quien pueda con claridad darnos una reseña de los sucesos, si no es que tomando la cicuta expiró, sin poder agregar ningún otro detalle.

FEDÓN. ¿No sabéis, pues, de qué manera

se llevó a cabo el proceso?

EQUÉCRATES. Sí. Esto nos lo refirió alguien. Y ciertamente nos hemos admirado de que habiéndosele condenado desde hacía tanto, su muerte hubiese ocurrido tanto tiempo después. ¿Por qué fue esta demora, Fedón?

FEDÓN. Fue una circunstancia casual, Equécrates, pues ocurrió que la víspera del juicio fue coronada la popa del navío que los atenienses mandan a Delos cada año.

EQUÉCRATES. ¿Qué navío es éste?

FEDÓN. Es, según la tradición ateniense, el navío en que Teseo llevó a Creta a los catorce aquellos a quienes salvó salvándose él mismo. Según se dice, ellos prometieron entonces a Apolo que si escapaban a la muerte despacharían cada año una teoría a Delos, la que siempre se ha estado enviando allá anualmente. Pues bien, desde que esta diputación sagrada está a punto de partir, es de ley entre los atenienses que esté pura la

ciudad, y que no se lleve a cabo ninguna ejecución capital por vindicta pública antes de que la nave haya llegado a Delos y regresado a Atenas, lo que a veces se verifica en largo tiempo cuando los vientos no son favorables. La teoría comienza cuando el sacerdote de Apolo corona la popa del navío; y esto ocurrió, como te he dicho, la víspera de la sentencia de Sócrates. He aquí por qué pasó en la prisión tanto tiempo, que fue el transcurrido entre su sentencia y su muerte.

EQUÉCRATES. Pero ¿qué circunstancias rodearon su muerte misma? ¿Qué dijo? ¿Qué hizo? ¿Cuáles de sus discípulos estaban con el grande hombre? ¿O acaso los arcontes no les permitieron acercársele y murió privado de la vista de sus amigos?

FEDÓN. Absolutamente. Al contrario, algunos estaban presentes, y no pocos en verdad.

EQUÉCRATES. Haznos, pues, el favor

de contárnoslo todo con cuantos detalles puedas, si acaso no tuvieres una ocupación que te lo impida.

FEDÓN. Al contrario, estoy desocupado y trataré de referíroslo todo en extenso: que no hay nada tan dulce para mí como hacer recuerdos de Sócrates, sea que yo mismo hable de él, sea que de él hable otro en mi presencia.

EQUÉCRATES. Bien, Fedón, tal es también el sentimiento de nosotros que te escuchamos. Procura, pues, decírnoslo todo tan minuciosamente como te sea posible.

FEDÓN. Extraordinarias fueron las impresiones que sentí ante el espectáculo. Asistiendo a la muerte de ese varón amigo yo no sentía compasión. Dichoso se me presentaba el grande hombre, ¡oh, Equécrates!, por su porte y sus palabras. ¡Fue su muerte tan valerosa y tan noble! Y así me parecía que no bajaba a la morada de Hades

sin una voluntad divina, y que una vez en el reino de las sombras, feliz sería en ella, si hubo jamás hombre feliz. Por esto no experimenté absolutamente nada de ese sentimiento de piedad que es natural que conmueva a quien asiste a una escena dolorosa; mas por otra parte, tampoco me dejé poseer de ese placer dulce y sosegado que nos invadía de ordinario en nuestras conversaciones sobre filosofía; aunque sobre filosofía fue nuestra última plática. Pero realmente yo era presa de un sentimiento extraño, una mezcla curiosa de placer y dolor, pensando que pronto Sócrates había de morir. Tal era poco más o menos el ánimo en que estaban todos los presentes, a veces sonriendo, a veces derramando lágrimas, aunque uno de nosotros se distinguía sobre los demás: era Apolodoro: conoces quizás al hombre y lo particular de su carácter.

EQUÉCRATES. Pues ¿cómo no?

FEDÓN. Pues él era quien manifestaba más profundo dolor, lo que me hizo conmover a mí, así como a los otros.

EQUÉCRATES. Pero, ¿quiénes eran los otros, Fedón?

FEDÓN. Bien, fuera de este Apolodoro ateniense de quien hablamos, estaban con Sócrates Cristóbulo y su padre Critón, y además Hermógenes, Epígenes, Esquines y Antístenes; hallábanse también Ctesipo de Peanea, Menéxeno y otros varios de Atenas: me parece que Platón estaba enfermo.

EQUÉCRATES. ¿Y no había algunos extranjeros?

FEDÓN. Sí. Allí estaban Simias y Cebes y Fedondes, tebanos; y Euclides y Terpsión, de Megara.

EQUÉCRATES. ¡Qué! ¿No estaban Aristipo y Cleómbroto?

FEDÓN. ¡No, no, se decía que andaban

por Egina!...

EQUÉCRATES. ¿Quién más se encontraba presente?

FEDÓN. Más o menos éstos eran los presentes, si no me engaño.

EQUÉCRATES. Dinos, pues, cuáles fueron las conversaciones de que nos hablaste hace poco.

FEDÓN. Trataré de hacerte una relación completa desde el principio. Todos los días mis compañeros y yo teníamos la costumbre de ir a ver a Sócrates, reuniéndonos desde temprano en el tribunal donde se pronunció la sentencia, que estaba próximo a la cárcel. Platicando para matar el tiempo, allí esperábamos siempre a que se abriese la prisión, que no se abría muy temprano. Entrábamos en seguida a donde estaba Sócrates, y pasábamos con él la mayor parte del día. Pero esa vez nos reunimos más temprano todavía, pues el día anterior, cuando

salimos de la prisión por la tarde, supimos que la nave había vuelto de Delos. Mutuamente nos dimos palabra de tornar lo más temprano posible al lugar acostumbrado, y así lo hicimos; y saliendo el portero que siempre nos atendía, nos dijo que nos detuviésemos y no entrásemos mientras él mismo no lo indicase, pues, agregó, los Once quitan a Sócrates las cadenas y dan sus instrucciones a fin de que muera en este día. No pasó mucho tiempo cuando volvió y nos hizo entrar. Entrando, encontramos a Sócrates ya libre de sus grillos, y a Jantipa, a quien tú conoces, sentada a su lado y teniendo en los brazos a su niño. En cuanto Jantipa nos vio, comenzó a gemir, y a decir lo que en tales casos acostumbran las mujeres: "¡Oh, Sócrates, ésta es la última vez que tus amigos te dirigen la palabra y que tú hablas con ellos!" Y él, mirando a Critón, dijo: "Que alguien lleve a casa a esta infortunada". Entonces unos esclavos de Critón se llevaron

a Jantipa, que lloraba y se golpeaba. Luego Sócrates, sentándose en su lecho dobló una pierna y se la frotaba con la mano, al mismo tiempo que decía: "¡Cosa extraña, amigos míos, es esto que los hombres llaman placer! ¡Qué relación tan sorprendente la que guarda con el dolor, que parece ser su contrario! Ciertamente los dos no se presentan al hombre a un mismo tiempo; mas si alguien busca el uno y llega a poseerlo, casi siempre ocurre que se ve forzado a aceptar el otro, como si ambos pendiesen de una misma cadena. Me parece que si Esopo hubiese caído en la cuenta de esto habría podido componer una fábula en que dijese que peleando una vez el placer y el dolor, el dios, no pudiendo reconciliarlos de otro modo, ató sus extremidades a una misma cadena y por esta razón cuando uno de los dos nos viene, luego el otro se presenta, como me parece experimentar a mí mismo en este instante: después que los grillos hacían sufrir

mi pierna, ahora al sufrimiento ha sucedido el placer".

Y Cebes, tomando la palabra, dijo:

-¡Por Zeus, Sócrates, qué bien haces en recordármelo! En efecto, varias personas, y entre ellas recientemente Eveno, me han preguntado por qué motivo desde que estás en esta cárcel te diste a poner en verso las fábulas de Esopo y compusiste el himno a Apolo, tú que antes nunca te habías ejercitado en la poesía. Si tienes algún interés en que conteste algo a Eveno cuando vuelva a preguntármelo (bien sé que lo hará), dime qué debo responderle.

-Pues dile la verdad, contestó Sócrates, que no lo he hecho por rivalizar con él ni con sus poemas: bien me sé que no es tarea fácil; sino que yo deseaba probar el significado de ciertos ensueños y cumplir un deber sagrado, si es ésta el arte liberal a que me ordenaban dedicarme. Y era así que muchas veces en el

curso de mi existencia se me presentó un ensueño ya en una, ya en otra forma, pero diciendo siempre unas mismas cosas: "Sócrates, dedícate a las bellas artes y cultívalas". Antes yo imaginaba que esto no era más que una exhortación y una voz de aliento para que siguiera en la ocupación a que me había entregado, como los que estimulan a los que se disputan un premio en la carrera. De igual manera el ensueño, pensaba yo, me exhortaba y excitaba a continuar en lo que había comenzado, es a saber, en la filosofía, puesto que la filosofía es la primera de las bellas artes. Pero después que se dictó mi sentencia y que la fiesta del dios impidió que yo muriese me pareció que debía ejercitarme en esta arte bella popular, por si era la que se me indicaba, a fin de no desobedecer, sino dar cumplimiento al mandato, pensando que lo más seguro es no morir antes de libertarme del escrúpulo religioso, escribiendo versos en

obedecimiento al ensueño. Y así compuse primero el himno a Apolo, en cuyo honor era la presente fiesta; y luego, comprendiendo que el poeta, si ha de ser digno de ese nombre, debe inventar ficciones y no simples discursos, y viendo, por otra parte, que no tengo yo imaginación para ello, puse en verso las fábulas de Esopo que primero se ofrecieron a mi memoria. Dile todo esto a Eveno, Cebes, y que yo deseo que sea feliz, y que si es sabio debe seguirme. Porque, según parece, hoy parto de este mundo: así lo ordenan los atenienses.

Y le respondió Simias:

-¿Qué cosa tan extraña recomiendas a Eveno, Sócrates? Muchas veces he estado con el hombre, y me parece, según lo que he observado, que no seguirá tu consejo por nada del mundo.

-¡Qué, pues! ¿No es Eveno filósofo?, dijo Sócrates.

-Me parece que sí, contestó Simias.

-Pues estará de acuerdo conmigo no sólo Eveno sino todo aquel que sea digno del nombre de filósofo. Quizás no llegará a suicidarse, pues dicen que eso no es lícito.

Y diciendo esto bajó las piernas del lecho, descansó los pies en tierra, y sentado así continuó la conversación hasta el fin. Cebes le preguntó:

-¿Cómo dices esto, Sócrates; por qué manifiestas que no es lícito quitarse uno la vida, y pretendes que el filósofo ha de seguir al que muere?

-¡Pues qué! ¿Tú, Cebes, y tú, Simias, no habéis oído jamás discutir este punto, vosotros que habéis estado en la intimidad de Filolao?

-No de una manera clara, Sócrates.

-Verdaderamente yo mismo no hablo de estas cosas sino por lo que he oído decir, y no quiero haceros un misterio de las razones que

acerca de este problema se presentan. Quizá, después de todo, es lo más apropiado para quien está a punto de viajar hacia las sombras, investigar y conversar acerca de la opinión corriente sobre ese viaje. Además ¿qué cosa mejor podríamos hacer desde ahora hasta la puesta del sol?

-Bien, pues, Sócrates, ¿en qué se fundan para decir que no es a uno lícito darse la muerte a sí mismo? Porque hace ya tiempo que, según acabas de preguntar, oí decir a Filolao cuando vivía entre nosotros, y además de él a otros, que eso no debe hacerse; pero a ninguno de ellos le he oído explicarse con claridad sobre este asunto.

-Vamos, ánimo, contestó Sócrates; quizás ahora comprenderás la cuestión. Acaso también llegarás a asombrarte de que no hay nada más sencillo en el mundo, esto es, que en esta materia no le es a nadie permitido elegir como en la mayoría de las cosas, por

mucho que a veces le sea más conveniente la muerte que la vida; y te parecerá del mismo modo sorprendente que quienes hallan mejor el morir que el vivir no tengan la facultad moral de producirse el bien por su mano, sino que deben esperar al benefactor extraño que se lo proporcione.

-¡Sépalo Dios!, sonriendo replicó Cebes en el dialecto de su país.

-En efecto, continuó Sócrates, lo que digo parece un contrasentido, pero quizás en ello hay buena dosis de fundamento. Escucha: el precepto que siempre se enseña sobre esto a los que se inician en los misterios, que el hombre está como en un puesto de guardia y no le es lícito separarse ni huir de él, me parece algo muy grande, aunque no fácil de penetrar. No obstante, Cebes, juzgo que hay razón cuando se dice que los dioses tienen el cuidado de nosotros y que los hombres figuramos entre las posesiones de ellos. ¿No

participas tú de estas ideas?

-Sin duda que sí, contestó Cebes.

-Dime, pues, continuó aquél, ¿si uno de tus esclavos, posesión tuya, se da a sí mismo la muerte, sin darle tú a comprender que haga tal, no te irritarías con él y lo castigarías si ello estuviese a tu alcance?

-Por supuesto, contestó Cebes.

-Luego quizás no es absurdo, mirando por este lado el problema, que no debe uno darse la muerte antes de que la divinidad nos envíe una necesidad fatal como la que ahora me presenta.

-Sí, esto parece probable, contestó Cebes. Pero en cuanto a que el filósofo ha de desear la muerte, como hace poco expresabas, eso tiene toda la apariencia de un absurdo, si hemos de dar crédito a lo que acabas de decir, o sea, que estamos bajo el cuidado de la divinidad y somos prendas suyas. En efecto, si estamos sometidos a la tutela de los mejores

guardianes posibles, que son los dioses, es absurdo que el hombre prudente no sienta aflicción de sustraerse a su cuidado, pues no ha de creer que libertándose de su autoridad será él mejor guardián de sí mismo. Sólo un hombre insensato juzgaría prudente huir de su amo, sin tener en cuenta que no se debe abandonar a un señor bueno sino estar al lado suyo cuanto más; y he allí por qué comete la torpeza de sacudir su autoridad, al contrario del hombre sabio, que desearía siempre acompañarse de quien es más perfecto que él. Y así parece que debemos concluir lo contrario de lo que se acaba de decir, y que los hombres prudentes deben afligirse de la muerte, y ante ella regocijarse los tontos.

Me pareció que Sócrates se complacía con las sutilezas de Cebes, y dirigiéndonos una mirada, dijo:

-Este Cebes encuentra siempre objeciones, y no es hombre que se deja persuadir al

primer golpe, de lo que se le dice.

-Pero, Sócrates, repuso Simias, lo que es ahora, a mí me parece que Cebes ha dicho algo que vale la pena. Porque ¿qué buscan los hombres verdaderamente sabios alejándose de señores más perfectos que ellos, y abandonándolos sin pesar? Y aun juzgo que las palabras de Cebes van dirigidas contra ti, que tan sin ninguna pena nos dejas a nosotros tus amigos, así como a los dioses, esos señores excelentes, según tú mismo confiesas.

-Tenéis razón, dijo. Según entiendo, vosotros deseáis que me justifique como lo he hecho ante el tribunal.

-Precisamente, contestó Simias.

-Veamos, pues, continuó Sócrates. Trataré de justificarme ante vosotros más persuasivamente que lo hice ante los jueces. En verdad, mis queridos Simias y Cebes, haría yo mal en no afligirme por la muerte si no tuviese la persuasión de que voy ante todo a la

compañía de otros dioses sabios y buenos; y luego, a la de hombres ya difuntos mejores que los de este mundo. Sabed bien que en este momento espero que pronto me halle con hombres virtuosos: sin embargo, yo no afirmaré esto categóricamente; pero sabed que sí estoy seguro, más que cualquiera otra cosa, de que iré a reunirme con los dioses, esos señores perfectos. He aquí por qué no me aflijo tampoco ante la muerte: una dulce esperanza me alienta de que hay un destino reservado a los que mueren, y como siempre se ha enseñado, es más feliz para los buenos que para los malos.

-Pero, Sócrates, replicó Simias, ¿por ventura tú intentas partir de este mundo llevándote encerrados en tu alma los motivos de tu opinión sin habérmolos comunicado? Este bien nos es común a nosotros contigo, y al mismo tiempo el persuadirnos de lo que dices será una justificación tuya.

-Pues trataré de hacerlo, contestó. Pero ante todo veamos qué es lo que Critón parece que desea decirme desde hace rato.

-No es otra cosa, Sócrates, dijo Critón, sino que el que ha de darte el veneno me ha dicho ya varias veces que te advierta que converses lo menos posible; dice que cuando uno habla se calienta mucho y no debe oponerse este calor a la acción de la droga; porque si no, a los que conversando así tanto se dejan poseer del calor, hay en ocasiones que darles la bebida dos o tres veces.

-¡Eh, dile que no se preocupe, contestó Sócrates: que prepare dos dosis, y si es necesario, tres!

-Ya me figuraba lo que ibas a contestarme, dijo Critón; pero es que desde hace rato me está importunando.

-Déjalo, continuó. Yo quiero daros cuenta a vosotros, mis jueces, de las razones por que opino que un varón que realmente haya

pasado la vida en el estudio de la filosofía debe tener valor ante la muerte y esperanza de encontrar en ultratumba bienes infinitos cuando haya cesado de vivir. Trataré de explicaros, Simias y Cebes, por qué es esto así. Los hombres parecen ignorar que el verdadero filósofo no se ocupa durante el curso de su existencia sino en aprender a morir. Siendo esto así ¿no vendría a ser una inconsecuencia no pensar en otra cosa durante toda su vida, y luego al presentarse la muerte afligirse por ella, que era su pensamiento y su cuidado?

Y Simias riéndose tomó la palabra:

-¡Por Zeus!, Sócrates, dijo, que me haces reír cuando menos ganas tengo de reírme. Yo creo que a la mayoría de los que te escuchan les parecerá que has hablado muy bien en cuanto a los filósofos se refiere; y principalmente, los tebanos convendrían en que a la verdad los filósofos desean la muerte,

y no se les oculta que es la suerte de que son dignos.

-Sin saberlo dirían verdad tus paisanos, Simias, porque no saben ni cómo desean la muerte ni por qué son dignos de ella los verdaderos filósofos. Pero dejemos a los tebanos y hablemos de nosotros mismos. ¿Consideramos que la muerte es algo?

-Sin duda alguna, contestó Simias.

-¿No es el separarse el alma del cuerpo? ¿No es, lo que se llama morir, este apartamiento, de manera que de un lado el cuerpo queda solo, y de otro el alma permanece lejos del cuerpo? ¿Qué otra cosa viene a ser la muerte?

-Así es, dijo Simias.

-Examina, pues, querido amigo, si convienes con estas ideas como convengo yo, porque de estos principios sacaremos mucha luz para lo que estamos considerando. ¿Te parece ser propio del filósofo preocuparse por

delicias tales como el comer y el beber?

-En manera alguna, Sócrates, respondió Simias.

-¿Por los placeres de Venus?

-Tampoco.

-¿Entonces crees que deben tenerse por de mucho aprecio las otras atenciones del cuerpo? ¿La posesión de magníficos vestidos y calzados, así como los demás ornamentos corporales? ¿Crees que deben estimarse o despreciarse, en tanto que no haya urgente necesidad de ellos?

-Mi opinión es, dijo, que debe despreciarlos el verdadero filósofo.

-¿Así es que en términos generales opinas que la incumbencia del filósofo no es alrededor del cuerpo, sino separarse de él cuanto pueda y volver sus miradas al alma?

-Así es.

-¿Es, por tanto, evidente que el filósofo

cuanto más pueda, tiende a distanciar el alma de la sociedad del cuerpo, distinto de lo que hacen los demás hombres?

-Así parece.

-Y parece, Simias, a los demás hombres, que quien no halla placer en los goces corporales ni toma en ellos participación alguna, no tiene ningún aliciente en la vida y se asemeja a un muerto.

-Dices la pura verdad.

-Ahora, tocante a la adquisición de la sabiduría ¿es o no es el cuerpo un obstáculo, al asociarlo a su investigación? Por ejemplo: ¿merecen fe la vista y el oído de los hombres? ¿O tienen razón los poetas al repetirnos constantemente que ni oímos ni vemos nada con exactitud? Verdaderamente si estos dos sentidos corporales no nos dan noticias exactas ni claras, mucho menos las darán los demás, pues todos son más débiles que ellos. ¿No estás de acuerdo conmigo?

-Completamente, dijo Simias.

-¿Cuándo, pues, percibe el alma la verdad? Porque al proponerse examinar alguna cosa junto con el cuerpo, es manifiesto que el cuerpo la induce a error.

-Ciertamente.

-¿Y no es verdad que mediante la reflexión es como principalmente llega el alma a alcanzar la verdad?

-Sí.

-El alma reflexiona mejor cuando no la turba el oído ni la vista ni la pena ni el gozo, sino cuando independiente y separada del cuerpo, en lo posible, se adhiere al ser dentro de sus propios límites.

-Así es.

-¿No es cierto que entonces el alma del que busca la verdad es cuando más desprecia el cuerpo, huye de él y busca la manera de aislarse?

-Verdad es.

-Ahora, Simias, ¿decimos que lo justo es algo, o que no es nada?

-Algo es, ¡por Zeus!

-¿Y lo bello y lo bueno?

-¿Cómo no?

-Pero ¿has visto alguna vez con los ojos lo justo, lo bueno y lo bello?

-Jamás, contestó Simias.

-¿Por cualquier otro sentido del cuerpo has aprehendido nociones como la grandeza, la salud, la fuerza, en una palabra, la esencia de todas las demás cosas, lo que son en sí mismas? ¿Acaso podemos ver con los ojos la íntima naturaleza de ellos? ¿O es así, que quien se prepara con más exactitud a penetrar en las cosas sobre que reflexiona llegará más cerca de su conocimiento?

-Tal como lo dices.

-Y lo hará más rigurosamente quien al

conocimiento se dirija con el pensamiento solo sin aplicar al mismo tiempo la vista ni llamar en ayuda de la razón otro sentido alguno, y, guiado de exclusiva manera por el pensamiento, persigue la esencia pura y verdadera de las cosas sin el ministerio de los ojos ni de los oídos, y en una palabra, sin el concurso del cuerpo, perturbador que no permite al alma la sabiduría cuando quiera que ella entra en concierto con él. Si alguien hubo de encontrar jamás la esencia de las cosas, Simias, ¿no será éste de quien hablo?

-Maravillosamente expresas la verdad, Sócrates.

-En vista de los principios enunciados, los verdaderos filósofos tienen necesariamente que pensar: éste es un sendero que puede engañarme en la indagación de la ciencia; mientras tengamos el cuerpo, mientras el alma nuestra esté asociada con este mal, no podremos alcanzar suficientemente el objeto

de nuestros anhelos, es a saber, la verdad; porque el cuerpo nos proporciona innumerables distracciones a causa de la necesidad de sus cuidados; además, si nos sobrevienen las enfermedades, dificultan la investigación de las esencias de los seres; y nos llena de deseos, pasiones, temores y toda clase de quimeras, y de mil imaginaciones, de suerte que es muy justo decir que el cuerpo no nos permite llegar a la sabiduría. Las guerras, las sediciones y las batallas no tienen su fuente sino en el cuerpo y sus pasiones. Todas las guerras nacen sólo del deseo de riquezas por el cuerpo, esclavizándonos a su servicio, y por él, y por todas estas razones, no nos es dado vacar para entregarnos a la pesquisa de la sabiduría. Y lo peor de todo es que si llegamos a separárnosle y a tener para ello algún descanso y a la filosofía nos entregamos, en la meditación estamos cuando interviniendo de nuevo nos turba, nos embaraza y nos

confunde completamente, al punto de no ser posible la percepción de la verdad. Se ha demostrado ya que si jamás hemos de saber algo con exactitud, debemos apartarnos de él, y contemplar las cosas con el alma sola: es entonces cuando obtendremos el objeto de nuestros deseos, a saber, la sabiduría, esto es, como lo indica la razón, después de la muerte y no durante el curso de la vida. Porque si no nos es dado obtener conocimiento exacto mientras disfrutamos del cuerpo, entonces resulta una de dos cosas: o no podremos obtenerlo jamás, o lo conseguiremos cuando haya cesado nuestra vida, porque entonces estará el alma en sí misma, separada del cuerpo, antes no. Y mientras estamos con vida estaremos más cerca del saber cuanto menos permitamos el comercio corporal, cuanto menos comuniquemos con el cuerpo, excepto en casos de entera necesidad, y cuanto menos nos dejemos inficionar de su

naturaleza, sino que permanezcamos alejados de él hasta que de él nos libre Dios mismo. Así apartados de las pasiones del cuerpo, y puros, es probable que estaremos en compañía de hombres puros como nosotros y que conoceremos por nosotros mismos la pura esencia de las cosas, que probablemente no es otra que la verdad; porque no es lícito percibir lo que es puro a quien no es puro él mismo. Estas cosas, Simias, creo deben repetirse entre sí y creer todos los filósofos verdaderos. ¿No lo crees también?

-Más que cualquiera otra cosa, Sócrates.

-Si esto es así, mi querido amigo, quien haga el viaje a donde yo marchó lleva mucha esperanza de encontrar allá mejor que en parte alguna la posesión de lo que tanto afán nos ha proporcionado en la presente vida; de suerte que en la partida que se me ordena emprender me alienta una dulce esperanza, la cual llenará también al varón convencido de que el alma

debe estar pura como preparación a la ciencia.

-Es cierto, contestó Simias.

-Según hemos dicho ya, purificar el alma ¿qué es sino separarla del cuerpo lo más posible y acostumbrarla a recogerse y replegarse en sí misma, y vivir en cuanto sea hacedero, tanto en la presente vida como en la venidera, suelta y desprendida del cuerpo como de cadenas?

-Ciertamente.

-¿No es verdad que esta libertad, esta separación del alma y el cuerpo, es lo que se llama muerte?

-Perfectamente.

-Los que a buen título tienen el nombre de filósofos, ¿no son los solos que desean esa separación? ¿No son los que tienen por ocupación el buscar que el alma se liberte del cuerpo?

-Tal parece.

-Pues como dije al principio, sería ridículo que un hombre preparado sin cesar durante el término de su vida a fin de estar lo más cercano posible de la muerte, después de haber vivido en ese estado, se acobardase cuando ella se aproxima. ¿No sería ridículo?

-¡Cómo no!

-En realidad, Simias, los filósofos verdaderos se ejercitan para morir, y la muerte no los espanta en manera alguna. Escucha. Si han aborrecido absolutamente el cuerpo, si desean que el alma viva en sí misma e independiente ¿no sería gran absurdo que al llegar ella temiesen, siendo en el morir donde tienen la esperanza de hallar lo que buscaban al través de la vida, esto es, la sabiduría, el estar separados de lo que aborrecían en tanto grado? Cuando mueren los objetos de los afectos humanos, como las esposas y los hijos, la generalidad de los hombres desean ir, y bajarían con gusto, a la morada de Hades,

confiando en ver allá las prendas de sus deseos, y allá estar con ellas. Quien ciertamente busca la sabiduría y no abriga en su pecho la esperanza de encontrarla en parte alguna sino allá, ¿sentirá morir y no ha de partir hacia allá con gusto? Si en realidad es filósofo, debemos pensar que se marchará con gusto, amigo mío. Bien sabe, en efecto, que en parte alguna podrá contemplar la ciencia pura si no es en el término del viaje. Siendo esto así como acabo de decirlo ¿no sería gran insensatez que hombre tal temiese la muerte?

-Y grande en verdad, ¡por Zeus!, dijo Simias.

-Sea esto, pues, una prueba suficiente: cuando veas que alguno a punto de morir trepida y teme, ten por seguro que ése no es amante de la sabiduría sino cultivador de su cuerpo: perseguidor de las riquezas o amante de los honores: una de las dos cosas o ambas cosas juntas.

-Así mismo como lo expresas.

-Dime, Simias, ¿lo que llamamos fortaleza no conviene particularmente a los filósofos?

-Exactamente, Sócrates.

-¿No es verdad que la templanza, eso que la generalidad llama templanza, esto es, el no dejarse uno arrastrar de las pasiones, sino mirarlas con desdén y mantenerse con moderación, no es verdad, digo, que conviene sólo a los que más despego muestran del cuerpo y viven dedicados a la filosofía?

-Necesariamente.

-Si tú quieres entrar a examinar la fortaleza y templanza de los demás hombres, los encontrarás ridículos.

-¿Cómo así, Sócrates?

-¿Sabes tú que los demás hombres consideran la muerte como el mayor de los males?

-Sí que lo sé.

-¿De suerte que cuando los que entre ellos llamamos valerosos soportan la muerte con valor, lo hacen por temor a males mayores aún?

-Así es.

-De modo que, excepto los filósofos, todos los hombres son valerosos por el temor y la timidez. Sin embargo, es ridículo decir que alguien es valeroso por miedo y cobardía.

-Tienes razón.

-¿Y qué? ¿No experimentan lo mismo los hombres temperantes? Son temperantes por intemperancia. Aunque esto parezca imposible, sin embargo, sucede que el accidente relativo a esta loca temperancia es semejante al que antes se ha mencionado: temiendo en efecto ser privados de goces que desean, se abstienen de los unos y se dejan dominar de los otros. Y no obstante, llaman intemperancia el ser dominados por las pasiones, cuando es lo cierto que ellos vencen

unas pasiones porque se hallan vencidos por otras. Esto es semejante a lo que acabamos de decir, que son en cierto modo temperantes por intemperancia.

-Evidentemente.

-Observa, mi amado Simias, que no es la vía recta hacia la virtud cambiar placeres por placeres, temores por temores y lo grande por lo pequeño, como quien cambia una moneda: la moneda legal es la sabiduría, con la cual todo se cambia, todo se compra y todo se vende: la fortaleza, la templanza, la justicia. En una palabra, la verdadera virtud es inseparable de la sabiduría, sin hacer caso de placeres y temores y las demás pasiones semejantes. Desnudas de sabiduría y sujetas a un cambio continuo, las demás virtudes no son sino sombras de tales, y en realidad esclavas de los vicios, sin tener en sí nada sano y nada puro. La verdad es en realidad purificación de toda pasión; la templanza, la

justicia, el valor y la sabiduría son también cierta purificación, y los que han establecido las iniciaciones no son hombres despreciables, sino genios que desde hace tiempo nos han hecho comprender que quien sin purificación y sin iniciación en los misterios llegare a la morada de Hades yacerá en el lodo; mas quien vaya purificado e iniciado morará con los dioses. "Porque -dicen los que presiden las iniciaciones- son muchos los que llevan el tirso, mas pocos los inspirados". Los inspirados son, a mi parecer, los que se han dedicado con dignidad a la filosofía. Por mi parte, nada he omitido en la vida para ser contado entre los últimos, sino que de todos modos he trabajado con ese fin. Si Dios lo quiere, dentro de poco he de saber si mis esfuerzos no han sido inútiles y si algo he logrado en la vida. Estas cosas, Simias y Cebes, las digo para justificarme, mostrando que no siento pesar en dejaros a vosotros así

como a los señores de acá, pues confío que allá encontraré perfectos señores y compañeros en nada inferiores a los que se quedan, cosa que la multitud mira con incredulidad. Me alegraré de haberme defendido con más elocuencia ante vosotros que ante mis jueces.

Cuando Sócrates hubo dicho estas cosas, tomando la palabra Cebes dijo:

-Sócrates, en todo lo que has dicho me parece que has hablado admirablemente; sólo que los hombres dudan mucho en puntos que conciernen al alma, pues desconfían de que una vez separada del cuerpo siga existiendo en parte alguna, y creen más bien que el mismo día en que el hombre muere ella se destruye, disipa y desvanece como vapor o humo. No hay duda de que si en alguna parte subsistiese recogida y replegada en sí misma, libre de esos males que tú nos has expuesto, podría creerse fácilmente en la verdad de lo que

dices. Pero quizá requiere no poca explicación y prueba el que después de la muerte sigue existiendo el alma, y tiene alguna acción y pensamiento.

-Bien lo dices, Cebes, replicó Sócrates. Pero, ¿qué debemos hacer? ¿Deseas que sigamos conversando sobre si esto es o no verosímil?

-Con gusto, repuso Cebes, escucharía yo cualquier prueba que tuvieses acerca de estos problemas.

-No creo, contestó Sócrates, que haya quien nos escuche, aunque sea un autor de comedias, y diga que yo estoy jugueteando y no discurro sobre cosas que nos atañen. Si te parece bien, pues, examinemos si en la morada de ultratumba están o no las almas de los hombres que han muerto.

Es antigua la creencia mencionada de que las almas van de aquí a la morada de Hades y de allá vienen acá y renacen a la vida después

de la muerte. Siendo esto así, dado que los vivos nacen de los muertos ¿qué otra cosa puede ocurrir sino que nuestras almas están allá en el entretanto? Pues si no existiesen no podrían volver. Esto sería prueba suficiente del hecho, si se mostrase con evidencia que los vivos no nacen sino de los muertos. Si no, sería preciso buscar otra prueba.

-Efectivamente, dijo Cebes.

-No examines la cuestión tan sólo respecto de los hombres, si deseas conocerla con precisión, sino relativamente a los animales todos, a las plantas, y en una palabra, a todo lo que tiene un nacimiento. Veamos si todos estos seres tienen su origen de una misma manera, a saber, si todo nace precisamente de su contrario. Por ejemplo, lo bello es lo contrario de lo feo, y lo justo de lo injusto y así una infinidad de cosas. Investiguemos, pues, si necesariamente lo que es contrario surge de su contrario. Cuando se hace algo de

mayor extensión, v. gr., ¿es de necesidad que antes haya sido menor?

-¿E igualmente lo que se hace menor ha tenido que ser antes mayor?

-Ni más ni menos.

-¿Y lo más débil ha debido salir de lo más fuerte y lo más rápido de lo más lento?

-Así es.

-¿Lo peor no surge de lo mejor, y lo justo de lo injusto?

-¿Cómo no?

-De suerte, Cebes, que ya hemos mostrado suficientemente que toda cosa nace de su contrario.

-Es evidente.

-¿Qué más? ¿No hay siempre un cierto medio entre dos cosas contrarias, dos generaciones, de la una hacia la otra y de la segunda hacia la primera? Porque entre una cosa grande y una pequeña hay crecimiento y

disminución, y llamamos a lo uno crecer y a lo otro disminuir.

-Ciertamente, dijo Cebes.

-Igualmente en cuanto a lo que llamamos separarse y mezclarse, enfriarse y calentarse, y las demás cosas semejantes, aunque a veces no nos sea dado mencionarlas con un nombre, ¿no es un hecho que de necesidad las unas surgen de las otras?

-Seguramente, dijo Cebes.

-Pues bien, dijo Sócrates, ¿no tiene la vida un contrario como es contrario el sueño de la vigilia?

-Sin duda.

-¿Cuál?

-La muerte.

-¿Estas dos cosas nacen la una de la otra, si es que son contrarias, y hay entre ellas dos generaciones?

-Pues ¿cómo no?

-Yo te diré una de las combinaciones de que acabo de hablarte, y las generaciones que originan. Tú me dirás la otra. Hablo del sueño y de la vigilia, y digo que del sueño nace la vigilia y la vigilia engendra el sueño, y que antes del sueño está el acto de dormirse uno, y antes de la vigilia el despertarse. ¿Lo encuentras claro?

-Bien claro está.

-Por tu parte explícame ahora la combinación de la vida y de la muerte. ¿No es la vida el contrario de la muerte?

-Seguramente.

-¿Nace la una de la otra?

-Sí.

-¿Entonces qué se engendra de la vida?

-La muerte.

-¿Y de la muerte?

-La vida, es preciso convenir en ello.

-¿Así es, Cebes, que las cosas y los

hombres vivientes se originan de la muerte?

-Tal me parece.

-Por consiguiente nuestras almas viven en ultratumba.

-No hay duda.

-¿De las dos generaciones, pues, de que hablamos, una es manifiesta, es a saber, el morir, o no lo es?

-Completamente.

-¿Cómo haremos ahora? ¿No hemos de conceder a la muerte la generación de su contrario, y hemos de confesar que por allí quedó coja la naturaleza? ¿O hemos de reconocer que la muerte engendra su contrario?

-Claro que sí.

-¿Y cuál es este contrario?

-La vuelta a la vida.

-Luego si hay una vuelta a la vida, la generación de los muertos hacia la vida no es

otra cosa que el nacer de nuevo a la luz.

-Perfectamente.

-Tenemos, por tanto, que convenir también en que los vivos nacen de los muertos no menos que los muertos de los vivos; y así poseemos prueba suficiente de que las almas de los muertos están necesariamente en alguna parte de donde nuevamente vuelven a la vida.

-Me parece, Sócrates, concluyó Cebes, que ésa es rigurosa consecuencia de los principios en que hemos convenido.

-Fíjate, pues, Cebes, que no sin razón nos hemos puesto de acuerdo en estas cosas. Por lo menos, así me parece. Si las cosas no correspondiesen, al nacer, con sus contrarios, de modo que girasen como en un círculo de producciones, sino que se engendrasen en línea recta hacia sus opuestos sin que hubiese vuelta del último contrario hacia el primero y del primero hacia el último, ¿no ves que al fin de cuentas todas tendrían una misma figura, y

sufrirían unos mismos accidentes y cesarían de nacer?

-¿Cómo así?, preguntó Simias.

-No es difícil de entenderse, contestó Sócrates. Por ejemplo, si existiese el dormir y a éste no correspondiese el despertar producido por el dormir, todo vendría a acabar con Endimión, que no aparecerá por ninguna parte, desde luego que el universo entero estaría dormido como él; y si todas las cosas se mezclasen y no se separasen, pronto ocurriría lo que dice Anaxágoras: la confusión general. Igualmente, mi querido Cebes, si todo lo que ha participado de la vida pereciese, y una vez muerto permaneciese en ese mismo estado y no volviese a la existencia, ¿no se sigue de aquí que al fin de cuentas todas las cosas de la naturaleza morirían y no vivirían más? Que si de los seres muertos no nacen los vivos, y si los vivos mueren ¿qué medio habría para que todas las cosas no fuesen

absorbidas por la muerte?

-No habría remedio, Sócrates, dijo Cebes, todo lo que dices me parece incontestable.

-A mí también me lo parece, Cebes, y no hemos sufrido engaño al admitir tales verdades, sino que en realidad hay el resurgir a la vida, y el engendrarse los vivos de los muertos, y existen las lanzas de los que fallecen, y hay una suerte mejor para las buenas y una suerte peor para las malas.

-En verdad, Sócrates, dijo Cebes tomando la palabra, esto es también consecuencia de aquello que a menudo solías decirnos como cosa cierta: que nuestro conocimiento no es sino un recuerdo. De acuerdo con tal principio, es de necesidad que en algún tiempo anterior hayamos aprendido eso que recordamos, lo que sería imposible si antes de haber nacido en esta forma humana nuestra alma no hubiese existido en alguna parte, lo que constituye otra prueba de que el alma es

inmortal.

-Pero, Cebes, dijo Simias interrumpiendo, ¿qué pruebas hay de esto? Refréscame la memoria, porque yo no me acuerdo muy bien ahora.

-Lo haré con un solo y clarísimo razonamiento, contestó Cebes. Cuando a los hombres se presentan preguntas bien dirigidas, ellos por sí mismos contestan a todo con acierto. Ahora bien; si en ellos no preexistiesen el conocimiento y la razón, les sería imposible dar respuesta. Además, si alguno los coloca ante figuras geométricas u otra cualquiera semejante, entonces la verdad de lo que digo será clara y evidente.

-Si esto no te convence, Simias, replicó Sócrates, ve si te parece justo lo que voy a decir. ¿Dudas que lo que llamamos ciencia es una reminiscencia?

-Yo no lo dudo, dijo Simias, pero deseo experimentar ese recuerdo de que se habla.

Por lo que Cebes ha dicho ya casi me ha llegado la reminiscencia y estoy en parte convencido. Con gusto, sin embargo, escucharé lo que tengas que decir tú.

-Continúo, pues. ¿Convenimos seguramente en que si alguno tiene algún recuerdo debe primero haber tenido un conocimiento?

-Seguramente.

-¿Convendremos también en que cuando de este modo se presenta el conocimiento es una reminiscencia? Por ejemplo: si alguien ve u oye o percibe por otro sentido cualquiera y no tiene sólo el conocimiento de esa cosa, sino que otro le ocurre también ¿no diremos con razón que recuerda aquella que le vino a la mente?

-¿Cómo?

-Por ejemplo, ¿no son distintas las nociones del hombre y de la lira?

-Pues ¿cómo no?

-¿Sabes tú qué les ocurre a los amantes cuando ven una lira, un vestido u otro objeto de que acostumbran servirse las prendas de su corazón? Les pasa que perciben la lira y llenan su mente con la figura del objeto de su amor cuya es la lira. Esto es la reminiscencia. Sucede también que quien ve a Simias se acuerda de Cebes, y así por el estilo innumerables ejemplos más.

-Innumerables ciertamente, replicó Simias.

-¿No se presentan estas reminiscencias principalmente cuando se trata de aquellos objetos que hemos olvidado a causa del tiempo transcurrido y en fuerza de no verlos?

-Tal como lo dices.

-¿Qué más? ¿Viendo el cuadro de un caballo o el dibujo de una lira no puede uno acordarse de un hombre? ¿Y acordarte de Cebes al ver el retrato de Simias?

-Claro que sí.

-¿Y ante el retrato de Simias acordarse de Simias mismo?

-Muy cierto.

-¿De todo esto no puede concluirse que la reminiscencia se opera unas veces por la semejanza y otras por la desemejanza?

-Así es.

-¿Y cuando uno recuerda algo por la similitud, no le pasa que de necesidad piensa si el objeto que contempla se parece en todo o sólo en parte a aquello que recuerda?

-Necesariamente -contestó Simias.

-Observa bien para que me digas si estás de acuerdo conmigo. ¿Hay algo que se llama igualdad? No hablo de la igualdad de un pedazo de palo con otro pedazo de palo ni de la igualdad de una piedra con otra, ni nada semejante, sino de otra cosa muy diferente: el concepto mismo de la igualdad. ¿Es algo la

igualdad, o no?

-Algo es, ¡por Zeus!, y, por cierto, que bien maravilloso, contestó Simias.

-¿Sabemos qué es la igualdad?

-Sí, por cierto, respondió Simias.

-¿Y de dónde hemos sacado este conocimiento? ¿No lo hemos sacado de los objetos que acabamos de mencionar, viendo pedazos de palo iguales y piedras iguales, u otros objetos iguales entre sí? ¿No es verdad que así es como hemos sacado el conocimiento de aquella noción que les es distinta, o no opinas que lo es? Observa además. ¿No te parece también que piedras y árboles iguales los juzgas a veces iguales, a veces desiguales?

-Tal ocurre.

-¡Qué! ¿Es que los objetos mismos se te muestran desiguales, o la igualdad te parece desigualdad?

-Jamás, Sócrates.

-Los objetos iguales y la igualdad no son una misma cosa, dijo Sócrates.

-De ninguna manera, Sócrates.

-Y sin embargo, de los objetos iguales, distintos de la igualdad misma, es de donde has concebido y tomado este concepto.

-Ciertísimo, dijo Simias.

-¿Y te ocurre esto ya sea que esta igualdad se asemeje a los objetos que te han dado la idea o difiera de ellos?

-Seguramente.

-Nada importa, dijo Sócrates: siempre que viendo una cosa, a causa de esta vista pienses en otra, semejante o disemejante de aquélla, es de toda necesidad que se produzca la reminiscencia.

-Evidentemente.

-¿Qué dices ahora de esto? ¿Cuando percibimos los pedazos de palo y los otros

objetos iguales de que hace poco hablábamos, se nos muestra eso como la igualdad misma, o falta mucho para esa igualdad?

-Mucho ciertamente falta.

-Convengamos, por tanto, en que cuando alguien ve algo y piensa que eso puede ser igual a otra cosa, pero le es inferior y no puede igualársele, es preciso que quien piensa tal haya visto aquello a que dice se asemeja y que le es inferior.

-Precisamente.

-¿No hemos experimentado semejante impresión con respecto a los objetos iguales y a la igualdad misma?

-Seguramente.

-Luego es necesario que hayamos conocido la igualdad anteriormente al momento aquel en que viendo cosas por primera vez pensamos que ellas aspiraban a la igualdad sin poder lograrlo.

-Así es.

-Pero convenimos también en que esta idea no nos ha entrado en el espíritu, ni ello sería posible, sino por la vista o el tacto u otro de los sentidos. Digo lo mismo de todos los demás objetos.

-Lo mismo es, Sócrates, para lo que quieres demostrar.

-Pero hay que pensar, al menos así nos lo hacen comprender las percepciones, que todo lo que concierne a ellas aspira a esa igualdad, aunque le es siempre inferior. ¿No es cierto?

-Cierto es.

-Por tanto, antes de que comencemos a ver, a oír o a sentir de otro modo, hemos tenido que obtener en alguna parte la idea de la igualdad misma, si con ella comparamos los objetos iguales que dependen de las percepciones de los sentidos, y al hacerlo podemos ver que, aunque tienden a esa igualdad, son siempre inferiores a ella.

-La consecuencia es rigurosa, Sócrates.

-¿No es verdad que tan pronto como nacemos vemos y oímos y tenemos las demás percepciones sensibles?

-No hay duda.

-Es indispensable, en consecuencia, que con anterioridad hayamos conocido la idea de la igualdad.

-Sí.

-Luego, antes de nacer hemos debido tener conocimiento de ella.

-Tal me parece.

-De suerte que si antes de nacer hemos adquirido ese conocimiento y con él hemos nacido, sabíamos con anterioridad al nacimiento y tan pronto salimos a la luz, no sólo qué es la igualdad, lo mayor y menor, sino también todas las cosas semejantes: que nuestras observaciones no se refieren solamente a la idea de igualdad, sino a la

belleza, la bondad, la justicia, la santidad, en una palabra, a lo que es manifiesto y no nos proporciona duda alguna ni en nuestras preguntas ni en nuestras respuestas. De manera que nos vemos forzados a admitir que hemos adquirido esos conocimientos antes de nacer.

-Ciertamente.

-Y si habiendo adquirido las ciencias no las olvidáramos jamás, no solamente habríamos nacido con ellas, sino que las poseeríamos durante toda nuestra existencia; porque saber es obtener los conocimientos y no perderlos. ¿O no es verdad, Simias, que llamamos olvido la pérdida de la ciencia adquirida?

-Sí lo es, Sócrates, dijo Simias.

-Pues, según mi parecer, habiendo obtenido el conocimiento antes de nacer, lo olvidamos al nacer, y más tarde, usando de las percepciones, volvemos a recobrarlo cual lo tuvimos antes. ¿No es cierto que esto que

llamamos aprender es recuperar un conocimiento que nos pertenece, y al llamar esto recuerdo hablamos con propiedad?

-Tienes razón.

-Ya hemos establecido como probable que quien ha obtenido una sensación por la vista, el oído u otra facultad, piensa con la ayuda de esa percepción en otra cosa distinta que había olvidado, a la que se acercaba la percepción por la semejanza o la desemejanza. De manera que una de dos: o tenemos el conocimiento porque nacimos con él y lo conservamos durante toda la vida, o más tarde los que decimos que aprenden no hacen otra cosa que recordarlo; y así, saber es recordar.

-No es de otra manera, Sócrates.

-¿Qué alternativa escoges, Simias? ¿Nacemos con las ciencias, o recordamos más tarde los conocimientos que una vez teníamos y perdimos?

-No sé, Sócrates, qué decir ahora mismo.

-Ahora podrás contestarme. Un hombre que sabe alguna cosa ¿podrá dar razón de lo que sabe?

-Claro que sí, Sócrates.

-¿Te parece que todos los hombres son capaces de razonar sobre lo de que acabamos de hablar?

-Ojalá así fuera, contestó Simias, pero mucho me temo que mañana mismo no se encuentre aquí persona capaz de hacerlo.

-¿No crees, por tanto, que todos los hombres posean la ciencia de estas cosas?

-De ningún modo.

-¿Recuerdan, pues, lo que en otra ocasión aprendieron?

-Necesariamente.

-¿Cuándo aprendieron esa ciencia nuestras almas? Porque no ha sido después que nacimos.

-No por cierto.

-Luego fue anteriormente.

-Sí.

-Por tanto, Simias, nuestras almas existieron antes de estar en forma humana, lejos de los cuerpos y dotadas de la facultad de conocer.

-A menos, Sócrates, que hayamos obtenido los conocimientos al nacer, porque no hemos tomado en consideración esa alternativa.

-Sea, mi querido. Pero ¿en qué otro tiempo los hemos perdido? Porque no hemos nacido con ellos, como acabamos de convenir. ¿Será que los olvidamos al punto que los adquirimos? ¿Qué otro tiempo puedes mencionar?

-Ninguno, Sócrates, yo no caía en la cuenta de que estaba hablando tonterías.

-Tengamos, pues, por establecido, Simias, que si, como lo he repetido varias veces,

existe lo bello y lo bueno y existen las demás esencias de las cosas, con las que comparamos las impresiones de nuestros sentidos, esencias que subsisten con anterioridad y que son de la misma naturaleza nuestra y nos sirven de punto de comparación, es de toda necesidad que así como esas esencias existen, así también nuestra alma debe existir antes de nuestro nacimiento. Si así no fuese, vanas e inútiles serían nuestras palabras. ¿No encuentras que la paridad es absoluta? Si las esencias de las cosas existen, nuestras almas vivían antes de nacer nosotros; si no existen, nuestras almas no nos han precedido.

-La paridad, Sócrates, dijo Simias, es maravillosa, y es bella la consecuencia de tu razonamiento: que, antes de nacer, nuestra alma existe así como estas esencias de que acabas de hablar, pues no encuentro nada más evidente que la existencia de la belleza, la

bondad, etc., como tú lo acabas de decir. Yo me siento perfectamente convencido.

-¿Y Cebes?, dijo Sócrates, ¿es preciso convencerlo también?

-Tu demostración ha sido completa a mi parecer, continuó Simias. Sin embargo, Cebes es el hombre más difícil de persuadir en el mundo: aunque juzgo que él está suficientemente persuadido de que nuestra alma existe antes de nuestro nacimiento. Pero que después de la muerte exista el alma todavía, eso no me parece probado. Aun subsiste la opinión común de que nos ha hablado Cebes, a saber, que cuando el hombre muere se disipa y deja de ser. Porque ¿qué impide que el alma nazca y salga no importa de dónde, y exista antes de que informe un cuerpo humano, mas después de haber llegado a él y separándose de nuevo termine y se destruya?

-Bien dices, Simias, dijo Cebes. Me parece

que sólo se ha probado la mitad de la tesis: que las almas viven antes de nacer nosotros; pero para que la demostración sea completa, es preciso todavía probar que después de la muerte viven también no menos que antes.

-Pues ya se ha demostrado, Simias y Cebes, replicó Sócrates; y más debéis convenir en ello si queréis agregar a estas reflexiones que acabamos de hacer aquello en que ya hemos convenido, esto es, que la vida surge de la muerte. Porque si nuestra alma existe con anterioridad a nuestra vida y es necesario que para nacer ella no salga sino del seno de la muerte, ha de reconocerse también que existe después que fenecemos, pues que tiene que nacer de nuevo. Por tanto, la tesis que ahora me presentáis ha sido demostrada. No obstante, juzgo que tú y Simias profundizaríais con gusto un poco más esta cuestión, y que, como los niños, teméis no sea que al salir del cuerpo los vientos dispersen y

disipen el alma, sobre todo cuando la muerte no ocurre en sitio abrigado sino en lugar expuesto a vientos impetuosos.

-Como si lo temiéramos, Sócrates, dijo Cebes riéndose, trata de remover nuestros recelos. Quizás haya entre nosotros alguien que tema el accidente a la manera de los niños. Tratemos de persuadirlo de que no hay que temer a la muerte como si fuese un espantajo.

-Pero, dijo Sócrates, hay que cantarle exorcismos diariamente hasta que se cure con encantamientos.

-Pero Sócrates, dijo Cebes, ¿dónde vamos a encontrar ese buen exorcista cuando tú nos hayas dejado?

-Grande es Grecia, Cebes, replicó Sócrates, y en ella hay hombres hábiles. Muchas son también las naciones de los bárbaros, y es preciso visitarlas en busca del cantor mágico sin ahorrar dinero ni fatigas, ya

que no hay nada tan digno de que en ello se gaste plata. Buscadlo también entre vosotros, quizá no encontraréis fácilmente persona más apta que vosotros mismos.

-Lo haremos, pues, contestó Cebes, pero volvamos, si te place, al punto de donde nos hemos desviado.

-¿Cómo no? Con muchísimo gusto.

-Magnífico, dijo Cebes.

-Debemos examinar, continuó Sócrates, qué clase de objetos son susceptibles de disiparse, por respecto a qué cosa debemos temer que eso acontezca, y en qué parte de ellos tiene lugar. Después vamos a examinar la naturaleza de nuestra alma, para saber si debemos esperar su inmortalidad o temer su anonadamiento.

-Perfectamente.

-¿No es cierto que a las cosas compuestas corresponde por naturaleza el disiparse de la

manera como se han formado, y que lo simple es lo único que no puede sufrir el accidente de la destrucción como los demás seres?

-Me parece que así es, respondió Cebes.

-Las cosas que permanecen siempre en un mismo estado y condición ¿no son evidentemente simples? Y las que cambian y nunca permanecen en una misma condición ¿no son las compuestas?

-Así me parece.

-Volvamos ahora a nuestras reflexiones anteriores. ¿Las esencias de los seres que en nuestras preguntas y en nuestras respuestas hemos caracterizado como existentes, permanecen siempre unas mismas, o varían a veces? ¿La igualdad misma, la belleza misma, las existencias esenciales, alguna vez reciben cambio aunque sea pequeño? ¿O siendo simples estas cosas, siempre subsisten en sí mismas en un mismo estado y no sufren en manera alguna cambio de ninguna naturaleza?

-Necesariamente subsisten en sí mismas sin experimentar cambio, Sócrates, contestó Cebes.

-Y ¿qué dices de las numerosas cosas bellas, como los hombres, los caballos, los vestidos, y todos los demás objetos iguales o bellos o todo lo que sea de su misma naturaleza? ¿Participan de las mismas condiciones, o las tienen completamente opuestas y no se conservan en un mismo estado consigo mismas, ni mutuamente con respecto a las demás?

-Tal como dices, contestó Cebes. No se conservan jamás en un mismo estado.

-Puedes, por tanto, verlas o tocarlas o percibir las mediante los demás sentidos; pero las cosas inmutables no hay manera de percibir las si no es por la sola fuerza del pensamiento: existen realmente, pero son invisibles.

-Seguramente, dijo Cebes.

-¿Quieres que establezcamos dos categorías de seres, los visibles y los invisibles?

-Con gusto.

-¿Y los invisibles constantemente unos mismos, y los visibles constantemente variables?

-Muy bien, establezcámoslas, dijo Cebes.

-Ahora, ¿hay en nosotros algo que no sea nuestro cuerpo o nuestra alma?

-Nada más.

-¿A qué categoría diremos que se asemeja y tiene más afinidad el cuerpo?

-A todo el mundo será evidente que pertenece a lo visible.

-¿Diremos que el alma es invisible o que es visible?

-No para el hombre, Sócrates, contestó Cebes.

-Es que cuando hablábamos de lo visible y

lo invisible entendíamos que es con relación a la naturaleza del hombre. ¿O crees que nos referíamos a otras naturalezas?

-A la naturaleza humana sólo.

-¿Qué decimos, pues, del alma; es visible o invisible?

-No es visible.

-¿Luego es invisible?

-Sí.

-El alma, por tanto, pertenece más que el cuerpo a la naturaleza invisible, y el cuerpo más que el alma a la visible.

-Es absolutamente necesario.

-¿No hemos dicho ya que cuando el alma se sirve del cuerpo para conocer, ya sea mediante la vista o por medio del oído o de otro sentido cualquiera (pues esto es lo que se hace con el cuerpo, examinar los objetos mediante los sentidos), entonces éste la arrastra hacia las cosas variables, y ella anda

errante y perturbada y con el vértigo del embriagado, a causa de comunicar con la materia?

-Así es.

-Mas cuando el alma replegada sobre sí misma examina las cosas, se dirige hacia lo puro, lo eterno, lo inmortal, lo inmutable; y siendo ella de esa misma naturaleza, en la región de esas esencias siempre mora en cuanto le sea posible, y deja entonces de andar errante; y en la compañía de ellas permanece inmutable. Ese estado del alma es lo que se llama sabiduría.

-Muy bien, muy cierto es cuanto dices, Sócrates.

-De lo que se dijo antes y de lo que acaba de decirse ¿a qué categoría te parece asemejarse el alma y estar ligada por naturaleza?

-Toda persona, por estúpida que sea, tendrá que convenir, ayudada de tu método,

en que el alma se parece más a lo inmutable que a lo variable.

-¿Y el cuerpo?

-A lo variable más que a lo inmutable.

-Mira ahora por esta otra vía. Cuando el alma y el cuerpo andan juntos la naturaleza impone al uno la esclavitud y la obediencia, a la otra el mando y el señorío. Según esto, ¿cuál de las dos te parece asemejarse a lo divino y cuál a lo mortal? ¿No te parece que lo divino es por naturaleza capaz de mandar y señorear, al paso que lo mortal es apto para obedecer y servir?

-Seguramente.

-¿A qué, pues, se parece el alma?

-Es evidente, Sócrates, que el alma se asemeja a lo divino, al paso que el cuerpo es de la naturaleza de lo mortal.

-Examina, pues, Cebes, continuó Sócrates, para ver si de todo lo que hemos dicho no

resulta que el alma se asemeja a lo divino, inmortal, inteligible, simple, e indisoluble, invariable y siempre idéntico a sí mismo, y si a su turno debemos colocar al cuerpo entre lo humano, mortal, ininteligible, compuesto, disoluble y siempre variable. ¿Hay algo que decir contra esto, mi querido Cebes, para probar que no es así?

-Nada tengo que objetar, Sócrates.

-Por tanto, siendo ello así, ¿no es cierto que conviene al cuerpo disolverse prontamente, pero al alma corresponde ser absolutamente incorruptible o algo semejante?

-Es verdad.

-Tú ves, continuó, que cuando muere un hombre, su parte visible, el cuerpo, que llamamos cadáver, a la que corresponde disolverse, corromperse y disiparse, no sufre inmediatamente estas consecuencias: se conserva un tiempo suficientemente largo. Y si el muerto fue hermoso, suele perdurar su

belleza aún por bastante tiempo. Muerto el cuerpo y embalsamado, como se hace en Egipto, dura casi entero por una serie infinita de años; y hasta los que se corrompen conservan intactas partes como los huesos, los nervios y otras que parecen inmortales. ¿No es así?

-Sí.

-Pero el alma, la parte espiritual, va a otro lugar de su misma naturaleza, noble y puro e invisible, en una palabra, a la morada de Hades, al lado de Dios bueno y sabio, a donde, si Él lo quiere, la mía también volará dentro de pocos momentos. ¿Acaso nuestra alma, constituida con tales atributos, ha de disiparse y destruirse tan pronto se separe del cuerpo, como lo cree la mayoría de los hombres? ¡Lejos de eso, mis queridos Cebes y Simias! Esto es más bien lo que ocurre: si se aparta del cuerpo pura, sin arrastrar consigo mancha corporal, no habiendo tenido voluntad

de vivir en común con él, sino que le ha huido para recogerse en sí misma, sumida en la meditación, lo cual no es otra cosa que la verdadera investigación de la verdad y la preparación a la muerte... ¿No es esto la preparación a la muerte?

-Sin duda alguna.

-Digo, pues, que si el alma se encuentra en estas condiciones irá a reunirse con lo que le es semejante: lo invisible, lo divino, lo inmortal y dotado de sabiduría, en donde gozará de la felicidad, libre de extravíos, de ignorancia, de temores, de bajos deseos y de los demás males anexos a la naturaleza humana; y como se dice a los iniciados en los misterios, ella vivirá con los dioses por toda la eternidad. ¿Es esto lo que debemos pensar u otra cosa?

-Esto, ¡por Zeus!, contestó Cebes.

-Mas si se separa del cuerpo manchada e impura por su continua mancomunidad con él, por haberle servido y haberlo amado, y

embotada por las pasiones y los placeres hasta el punto de parecerle que nada hay verdadero sino lo material, lo que se palpa y se ve, lo que se bebe y lo que se come, o lo que es objeto de los placeres carnales; y en cambio, habituada a odiar, temer y huir lo obscuro e invisible a los ojos, aunque asequible y comprensible mediante la filosofía, ¿crees que así el alma se separa del cuerpo pura y simple?

-De ninguna manera, contestó.

-Al contrario, se aparta llena de ataduras corporales que el comercio y unión de la envoltura material, a causa de la intimidad constante y de las complacencias con él, le ha hecho ya como congénitas.

-Exacto.

-Es preciso, amigo mío, comprender que estas manchas son algo tosco, pesado, terrestre y visible. El alma abrumada, gravada de estas manchas, es arrastrada de nuevo al

mundo visible por el temor del mundo invisible y de la morada de Hades, y anda errante, como se dice, en torno de los monumentos y tumbas sepulcrales; donde se han visto fantasmas tenebrosos, espectros tales cuales son esas almas que no han partido puras de sus cuerpos, sino que han participado de lo material, razón por la que pueden ser vistas.

-Es probable, Sócrates.

-Probable ciertamente, Cebes; y lo es también que esos fantasmas no son las almas de los buenos, sino las de los malos, condenadas a vagar por tales sitios pagando las culpas de su vida anterior, que fue mala; y continúan así errantes hasta que el deseo de lo corporal que las acompaña las encadena a un nuevo cuerpo. Y se sumen de nuevo, a lo que parece, en las mismas costumbres que las ocupaban durante su vida precedente.

-¿Cómo dices, Sócrates?

-Por ejemplo, las almas de los que han practicado la glotonería, los violentos, los borrachos, que no han sabido reprimirse, es probable que entrarán en cuerpos de asnos o de animales semejantes. ¿No te parece?

-Muy probable, contestó.

-Las almas de los que no amaron sino la injusticia, la tiranía y la rapiña, irán a informar cuerpos de lobos, gavilanes y halcones. ¿A qué otros cuerpos irán?

-Sin duda a los que dices, contestó Cebes.

-Lo mismo es con respecto a los demás: encarnarán en otras clases de animales según la semejanza con sus costumbres.

-Es claro.

-Y entre éstos son los más felices y que van al sitio mejor y más agradable los que se han ejercitado en la virtud social y civil que se llama templanza y justicia, nacida en ellos sólo de la costumbre y ejercicio, sin la ayuda de la

filosofía ni la reflexión.

-¿Por qué han de ser los más felices?

-Porque es probable que éstos vuelvan a cuerpos de animales pacíficos y mansos como las abejas, las avispas, o las hormigas, o quizá vuelvan al cuerpo humano para informar hombres de bien.

-Es probable.

-Mas a la naturaleza de los dioses podrán únicamente acercarse aquellos que han hecho del estudio de la sabiduría la ocupación de toda su vida, y han muerto completamente puros. Sólo a los verdaderos filósofos está eso justamente reservado. Por ello, mis queridos Simias y Cebes, los filósofos verdaderos se abstienen de todos los deseos corporales, se contienen y no se abandonan a sus pasiones, sin temer ni la ruina de su casa ni la pobreza, como la mayoría de los hombres y los que viven apegados a las riquezas. No les preocupa la ignominia ni el oprobio como a los

ambiciosos, que aman sólo las dignidades y las riquezas.

-No convendría que obrasen de otro modo, Sócrates, dijo Cebes.

-No, por Zeus, continuó Sócrates. Aquellos que tienen cuidado de su alma y no viven halagando al cuerpo, sino que renuncian a él, no andan por las mismas vías de aquellos que no saben a dónde se encaminan; mas persuadidos de que no hay que hacer nada contrario a la filosofía, nada adverso a la libertad y purificación que ella procura, vuélvense hacia ella y con ella como guía marchan a donde los conduzca.

-¿Cómo, Sócrates?

-Voy a explicártelo. Saben los filósofos, dijo, que está el alma de ellos verdaderamente ligada y pegada al cuerpo, y forzada a percibir las cosas por medio suyo como tras un calabozo, y no por sí misma; que se agita en medio de toda ignorancia; y comprenden que

la fuerza del lazo son las pasiones, de tal manera que el hombre mismo ayuda a encadenarse a sí propio. Como digo, saben los filósofos que la filosofía, recibiendo al alma en ese estado, suavemente la exhorta y se esfuerza por desligarla, mostrándole que toda percepción de los ojos y toda percepción de los oídos, y toda otra percepción de los sentidos está llena de ilusiones; y persuadiéndola a que se aparte de éstos en cuanto no haya necesidad de usar de ellos, la excita a que se recoja y concentre en sí propia, y que no tenga confianza en cosa que no sea ella misma, después de haber investigado por sí misma la esencia de los seres; le manifiesta que lo que examina por otros medios no debe tenerse por verdadero, desde que varía y es sensible y visible: lo que ella contempla sola es, en cambio, inteligible e invisible. El alma del verdadero filósofo, no creyendo deber oponerse a esta libertad, se

retrae de estos placeres y deseos, dolores y temores, en cuanto es posible, pensando que luego que alguien en abundancia ha gozado de los placeres, o ha experimentado temores, o sentido penas, o cumplido sus deseos, no sufrirá sólo los males ordinarios como la enfermedad y la pérdida de dinero a causa de sus pasiones, sino que padece sin sentirlo el mayor y último de los males.

-¿Cuál es este mal, Sócrates?, preguntó Cebes.

-Que el alma de toda persona se ve forzada a regocijarse y a afligirse grandemente y a considerar que el objeto de este regocijo o de esta aflicción es muy real y muy verdadero, cuando ello está bien lejos de ser así. Tal es el efecto de todas las cosas visibles. ¿No es verdad?

-En efecto.

-¿No es verdad que afectada por estas pasiones es cuando principalmente está el

alma atada al cuerpo?

-¿Cómo así?

-Porque cada placer y cada tristeza están armados, como quien dice, con un clavo y por medio de éste clavan y adhieren el alma al cuerpo y la hacen corporal, de donde ella toma por verdadero todo lo que el cuerpo le hace ver. Y así, como tiene las mismas opiniones y las mismas sensaciones que aquél, se ve obligada, a mi parecer, a tener las mismas costumbres y los mismos hábitos, y no puede llegar pura a ultratumba, sino siempre llena de manchas corporales, de suerte que pronto cae de nuevo en otro cuerpo, y allí enraíza como semilla sembrada, y esto le impide participar de la compañía de lo divino, puro y simple.

-Es muy cierto, Sócrates, dijo Cebes.

-Por esta razón, Cebes, los que verdaderamente son amigos de la filosofía son temperantes y valerosos, y no por las razones

que imagina la generalidad. ¿Crees tú lo contrario?

-De ningún modo.

-Así pensará el alma de un filósofo, y no juzgará que la filosofía debe libertarla, para, una vez desembarazada del cuerpo, entregarse a los deleites y tristezas, encadenarse de nuevo, y hacer una obra sin fin, tejiendo sin cesar algo así como la tela de Penélope. Al contrario, pensará que esa libertad le produce la calma y que debe seguir a la razón y en comunión con ésta vivir, contemplando lo verdadero, lo divino, lo que está por encima de la opinión; y nutrida de la verdad, estará convencida de que así debe vivir mientras esté en el mundo, y cuando fallezca, yendo a unirse al ser de su misma naturaleza, será librada de todos los males humanos. No es extraño, Simias y Cebes, que con este régimen de vida no tema el alma ser arrebatada por los vientos al apartarse del cuerpo, y disipada por

ellos, volar en diversas direcciones y no aparecer en parte alguna.

Cuando Sócrates hubo dicho estas palabras hízose un largo silencio. Parecía que meditaba sobre lo que acababa de hablar. La mayoría de nosotros parecía también estar en la misma meditación. Sin embargo, Cebes y Simias dialogaban un poco entre sí. Observándolo Sócrates les preguntó:

-¿Qué decís? ¿No os parecen concluyentes mis pruebas? Porque aun dan lugar a muchas dudas y objeciones de parte del que quiera examinarlas minuciosamente. Si investigáis alguna otra cosa, nada tengo que observar; pero si tenéis aún alguna dificultad sobre lo que hemos dicho no vaciléis en hablar y discurrir vosotros mismos, si os parece que puede darse mejor demostración, y asociarme a vuestras investigaciones si creéis que conmigo podéis hacer más fácil vuestro trabajo.

-Voy a decirte la verdad, Sócrates, contestó Simias. Hace tiempo que tenemos nuestras dudas, y cada uno de nosotros excita al otro para que te pregunte, pues deseábamos oír cómo las resuelves; pero no nos hemos atrevido a importunarte, por temor de que esas preguntas te sean desagradables dado tu presente infortunio.

Y Sócrates al oírlo se sonrió dulcemente y dijo:

-Vamos, Simias, ¡qué difícil me sería persuadir a los demás hombres de que no considero una calamidad mi suerte actual, cuando ni a vosotros mismos puedo convencer! Vosotros teméis que yo esté ahora en peor disposición que en el resto anterior de mi vida. ¿Me creéis por ventura inferior a los cisnes en lo que respecta al presentimiento y la adivinación? Los cisnes, cuando sienten que se les aproxima la muerte cantan más y más bello que nunca: tal es el gozo que

experimentan al comprender que van a reunirse con el dios a quien sirven; pero los hombres, por su propio temor a la muerte, calumnian a los cisnes diciendo que lloran su fin y cantan de tristeza, sin reflexionar que no hay ave que cante cuando tiene hambre o siente frío o está afligida por cualquiera otra pena: ni el ruiseñor ni la golondrina ni la abubilla, a quienes también atribuyen el canto como gemido de dolor. No, no creo que la abubilla, la golondrina o el ruiseñor, y menos creo que el cisne, canten de tristeza: es que como aves de Apolo, son adivinas, y previendo la felicidad de que ha de disfrutar en ultratumba, cantan y se regocijan ese día más aún que en los días precedentes de su vida. Yo también, como los cisnes, me siento servidor consagrado y sacerdote del mismo dios Apolo, y juzgo que no he recibido menos que ellos de nuestro señor el poder del adivino; ni dejo la vida con menos ánimo que

ellos. Por esto, hablad y preguntad lo que queráis mientras lo permitan los Once magistrados atenienses.

-¡Bien dicho!, continuó Simias. Yo, pues, te propondré mis dudas, y a su turno Cebes te manifestará lo que no admite de tus razonamientos. Porque me parece, Sócrates, sobre estos problemas, lo que quizás a ti también: conocer la verdad en la presente vida es obra imposible o sumamente difícil. Pero no examinar lo que sobre las cosas se dice y cansarse antes de encontrar insuperables obstáculos, no es propio sino de un hombre muy débil. Es preciso una de dos: o aprender de los demás las cosas cuales son, o descubrirlas por uno mismo; o si estos medios son imposibles, adoptar los mejores y más irrefutables razonamientos humanos, y embarcándonos en ellos como en una barquilla, arrostrar la navegación de la vida, si no puede uno abrirse camino con más

seguridad en nave más sólida, esto es, en un razonamiento divino. Yo no mostraré más cortedad en hacerte preguntas, ya que lo permites, ni me reprocharé más tarde el no haberte dicho hoy mi parecer. En efecto, Sócrates, reflexionando yo solo, y examinando las cuestiones con Cebes, no me parecen convincentes las pruebas aducidas.

-Quizá tienes razón, compañero, contestó Sócrates, pero ¿por qué no te parecen convincentes?

-Porque podría decirse lo mismo que de una lira, su armonía y sus cuerdas: no se negará que la armonía de una lira bien acordada es algo invisible, inmaterial, bellísimo y divino, aunque la lira misma y las cuerdas son cuerpo y materia, algo compuesto, terrestre y moral. Rompa alguien la lira o corte o reviente las cuerdas: si hemos de convenir con tu razonamiento, habría que concluir que de necesidad subsistirá aún la armonía y no

podrá extinguirse; porque es imposible que la lira subsista después de rotas las cuerdas, y que las cuerdas, de naturaleza mortal, sigan existiendo; y que la armonía haya perecido, esto es, que lo que es de la misma naturaleza y especie de lo divino e inmortal perezca antes de lo mortal. Sería preciso decir que necesariamente la armonía existe en alguna parte, y que la madera y las cuerdas de la lira han de podrirse antes que ella sufra en lo más mínimo. Creo, Sócrates, que tú sabes la idea que se tiene del alma, que es así: estando nuestro cuerpo formado de calor y frío, sequedad y humedad, la mezcla de estos elementos y su armonía constituye nuestra alma, cuando ellos han sido mezclados bien y con medida. Si nuestra alma es una armonía, es claro que cuando el cuerpo está demasiado laxo o tenso por las enfermedades u otros males cualesquiera, ella tiene precisamente que perecer, por más que sea algo divino,

como las demás armonías, ya sean sonidos o efectos de cualesquiera instrumentos; y los restos de cada cuerpo tienen que subsistir hasta que se quemen o se pudran. Di, pues, qué se puede replicar al que sostenga que, siendo el alma la armonía del cuerpo, es la primera que debe sucumbir con lo que llamamos muerte.

Nos miró Sócrates alternativamente como tenía costumbre de hacerlo, y sonriendo dijo:

-Tiene Simias razón. Si alguno de vosotros tiene más facilidad que yo ¿por qué no le ha contestado? Porque no ha hecho mala crítica de mis razonamientos. Pero creo que antes de contestarle debo oír a Cebes, para saber sus objeciones, a fin de reflexionar entre tanto lo que debo replicarle; y después de oírlo, ceder a sus razones si lo que dice nos parece justo; y si no, defender nuestros principios. Vamos, pues, Cebes, di a tu turno lo que te turba y no te deja aceptar mis opiniones.

-Voy a decírtelo, contestó Cebes. A mi parecer, la discusión está todavía en el mismo punto y continúan en pie las dificultades anteriores. Que el alma nuestra existiera antes de informar el cuerpo, no negaré que está admirablemente demostrado; y si no nos pesara mucho de reconocerlo diría que la demostración es muy suficiente; pero lo que sí no me cuadra es que después de que muramos exista todavía en alguna parte. Que el alma no sea más fuerte y más duradera que el cuerpo, en ello no convengo con la objeción de Simias, pues me parece serle muy superior en esas cualidades. Se me dirá: ¿entonces por qué dudas todavía? ¿Si ves que al morir el hombre lo que es más débil sigue subsistiendo, no te parece de necesidad que lo más duradero persista todavía? Pues escucha, y mira si no contestaría bien a la objeción. Como Simias, tengo que usar de una imagen. Me parece que tu objeción, Simias, es como si se tratara de

un viejo tejedor que ha muerto, y dijera alguien que no ha muerto el hombre, sino que vive probablemente en alguna parte, poniendo por testigo el vestido que él había hecho, se ponía y no ha perecido. Y si alguno dudara, se preguntara cuál es más duradero, el hombre o el vestido que se pone y usa, y se le contestase que lo es mucho más el hombre: con lo que aquél dará por demostrado que el hombre vive aún, puesto que existe y no ha muerto lo que es de menor durabilidad. Y esto, Simias, no es así. Atiende a lo que digo. No habría quien no juzgase que es un tonto el que así habla. En efecto, nuestro tejedor, después de haber usado y fabricándose muchos vestidos semejantes, murió posteriormente a ellos y antes de que se acabase el último; y en nada significa esto que el hombre sea más precario y débil que el vestido. A mi parecer, esta imagen se ajusta perfectamente, a las relaciones del alma con el

cuerpo, y diría muy bien quien comparando el alma con el vestido, dijese que el alma es de más larga duración que el cuerpo, y que éste tiene más corta vida y es más débil; pero que cada alma gasta varios cuerpos, sobre todo si vive muchos años. Porque si el cuerpo está consumiéndose mientras el hombre vive, y el alma teje sin cesar un nuevo vestido para usarlo, sería de necesidad que cuando el alma pereciese quedase entero el último vestido y éste solo sobreviviese a aquélla; muerta el alma, entonces ya se revelaría en el cuerpo la debilidad de su naturaleza: pudriéndose rápidamente, se disiparía. De aquí se deduce que no debe aceptarse aquello de que después de muertos todavía nuestra alma sigue viviendo en alguna parte. Si alguien concediese aun más todavía de lo que tú manifiestas, y conviniese no sólo en que nuestras almas han sido engendradas antes de nuestro nacimiento, sino que nada impide que

también después que morimos existan y hayan de existir todavía las almas de algunos, y hayan de nacer de nuevo y perecer otra vez (así en efecto se mostrará que el alma es naturalmente de tal manera fuerte que persiste naciendo varias veces); concediendo esto, no tendrá ya que afirmar que no se debilita en tantos nacimientos y que en alguna de sus muertes no vendrá finalmente a extinguirse de total manera. Cuál muerte y disolución del cuerpo traerá este anonadamiento del alma, he ahí lo que nadie puede gloriarse de saber, pues es imposible que lo perciba persona alguna. Si ello es así, quien tiene confianza en la muerte comete una necedad, a menos que tenga la manera de probar que el alma es absolutamente inmortal e imperecedera; y si no, es preciso que quien va a morir tema por su alma, no sea que perezca totalmente en esa separación del cuerpo.

Escuchado que hubimos estas objeciones,

sentimos desagrado, como después nos lo confesamos, porque habiendo sido convencidos del todo por los razonamientos de Sócrates, otros distintos venían ahora a turbarnos y a sumirnos en la duda, no sólo respecto de lo que Sócrates nos había explicado ya, sino tocante a lo que había de decirse en lo sucesivo, pues ya estaríamos con la preocupación de que o no éramos capaces de formar juicio sobre estas materias o ellas eran increíbles.

EQUÉCRATES. Por los dioses, Fedón, no puedo menos de excusaros, pues aun yo que te escucho, me digo: ¿a qué argumentos debemos atenernos? Porque la disertación tan persuasiva de Sócrates se ha hecho dudosa. Maravillosamente me impresiona y me ha impresionado siempre aquello de que nuestra alma es una armonía; y repetido ahora, me ha hecho recordar que yo he tenido antes la misma opinión; así es que necesito

completamente de nuevo, como quien comienza, que se me pruebe que el alma no perece al morir el hombre. Dinos, pues, ¡por Zeus!, por dónde continuó Sócrates su razonamiento, y si él también, como dices que ocurrió a vosotros, pareció experimentar algún embarazo o defendió dulcemente sus opiniones. ¿Las defendió eficazmente o de una manera defectuosa? Dínoslo todo con la mayor fidelidad que puedas.

FEDÓN. He de confesarte, Equécrates, que siempre tuve admiración por Sócrates, pero nunca lo admiré tanto como en esa ocasión; no es quizás extraño el que estuviese presto a contestarnos; pero mi asombro fue en primer lugar por la dulzura, la buena voluntad y la amabilidad con que acogió las objeciones de estos dos jóvenes; luego, la sagacidad con que comprendió la impresión que en nosotros causaron; y después cómo nos curó y nos llamó cual si fuéramos fugitivos y vencidos, y

nos hizo volver y entrar en discusión.

EQUÉCRATES. ¿Cómo?

FEDÓN. Voy a decírtelo. Yo estaba sentado a la derecha de Sócrates cerca del lecho, en un asiento bajo, y él en uno mucho más alto que el mío. Acariciándome la cabeza y cogiendo el cabello que sobre el cuello me caía, pues acostumbraba siempre que tenía ocasión a jugar con mis cabellos, me dijo:

-Quizás mañana, Fedón, te harás cortar esta hermosa cabellera.

-Es probable, Sócrates, le contesté.

-No será mañana, si me crees.

-Pero ¿por qué?, pregunté.

-Hoy, dijo, me haré yo cortar la mía y tú la tuya si es cierto que nuestros argumentos han muerto y no podemos resucitarlos. Y si yo fuera tú y me viese vencido, haría, a manera de los argivos, el juramento de no dejarla crecer antes de vencer combatiendo de

nuevo a Simias y Cebes.

-Pero, contesté yo, hay un proverbio que dice que ni Hércules es suficiente contra dos.

-Lláname, pues, en tu ayuda, como a tu Yola, mientras dura la luz del día.

-A ti apelo, pues, respondí, no como Hércules a Yola, sino como Yola a Hércules.

-Es igual, dijo Sócrates, pero guardémonos de caer en una falta.

-¿Cuál?, le pregunté.

-Volvemos misólogos, así como otros que se vuelven misántropos, porque no hay mayor mal que aborrecer la razón. De una misma fuente nacen la misología y la misantropía. En efecto, la misantropía nace de confiar demasiado en una persona sin precaución alguna, juzgar que es completamente veraz, sincera y fiel, encontrar poco después que es, al contrario, mala e infiel, y experimentar lo mismo en otra persona; y luego que uno ha

sufrido esto varias veces, y sobre todo, de parte de aquellos que creía sus mejores amigos y más grandes camaradas, cansado de ser víctima frecuente, odia a todo el mundo y juzga que nadie absolutamente es honrado. ¿No crees que la misantropía se engendra de esta manera?

-Sin duda, le contesté.

-¿No es esto vergonzoso?, continuó. ¿No es claro que quien procede así se empeña en servirse de los hombres sin conocimiento de la condición humana? Si se hubiese servido de ellos con la experiencia necesaria en este punto, habría descubierto que los hombres completamente buenos y completamente malos son escasos, al paso que son la mayoría los que ocupan el término medio.

-¿Qué dices?, le pregunté.

-Digo que esto es igual a los hombres demasiado grandes o demasiado pequeños. ¿No crees que es raro encontrar hombres con

estatura demasiado grande o demasiado pequeña? Lo mismo puede decirse de los perros y de cualquiera otra cosa, de lo que es rápido y de lo que es lento, de lo bello y de lo feo, de lo blanco y de lo negro. ¿No adviertes que en todo esto los dos extremos son raros y pocos, mientras que los términos medios son abundantes y numerosos?

-Tienes razón, respondí.

-¿Crees, pues, que si se propusiese un concurso de maldad serían pocos los que podrían aspirar al primer premio?

-Es probable, Sócrates.

-Bien probable, repitió Sócrates; pero no es por este aspecto como se parecen los razonamientos a los hombres: fue que por seguirte me dejé arrastrar fuera de la cuestión. La semejanza que hay es que cuando alguien tiene confianza en que un razonamiento es verdadero, sin conocer al arte de razonar, y poco tiempo después encuentra que es falso,

séalo verdaderamente o no, como a menudo le ha ocurrido, y como ocurre a los que se ejercitan en razonamientos contradictorios, tú sabes que al fin se juzga sapientísimo y el único que comprende que nada hay verdadero ni estable en las cosas ni en los razonamientos, sino que todo lo que existe sigue un movimiento de continuo flujo y reflujo como el Euripo, y que nada permanece en un solo punto ni un solo momento.

-Es verdad, le dije.

-¿No sería, Fedón, deplorable desgracia que, habiendo algún razonamiento verdadero, sólido y susceptible de comprenderse, después, por haber oído algunas de estas disputas en que todo parece ya falso, ya verdadero, no se echase uno la culpa de sus dudas a sí mismo y a su falta de conocimiento, sino que, en su despecho, sin vacilar apartase de sí la responsabilidad, acusase a la razón misma y se pasase el resto

de su vida detestándola y calumniándola, privándose así de la verdad y de la ciencia de los seres?

-Sería, ¡por Zeus!, deplorable, le contesté.

-Ante todo, pues, continuó Sócrates, cuidémonos de introducir en el espíritu el pensamiento de que nada hay de sólido en nuestros razonamientos. Pensemos más bien que nosotros nada sólido tenemos, y procuremos varonil y animosamente adquirir esa solidez. Esto os conviene a ti y a los demás en consideración a todos los años que os resten de vida, y a mí también, si se atiende a que voy a morir, pues me expongo hoy a no parecer filósofo en esta materia, asemejándome a los disputadores ignorantes. Éstos cuando discuten sobre algún problema, no se preocupan por averiguar cómo son las cosas sobre las cuales tratan: todo su empeño se dirige a ganar la opinión de los que los escuchan. La diferencia que hay entre esos

disputadores y yo es que yo no busco que lo que digo parezca verdad a los oyentes, a menos que eso sea accesorio, sino que me parezca verdad a mí mismo. Porque observa, mi querido Fedón, con cuánto interés razono. Si lo que digo es verdad, es bueno creerlo; pero si nada hay para el que muere, siquiera no lamentándome seré menos desagradable a los que me oyen en estas horas que preceden a mi muerte. Pero esta ignorancia mía no durará mucho tiempo, lo que sería una desgracia para mí, sino que se disipará dentro de poco. Así preparado, Simias y Cebes, empiezo la discusión. Vosotros, conceded poco a la autoridad de Sócrates y mirad mucho más a la fuerza de la verdad: si lo que digo os parece verdadero, convenid en ello; si no, combatidlo con todo vuestro empeño, cuidando no sea que por mi buena voluntad me engañe a mí mismo al propio tiempo que a vosotros, y, como las abejas, me aleje

dejándoos clavado el aguijón. Pero es preciso comenzar. Ante todo recordadme lo que dijisteis si he olvidado vuestras palabras. Entiendo que Simias teme y desconfía que el alma, aunque más divina y superior al cuerpo, perezca antes que él, ya que es a la manera de la armonía. Cebes, por otra parte, me parece que conviene conmigo en que el alma vive más que el cuerpo; pero agrega que no es claro a todo el mundo que, habiendo gastado el alma varios cuerpos varias veces, al dejar el último cuerpo no perezca, y sobrevenga así su muerte y destrucción, pues el cuerpo no cesa nunca de perecer. ¿No son éstas, Simias y Cebes, las objeciones vuestras que hay que examinar?

Ambos convinieron en que así era.

-Antes decidme, continuó Sócrates, si rechazáis todos mis razonamientos anteriores, o si aceptáis unos y rechazáis otros.

Dijeron que aceptaban unos y no

convenían con otros.

-¿Qué opináis, les preguntó, acerca de aquel principio que os expliqué, que aprender es recordar, y que, por tanto, es necesario que antes de encadenarse el alma al cuerpo haya existido en alguna parte?

-En cuanto a mí, dijo Cebes, he quedado tan firmemente convencido como dudo me convenza otro razonamiento alguno.

-Yo también, dijo Simias, y me asombraría si alguna vez cambiase de opinión.

-Sin embargo, continuó Sócrates, es preciso, ¡oh, mi huésped tebano!, que cambies de opinión, si persistes en tu creencia de que la armonía es algo compuesto y que el alma es una armonía resultante de la acordada disposición de las cualidades del cuerpo. Tú no te creerías, sin duda, a ti mismo, si dijese que la armonía se forma antes de aquello de que se compone. ¿O sí lo creerías?

-En manera alguna, Sócrates.

-Observa, no obstante, dijo Sócrates, que tendrás que admitirlo cuando asientas que el alma existe antes de animar una forma y cuerpo humanos y que está constituida de lo que no existía aún. Es que la armonía no se parece al alma, con quien la comparas, pues antes que aquélla nacen la lira, las cuerdas y los sonidos, aunque no estén aún acordados. Después es cuando resulta la armonía, que parece antes de todos esos elementos. ¿Puede acaso armonizar este razonamiento con el primero tuyo?

-De ningún modo, contestó Simias.

-Y, sin embargo, continuó Sócrates, si en razonamiento alguno debe haber acuerdo, lo es en éste acerca de la armonía.

-Es verdad, dijo Simias.

-En este tuyo, no obstante, no lo hay, continuó Sócrates, por lo que debes escoger entre estas dos opiniones: o que la ciencia es

una reminiscencia, o el alma es una armonía.

-Mucho mejor opto por la primera, Sócrates, dijo Simias; la segunda me ha venido sin demostración, sólo por apariencia y como cosa verosímil; tal es el origen de la opinión de la mayoría de los hombres; pero yo sé muy bien que las opiniones que se forman por semejanza son vanas, y si no tiene uno mucho cuidado se engaña irremisiblemente tanto en geometría como en las demás ciencias. Lo que se ha dicho sobre la reminiscencia y la ciencia, se ha explicado con principios dignos de acogida; porque se ha dicho que nuestra alma existe aun antes de venir al cuerpo, como que lleva en sí la esencia de lo que existe en sí mismo. Yo, pues, he admitido este principio, convencido de que está bien y suficientemente probado; y por esto me veo forzado a no darme oídos a mí mismo ni a otra persona que diga que el alma es una armonía.

-¿Te parece, Simias, que corresponde a la armonía o a cualquier otra cosa compuesta el ser distinta de los elementos que la componen?

-No por cierto.

-Ni hacer, a lo que yo juzgo, ni sufrir nada sino lo que hacen o sufren esos elementos.

Simias convino.

-Luego, no puede decirse que la armonía precede, sino que sigue a los elementos de que se forma.

Asintió Simias.

-No es posible, pues, que la armonía tenga movimientos o sonidos o alguna otra propiedad contraria a sus elementos.

-Evidentemente.

-¡Qué! ¿No es verdad que toda armonía es armonía en cuanto sus partes están bien acordadas?

-No comprendo, contestó Simias.

-¿No es verdad, dijo Sócrates, que mientras más y mejor se ajusten las partes, en cuanto sea posible, más y mejor es la armonía, y mientras el ajuste sea menor e inferior, menos e inferior será la armonía?

-Así es.

-¿Puede por ventura decirse lo mismo del alma, de mane-ra que sea en lo más mínimo más o mejor, menos o peor alma que otra?

-¡En manera alguna!

-Vamos, ¡por Zeus!, ¿no se dice con toda razón que el alma dotada de inteligencia y virtud es buena, y que la que está llena de locura y perversidad es mala?

-Es justo, seguramente.

-El que asienta que el alma es una armonía, ¿qué dirá que son estas cualidades de vicio y virtud del alma? ¿Dirá que la una es armonía y disonancia la otra? ¿Dirá también que una de las dos, la buena, está acordada, y

en sí misma (no obstante ser armonía) tiene otra armonía, y que la mala es ella misma disonancia y carece de armonía?

-Nada tengo que oponer, Sócrates. Es verdad, los partidarios de esta opinión dirían algo semejante.

-Pero ya hemos convenido en que un alma no es más ni menos alma que otra alma: o sea que no es ni más ni menos armonía que otra armonía. ¿No es verdad?

-Lo es.

-Y que no siendo más ni menos armonía no hay más ni menos concordancia entre sus partes. ¿No es así?

-Muy cierto.

-No habiendo más ni menos concordancia entre sus componentes, ¿alguna de las dos participa más de la armonía, o ambas en igual medida?

-Igualmente.

-De manera que no siendo una alma ni más ni menos que otra, no está más ni menos acordada que otra.

-Evidentemente.

-Teniendo en cuenta esto, concluiremos que un alma no puede tener más armonía ni más desarmonía que otra.

-Convengo.

-Más bien, Simias, según la recta razón, el alma no podría participar de ninguna maldad al ser cierto que es una armonía, porque si la armonía es perfecta, no puede en manera alguna participar de la disonancia.

-Tienes razón.

-Ni el alma, en cuanto es alma, de la maldad.

-¿Cómo podría ser eso, según los principios establecidos?

-Según este razonamiento, pues, las almas de todos los animales son igualmente buenas

en cuanto que todas son almas.

-Convengo en ello, Sócrates.

-¿Y te parece conforme a la razón lo que decimos, si es correcta la hipótesis de que el alma es una armonía?

-Absolutamente no, contestó Simias.

-Dime, Simias, ¿tiene el hombre entre los elementos que lo componen alguno que domine, excepto el alma, sobre todo cuando es prudente?

-No lo tiene.

-¿Y cómo domina, dando rienda a las pasiones del cuerpo, o contrariándolas? Por ejemplo: estando el cuerpo encendido de fiebre y con sed, ¿el alma no contraría el deseo de beber, y teniendo hambre, el deseo de comer, y así no la vemos contrariar otras mil inclinaciones corporales?

-Tienes razón.

-¿No hemos convenido ya en que si el

alma fuese armonía no procedería contrariamente a los elementos que la templan, la destemplan o la ponen en vibración, ni experimentaría accidente que no tuvieran sus partes; que ella estaría sujeta a ellos y en manera alguna los dominaría?

-Ciertamente en ello hemos convenido.

-Pero ¿no nos parece ahora que el alma hace todo lo contrario, gobernando todos los elementos de que se dice está compuesta, contrariándolos casi durante todo el curso de la vida, y señoreándolos de todos modos, ya castigándolos duramente y con dolores mediante la gimnasia y la medicina, ya conteniéndolos con más suavidad? ¿No es verdad que amenazando a los unos, y reprimiendo a los otros es como se mezcla con los deseos, las cóleras y los temores? Es aquello de Homero en la *Odisea* cuando dice que Ulises

Golpeando el pecho, al corazón increpa:

*ufre, como otra vez has ya sufrido,
¡Oh corazón!, adversidad más dura.*

¿Crees tú que Homero escribió estas palabras pensando que el alma es una armonía y que puede ser gobernada por las pasiones del cuerpo, y no juzgando que ella misma es capaz de gobernarlas y señorearlas, y que es algo de naturaleza mucho más divina que la armonía?

-¡Por Zeus!, Sócrates, estoy perfectamente convencido.

-Luego, de ningún modo, mi amado Simias, puede decirse con la más pequeña apariencia de razón que el alma es una armonía: no estaríamos de acuerdo con Homero, el divino poeta, ni lo estaríamos con nosotros mismos.

-Así es, dijo Simias.

-Vaya, dijo Sócrates, parece que hemos hecho suavizar en cierto modo las condiciones

de esta armonía tebana. Nos resta ahora, Cebes, encontrar el modo y las palabras apropiadas para calmar a este Cadmo.

Y Cebes le respondió:

-Las encontrarás sin duda. Tu disertación sobre la armonía me ha llenado de asombro y sorpresa. Cuando Simias proponía sus objeciones pensaba yo que no era posible encontrar cómo rebatirlas; así que me ha parecido sorprendente que no haya resistido ni tu primer ataque. No será, por tanto, extraño que la misma suerte corran las objeciones de Cadmo.

-Querido Cebes, dijo Sócrates, no me alabes tanto, no sea que la envidia venga a trastornar los argumentos que tengo que exponer; esto depende de Dios. Nosotros, cerrando filas, como dice Homero, pongamos a prueba tu objeción. He aquí un sumario de tu idea: quieres que se te demuestre que nuestra alma es imperecedera e inmortal: que

un filósofo que va a morir y muere con valor en la confianza de encontrar en ultratumba una vida más feliz que la vivida en otra existencia, no lleva una tonta y necia esperanza; dices que demostrar que el alma es algo vigoroso y divino y que existió antes de que naciéramos no significa absolutamente su inmortalidad, sino que es de larga duración y vivió antes un tiempo incalculable durante el cual sabía y hacía muchas cosas, pero no por eso puede decirse que es inmortal, sino que su venida al cuerpo humano fue el comienzo de su destrucción, como una enfermedad, y de una vida de miserias que viene a terminar con su anonadamiento en lo que llamamos muerte; afirmas que da lo mismo que el alma informe el cuerpo una sola o varias veces, para el efecto de los temores de cada uno de nosotros, pues conviene que tema, a menos que sea un imbécil, el que no sabe ni tiene manera de convencerse de que el alma es

inmortal. Me parece, Cebes, que éstas son tus objeciones, y de propósito las repito para que nada se nos escape y para que agregues o quites lo que desees.

-Por el momento, concluyó Cebes, no tengo nada que agregar ni quitar. Has resumido bien lo que dije.

Calló Sócrates por largo tiempo como sumido en meditación profunda, y dijo después:

-No es insignificante lo que buscas, Cebes, pues para resolver tus objeciones es preciso investigar a fondo el nacimiento y la corrupción de los seres. Yo, si lo deseas, te expondré al menos mi experiencia sobre estos problemas; y luego, si te fuere de alguna utilidad mi exposición, harás uso de ella para afirmar tus opiniones.

-Lo deseo con toda mi alma, contestó Cebes.

-Escúchame, pues, Cebes. Cuando yo era

joven deseaba con ardor aprender esa ciencia que se llama historia natural. Me parecía sublime saber las causas de todo, por qué nace todo, por qué muere, por qué existe; y varias veces sometía a torturas mi pensamiento investigando primero si, como algunos quieren, una vez que el calor y el frío han sufrido cierta corrupción, entonces se forman los animales; o si es la sangre quien produce el pensamiento; o si es el aire o el fuego; o si no es ninguna de estas cosas; o si el cerebro es lo que nos produce las sensaciones de oír, ver, oler; si de estas sensaciones provienen la memoria y la imaginación, y si de la memoria y la imaginación en reposo nace la ciencia. Y examinando de nuevo la destrucción de todo, y los accidentes del cielo y de la tierra, terminé por convencerme de que no tenía absolutamente aptitudes para este género de estudios. Te daré una prueba palpable. Estas investigaciones me cegaron de tal manera, que

llegué a olvidar aun lo que antes había aprendido con claridad, según a mí y a los demás nos parecía, y entre otras cosas, esto: por qué crece el hombre. Antes creía yo, que el hombre manifiestamente crece porque come y bebe, pues que por el alimento se agrega carne a la carne, hueso a los huesos y así sucesivamente elementos semejantes a sus semejantes; y entonces lo que es de pequeño volumen crece, y un hombre pequeño se convierte en un hombre grande. Así pensaba yo. ¿No te parece que tenía razón?

-Seguramente, contestó Cebes.

-Escucha todavía. Yo creía saber bien, cuando un hombre grande estaba de pie al lado de uno pequeño, o un caballo al lado de otro, que era más grande por la cabeza; y para hablar de cosas más evidentes aún, me parecía que diez era más que ocho por la adición de dos, y que dos codos eran dos veces más grandes que un codo por tener una mitad más.

-Bueno, pero ¿cuál es ahora tu opinión?, dijo Cebes.

-¡Por Zeus!, que estoy bien lejos de figurarme que sé las causas de estas cosas, yo que no creo ni saber si después de haberse agregado uno a uno es el uno al que se ha hecho la agregación o el uno agregado y el uno al que se ha agregado, lo que se ha vuelto dos por la adición del uno al otro. No me explico tampoco por qué cuando estaban aparte, cada uno era uno separadamente y no dos, y luego que se acercó el uno al otro, eso fue la causa de que le convirtieran en dos: su aproximación y reunión. Igualmente no puedo persuadirme de que al partir uno, eso sea la causa de que se convierta en dos, pues así la causa de convertirse en dos vendría a ser contraria de la anterior. Antes vimos que dos resultó de la unión de uno y uno; ahora de la división y separación de ese uno. No puedo, además, decir que sé por qué existe ese uno; ni podría

yo averiguar por este método por qué nace, perece o existe cosa alguna; no comprendo este método de ninguna manera y me confundo la sesera buscando otro.

Pero habiendo oído leer un libro de Anaxágoras, quien dice que la inteligencia es la ordenadora y la causa de todas las cosas, sentí placer de conocer esta causa. Me pareció que nada era más cierto que este principio, y juzgué que siendo así, la inteligencia lo dispone todo y coloca cada cosa en el puesto que mejor le conviene. Así, al querer cualquiera averiguar la causa de cada cosa, por qué nace, por qué muere, por qué existe, lo que debe buscar es la mejor manera de su existencia o de sus accidentes o acciones; y en consecuencia con este principio, no debe el hombre indagar con respecto a sí o a los demás seres sino qué es lo mejor y más perfecto; y al conocerlo, habrá conocido también lo peor, pues es una misma la ciencia

de lo uno y de lo otro. Pensando de este modo me encontraba sumamente complacido de haberme hallado un maestro como Anaxágoras, que había de enseñarme las causas de los seres, y manifestarme, por ejemplo, si la tierra es plana o redonda y la causa y la necesidad de su forma, así como sus ventajas. Igualmente, si creía que la tierra está en el centro del mundo, me haría ver que el ocupar ese lugar es lo mejor; y después de habérmelo demostrado, me preparaba a no averiguar jamás otra clase de causas. Me proponía también interrogarle acerca del sol, la luna y los demás astros para conocer la razón de sus movimientos, de sus revoluciones y de todo lo que les sucede; cómo es lo mejor posible lo que cada uno hace y lo que en cada uno ocurre; porque no podía imaginarme que, después de haber dicho que la inteligencia lo ordenó todo, había de asignarse jamás otra causa a esas cosas que el que todo ello era lo

mejor posible; y yo creía que, después de haber atribuido esta causa a cada cosa en particular y a todas en común, habría de explicar lo que es el bien para cada cosa separada y para todas en conjunto. Por nada en el mundo hubiera dado mis esperanzas, y cogiendo con gran empeño los libros leí con la prontitud posible a fin de conocer cuanto antes la esencia del bien y del mal.

Después, compañero, perdí tan maravillosas esperanzas cuando avanzando en mi lectura veo que el hombre no hace intervenir la inteligencia ni da razón del orden de las cosas, y que en lugar de la inteligencia pone el aire y el éter y el agua y otras cosas igualmente absurdas como causas. Me pareció que aquello era exactamente como si alguien dijese que todo lo que Sócrates hace lo hace mediante su inteligencia, y en seguida, queriendo explicar las causas de lo que yo hago, dijese por ejemplo que estoy sentado

aquí porque mi cuerpo está formado de huesos y nervios, y que los huesos son sólidos y están separados entre sí por junturas, y los nervios, capaces de extenderse y encogerse, unen los huesos con la carne y con la piel adyacente; que levantándose los huesos en sus junturas y encogiéndose y extendiéndose los nervios, se hace posible que yo doble ahora las piernas, y que ésta es la causa de que yo esté sentado aquí de la manera que veis. Y también para explicar la causa de esta plática que tengo con vosotros no os hablase sino de razones tales como la voz, el aire, el oído y otras mil por el estilo, sin mencionar las verdaderas, a saber, que a los atenienses les ha parecido ser lo mejor para ellos que yo sea condenado a muerte, y yo a mi turno he creído que lo mejor para mí es estar sentado aquí, y lo más justo, esperar el cumplimiento de la pena que me han impuesto; pues por el Perro os juro que hace tiempo que estos

nervios y esos huesos míos estarían por Megara o por Beocia si hubiera creído que era lo mejor, y no estuviese convencido de que más me convenía, antes que escapar y huir, sufrir el castigo impuesto por la Ciudad. Llamar causas a las mencionadas me parece muy ridículo. Si alguien dijese que sin huesos, nervios o elementos semejantes yo no podría hacer lo que estimase conveniente, diría la verdad; pero asegurar que son la causa de lo que hago, y que ellos y no la elección de lo mejor son la razón de proceder con inteligencia, es un absurdo enorme, pues equivale a no distinguir que una cosa es la causa de algo, y otra aquello sin lo cual la causa no lo sería jamás. En esto me parece que el vulgo anda a tientas como en tinieblas, usando de un nombre extraño al apellidar eso causa. He aquí por qué los unos, colocando un torbellino alrededor de la tierra bajo el cielo, la hacen permanecer fija en el centro del

mundo, y otros la figuran como una ancha artesa colocada sobre el aire como base que la sustenta; pero ni buscan el poder que la haya colocado de ese modo como lo mejor posible, ni creen que hay en todo ello cierto poder divino: creen en cambio poder encontrar al fin un Atlas más fuerte, más inmortal y más capaz de sustentarlo todo, y no creen en el bien y lo necesario, que liga y contiene todas las cosas. Con mucho placer me habría hecho yo discípulo de un maestro cualquiera que me enseñase esta causa, pero viéndome frustrado en mi intento de alcanzarla ni por mí mismo ni mediante los demás, ¿quieres que diga la segunda tentativa que hice para encontrarla?

-Con muchísimo gusto, dijo Cebes.

-Creí conveniente, continuó Sócrates, después que renuncié al estudio de los seres, cuidar de no sufrir lo que ocurre a los que contemplan y estudian los eclipses de sol: que algunos pierden la vista si no examinan la

imagen del astro en agua o en algún medio semejante. Esto lo reflexioné yo y temí perder completamente los ojos del alma si miraba las cosas con los ojos del cuerpo y si insistía en percibir las con cada uno de los sentidos corporales. Juzgué, pues, que debía refugiarme en la razón y mirar en ella la verdad de los seres. Quizás el símil de que me valgo no es completamente exacto, pues yo mismo no concedo que quien examina las cosas en imágenes lo hace mejor que quien las estudia en sus operaciones. Sea de ello lo que fuere, me encaminé por allí, y tomando siempre por fundamento la razón que juzgo más sólida, tomo como verdadero cuanto con ella conviene, tanto tocante a las causas cuanto a las cosas, y lo que no se conforma con ella lo rechazo como falso. Quiero explicarme con más claridad, pues creo que no me comprendes bien .

-¡Por Zeus!, no es mucho lo que te

comprendo, Sócrates, dijo Cebes.

-Y, sin embargo, continuó Sócrates, nada nuevo digo, sino lo que he repetido en infinidad de ocasiones y lo que he dicho en mi discurso precedente; pues voy a tratar de demostrarte el género de causas que me he ocupado en buscar, y vengo de nuevo a lo que tanto se ha repetido, y empiezo por ellas, estableciendo el principio de que hay lo bello, lo bueno, lo grande, etcétera, existente en sí mismo. Si tú me lo concedes y convienes conmigo en este principio, espero demostrarte y descubrirte que el alma es inmortal.

-Da por sentado que yo te lo concedo y apresura tu demostración, dijo Cebes.

-Examina, pues, lo que voy a decirte para ver si estás de acuerdo conmigo. Porque me parece que si hay alguna cosa bella fuera de lo bello mismo, no es bella sino por la participación con lo bello; y digo lo mismo de todas las demás cualidades. ¿Admites esta

causa?

-Sí la admito.

-Pues yo no comprendo, dijo Sócrates, ni podría comprender esas otras causas tan sabias que se nos oponen. Yo, si alguno me pregunta la razón por qué algo es bello, si es por la frescura de sus colores, o por su forma o por alguna cualidad semejante, dejaré a un lado todas esas explicaciones, que no hacen otra cosa que confundirme, y responderé con sencillez, sin sutileza y aun con ingenuidad, que su belleza no consiste en otra cosa que en la presencia o participación de lo bello mismo, sea cual fuere la manera como esta participación se verifique, porque no puedo pasar de aquí; pero sí digo que todas las cosas bellas son tales por su comunicación con lo bello. Ésta me parece ser la más segura respuesta que debo dar yo, así como los demás, y juzgo que con ella no erraré jamás, y que tanto yo como cualquier otro nos

sentiremos seguros al decir que por lo bello se hacen bellas las cosas. ¿No te parece?

-Sí.

-¿Y también convienes en que las cosas son grandes por la participación de lo grande, y pequeñas por la participación de lo pequeño?

-Convengo.

-De suerte que tú no darías tu asentimiento si se te dijese que alguien es más grande o más pequeño que otro por la cabeza, sino que sostendrías que su mayor estatura no consiste en otra cosa que en la magnitud, e igualmente la menor estatura consiste tan sólo en la pequeñez. Si tú dijese que un individuo es más grande o es más pequeño por la cabeza, habrías de temer que se te objetase primero que sostenías que una misma causa hace que una cosa sea más grande o más pequeña que otra; y luego, que es un absurdo decir que la cabeza, parte pequeña del cuerpo,

hace que el cuerpo sea grande. ¿No lo temerías?

-Por supuesto, contestó Cebes riéndose.

-¿Y no temerías por la misma razón decir que diez es más que ocho porque lo sobrepasa en dos? ¿No dirías más bien que es más por la cantidad? ¿En cuanto a dos codos, no dirías que es más grande que un codo por la magnitud más bien que por tener un codo más? ¿O no temerías decirlo?

-Sí, por cierto, contestó Cebes.

-Ahora bien, ¿no te guardarías de decir que agregando uno a uno la adición es la causa de nacer dos, y que partiendo uno la causa de lo mismo viene a ser la separación? ¿No gritarías tú con todas tus fuerzas que no sabes otra razón de que una cosa se vuelva otra que por la participación de la propia esencia de cada cosa, y que no hay otra causa de esa transformación en dos sino la participación de la dualidad, y que de la dualidad, en efecto, ha

de participar lo que se convierte en dos, así como de la unidad lo que ha de ser uno? ¿No darías de mano a tales divisiones y adiciones y otras sutilezas por el estilo, dejando que contesten los que son más sabios que tú, y tú, en cambio, temeroso, como se ha dicho, de tu propia obscuridad e ignorancia, asido a ese principio seguro, no responderías de conformidad con él? ¿Y si alguno lo atacase tú no le harías caso hasta examinar las consecuencias para ver si están de acuerdo o en desacuerdo? Y en cuanto te fuese preciso dar razón de ello ¿no presentarías otro principio más alto que te pareciera el mejor, hasta que llegaras a una conclusión satisfactoria? Al mismo tiempo tú no lo confundirías todo como lo hacen los disputadores que hablan del principio y de las consecuencias de él, si quisieras averiguar algo de los seres. Ellos quizás no meditan ni se preocupan nada de estas cosas, pues les basta

mezclarlo todo así a causa de su sabiduría y para agradarse a sí mismos. Pero tú, si perteneces al número de los filósofos, harás lo que te he dicho.

-Dices la pura verdad, exclamó Simias al mismo tiempo que Cebes.

EQUÉCRATES. ¡Por Zeus!, Fedón, tuvieron razón para decirlo. Me parece que habló Sócrates con maravillosa claridad, aun para hombres de cortos alcances.

FEDÓN. Asimismo, Equécrates, opinaron todos los presentes.

EQUÉCRATES. Y aun nosotros, que estábamos ausentes y lo oímos ahora. Pero ¿qué se dijo después?

FEDÓN. Si mal no recuerdo, luego que se concedió esto y se convino con él en la subsistencia de las especies y que las demás cosas participan de ellas, y de ellas toman el nombre, preguntó Sócrates a Cebes:

-Si este principio es verdadero, cuando dices que Simias es más grande que Sócrates y más pequeño que Fedón ¿asegas que en él se encuentran las dos cosas, la magnitud y la pequeñez?

-Así es.

-Pero ¿convienes en que el ser Simias más grande que Sócrates no es proporción verdadera en sí misma, pues no es verdad que Simias sea más grande por ser Simias sino por el tamaño que tiene; ni es cierto tampoco que sea más grande que Sócrates porque Sócrates es Sócrates, sino por la pequeñez que éste tiene ante el tamaño de aquél?

-Cierto.

-¿Ni tampoco puede decirse que Fedón es más grande que Simias porque Fedón es Fedón, sino porque éste tiene magnitud en comparación con la pequeñez de aquél?

-Así es.

-Así, Simias puede llamarse pequeño y grande, pues está en medio de las dos: la magnitud, por la que es más grande que Sócrates, y la pequeñez, por donde es menor que Cebes.

Y sonriendo al mismo tiempo dijo:

-Parece que he mencionado demasiados detalles; sin embargo, cuanto he dicho es la verdad.

Convino Cebes.

-Lo que he deseado es hacerte parecer las cosas a ti mismo como me parecen a mí. Porque a mí me parece que no sólo la magnitud no puede ser al mismo tiempo pequeñez, sino que la grandeza que hay en nosotros no puede encontrarse reunida con nuestra pequeñez ni ser superada por ésta, sino una de dos: o huye y desaparece cuando ve aparecer a su contrario, esto es la pequeñez, o al presentarse, perece por completo; o si recibe la pequeñez, no querrá

ser otra cosa que lo que era. Como yo, que habiendo recibido la pequeñez, mientras no cambie no puedo ser sino pequeño; y como lo que es grande no sufre ser pequeño, igualmente lo que es pequeño en nosotros no puede ser grande ni nada contrario a ello, permaneciendo siempre en lo que era; en una palabra, nada puede convertirse en su contrario, sino en cuanto desaparece o perece al acercarse el accidente contrario.

-Tal me parece completamente, dijo Cebes.

Uno de los presentes (no recuerdo quién fue) después de oír a Sócrates le objetó:

-Por los dioses, ¿no nos has dicho por ventura lo contrario de lo que ahora estableces, a saber, que lo más grande sale de lo más pequeño y lo más pequeño de lo más grande, y que verdaderamente tal es la génesis de los contrarios: que salen de los contrarios? Ahora me parece que dices que esto no puede

suceder.

Y Sócrates, inclinando la cabeza para oír:

-Haces bien, dijo, en recordármelo. Sin embargo, no has comprendido la diferencia que hay entre lo que ahora digo y lo que dije entonces. Díjose entonces que una cosa contraria nace de su contrario; y ahora que lo contrario no se vuelve nunca lo contrario a sí mismo ni en nosotros ni en la naturaleza; entonces, amigo mío, se habló de las cosas que tienen sus contrarios, llamándolas con los nombres de ellas; ahora, de las esencias mismas de las cosas, que una vez que existen en éstas les dan sus nombres: de éstas decimos que no reciben en sí sus contrarios.

Y mirando a Cebes al mismo tiempo, agregó:

-Y a ti, Cebes, ¿no te embarazó también lo que éste acaba de objetar?

-No me ha turbado, Sócrates, aunque no digo que no hay mucho que me embaraza.

-Hemos, pues, convenido unánimemente en que un contrario no puede ser jamás contrario de sí mismo.

-Así es la verdad, dijo Cebes.

-Sígueme para ver si convienes conmigo. ¿Hay algo que tiene el nombre de caliente y algo que se llama frío?

-Claro que sí.

-¿Como la nieve y el fuego?

-No, ¡por Zeus!

-¿Luego una cosa es el fuego y otra lo caliente, y la nieve es diferente de lo frío?

-Sí.

-Creo que convendrás también en que la nieve después de haber recibido el calor, como hemos dicho anteriormente, en ningún modo permanece siendo lo que era, ni nieve y calor a la vez, sino que llegado el calor, se retirará o perecerá.

-Es verdad.

-Y a su turno el fuego, si el frío se le allega, o le cede el paso o perece: después que el frío le ha sobrevenido, ya no podrá ser lo que era, ni será calor y frío.

-Es verdad.

-Hay algunas de estas cosas cuyo nombre se aplica siempre a su idea, aunque se atribuye también a otras cosas que les son diferentes, pero conservan la forma de aquéllas mientras existen. Un ejemplo te lo hará más claro. ¿Lo impar debe tener siempre ese mismo nombre o no?

-Sin duda.

-¿Es lo impar en sí lo único que lleva ese nombre, o hay alguna otra cosa que no siendo lo impar se llama siempre con este nombre por ser de naturaleza tal que no puede existir sin lo impar? Tal es por ejemplo el número tres y otros semejantes. Observemos el número tres. ¿No te parece que puede llamarse con su nombre y con la denominación de impar que

no es el nombre del número tres? Tal es, sin embargo, la naturaleza del número tres y del número cinco y de la mitad de los números, que no siendo lo impar, cada uno de ellos es impar. Lo mismo puede decirse del número dos, del número cuatro, y de toda la otra mitad de los números, que no siendo lo par, sin embargo, es par cada uno de ellos. ¿No es verdad?

-Necesariamente, dijo Cebes.

-Atiende, pues, a lo que quiero demostrarte, que es lo siguiente: parece que no sólo estas cosas contrarias que se excluyen, sino también las que no siendo contrarias entre sí tienen, no obstante, sus contrarios, no pueden dejarse penetrar de la esencia que es contraria a la que ellas tienen, pues, en cuanto aparece, se extinguen o se retiran. ¿No es verdad que el número tres se extinguirá o sufrirá otro accidente cualquiera antes que volverse par permaneciendo tres al mismo

tiempo?

-No hay duda, respondió Cebes.

-Y, sin embargo, continuó Sócrates, el número dos y el número tres no son contrarios.

-No por cierto.

-Luego lo contrario no es lo único que rechaza lo contrario, sino que hay también otras cosas que se excluyen.

-Absolutamente cierto es cuanto dices.

-¿Quieres que las determinemos en cuanto nos sea posible?

-Con gusto.

-¿No serán aquellas que en cuanto ocupan una cosa no sólo la obligan a retener la idea de ellas, sino que no aceptan que le sea sustituida una idea contraria?

-¿Cómo dices?

-Lo que hace poco decíamos. Sabes sin duda que lo que recibe la idea de tres, no

solamente es de necesidad tres, sino también impar.

-Perfectamente.

-¿No es, por consiguiente, imposible que a cosa tal se allegue una idea contraria a la que constituye su esencia?

-Es imposible.

-¿No constituye su esencia la idea de lo impar?

-Sí.

-¿La forma contraria a lo impar no es la de lo par?

-Sí.

-¿De manera que la idea de lo par no podrá jamás allegarse a la del número tres?

-Jamás.

-¿Son, pues, incompatibles el tres y lo par?

-Son incompatibles.

-¿Es, pues, impar el tres?

-Sí lo es.

-He aquí lo que quería determinar: que hay cosas que no siendo contrarias de otras, no las admiten, sin embargo, como si fueran sus contrarios (como el tres, que no siendo contrario de lo par, no lo admite en manera alguna, pues lleva siempre en su seno algo que le es opuesto; como el dos, que lleva algo opuesto al número impar, el calor al frío y así otras muchas cosas). Dime ahora si tú aceptas esta definición: una cosa no solamente rechaza su contrario, sino también lo que tiene algún modo de contrario a aquello a donde se allega. De nuevo recuérdalo, Cebes: no es malo oírlo varias veces: El cinco no acepta la idea de par, ni el diez, el doble de cinco, la de impar. Este número diez, aunque su contrario no sea lo impar, no admitirá jamás esta idea, así como tres cuartos, la mitad, la tercera parte, y otras fracciones tales, no admitirán jamás la idea del todo, si es que me entiendes y convienes conmigo.

-Convengo contigo y te sigo perfectamente.

-Contéstame, pues, de nuevo a las interrogaciones que hice al comienzo, pero no en forma igual a mis preguntas, sino de otro modo, imitándome. Quiero decir que fuera de la manera de contestar de que ya hemos usado, y que es segura, veo otra derivada de aquélla, y no menos segura. Porque si tú me preguntaras qué es lo que engendra el calor en el cuerpo, yo no te daría esa respuesta, aunque segura, torpe, de que es el calor, sino, de acuerdo con los principios que hemos visto, daría una respuesta más precisa y diría que es el fuego; ni si preguntas qué enferma al cuerpo, te contestaré que la enfermedad, sino la fiebre; y si me interrogas qué constituye lo impar, no te contestaré que la imparidad, sino la unidad, y así sucesivamente. Mira si comprendes bien lo que quiero decirte.

-Perfectamente lo entiendo, contestó

Cebes.

-Contéstame, pues, qué es lo que hace al cuerpo viviente.

-El alma, contestó Cebes.

-¿Es esto por ventura siempre así?

-¿Cómo no?

-¿Luego el alma lleva la vida a todo cuerpo a donde entra?

-Necesariamente.

-¿Tiene o no tiene la vida un contrario?

-Lo tiene.

-¿Cuál es?

-La muerte.

-Resulta, pues, de los principios que hemos aceptado, que el alma no recibirá jamás en su seno lo que es contrario a lo que ella lleva consigo.

-Es consecuencia lógica, concluyó Cebes.

-Ahora bien, lo que no admite la idea de lo par, ¿qué nombre lleva?

-Lo impar, contestó Cebes.

-¿Y qué nombre damos a lo que no consiente la idea de justicia ni la idea de bondad?

-Llamamos a lo primero la injusticia y a lo segundo el mal.

-Bien. ¿Y cómo llamamos a lo que rechaza la muerte?

-Lo inmortal.

-¿Diremos que esto ha sido demostrado o no?

-Suficientemente demostrado, Sócrates.

-Pues bien, Cebes, ¿si lo impar fuese necesariamente inmortal, sería el tres de otro modo que inmortal?

-De ninguna manera, Sócrates.

-Si lo que es frío fuese por naturaleza imperecedero ¿cuantas veces se aproximase el fuego a la nieve, no escaparía ésta sana y salva? No perecería, no recibiría el calor,

permaneciendo en su mismo ser.

-Verdaderamente, dijo Cebes.

-De igual manera, si lo que no puede enfriarse fuese imperecedero, aunque alguna cosa fría se acercase al fuego jamás éste se extinguiría, ni perecería, sino que saldría ileso de la prueba.

-Evidente, dijo.

-¿Debemos decir que otro tanto ocurre con lo que es inmortal? Si lo inmortal es imperecedero, es imposible que el alma perezca cuando a ella se acerca la muerte: que conforme con los principios sentados no recibirá la muerte ni perecerá jamás: como el tres, según hemos dicho, ni ningún número impar, serán jamás pares, ni lo caliente frío, ni tampoco se convertirá en frío el calor que hay en el fuego. Pero ¿qué impide, dirá alguno, que aunque lo impar no se convierta en par al llegar éste, como se ha dicho, sí se torna tal al perecer lo par? Al que tal objeto no podemos

responderle que lo impar no perece, pues no es imperecedero. Si lo hubiésemos declarado imperecedero, fácilmente sostendríamos que llegado lo par, lo impar y el número tres se escaparían y partirían. Del mismo modo argüiríamos respecto del fuego y el calor y las demás cosas. ¿No es así?

-Así es.

-Así, pues, si hemos convenido en que lo inmortal es imperecedero, el alma, además de inmortal, es también imperecedera; y si no convenimos en esto, se necesitan otras pruebas.

-Pero no se necesitan, porque difícilmente cosa alguna admitiría la corrupción si lo inmortal y eterno pudiese perecer.

-Todos reconocerán, continuó Sócrates, que Dios y la esencia de la vida y cuanto hay de inmortal, es imperecedero.

-Todos los hombres, ¡por Zeus!, lo reconocerán, Sócrates, dijo Cebes, y opino

que con más razón, todos los dioses.

-Puesto que lo inmortal no perece, ¿si el alma es inmortal, no será también indestructible?

-Necesariamente.

-Luego cuando la muerte sobreviene al hombre, lo que hay en él mortal perece, pero lo que tiene de inmortal se aleja salvo e incorrupto, habiendo cedido su lugar a la muerte.

-Tal parece.

Y Sócrates dijo:

-Luego si algo hay, Cebes, de naturaleza inmortal e imperecedera, eso es el alma, y ciertamente nuestras almas vivirán en ultratumba.

-Yo, Sócrates, no tengo nada más que decir, y doy mi completo asentimiento a tus razones; pero si Simias o algún otro tiene algo que oponer, bien hará en no callar, pues bien

sé que no se encontrará de nuevo otra ocasión como la presente para discutir estas materias.

-Pues bien, dijo Simias, yo tampoco tengo duda alguna después de lo que ha explicado Sócrates; pero he de confesar que ante la grandeza de nuestro tema me veo todavía forzado a tener cierta desconfianza sobre todo esto.

-No sólo eso, Simias, dijo Sócrates, sino que bien dices, y hay que analizar con cuidado los principios fundamentales, por seguros que parezcan; y si los comprendéis suficientemente, entenderéis mis razones lo mejor que es posible al hombre; y una vez convencidos, no tendréis necesidad de nada más.

-Muy bien, dijo Cebes.

-Pero, amigos míos, es justo que pensemos que si el alma es inmortal, ella exige que se la cuide, no solamente por el tiempo presente que llamamos vida, sino para toda la

eternidad: que si alguno la descuida, el peligro es grave. Si fuese la muerte la disolución de la existencia, sería para los malos un feliz suceso, pues a un mismo tiempo moriría el cuerpo y se extinguiría la maldad junto con el alma. Pero puesto que el alma es inmortal, no tendrá modo de huir de los males, ni salvación alguna, sino volviéndose muy buena y muy prudente: que ninguna otra cosa lleva el alma a la morada de Hades, que sus hábitos y costumbres, los que se dice le son útiles o dañosos tan pronto como empieza el viaje al otro mundo. Y es fama que así como fenece cada cual, el genio que le tocó en vida se encarga de conducirlo a cierto lugar en donde las almas son juzgadas para marchar a la morada de Hades, llevando como guía a su genio a quien se ha dado el encargo de conducirlos. Habiendo obtenido allí el bien o el mal merecido, y permanecido allí el tiempo necesario, la trae aquí de nuevo otro

conductor después de largas y numerosas revoluciones de los tiempos. Este camino no es como el del Télefo de Esquilo. Télefo dice que es simple la vía que conduce a Hades; pero no me parece que sea ni simple ni una. Si así lo fuera, no habría necesidad de guía, ni habría quien se extraviase en un camino único. Pero creo que está lleno de sesgos y vueltas, según conjeturo por las ceremonias y prácticas de nuestros sacrificios. Un alma dotada de templanza y sabiduría seguirá a su conductor, pues no ignora la suerte que le espera; pero como lo he dicho anteriormente, la que está pegada al cuerpo por sus concupiscencias, enamorada de él por largo tiempo, sólo después de haber resistido mucho y sufrido mucho, por su apego a los objetos de los sentidos, por fuerza y con trabajo sigue al genio que la guía. Mas llegada donde se reúnen todas las demás, la que no está pura y ha cometido actos tales como inicuos

asesinatos y otras acciones que sólo pueden haber llevado a cabo almas hermanas y semejantes a ella, las demás se le separan y le huyen, y ninguna quiere ser su compañera ni su guía: andará errante en un completo abandono hasta que, después de transcurrido cierto tiempo, la necesidad la llevará a la habitación de que es digna. Mas la que ha pasado la vida con pureza y templanza, parte de este mundo llevada por los dioses como conductores y guías, y va a habitar los lugares que le convienen. Porque hay muchos lugares maravillosos en la tierra, la cual no es ni tal ni tan grande como se la imaginan muchos que acerca de ella acostumbran hablar: así me lo ha manifestado alguien.

-¿Qué dices, Sócrates?, interrumpió Simias. En verdad he oído hablar yo mismo muchas cosas acerca de la tierra, pero nunca lo que a ti se te ha dicho. Con gusto te escucharía.

-No creo, Simias, que para referírtelo sea menester el arte de Glauco; mas para demostrarte su verdad creo que se necesita más ciencia de lo que basta al arte de Glauco. Y aunque yo pudiera demostrártelo, lo poco que me resta de vida no bastaría para el largo discurso que requiere. No tengo obstáculo en darte una idea de la tierra y los lugares que encierra, tal como yo comprendo que son.

-Pues eso será suficiente, dijo Simias.

-Desde luego, continuó Sócrates, estoy persuadido de que si la tierra está en medio del cielo y es de forma esférica, no tiene necesidad de aire ni de otro apoyo alguno para no caer, sino que el cielo mismo que por todas partes la rodea y su mismo equilibrio le bastan para que no se desplome, pues una cosa en equilibrio, colocada en medio de algo que la rodea igualmente por todas partes, no puede inclinarse de un lado más que de otro, y por tanto, permanece inmóvil. Ante todo estoy

convencido de esto.

-Y con razón, dijo Simias.

-Luego, continuó Sócrates, estoy convencido de que es algo muy grande, y que nosotros habitamos sólo una pequeña parte de ella, comprendida entre Fasis y las columnas de Hércules, en el contorno del mar, como las hormigas o las ranas que moran alrededor de un pantano; y hay otra gran cantidad de hombres que habitan en otras regiones; porque por todas partes la tierra está llena alrededor de muchas cavernas de toda clase por la forma y el tamaño; a donde confluyen el agua, las nubes y el aire. Pero la tierra misma, la tierra pura, se encuentra en el cielo puro en donde están los astros, que llaman éter la mayor parte de los que hablan de estas cosas, del que los elementos no son sino el sedimento que corre sin cesar a las cavidades terrestres. Nosotros, sin darnos cuenta de ello, habitamos en las cavernas y creemos estar en las alturas

de esa tierra pura, como si alguien que tuviese su morada en la profundidad del piélago creyese que mora en la superficie del océano; y mirando al través de las aguas el sol y los demás astros, se imaginase que el mar es el cielo; y no habiendo subido jamás a la superficie de las aguas, a causa de su peso y su debilidad, ni sacado siquiera la cabeza sobre ellas para mirar hacia nosotros, ni encontrado quien le diese noticias después de haber visto, no pudiese comprender cuánto más puro y más hermoso es nuestro lugar que el sitio que él habita. Esto es también lo que a nosotros nos sucede. Vivimos en las profundidades de la tierra y creemos vivir en la superficie, y llamamos cielo al aire, como si éste fuese el cielo en que se mueven los astros. Y tal ocurre a causa de la debilidad y peso nuestro, que no nos permite elevarnos a las regiones superiores del aire. Que si alguien llegase a las partes últimas de él, o volviéndose

ave hasta allá volase, al asomar la cabeza habría de ver lo que allí hay, como lo hacen aquí los peces, que contemplan nuestras cosas levantándose y saltando sobre la superficie del océano. Si la naturaleza humana permitiese la atenta contemplación descubriría que aquél es el cielo verdadero, y la verdadera tierra. Porque esta tierra, sus piedras y todos los lugares de aquí abajo, se encuentran corrompidos y corroídos, como los que se hallan en el mar lo están por el agua salada; y en el mar nada nace digno de mencionarse, nada es perfecto por decirlo así: no hay sino cavernas y arena y cantidad inmensa de barro y lodo dondequiera que allí se encuentra tierra, y nada hay allí comparable con lo que aquí tenemos. Aun mayor es la diferencia entre nuestra tierra y la otra que está por sobre ella, y podría, Simias, darte una idea de ella contando un bello cuento que muestra cómo son las cosas que se encuentran en esa tierra

que está en el centro del cielo.

-Sí, Sócrates, dijo Simias, con placer escucharíamos ese cuento.

-Dícese en primer lugar, camarada, continuó Sócrates, que si alguien mira esa tierra desde un lugar elevado, le parece como una de nuestras pelotas de viento cubierta de doce bandas de variados colores, de los que no son sino algo así como muestras los que usan acá los pintores; porque allá toda la tierra está cubierta de esos colores, y son mucho más resplandecientes y puros que los de acá. Una de las bandas es de color de púrpura de maravillosa hermosura; otra de color de oro; otra de un blanco más brillante que el yeso o la nieve, y así de los demás colores, más numerosos y más bellos que cuantos contemplamos nosotros. Las cavidades de esa tierra, que están llenas de agua y aire, presentan cierta especie de matices que brillan en medio de la variedad de otros colores, de

modo que su aspecto es siempre diverso. Todo en esta tierra es perfecto de acuerdo con su naturaleza: los árboles, las flores y los frutos. Las montañas y las piedras preciosas tienen también según su clase perfección, transparencia y los más bellos colores: las piedrecitas de acá no son más que fragmentos de esas piedras estimadas: cornalina, jaspes, esmeraldas, etcétera. No hay ninguna que no sea mucho más bella que las nuestras. La razón es que esas piedras son puras, no están gastadas, ni corroídas como las de acá a causa de la podredumbre y el agua salada y por los sedimentos que aquí confluyen de allá, que traen a las piedras, a la tierra, a los animales y a las plantas, fealdad y enfermedades. Esa tierra superior se encuentra adornada de todas estas cosas de que hablo, y además, de oro, de plata, y otros metales preciosos que se muestran a la vista en cantidades grandes por todos los parajes, presentando un espectáculo,

encantador a los felices espectadores. La habitan muchos animales y hombres, unos en la mitad de la tierra; otros alrededor del aire, como nosotros, que habitamos en derredor del mar; otros en las islas que forma el aire y que están cerca del continente: en una palabra, lo que el agua y el mar son para nosotros es el aire para el uso de ellos. Las estaciones tienen tal temperatura que los hombres viven exentos de enfermedades y mucho más tiempo que nosotros. En cuanto a la vista, el oído, el entendimiento y las demás facultades, están de las nuestras tan distantes como lo está el aire del agua y el éter del aire en cuanto a la pureza. Tienen también bosques sagrados y templos dedicados a los dioses en los que realmente habitan las divinidades, las que se comunican con los hombres mediante oráculos, adivinaciones, inspiraciones y otros signos. El sol, la luna y las estrellas se miran en sí mismos tales cuales son: y así en esa

misma proporción es el resto de su felicidad.

Tal es la naturaleza de esa tierra y de lo que la rodea. Hay en derredor de ella, en sus cavidades, numerosos lugares, unos más profundos y más abiertos que la tierra que nosotros habitamos; otros más profundos también con aberturas menos anchas; los hay igualmente con menos profundidad y más anchura que los nuestros. Todos estos lugares están atravesados bajo la tierra por conductos más estrechos y más anchos que se comunican entre sí y tienen salidas. Una gran cantidad de agua corre de unos a otros como en cráteres: grandes ríos inagotables, fuentes de agua fría y de agua caliente; también grandes ríos de fuego, enorme cantidad de barro húmedo, a veces más líquido y a veces más grueso, como en Sicilia los ríos que corren antes de la lava, y los mismos ríos de lava. De esta lava y esta agua se llenan estos sitios según la dirección que van tomando las

corrientes. Éstas se mueven de arriba abajo como un balancín colocado en el interior de la tierra. He aquí la naturaleza de tal balancín: hay entre las aberturas de la tierra una que es más grande que la atraviesa de parte a parte, como aquello de Homero, donde dice:

*Muy lejos, do el abismo más profundo
Se encuentra en las entrañas de la tierra.*

Es lo que en otros pasajes el mismo Homero, y otros poetas, llaman el Tártaro. A este abismo confluyen todos los ríos, y de él salen de nuevo. Cada uno de ellos tiene la naturaleza de las tierras por donde corre; y la razón de que salgan de allí y allí entren de nuevo es que el líquido no encuentra base ni apoyo, sino que sus aguas se agitan y hierven suspendidas en el vacío. El aire y el viento que los rodean hacen lo mismo: los siguen cuando suben y cuando bajan; y así como en los animales el aire entra y sale incesantemente, así el aire que se mezcla con las aguas, al

entrar y al salir produce vientos terribles. Cuando estas aguas se lanzan y caen en el abismo inferior que he mencionado corren al través de la tierra por los lechos de los ríos y los llenan como una bomba; y en cuanto salen de allí se lanzan acá y llenan a su turno nuestros ríos: y una vez colmados, corren por nuestros canales, al través de nuestra tierra, siguen abriéndose paso y forman los mares, las lagunas, los ríos y las fuentes. Penetran luego en la tierra, los unos dando grandes y numerosos rodeos, los otros, dándolos más pequeños, y se arrojan al Tártaro, ya mucho más abajo de donde salieron, ya otros sólo un poco más abajo; pero todos entran más allá del punto de salida. Los unos entran por el lado opuesto a la salida, los otros por el mismo lado; otros, después de haber dado una o varias vueltas a la tierra, como culebras, bajan y se precipitan en el Tártaro. Es posible que desciendan de ambos lados hasta la mitad, no

más allá, porque la otra mitad es más alta que su nivel.

Dichas aguas forman muchas corrientes muy grandes, pero hay entre ellas cuatro principales, de las cuales la mayor y más exterior corre alrededor de la tierra y la llamamos océano. Enfrente de éste, y corriendo en sentido opuesto, está el Aqueronte, que marcha al través de lugares desiertos, y sumiéndose en la tierra llega a la laguna Aquerusia, a donde concurren la mayor parte de las almas de los muertos, y permaneciendo allí algunos años, unas más, otras menos, son de nuevo enviadas a este mundo para animar cuerpos de animales. El tercero de estos ríos sale de entre éstos, y cerca de la salida cae en un lugar grande y lleno de fuego, y forma una laguna más grande que nuestro mar, la que hierve con agua y lodo. Corre de allí circularmente, negro y cenagoso. Dando vueltas en torno de la

tierra, se dirige a otra parte, a la extremidad de la laguna Aquerusia, sin mezclarse con sus aguas. Y girando varias veces bajo la tierra desemboca en la parte más baja del Tártaro. Este río es el que todavía se llama Piriflegetonte, del que se ven salir arroyos de lava por varios sitios de la tierra. Enfrente de éste desemboca el cuarto río, primero en un lugar horrible y salvaje, que, según se dice, tiene un color azulado, al que se da el nombre de Estigio, y a la laguna que forma al caer el río, Estigia; y después de caer allí y tomar de la laguna Estigia fuerzas horribles, se sume en la tierra, avanza dando vueltas frente al Piriflegetonte y lo encuentra al fin en la laguna Aquerusia del lado opuesto. No se mezcla con las aguas de los otros ríos, sino dando giros por la tierra desemboca en el Tártaro por un punto opuesto al Piriflegetonte. Este río es llamado Cocito por los poetas.

Estando así dispuestas todas las cosas,

luego que los muertos llegan al lugar a que los conduce su guía, primero son juzgados, ya sea que han llevado una vida justa y santa o no. Los que han vivido sin ser enteramente justos ni enteramente malos son enviados al Aqueronte, y entrando en las naves que hay allí para ellos, llegan a la laguna. Allí permanecen purificándose, sufriendo los castigos de sus faltas, y reciben las recompensas debidas a sus buenas obras. Mas a los que perecen sin remedio a causa de la magnitud de sus crímenes, sus grandes y numerosos sacrilegios, sus asesinatos inicuos, sus violaciones de la ley u otros desafueros semejantes, a éstos la parca fatal los precipita en el Tártaro, de donde no saldrán jamás. Los que han cometido faltas expiables, aunque grandes, como aquellos que dominados por la cólera han ejecutado actos de violencia contra su padre o contra su madre, y han vivido arrepentidos de ello el resto de su vida; o los

que han cometido un homicidio por causa análoga, son necesariamente precipitados en el Tártaro, mas después de permanecer un año allí, la ola arroja a los homicidas hacia el Cocito, y a los parricidas y matricidas, hacia el Piriflegetonte, que los conduce a la laguna Aquerusia, donde gritan y llaman los homicidas a sus víctimas, y los otros, a aquellos contra quienes cometieron violencia, y les suplican y ruegan que los dejen salir hacia el lago y los reciban. Y si los ablandan, salen y quedan libres de sus tormentos; si no, son de nuevo llevados al Tártaro, y de allí otra vez a los ríos, y padecen hasta tanto que hayan aplacado a sus víctimas: tal fue la sentencia que sus jueces les impusieron. Pero los que parecen haber vivido mejor a causa de la santidad de su vida, son los que se ven libertados y separados de estos lugares de la tierra como de prisiones, y llegan allá arriba a la morada pura, y son colocados allí como

habitantes. De éstos, los que han sido suficientemente purificados por la filosofía viven por toda la eternidad separados de sus cuerpos y llegan a moradas más bellas todavía. Ni es fácil describirlas ni me alcanzaría el poco tiempo que me queda.

Por todas las razones que hemos expuesto, Simias, es preciso hacer lo posible para adquirir la virtud y la sabiduría durante nuestra vida. Porque bello es el premio y grande la esperanza. Afirmar que las cosas son tales como acabo de describirlas, no conviene al hombre sensato; pero que respecto a nuestras almas y a sus moradas las cosas sean así o semejantes, si es que el alma es inmortal, me parece que puede afirmarse y que vale la pena de arriesgarse esa creencia como si nos sedujésemos a nosotros mismos con un canto mágico: es en efecto un bello riesgo. Por esto he sido tan prolijo en esta conversación. Debe, pues, tener confianza acerca del destino de su

alma el hombre que en esta vida ha despreciado los placeres y el ornato del cuerpo como extraños a él mismo, y más bien aptos para engendrar el mal, y se esforzó en cambio por cultivar los placeres de la ciencia, y por adornar el alma, no con ornato exótico, sino con el que le es propio: la prudencia, la justicia, el valor, la libertad, la verdad, y espera así el viaje de ultratumba para emprenderlo cuando el destino se sirva llamarlo. Vosotros, agregó, Simias y Cebes, y los demás, un día habréis de hacer esa jornada, cada cual a vuestro turno. A mí me llama ya la fatalidad, como diría un poeta trágico, y es casi el tiempo de que tome el baño; porque me parece mejor que tome el veneno después de haberlo hecho, y no dar a las mujeres el engorro de que me bañen después de muerto.

Cuando hubo dicho estas cosas le preguntó Critón:

-Bien, Sócrates, pero, ¿qué nos mandas a mí o a los presentes acerca de tus hijos o de cualquiera otra cosa, que lo haríamos por ti con mucho gusto?

-Lo que siempre os he recomendado, nada nuevo, Critón: que si prestáis el debido cuidado a vosotros mismos, en todo lo que hiciereis me serviréis a mí, a los míos, y a vosotros también, aunque ahora nada me prometáis; pero si os abandonáis y no queréis seguir las huellas de lo que acabamos de decir ahora y de lo que hemos dicho antes, de nada servirán todas las promesas que me hicieseis en este momento.

-Tendremos mucho cuidado de hacerlo como dices, respondió Critón. Pero ¿de qué manera quieres que te enterremos?

-Como gustéis, contestó Sócrates, si es que podéis cogerme y no me escapo de vuestras manos. Y sonriendo con dulzura al mismo tiempo que nos miraba: Amigos,

continuó, no puedo persuadir a Critón de que yo soy el mismo Sócrates que habla en este momento con vosotros y que pone orden en lo que discurrimos; él juzga que yo soy aquel que dentro de poco verá muerto, y pregunta cómo deberá enterrarme. Mas todo lo que he dicho en esta larga conversación, que después que tome el veneno no estaré ya más entre vosotros, sino que partiré de vuestro lado y me iré a disfrutar de la felicidad de los bienaventurados, parecen discursos inútiles hechos con el solo fin de consolaros a vosotros y consolarme a mí mismo. Servidme de fiadores ante Critón, pero ha de ser una fianza en sentido contrario a la que él dio por mí ante los jueces; porque él respondió de que yo no me escaparía: sedme ahora garantes de que una vez muerto no me quedaré aquí, sino que me marcharé, a fin de que Critón soporte más fácilmente y no se aflija por mí cuando vea que incineran o entierran mi cuerpo, como

si yo estuviera sufriendo males terribles; ni diga en el momento de mis funerales que él expone a Sócrates, o que él lleva a Sócrates o que él entierra a Sócrates. Porque debes tener en cuenta, ¡oh excelente Critón!, que el no hablar con propiedad no es sólo inconveniente, sino que también produce mal en cierto modo a las almas. Ánimo, pues, y entierra este cuerpo mío como te plazca, y principalmente, como juzgues que sea más conforme con las leyes.

Al decir esto se levantó y se dirigió a un aposento cercano para bañarse, y Critón lo siguió. A nosotros nos rogó que lo esperásemos. Mientras tanto, conversábamos, ya acerca de su plática, de nuevo reflexionando sobre sus palabras, ya acerca de la enorme desgracia que nos ocurría, juzgando que verdaderamente íbamos a quedar privados de un padre, y huérfanos por todo el resto de nuestra vida. Luego que tomó el baño y le

trajeron sus niños (pues tenía dos hijos pequeños y uno grande), llegaron también a su lado las mujeres de su familia. Conversó con ellas en presencia de Critón, les hizo las recomendaciones que quiso, hizo luego salir a las mujeres y a los niños, y volvió a entrar donde nosotros estábamos. Era ya casi la hora de ponerse el sol, pues había permanecido mucho tiempo en el cuarto de baño. Saliendo de él se sentó, después de lo cual no tuvo modo de conversar mucho, pues se le acercó el servidor de los Once y, parándose cerca de él, le dijo:

-Sócrates, creo que no he de reprocharte a ti lo que reprocho a otros, que se enojan conmigo y me maldicen en cuanto les mando por orden de los magistrados que tomen el veneno. He conocido bien en todo el tiempo de tu prisión que tú eres el más valeroso, el más dulce y el mejor de los hombres que jamás han estado aquí; y ahora bien sé que no

te irritarás conmigo, sino con aquellos que han causado tu desgracia, a quienes tú conoces bien. Ahora ya sabes lo que vine a anunciarte. Adiós, y trata de soportar lo inevitable con la mayor resignación.

Al decir esto se volvió y se alejó derramando lágrimas. Sócrates mirándolo le dijo:

-Yo también te doy mi adiós: haremos lo que ordenas.

Y dirigiéndose al punto a nosotros:

-¡Cuánta bondad la de este hombre!, dijo; durante todo el tiempo se me ha acercado, conversaba a veces conmigo, y era el mejor de los hombres; ahora, ¡con cuánta generosidad me llora! Pero vamos, Critón, obedezcámosle, tráigame alguien el veneno si está machacado, y si no, que lo machaque el hombre.

-Pero, Sócrates, dijo Critón, yo creo que el sol está todavía sobre las montañas y no se

ha puesto aún. Además, yo sé que otros han bebido el veneno mucho después de habérselo ordenado, después de haber comido y bebido a su gusto, y haberse entregado a otros placeres junto con los objetos de su amor. No te apresures, pues hay tiempo todavía.

A lo cual Sócrates replicó:

-Su razón tendrán, Critón, para obrar así los que tú dices: creerán que ganan algo con hacerlo; pero yo tengo también mis razones para no proceder del mismo modo: creo que nada adelantaría tardándome unos momentos en tomar la cicuta, fuera de hacerme ridículo a mí mismo mostrándome tan apegado al vivir y temiendo a lo que no es nada. Vamos, haz lo que te digo y nada más.

A esto Critón hizo señal al esclavo que estaba allí cerca. El esclavo se fue, y después de considerable tiempo volvió con el que debía dar el veneno, que lo traía machacado en una copa. Al verlo, Sócrates le dijo:

-Ea, amigo mío, dime qué hay que hacer, pues tú sabes de estas cosas.

-Nada más, respondió, que pasearte cuando lo hayas bebido, y cuando ya sientas las piernas pesadas, acostarte: así el veneno obrará por sí mismo.

Y le entregó la copa. Sócrates la tomó, ¡hubieras visto, Equécrates, con cuánta calma, sin temblar, sin demudar el color, sin alterar el semblante! Según su habitual manera miró al hombre con firmeza, y le preguntó:

-¿Qué dices de hacer una libación con esta bebida? ¿Es permitido o no?

-Sócrates, le contestó, nosotros machacamos tan sólo lo que creemos suficiente.

-Comprendo, dijo Sócrates, pero al menos debe ser permitido y conveniente pedir a los dioses que sea feliz el paso de esta morada a la otra: esto es lo que les pido, y ¡ojalá escuchen mis ruegos!

En diciendo estas palabras se detuvo y bebió con singular tranquilidad y dulzura. La mayor parte de nosotros habíamos podido contener las lágrimas hasta entonces; mas cuando lo vimos beber y después de haber tomado el veneno, ya no nos fue posible contenernos. A pesar de mis esfuerzos las lágrimas me bañaron el rostro en abundancia, de suerte que me cubrí para llorar por mí mismo: que yo no lloraba tanto por él, sino por el grande amigo de que quedaba privado. Aun antes que yo, Critón se mostró incapaz de contener las lágrimas y se salió. Apolodoro, que desde antes no había dejado de llorar, con sus alaridos, gemidos y lamentos no dejó a ninguno de los presentes a quien no hiciese llorar, excepto al mismo Sócrates, que nos increpó así:

-¿Qué hacéis, amigos míos? Precisamente para evitar espectáculos semejantes hice que las mujeres se marchasen, pues he oído decir

que es preciso morir en medio de buenos presagios. Calmaos y mostrad firmeza.

Al oír estas palabras sentimos vergüenza y contuvimos nuestro llanto. Sócrates caminaba, y cuando sintió que las piernas se le ponían pesadas se acostó boca arriba, como se lo había prescrito el hombre que le había dado el veneno. Éste le examinaba por intervalos los pies y las piernas. Después le apretó los pies fuertemente y le preguntó si sentía. Sócrates contestó que no. Después también le apretó fuertemente las piernas, y continuando para arriba nos mostraba cómo se helaba y ponía rígido. Lo tocó de nuevo y nos dijo que en cuanto el frío llegase al corazón dejaría de existir. Ya comenzaban a helarse las regiones del bajo vientre, y descubriéndose Sócrates, pues estaba cubierto, dijo (y éstas fueron sus últimas palabras):

-Critón, debemos un gallo a Esculapio. Pagad la deuda, no la descuidéis.

-Así se hará, contestó Critón; pero ve si tienes algo más que decir.

Nada respondió Sócrates a esas palabras. Al contrario, pocos momentos después hizo un movimiento, y el hombre lo descubrió: tenía los ojos fijos, y Critón, al verlo, le cerró la boca y los ojos.

Tal fue, Equécrates, el fin de aquel hombre, nuestro amigo, de quien pudiéramos decir que fue el mejor, el más sabio, el más justo de todos los hombres que hayamos conocido jamás.

(Traducción directa de José de la Cruz Herrera)

Fedro (Sobre la Belleza)

SÓCRATES. ¿Adónde vas y de dónde vienes, querido Fedro?

FEDRO. Vengo de la casa de Lysias, hijo de Céfalo, y me propongo dar un paseo por fuera de las murallas, Sócrates, pues he pasado en su casa sentado toda la mañana; y siguiendo el consejo de Acumeno, nuestro común amigo, me paseo por los caminos; eso, según él, descansa más que pasearse bajo los pórticos.

SÓCRATES. Tienes razón, amigo mío. Pero de acuerdo con lo que dices ¿estaba Lysias en la ciudad?

FEDRO. Sí, en la casa de Epícrates, la Moryquia, esa casa que ves cerca del templo

de Júpiter Olímpico.

SÓCRATES. ¿Y en qué os entreteníais? Sin duda Lysias os ha regalado los oídos con sus discursos.

FEDRO. Lo sabrás si dispones de tiempo para acompañarme y escucharme.

SÓCRATES. ¿Qué dices? ¿No crees, para hablar a la manera de Píndaro, que dejaría todos mis asuntos por saber lo que habéis hecho Lysias y tú?

FEDRO. Caminemos.

SÓCRATES. Habla, pues.

FEDRO. En verdad, Sócrates, el asunto te interesa, pues hemos estado tratando de un tema que tiene relación con el amor. Lysias supone un hermoso niño solicitado, y no por un amante. Y lo original de su ficción está en que sostiene que debe conceder sus favores al que no ama antes que al que ama.

SÓCRATES. ¡Oh, qué amable! También

hubiera podido afirmar que hay que tener más complacencias con el pobre que con el rico, con el viejo antes que con el joven, y así con todas las demás miserias que soporto lo mismo que otros. Sería una empresa generosa al servicio de intereses populares... Ardo en deseos de oírte, y ya puedes alargar tu paseo hasta Megara y, siguiendo el método de Heródico, volver a emprender tu paseo tan pronto volvamos ante los muros de Atenas, sin temor de que te deje.

FEDRO. ¿Qué dices, Sócrates? ¿Crees que un hombre profano como yo pueda relatarte dignamente el discurso que Lysias, el más hábil de nuestros escritores, ha limado y pulido durante largo tiempo y a su comodidad? Sería ése un talento que preferiría a todo el oro del mundo.

SÓCRATES. Fedro, si crees que no conozco a Fedro puedes creer que tampoco me conozco a mí mismo. Tengo la seguridad

de que escuchando un discurso de Lysias, no ha podido contentarse con una primera lectura, sino que le ha rogado repetidamente lo volviera a comenzar, y que el autor se ha apresurado a complacerle, y no dándose aún aquél por satisfecho del todo, habrá acabado por apoderarse del cuaderno para releer a sus anchas los pasajes que le parecieron más dignos de atención; y, después de haber pasado toda la mañana inmóvil y atento en este estudio, agotado por la fatiga, ha salido a dar un paseo; y, o mucho me equivoco, ya tiene impreso todo el discurso en la memoria, a menos que sea muy extenso. Y si ha salido fuera de las murallas ha sido para repetírselo a sí mismo. Y al dar con un hombre atormentado por la pasión de los discursos, tan pronto le ha echado la vista encima, se ha alegrado de tener a quién participar su entusiasmo, y le ha invitado a acompañarle. Y como el otro, el apasionado por los discursos,

le pidiera que hablase, se ha hecho rogar, como si no estuviera ansioso de hacerlo. Se hallaba en estado de hacerse escuchar por la fuerza, si no se le oía de buen grado. Así es, mi querido Fedro, que te ruego hagas ya lo que tantas ganas tienes de hacer.

FEDRO. Veo que el mejor partido que puedo tomar es repetirte el discurso como pueda, pues no eres hombre que me permita dar un paso antes de que haya hablado, bien o mal.

SÓCRATES. Puedes estar persuadido de ello.

FEDRO. Bien; procederé como he dicho. En verdad, Sócrates, no me he aprendido el discurso al pie de la letra. En lo que concierne a los razonamientos de Lysias sobre las diferencias entre el hombre que ama y el hombre frío, voy a repetírtelos de manera abreviada y en orden, comenzando por el primero.

SÓCRATES. Muy bien, querido amigo; pero antes déjame ver lo que llevas en la mano izquierda oculto bajo el manto. Sospecho que sea el discurso. Si lo he adivinado, ten la certeza de que, puesto que disponemos del mismo Lysias, por mucho que te quiero, no estoy dispuesto a que me utilices para ejercitarte en repetir tu lección.

FEDRO. No bromees, Sócrates; veo que debo renunciar a la esperanza que tenía de ejercitarme a tus expensas; pero ¿dónde quieres que nos sentemos para su lectura?

SÓCRATES. Apartémonos por este lado; sigamos el curso del Iliso. Más adelante escogeremos un sitio para sentarnos, un lugar apacible.

FEDRO. Tienes mucha razón, pues he salido sin calzado; en cuanto a ti, no sueles usarlo. De este modo, podremos andar por el agua y bañarnos los pies, lo cual es agradable en esta estación y a esta hora del día.

SÓCRATES. Vamos, pues, y busca al mismo tiempo un lugar en el que podamos detenernos.

FEDRO. ¿Ves aquel plátano tan alto?

SÓCRATES. Sí, lo veo.

FEDRO. Allí encontraremos sombra, una brisa ligera, y hierba mullida para sentarnos, o echarnos, si queremos.

SÓCRATES. Vamos allá.

FEDRO. Dime, Sócrates, ¿no fue aquí, en las orillas del Iliso, donde Bóreas, según dicen, robó a la ninfa Oritia?

SÓCRATES. Eso dicen.

FEDRO. Pero ¿sería aquí mismo? Las olas parece que sonríen, las aguas son puras y transparentes, y estas riberas parecen prestarse a los juegos de las jóvenes.

SÓCRATES. Sin embargo, no fue aquí, fue un poco más abajo, a dos o tres estadios, donde se pasa el río para ir al templo de Diana

Cazadora. Hay allí un altar consagrado a Bóreas.

FEDRO. No me he percatado de ello. Pero dime, Sócrates, ¿crees tú en la verdad de esta fábula?

SÓCRATES. Si yo fuese un incrédulo como los sabios, eso no me afectaría mucho. Diría que un viento boreal la hizo caer desde las rocas cercanas mientras jugaba con Farmacea, y que las mismas circunstancias que rodearon su muerte dieron lugar a la leyenda de su rapto por Bóreas. O podría transportar la escena a las rocas del Areópago; porque otra versión de la leyenda dice que fue raptada sobre aquella colina y no en el sitio en que nos encontramos. En cuanto a mí, querido Fedro, las explicaciones de este género me producen agrado, pero requieren un hombre muy hábil que no ahorre esfuerzo, pues has de saber que después tendrá que explicar la forma de los hipocentauros y la de

la quimera; y henos así bajo el peso de una muchedumbre de gorgonas, pegasos y otros mil monstruos espantosos por su número y su rareza. Si nuestro incrédulo echa mano de su vulgar sabiduría para reducirlos a proporciones verosímiles, tendrá que disponer de mucha calma. Por lo que a mí toca, no dispongo del tiempo necesario para estas investigaciones, y te diré la razón. Aún no he podido cumplir el precepto de Delfos, es decir, conocerme a mí mismo, y, en esta ignorancia, me parecería ridículo querer conocer lo que me es extraño. Por eso renuncio a esas historias, y a propósito de ellas me atengo a la tradición; como te he dicho antes, en vez de buscar la manera de explicarlas me examino a mí mismo; ¿no seré un monstruo más extraño y furioso que Tifón? ¿O un animal más manso y simple que participa de no sé qué destino divino? Pero, amigo mío, hablando, hemos llegado bajo el árbol al que me conducías.

FEDRO. Sí, éste es.

SÓCRATES. ¡Por Juno! ¡Qué bello retiro! ¡Qué grande y alto es este plátano! Y ¿ese sauzgatillo? ¡Qué magnificencia encuentro en su copa frondosa! Parece florecer de intento para embalsamar estos lugares. ¿Hay nada más encantador que la corriente que se desliza al pie de este plátano? Nuestros pies, sumergidos en sus aguas, acreditan su frescura. Sin duda, este retiro está consagrado a algunas ninfas y al río Aqueloo, si hemos de juzgar por estas figurillas y estas estatuas. ¿No te parece que la brisa que sopla, lleva en sí algo de suave y perfumado? Clara melodía del estío que hace eco al canto de las cigarras. Pero lo que más deleita son estas altas hierbas que nos permiten reposar muellemente la cabeza acostándonos sobre el suelo, suavemente inclinado; ¡eres un excelente guía, querido Fedro!

FEDRO. Y tú, admirable amigo, eres un

hombre extraordinario; al escucharte se creería escuchar a un extranjero a quien se hacen los honores del país y no a un habitante de Ática. Al parecer, no has salido nunca de Atenas, ni para hacer un viaje fuera de sus fronteras, ni a dar un paseo por fuera de los muros.

SÓCRATES. ¡Perdóname, amigo!: es que deseo instruirme. Los campos y los árboles nada tienen que enseñarme, y sí sólo los hombres de la ciudad. Sin embargo, creo que has encontrado el medio de curarme de este humor. Si queremos que nos siga un animal hambriento, no tenemos más que agitar ante él una rama verde o alguna fruta; y tú, al enseñarme este discurso y ese cuaderno que lo contiene, podrías hacer que diera la vuelta al Ática y llevarme a tu antojo, si así lo quieres. Pero, en fin, puesto que hemos llegado, voy a tenderme sobre la hierba. Elige, pues, la posición que te parezca más cómoda para la lectura y comienza.

FEDRO. Escucha, pues.

"Conoces todos mis sentimientos; ya sabes que miro el cumplimiento de mis deseos como de provecho para ambos. No sería justo rehusar mis deseos por no ser tu amante. Los amantes, tan pronto quedan satisfechos, reniegan de cuanto han hecho por el objeto de su pasión. Pero los que no tienen amor no tienen nunca de qué arrepentirse, pues no es la fuerza de la pasión la que les ha arrastrado a hacer a su amigo todo el bien que hayan podido procurarle; sino que han obrado libremente, juzgando que de este modo servían sus más caros intereses. Los que aman, consideran el daño que su amor ha producido a sus asuntos; cuentan sus liberalidades; añaden todas las penas que han sufrido, y creen que desde largo tiempo han testimoniado lo bastante su agradecimiento al objeto amado. Pero los que no han sido víctimas del amor no pueden alegar esta mala

razón de haber descuidado sus asuntos, ni llevar cuenta de las penas que han sufrido, ni quejarse de las querellas que han tenido con su familia; no pudiendo pretextar todos esos males, que no han conocido, no tienen sino que apresurarse en buscar todas las ocasiones que se les presentan para ser agradables a su amigo.

Se alegrará, tal vez, en favor del amante, que su amor es más vivo que una amistad ordinaria, y que está siempre presto a decir o hacer aquello que pueda agradar al bien amado, y afrontar, por su causa, el odio de todos; pero fácil es reconocer la vanidad de este elogio, puesto que, si su pasión cambia de objeto, no dudará en sacrificar los antiguos amores a los nuevos y, si aquel a quien ama hoy lo exige, a causar molestias al que ayer amó.

Razonablemente, no podemos conceder favores tan preciosos a un hombre atacado

por un mal tan incurable que una persona sensata no trataría nunca de curar, pues los amantes mismos confiesan que su espíritu se encuentra enfermo y que no gozan de su buen sentido; dicen que saben muy bien que se encuentran como fuera de sí, y que no pueden adueñarse de su voluntad. De manera que, si pudieren recobrar su serenidad, ¿cómo podrían aprobar las resoluciones que han tomado en un estado de delirio?

Por otra parte, si entre los que aman, quisieras conceder la preferencia al más digno, no podrías escoger sino entre unos cuantos; por el contrario, si buscases entre todos los demás aquel cuya amistad te fuere más provechosa, podrías elegir entre millares; y es probable que en toda esa multitud encuentres aquel que merezca tu amistad.

Si temes a la opinión pública, si temes sufrir afrenta a causa de tu conducta ante tus conciudadanos, medita que es muy natural

que el que ama y que desea que le envidien su suerte tanto cuanto la cree digna de envidia, sea indiscreto por vanidad, y ponga gloria en publicar por todas partes que no ha perdido el tiempo y sus esfuerzos. Aquel que no ama, en cambio, siendo dueño de sí mismo como es, preferirá la seguridad de su relación al placer de vanagloriarse por ella. Añade a esto que todo el mundo reconoce a un amante al ver que sigue los pasos de su bien amado; y llegan al punto de no poder hablarse sin que se sospeche que han sido atraídos uno hacia el otro, debido a algún lazo formado ya o que pronto les unirá. Pero los que no están enamorados pueden vivir en la mayor familiaridad sin que se piense en sospechar de ellos; pues sabemos que precisa permitir estas asociaciones formadas por la amistad o por la necesidad de encontrar alguna distracción.

¿Tienes algún otro motivo de temor?
¿Crees que las amistades duran raramente, y

que la ruptura, que siempre es una desgracia para ambos, te será sobre todo funesta después del sacrificio de aquello que máspreciado consideras? Si así fuere, lo que más debes temer es al amante. Una nada le incomoda; cree que se obra solamente para molestarle. También desea prohibir al objeto de su amor todo lazo de unión con las demás personas; teme le venzan las riquezas de uno, el talento del otro; siempre se encuentra en guardia contra el ascendiente de todos aquellos que tienen sobre él alguna ventaja. De este modo, te conduce a tener disgustos con todo el mundo y te reduce a que no dispongas ni de un amigo; o, si pretendes cuidar tus intereses y mostrarte más prudente que celoso, pronto llegarás a una ruptura. Pero el que no esté enamorado, y que debe a la estima que inspiran sus virtudes los favores que desea, no siente celos contra aquellos que viven familiarmente con su amigo; antes bien,

odiaría a los que huyesen de sus conversaciones, pues vería en aquel alejamiento un signo de desprecio, mientras aplaude los lazos cuyas ventajas reconoce. Parece, pues, que en estas condiciones la complacencia fortalece la amistad y no podría producir el odio. Desde luego, la mayor parte de los amantes se enamoran de la belleza del cuerpo antes de reconocer la inclinación del espíritu y haber experimentado el carácter; y no se puede asegurar que su amistad sobrevivirá a la satisfacción de sus deseos. Pero entre aquellos que no aman ha existido una recíproca amistad aún antes de realizar su deseo y no podrán ver en estas complacencias motivo para enfriarse, sino que las tendrán como prendas de favores futuros.

¿Quieres ser más virtuoso a medida que pasan los días? Fíate de mí antes que de un amante; pues un amante alabará palabras y actos sin preocuparse del bien ni de la verdad

que encierran, ya por temor a contrariarte, ya porque la pasión le ciega. Tales son los efectos del amor: el amor desgraciado siente aflicción ante lo que no debiera conmovér a nadie; cuando es afortunado, todo le parece digno de alabanza. De aquí se saca que el que es amado es más digno de lástima que de envidia. Por el contrario, si cedes a mis deseos, no verás que busque en tu intimidad un placer efímero, sino que sabré procurar por tus intereses duraderos, pues no dominado por el amor, seré dueño de mí mismo; no me abandonaré a una violenta enemistad por frívolos motivos, sino que dudaré antes de concebir una ligera sospecha; me hallarás lleno de indulgencia ante las faltas involuntarias, esforzándome por evitar las ofensas voluntarias; éstos son los signos de la amistad que el tiempo no puede debilitar.

Tal vez creas que la amistad sin el amor es débil: si así fuera, sólo tendríamos indiferencia

para con nuestros hijos y nuestros padres, y no tendríamos amigos fieles, afectos que no tienen la pasión por fundamento, sino razones de un orden muy diferente. Finalmente, si es justo otorguemos nuestros favores a quienes con mayor ardor los desean, precisará, pues, en todo complacer no a los más dignos, sino a los más indigentes, pues al librarles de los más crueles males, la recompensa que recibiremos será su más vivo reconocimiento. De manera que cuando des una comida, no debes invitar a tus amigos, sino a los mendigos y a los hambrientos, pues éstos te seguirán a todas partes, se agolparán a tu puerta, demostrando la mayor alegría; también serán los más agradecidos, y harán votos por tu prosperidad.

Pero parece que, por el contrario, se ha de favorecer, no a aquellos cuyos deseos son más vehementes, sino a los que mejor sepan testimoniarte su agradecimiento; no a los que más aman, sino a los más dignos; no a quienes

sólo aspiran a coger la flor de tu juventud, sino a quienes en tu vejez te harán compartir todos sus bienes; no a quienes se vanaglorien en todo lugar de su triunfo, sino a quienes el pudor haga callar ante todo el mundo; no a los que se muestren entusiastas durante algunos días, sino a aquellos cuya amistad inalterable perdure durante toda su vida; no a los que una vez terminada su pasión, busquen un pretexto para enemistarse, sino a aquellos que, pasada la flor de la juventud, muestren la calidad de sus virtudes.

Recuerda mis palabras y considera que los que aman están expuestos a las duras amonestaciones de sus amigos, que condenan una pasión tan funesta, y que, en cambio, los que no aman nunca se han visto reprochar por sus familiares el desatender sus intereses personales.

Tal vez me preguntes si te aconsejo conceder tus favores a todos los que no te

amen; y te responderé que un hombre enamorado no te aconsejará tampoco la misma complacencia para con todos los que te aman, pues por los favores prodigados de este modo, no disfrutarían de los mismos derechos al agradecimiento, y, si quisieras ocultar tus amistades, no podrías hacerlo. Precisa, pues, que nuestra amistad, lejos de perjudicarnos, nos sea útil a ambos.

Creo que ya he dicho bastante; pero si aún te queda alguna duda, si he incurrido en alguna omisión, no dejes de interrogarme."

¿Qué te parece, Sócrates? ¿No es admirable este discurso bajo todo punto de vista y sobre todo por la elección de las frases?

SÓCRATES. Maravilloso, amigo mío; me ha encantado y transportado. Pero has de saber que tú tienes parte en la impresión que me ha causado. Mientras veías te he estado mirando y me ha parecido que el discurso

iluminaba tu rostro; y convencido de que en esta clase de asuntos eres más entendido que yo, me he dejado llevar de tu entusiasmo.

FEDRO. ¡Vamos, te burlas de mí!

SÓCRATES. ¿Crees que me burlo, y que no te hablo seriamente?

FEDRO. De ningún modo, Sócrates. Pero, dime francamente, en nombre de Júpiter, que preside la amistad, ¿crees que hay entre los griegos un orador capaz de tratar el mismo asunto con más nobleza y mayor abundancia de frases?

SÓCRATES. ¿Qué dices? ¿Quieres que me una a ti para alabar al orador confesando que ha dicho todo cuanto debía decir, o más bien tan sólo que se ha expresado en un lenguaje claro, preciso y sabiamente escogido? Si lo que reclamas es mi admiración por el fondo del discurso, únicamente puedo concedértela por consideración a tu persona, pues en razón de mi nulidad, no se me había

ocurrido. Sólo me he fijado en el aspecto formal del discurso. Ahora bien, desde este punto de vista, no creo que el mismo Lysias esté satisfecho de su obra. Me parece, mi querido Fedro, a menos que no juzgues de otro modo, que repite dos o tres veces las mismas cosas, como hombre falto de fecundidad y abundancia; pero tal vez no se haya inquietado por ese defecto, y haya querido dar muestras de su talento al expresar una misma cosa de muchas diferentes maneras y siempre con igual fortuna.

FEDRO. ¿Qué dices, Sócrates? Lo que de más admirable hay en su discurso es precisamente haber dicho todo lo que exige el asunto, de manera que nadie podría hablar sobre la misma materia con mayor abundancia y verdad.

SÓCRATES. En eso no puedo ser de tu opinión. Los sabios de los tiempos antiguos, tanto hombres como mujeres, que han

disertado sobre el mismo asunto, me convencerían de impostura si yo cometiese la debilidad de asentir en este punto a tus opiniones.

FEDRO. Y, ¿quiénes son esos sabios? ¿Dónde has escuchado un discurso más perfecto?

SÓCRATES. En este momento no podría decírtelo; sin embargo, tengo la seguridad de haberlo escuchado. ¿Acaso la hermosa Safo, el sabio Anacreonte, o tal vez en algún prosista? Y lo que me hace conjeturar de este modo, es que mi corazón desborda y me siento capaz de pronunciar un discurso sobre el mismo asunto, aunque en términos diferentes, tan bueno como ése de Lysias. Sé muy bien que no he sido capaz de hallar por mis propias fuerzas todas esas ideas, pues conozco la mediocridad de mi genio. Luego los pensamientos que rebosan de mi espíritu debo haberlos bebido en fuentes extrañas.

Pero mi espíritu es tan indolente que no puedo recordar dónde y de quién he oído tales cosas.

FEDRO. Verdaderamente, amigo mío, me encanta lo que dices; te dispenso de que me digas quiénes son esos sabios cuyas lecciones has aprovechado, siempre que hagas lo que me acabas de prometer. Te has comprometido a pronunciar un discurso paralelo al de este cuaderno, pero en términos diferentes, sin inspirarte en él, y que pueda sin desdoro sostener con él la comparación. Por mi parte, te prometo, como los nueve arcontes, consagrar mi estatua de oro de tamaño natural, al par que la tuya, en el templo de Delfos.

SÓCRATES. Eres muy amable, Fedro, y vales tanto oro como pesas si te figuras que en mi opinión Lysias ha fracasado en su intento, y que yo podría hablar sobre el mismo asunto en manera diferente sobre todos los puntos. En verdad eso sería imposible, aun en el más

ínfimo escritor. Puesto que se trata de establecer la tesis de que precisa favorecer al amigo frío antes que al amante apasionado, si me prohibes alabar la prudencia del uno y vituperar el delirio del otro, ¿qué podré decir? Es necesario sufrir esos lugares comunes en el orador y permitírseles; en ese caso, a él toca suplir la pobreza de invención por medio del arte de la composición. Únicamente cuando se trate de algo menos evidente, y por ello mismo más difícil de hallar, habrá lugar a alabar la invención.

FEDRO. Estoy de acuerdo contigo, pues es muy razonable lo que dices. En cuanto a mí yo diría que el hombre enamorado está mas enfermo que el que no ama. Pero si puedes encontrar razones más numerosas o más fuertes que los motivos alegados por Lysias, quiero que tu estatua de oro macizo se eleve en Olimpia, junto a la ofrenda de los Cysélidas.

SÓCRATES. Fedro, si tomas la cosa tan en serio, tal vez sea porque al contrariarte me he atrevido a atacar a quien amas. ¿Crees en verdad que alimente la pretensión de celebrar un torneo de elocuencia con un escritor tan hábil como ése?

FEDRO. Ya te has rendido como yo, Sócrates; pero tu hablarás, de buena o mala gana, como puedas. Ten cuidado de hacernos representar una escena de comedia, y no me fuerces a echarte en cara tus burlas y a que te repita tus mismas palabras: "Sócrates, si crees que no conozco a Sócrates, es que no me conozco a mí mismo"; y aquello otro: "se ha hecho rogar, como si no estuviera ansioso por hablar". Has de saber que no saldremos de aquí sin que hayas dicho todo lo que tienes en el alma, que desborda, como tú mismo lo has declarado. Estamos solos, el lugar es solitario, y yo soy más joven y más fuerte. Ya me entiendes; no me obligues a violentarte y habla

a las buenas.

SÓCRATES. Amigo mío, ridículo sería yo si pretendiese oponer a la obra maestra de un sabio la improvisación de un ignorante.

FEDRO. Basta ya de cumplidos, o te forzaré a hablar con una sola palabra.

SÓCRATES. Entonces, no la pronuncies.

FEDRO. No, no. Escucha. Esa mágica palabra es un juramento. Juro, pero ¿por qué dios?, por este plátano, que si no hablas inmediatamente, no te leeré ni recitaré en lo sucesivo ningún discurso.

SÓCRATES. ¡Oh, el astuto! ¡De qué modo ha sabido hacerse obedecer valiéndose de la debilidad que siento por los discursos!

FEDRO. Bien; ¿has encontrado algún otro pretexto?

SÓCRATES. No; después de oírte ese juramento, ante el temor de sufrir tan cruel privación, esto ha terminado.

FEDRO. ¡Habla, pues!

SÓCRATES. ¿Sabes lo que voy a hacer antes?

FEDRO. Veamos.

SÓCRATES. Voy a taparme la cabeza para terminar mi cometido cuanto antes, sin que tu vista me llene de turbación y confusión.

FEDRO. Habla, y haz lo que quieras.

SÓCRATES. Venid, Musas ligias, que debéis este nombre a la suavidad de vuestros cantos, o a la pasión de los ligios, por vuestras divinas melodías, yo os invoco, sostened mi debilidad en este discurso que me arranca mi bello amigo, sin duda para añadir un nuevo título a la gloria de su querido Lysias, que tantos tiene.

Había un niño, más bien dicho, un joven que gozaba aún del encanto de la flor de su belleza infantil. Tenía innumerables adoradores. Uno de ellos, mas astuto, pero no

menos enamorado que los demás, había logrado persuadirle de que no le tenía amor. Un día en que solicitaba sus favores, emprendió la tarea de probarle que debía concedérselo todo a su indiferencia antes que a la pasión de los demás. Y habló así:

"Para tomar una prudente resolución en todas las cosas, hijo mío, precisa comenzar por conocer bien el fondo de la cuestión, pues de otro modo nos equivocamos infaliblemente. La mayoría de los hombres ignora la esencia de las cosas; y en su ignorancia, que no puede ver, no se pone de acuerdo al comenzar la averiguación. Por eso, avanzando en la discusión, les sucede necesariamente que no se entienden ni con los demás ni consigo mismos. Evitemos ese defecto que reprendemos en otros. Puesto que se trata de saber si debemos abandonarnos al enamorado o al que no lo está, la cuestión que se plantea es la del amor, su naturaleza y efectos.

Pongámonos de acuerdo sobre una definición del amor y tengámosla presente mientras examinamos si es útil o nocivo.

Que el amor es un deseo es algo evidente para todo el mundo; también es evidente que el deseo de las cosas bellas no es siempre amor. ¿Por qué signo distinguiremos al que ama del que no ama? Cada uno de nosotros debe reconocer que hay en él dos principios que lo gobiernan y dirigen, cuyo impulso le determina: uno es el deseo instintivo del placer, el otro el gusto reflexivo del bien. Algunas veces estos dos principios se armonizan, otras están en pugna y la victoria pertenece unas veces al uno, otras al otro. Cuando el gusto por el bien, inspirado por nuestra razón, se hace dominante, este dominio se denomina *templanza*; cuando el deseo irreflexivo que nos arrastra hacia el placer llega a dominar, recibe el nombre de *desenfreno*. Pero el desenfreno cambia de

nombre según los diferentes objetos sobre los que se ejerce y las diversas formas que afecta; y el hombre, dominado por la pasión, según la forma particular bajo la cual se manifieste en él, recibe un nombre que no es bello ni honroso. Así, cuando el deseo por la buena comida predomina al mismo tiempo sobre él, sobre el gusto del bien inspirado por la razón y los demás deseos, se denomina gula, y aquellos que son atacados por ella reciben el epíteto de glotones. Cuando es el deseo de la bebida el que ejerce esta tiranía, ya se sabe el nombre que se da a quien a ella se abandona. Lo mismo sucede con todos los deseos de esta clase y todos conocen los nombres que trae aparejados su tiranía. Se adivina, sin duda, a lo que quiero llegar después de este preámbulo; pero mejor será que lo diga claramente. Cuando el deseo irracional predomina sobre el impulso reflexivo hacia lo recto; cuando se entrega por entero al placer

que promete la belleza, y cuando se lanza con todo el enjambre de deseos de la misma índole únicamente sobre la belleza corporal, su potencia se hace irresistible, y, sacando su nombre de esa fuerza omnipotente, recibe el nombre de *Eros* o amor."

¿No te parece, mi querido Fedro, que estoy inspirado por alguna divinidad?

FEDRO. En efecto, Sócrates; tus palabras fluyen con abundancia inusitada.

SÓCRATES. Guarda, pues, el silencio con el fin de escucharme, pues en verdad este paraje tiene algo de divino, y si en lo que resta de mi discurso las Ninfas me inspirasen algunos frenéticos transportes, no debes extrañarte. Poco alejado me encuentro del tono del ditirambo.

FEDRO. Nada más cierto.

SÓCRATES. Tú eres la causa, pero presta atención al resto de mi discurso, pues podría abandonarme la inspiración; aunque esto atañe

al dios que me posee; continuemos hablando a nuestro adolescente.

"De modo, amigo mío, que ya hemos determinado el objeto que nos ocupa. Avancemos, y sin perder de vista lo dicho, examinemos las ventajas o los inconvenientes que pueden resultar para uno que otorga sus favores a un hombre enamorado y a uno que no ama. Aquel que se encuentra poseído por el deseo, dominado por la voluptuosidad, debe necesariamente buscar en el objeto de su amor el mayor placer posible. Una inclinación enfermiza encuentra su placer en un entero abandono a sus caprichos, mientras que todo lo que la vence o la contradice le es insoportable. De esta manera, el hombre enamorado verá con impaciencia a un superior o un igual en el objeto de su pasión, y trabajará sin descanso para rebajarle y colocarle por debajo de su propio nivel. Pero el ignorante es inferior al sabio, el cobarde al

hombre valeroso, el que no sabe hablar al orador brillante y fácil, aquel cuya inteligencia es tarda al hombre que la tiene brillante. Esos defectos, y otros más, regocijan al amante si llega a encontrarlos en el objeto de su amor; y, en el caso contrario, buscará la manera de engendrarlos, sin lo cual no se procurará los goces efímeros. Pero sobre todo será celoso; prohibirá al que él ama toda clase de relación que pueda perfeccionarle y hacerle más hombre; de esta manera le causará un gran perjuicio y un mal irreparable alejándole de lo que podría iluminar su alma; quiero decir, la divina filosofía; el amante querrá necesariamente desviar de ella a aquel a quien ama, por temor de llegar a convertirse en objeto de desprecio. Finalmente, se esforzará en todo y por todo en mantenerle en la ignorancia, con objeto de forzarle a que sus ojos no se dirijan más que hacia él; tanto, que el objeto de su amor le será tanto más

agradable cuanto mayor daño se haga a sí mismo. De manera que, en el aspecto moral, no hay peor guía y compañero más funesto que el hombre enamorado.

Veamos ahora lo que los cuidados de un amante, a quien su pasión obliga a sacrificar el bien al placer, harán del cuerpo que posee. Veremos que busca lo que es delicado y sin vigor, crecido a la sombra y no a la luz del sol, extraño a los trabajos viriles y al sudor del esfuerzo, acostumbrado a una vida de muelles delicias, que pida a los afeites y adornos la belleza perdida; y no teniendo nada en su persona y costumbres que no esté de acuerdo con este retrato. Todo eso es cosa evidente; inútil es que insistamos más. Para resumir, observaremos, antes de pasar a otras consideraciones, que en la guerra y en otras peligrosas ocasiones, un cuerpo así solamente podrá inspirar audacia a sus enemigos, y temor a sus amigos y amantes. Pero una vez

más, pasemos por alto esas reflexiones cuya verdad es manifiesta.

Debemos examinar ahora en qué pueden ser útiles o nocivas la sociedad e influencia de un amante, no ya al alma o al cuerpo, sino a los bienes del objeto amado. Claro es para todo el mundo, y sobre todo para el mismo amante que nada le interesa tanto como ver al que él ama privado de lo que más precioso posee, de lo más querido y sagrado. Con gusto verá la pérdida de su padre, su madre, sus parientes, sus amigos, a quienes considera como censores y obstáculos a su dulce comercio. Si ese joven posee grandes bienes en dinero o en tierras, sabe que le seducirá con menor facilidad y no le hallará tan dócil después de haberle seducido. La fortuna de aquel a quien ama le incomoda, y se alegrará de su ruina. Finalmente, deseará verle el mayor tiempo posible sin mujer, sin hijos, sin hogar, para aplazar el momento en que cese

de gozar de sus favores.

Un dios ha mezclado un goce fugitivo con la mayor parte de los males que atormentan a los hombres. Por eso el adulador, esa bestia cruel, esa plaga tan funesta, nos hace gustar algunas veces un placer muy delicado. El trato de una cortesana, cuyos peligros se señalan con razón, todos los demás lazos y tratos parecidos, no carecen de algún dulzor pasajero. Pero no es sólo que el amante cause daño al objeto de su amor; las asiduidades diarias hacen de él un objeto muy desagradable. Dice un antiguo proverbio que los de la misma edad se buscan. En efecto, cuando las edades son las mismas, la conformidad de gustos y de humor predispone a la amistad; y, sin embargo, la saciedad también alcanza a esas relaciones. Se dice que la necesidad es un yugo en todas las cosas, una carga pesada, pero, sobre todo, lo es en la sociedad de un amante de edad distante del

amado. Si es viejo, perseguirá a uno más joven que él, y no querrá dejarle ni de día ni de noche; una pasión irresistible, una especie de furor le arrastrará hacia aquel cuya presencia encanta sin cesar su vista, su oído, el tacto, y todos los sentidos, y encuentra un gran placer en servirle sin tregua; pero ¿qué placer, qué goce le procura recompensándole del fastidio mortal que le causa con su importunidad? El joven tiene ante sus ojos un cuerpo maduro y ajado por los años, afligido por las enfermedades y achaques propios de la vejez, de los que no podemos hablar, y con mayor razón sufre su aproximación, que le amenaza a cada instante, con una extrema repugnancia. Vigilado por suspicaz celo en todos sus actos, en todas sus conversaciones, oye de labios de su amante torpes y excesivas alabanzas o reproches insoportables que le dirige hasta con buen sentido; pero cuando la embriaguez llega a turbar sus sentidos, lanza

sin tregua sobre su cabeza ultrajes que le llenan de vergüenza.

El amante, mientras dura su pasión, será un objeto tan desagradable como funesto; cuando se extinga, se mostrará infiel; traicionará a aquel a quien ha seducido con sus magníficas promesas, juramentos y ruegos, y a quien sólo la esperanza de los bienes prometidos pudo hacer soportar un comercio tan pesado y penoso. Cuando llega el momento de dejarle, ya obedece a otro dueño, sigue a otro guía: es la razón y la sabiduría las que imperan sobre él, y no el amor y la locura; se ha convertido en otro muy distinto sin que se diese cuenta aquel de quien estaba enamorado. El joven exige el precio de los favores pasados, le recuerda todo hecho, todo lo dicho, como si hablase al mismo hombre. Éste, en su confusión, no se atreve a confesar su transformación, no sabe cómo pagar y librarse de sus juramentos y

promesas que ha prodigado bajo el imperio de su loca pasión; sin embargo, se ha reconcentrado en sí, y es ya bastante sabio para no dejarse llevar por los mismos extravíos, y por no querer volver a ser como era antes. Entonces se ve obligado a evitar a aquel a quien amaba anteriormente, y, vuelta la suerte, de perseguidor se convierte en fugitivo. No queda entonces al joven otro remedio sino abrumarse de reproches de indignación, imprecaciones por haber ignorado, desde un principio, que más le hubiese valido conceder sus favores a un amigo frío y dueño de sí mismo que a un hombre cuyo amor debía necesariamente perturbar su razón; y que obrando de otro modo, se abandonaba a un dueño perverso, incómodo, celoso, desagradable, perjudicial para su fortuna, para su cuerpo, y, sobre todo, al perfeccionamiento de su alma, que es y será en todo tiempo la cosa más preciada ante el

juicio de los hombres y de los dioses. He ahí, hijo mío, las verdades que debes meditar, sin olvidar que no son las buenas intenciones las que impulsan a un enamorado, sino un apetito grosero que busca saciarse: con la ternura del lobo para el cordero, así ama el amante a su amado."

Eso es todo lo que tenía que decir, mi querido Fedro; no oirás nada más, pues mi discurso ha terminado.

FEDRO. Creí que no era más que la primera parte y que luego hablarías del hombre sin amor, para probar que se le debe favorecer preferentemente y para demostrar las ventajas que presenta su comercio. ¿Por qué te detienes en la mitad de tu discurso, Sócrates?

SÓCRATES. ¿No te has dado cuenta, mi buen amigo, que ya mi lenguaje asumía resonancias épicas, y no el tono del ditirambo, cuando sólo de vituperios se trata? ¿Qué

sucedería si emprendiese el panegírico del amigo prudente? ¿Quieres que después de haberme expuesto a la influencia de estas Ninfas, me libre al entusiasmo? Digo, pues, en pocas palabras que en el comercio del hombre sin amor se encuentran tantas ventajas como inconvenientes hemos encontrado en el del amante apasionado. ¿Para qué más largo discurso? Nuestro joven hará lo que quiera de mis consejos; yo vuelvo a pasar el Iliso y me pongo a salvo, antes que se te ocurra exponerme a mayor violencia.

FEDRO. No te marches aún, Sócrates; espera que haya pasado el calor. ¿No ves que apenas es mediodía, cuando parece que el sol se detiene en lo alto del cielo? Quedémonos aquí un poco hablando sobre lo que acabamos de decir; tan pronto vuelva el fresco partiremos.

SÓCRATES. Tienes una afición incomparable por los discursos, Fedro, y, a la

verdad, te admiro. Estoy pensando que entre todos los hombres de tu generación, ninguno hay que haya producido más discursos que tú, ya por haberlos pronunciado tú mismo, ya por haber obligado a los demás a componerlos. Exceptúo a Simmias de Tebas; respecto de los demás, los superas con mucho. Y ahora mismo me temo que estés por arrancarme otro discurso.

FEDRO. Te muestras tan rebelde como antes; ¿de qué discurso se trata?

SÓCRATES. Al disponerme a pasar el agua, he sentido esa divina señal que a menudo se manifiesta en mí. Es siempre para que me detenga cuando estoy por ejecutar alguna resolución; he creído oír una voz venida de este lado que me prohibía partir antes de haber ofrecido a los dioses una expiación, como si hubiese cometido alguna impiedad. Lo que prueba que soy adivino, no de los más hábiles, si he de confesar la

verdad, sino como aquellos cuya mal formada escritura sólo para ellos es legible; pero con ella me basta para mi uso. Sé que he incurrido en alguna falta. En el alma humana, mi querido amigo, hay un poder adivinatorio. Al hablarte sentía desde hace unos instantes una gran turbación y un vago espanto; y me parecía, como dice Ibyco, el poeta, que los dioses iban a considerar crimen lo que constituye un honor para mí a los ojos de los hombres. Sí, ya sé cuál es mi falta.

FEDRO. ¿Qué quieres decir?

SÓCRATES. Tú eres doblemente culpable, mi querido Fedro, por el discurso que has leído y por el que me has obligado a pronunciar.

FEDRO. ¿Cómo es eso?

SÓCRATES. Tanto el uno como el otro no pasan de ser necedades e impiedad, si se quiere. Siendo así, son discursos espantables.

FEDRO. No, eso es imposible, a poco que

haya una parte de verdad en lo que dices.

SÓCRATES. ¿No crees que el Amor es un dios e hijo de Venus?

FEDRO. Por lo menos, así se dice.

SÓCRATES. Pues ni Lysias ha hablado de ello, ni tú mismo en ese discurso que has pronunciado por mi boca, mientras me encontraba como encantado por tus sortilegios. Sin embargo, si el Amor es un dios o algo divino, como lo es, en efecto, no puede ser malo; ahora bien, nuestros dos discursos lo han presentado como tal. Por lo tanto, son culpables de impiedad para con el Amor; además, los considero como una graciosa necedad; pues aunque en ellos no haya razón ni verdad, se jactan de valer algo, porque podrán seducir a jóvenes aturdidos y sorprender su admiración. Ya ves que debo someterme a una expiación; para los que pecan en cosas de mitología hay una antigua expiación que Homero no conoció, pero sí

Estesícoro. Privado de la vista, por haber hablado mal de Helena, no desconoció, como Homero, el sacrilegio que había cometido, sino que como hombre verdaderamente inspirado por las Musas, comprendió la causa de su desgracia, y se apresuró a componer estos versos:

No; este relato no es verídico; no, tú no subiste a los barcos de buenas cubiertas; jamás entraste en la ciudadela de Troya.

Y, después de haber compuesto todo su poema, que conocemos con el nombre de *Palinodia*, recobró la vista inmediatamente. Instruido por este ejemplo, seré más prudente que esos dos poetas, pues antes de que me alcance alguna desgracia por haber hablado mal del Amor, me esforzaré por ofrecerle mi "palinodia" con la cara descubierta, y la vergüenza no me obligará a tapar mi rostro, como hice antes.

FEDRO. Nada más agradable podrías

anunciarme, Sócrates.

SÓCRATES. Se ve, Fedro, que sientes lo que había de imprudente tanto en mi discurso como en el que has leído. Si los hubiese escuchado un hombre de carácter noble y bondadoso, que amase o hubiese amado en su juventud, al oírnos soste-ner que los amantes conciben odios violentos por frívolos motivos, que atormentan a sus amados con sus sospechas celosas y no hacen más que perjudicarles, ¿no crees que nos hubiese tomado por gentes criadas entre marineros, que no oyeron hablar nunca del amor entre personas honradas? Se hubiese hallado muy alejado de reconocer la verdad de los reproches que hemos dirigido al Amor.

FEDRO. Muy bien pudiera ser así, Sócrates.

SÓCRATES. Por eso, por respeto a ese hombre y temiendo la venganza del Amor, quiero que un discurso más dulce venga a

templar el amargor del primero. También aconsejo a Lysias componga cuanto antes un segundo discurso para probar que es propio de un corazón agradecido conceder sus favores al amante antes que a quien no ama.

FEDRO. Puedes estar persuadido de que así será: si pronuncias el elogio del amante apasionado, preciso será que Lysias se deje influir por mí y escriba sobre el mismo asunto.

SÓCRATES. En eso creo poder contar contigo, a menos que dejes de ser quien eres.

FEDRO. Habla, pues, confiadamente.

SÓCRATES. Pero, ¿dónde está el niño a quien me dirigía? Es preciso que oiga también lo que voy a decir, y que escuchándome aprenda a no apresurarse demasiado a conceder sus favores al hombre que no ama.

FEDRO. Está junto a ti y siempre estará a tu lado mientras así te plazca.

SÓCRATES. "Considera, pues, mi bello

niño, que el primer discurso era de Fedro, hijo de Pytocles, de Mirrinos, y el que voy a pronunciar es de Estesícoro, de Himera, hijo de Eufemio. Veamos lo que diría: No, nada hay de cierto en ese discurso; no, no hay que desdeñar a un amante apasionado y abandonarse al hombre sin amor, por la razón de que uno de ellos delira y el otro está en su sano juicio. Bien estaría eso si fuera evidente que el delirio es un mal; pero, por el contrario, al delirio inspirado por los dioses es a lo que debemos nuestros más grandes bienes. En el delirio fue cuando la profetisa de Delfos y las sacerdotisas de Dodona prestaron señalados servicios a la Grecia y a los particulares; mientras que cuando conservaron su sano juicio hicieron poco o nada. No quiero hablar de la Sibila y de todos los que, al recibir de los dioses el don de la profecía, señalaron a muchos hombres el porvenir y el recto camino a seguir, pues eso sería extenderme

inútilmente sobre lo que nadie ignora. Puedo invocar el testimonio de los antiguos que formaron los nombres: ellos no consideraron el delirio (manía") como afrentoso y deshonesto; pues no hubieran atribuido este nombre a la más noble de todas las artes, a la que nos da a conocer el porvenir, y no lo hubieran denominado maniké", el arte de delirar; porque si le han dado ese nombre ha sido por creer que el delirio es un don magnífico, puesto que de los dioses viene.

Los hombres de los presentes tiempos, introduciendo erróneamente una *t* en esa palabra, han formado mantiké", el arte adivinatoria. Por el contrario, la investigación de lo porvenir efectuada por los hombres sin inspiración que observaban el vuelo de los pájaros y demás signos se denominó oionohistiké", porque esos adivinos buscaban, con ayuda del razonamiento, procurar al pensamiento humano (oiésis") la inteligencia

(nous") y el conocimiento (istoria"). Los modernos lo llaman oionistiké", con una o larga a fin de hacer más imponente el nombre. Así, pues, tanto como el don de profecía excede en perfección y dignidad al arte de los augures en cuanto al nombre y en cuanto a la cosa, otro tanto más noble es el delirio que procede de los dioses que la sabiduría que viene de los hombres; y los antiguos así lo demuestran.

Cuando las epidemias o las terribles plagas caían sobre los pueblos como castigo de algún antiguo crimen, el delirio se apoderó de algunos mortales, y llenos del espíritu profético, buscaron un remedio para esos males y un refugio contra la cólera divina en las plegarias y ceremonias expiatorias. Al delirio, pues, se debieron los ritos de iniciación y purificación que preservan al que de ellos participa de los males presentes y futuros, dándole un medio de librarse de tales males.

Existe una tercera especie de posesión y de delirio: el inspirado por las Musas; cuando se apodera de un alma ingenua y virgen aún la transporta y le inspira odas y otros poemas que sirven para la enseñanza de las generaciones nuevas, celebrando las hazañas de los antiguos héroes. Pero todo aquel que se atreva a acercarse a las puertas de la Poesía sin el delirio que viene de las Musas, convencido de que la sola habilidad bastará para hacerle poeta, ése será un poeta frustrado, y siempre la poesía de los que deliran eclipsará a la de los hombres que se poseen a sí mismos.

Tales son las maravillosas ventajas que procura a los mortales el delirio enviado por los dioses, y podría citar otras muchas. Por eso debemos guardarnos muy bien de temerlo y dejarnos perturbar por una doctrina que pretende debemos preferir un amigo frío al amante agitado por la pasión. Para que nos

diéramos por vencidos por sus razones, sería preciso que nos demostrara que los dioses que inspiran el amor no quieren el mayor bien tanto para el amante como para el amado. Por el contrario, probaremos que los dioses nos envían esa especie de delirio para nuestra mayor felicidad. Nuestras pruebas seguramente no convencerán a los descreídos, pero serán convincentes para los sabios verdaderos.

De esta manera, ante todo es preciso determinar con exactitud la verdadera naturaleza del alma, divina y humana, observando sus propiedades y sus actos.

Partiremos, pues, de este principio: Toda alma es inmortal. En efecto; todo lo que se mueve siempre, es inmortal; en cambio, lo que mueve a una cosa, y es, a su turno, movido por otra, al cesar en su movimiento, deja también de existir. Sólo lo que por sí mismo se mueve, no pudiendo dejar de ser lo que es, no

cesa de moverse; y aun más, es el principio del movimiento para todo lo que se mueve. Ahora bien: un principio no puede producirse, pues todo lo que llega a la existencia debe necesariamente tener un principio, mientras que éste no proviene de nada. Si empezara a ser a partir de otra cosa, no sería ya principio. Por otra parte, puesto que no es engendrado, debe ser necesariamente incorruptible; si un principio fuera una vez destruido, no podría jamás empezar a ser a partir de otra cosa, ni cosa alguna a partir de él, si fuera verdad que todas las cosas deben comenzar a existir por un principio. Por eso el ser que se mueve por sí es el principio del movimiento, y no puede ni nacer, ni perecer, pues de no ser así, el cielo todo y los seres que han sido engendrados se fijarían en una triste inmovilidad, no teniendo ya principio que les devolviese ese movimiento una vez destruido. Hemos demostrado, pues, que lo que se

mueve a sí mismo es inmortal; y nadie temerá afirmar que tal es la esencia del alma. En efecto, todo cuerpo movido por un impulso extraño es inanimado y aquel que se mueve desde dentro teniendo en sí el principio del movimiento, es cuerpo animado; puesto que en eso consiste la naturaleza del alma. Si es cierto que lo que se mueve por sí no es sino el alma, de ello se deduce necesariamente que el alma, a la vez que no engendrada, es inmortal. Pero ya hemos dicho lo bastante sobre su inmortalidad.

Ahora nos ocuparemos del alma en sí misma. Para decir lo que es, fuera preciso una exposición enteramente divina y muy extensa; pero para hacer comprender su naturaleza echando mano de una comparación, nos basta la ciencia humana y algunas palabras. Digamos, pues, que se parece a las fuerzas reunidas de una alada yunta y un cochero; los corceles y cocheros de las almas divinas son

todos excelentes, mientras que en los demás seres están mezclados. En nosotros, en primer lugar, el cochero dirige a dos corceles, y además uno es excelente mientras que el otro es de contraria naturaleza. Resulta que en nuestro caso semejante tronco tiene forzosamente que ser penoso y difícil de guiar. ¿Cómo, entonces, entre los seres animados unos se llaman "mortales" y otros "inmortales"? Esto es lo que debemos explicarnos. Es siempre un alma la que rige todo lo inanimado, y circulando por todo el Universo, se manifiesta en formas muy diferentes. Cuando es perfecta y alada recorre las alturas y gobierna el mundo entero. Pero cuando ha perdido sus alas es arrastrada hasta que se fija en alguna cosa sólida; en ella establece su morada, y cuando ha revestido un cuerpo terrestre, que movido por la fuerza que le comunica el alma, parece moverse por sí mismo, este conjunto formado por un alma y

un cuerpo recibe el nombre de ser viviente, y se añade que es mortal. En cuanto al nombre de inmortal, el razonamiento no puede definirlo y sin tener de él experiencia ni inteligencia suficiente, nos forjamos una idea del dios: un ser viviente inmortal que posee un alma y un cuerpo, pero unidos naturalmente para toda la eternidad. Pero sea ello como la Divinidad quiera que sea, y pasemos a explicarnos por qué el alma pierde las alas.

La virtud de las alas consiste en llevar lo que es pesado hacia las regiones superiores donde habita la raza de los dioses; y participan de lo que es divino más que todas las cosas corporales. Ahora bien; lo divino es lo que es bello, sabio, bueno, y todo lo que posee análogas cualidades; eso es también lo que nutre y fortifica las alas del alma; y todas las cualidades contrarias, como la fealdad y la maldad, las degradan y arruinan definitivamente. Ahora bien, el gran jefe del

cielo, Júpiter, avanza en primer lugar conduciendo su carro alado, ordenándolo todo y velando sobre todo. El ejército de los dioses y de los demonios le sigue, dividido en once secciones, pues Vesta se queda en el palacio celeste; en cuanto a los otros, los que en el cielo han obtenido el título de dios conductor, son jefes en el orden que se le ha asignado a cada uno. ¡Cuántos arrebatadores espectáculos nos ofrece la inmensidad del cielo cuando los inmortales dichosos efectúan sus revoluciones, cumpliendo las funciones asignadas a cada uno de ellos! Tras ellos marcha quienquiera pueda y quiera seguirles, pues la envidia está desterrada del coro celeste. Cuando se dirigen al banquete que les espera, avanzan por un camino escarpado hasta la cumbre más elevada de la bóveda de los cielos. Los carros de los dioses, sostenidos siempre en equilibrio por sus corceles, dóciles al freno, suben sin esfuerzo; los otros caminan

trabajosamente, porque el caballo reacio pisa pesadamente y arrastra hacia la tierra al cochero que no supo adiestrarlo. Entonces es cuando el alma está frente a la prueba y combate supremos. Las almas llamadas inmortales, cuando han subido a lo más encumbrado de los cielos, se elevan sobre la convexidad de la bóveda celeste, y las arrastra su movimiento circular mientras contemplan las realidades que están fuera del cielo.

Ninguno de los poetas de este mundo ha celebrado nunca la región que se extiende por encima del cielo; nadie la celebrará jamás dignamente. Veamos, sin embargo, lo que es, pues si debemos atrevernos a decir la verdad siempre, nos vemos obligados a ello sobre todo cuando hablamos de la verdad misma. La esencia sin color, sin forma, impalpable, no puede ser contemplada más que por el guía del alma, la inteligencia; es el patrimonio del conocimiento verdadero. Ahora bien; el

pensamiento de los dioses, que se alimenta de inteligencia y de ciencia sin mezcla, como el de toda alma ávida del alimento que le conviene, admitida a gozar de la contemplación del Ser absoluto, de la que estuvo privada desde mucho tiempo, apaga su sed con la verdad que se revela ante sus ojos, hasta que el movimiento circular la lleve al punto de su partida. Durante esta revolución contempla la justicia en sí, la sabiduría en sí, la ciencia, no esa ciencia que se refiere a lo que cambia, que se muestra diferente según los diferentes objetos que nosotros los mortales queremos llamar seres, sino la ciencia que tiene por objeto lo que es realmente una realidad. Y cuando ha contemplado del mismo modo las demás cosas que son verdaderas realidades, se sumerge de nuevo en el interior del cielo y vuelve a entrar en su morada. Apenas ha llegado, el conductor dirige sus corceles hacia el pesebre, presenta ante ellos la

ambrosía y les vierte el néctar. Tal es la vida de los dioses.

Entre las otras almas, la que sigue a las almas divinas con paso más igual y más se les parece, eleva la cabeza de su cochero a las regiones superiores y se encuentra arrastrada por el movimiento circular; pero, conturbada por sus corceles, apenas puede entrever las esencias. También las hay de aquellas que unas veces se elevan, otras descienden, y llevadas de aquí para allá por sus corceles, que no pueden regir, perciben ciertas esencias y no pueden contemplarlas todas. Finalmente, las otras almas las siguen, puesto que aspiran a elevarse; pero sus esfuerzos son impotentes, y ruedan por los espacios inferiores, chocando y atropellándose entre sí por ocupar el primer lugar; entonces no hay más que confusión, combate, lucha desesperada; y, debido a la torpeza de sus conductores, muchas de ellas quedan mutiladas, otras ven las plumas de sus

alas maltratadas; todas, después de inútiles esfuerzos, se alejan sin haberse iniciado en la contemplación de la realidad, y en su caída sólo disponen de la Opinión como alimento. Lo que mueve a las almas a realizar tan grande esfuerzo para descubrir dónde se halla la planicie de la Verdad, es que únicamente en esa planicie pueden hallar un alimento capaz de nutrir la parte más noble de sí mismas y desarrollar las alas que dan al alma su ligereza. Hay una ley de Adrastea que dice que toda alma que, formando en el cortejo de un dios, ha contemplado en alguna medida las esencias, queda exenta de todos los males hasta un nuevo viaje, y que si es capaz de cumplir siempre esta condición, no conocerá jamás el sufrimiento. Pero cuando a raíz de alguna desgracia, llena de olvido y de vicio, se torna pesada, y en virtud de esta pesadez pierde sus alas y yace por tierra, es ley entonces que no vaya a animar, en la primera

generación, el cuerpo de ningún animal; pero que el alma que mejor haya visto las esencias deberá formar un hombre consagrado a la sabiduría, a la belleza, a las Musas y al amor; la que ocupa la segunda categoría, un rey justo o un guerrero hábil en el mando; la que ocupa la tercera jerarquía, un político, un financiero, un negociante; la que ocupa la cuarta, un atleta infatigable o un médico; la de la quinta un adivino o un iniciado; la de la sexta, un hacedor de poemas u otro de los que se dedican a imitar; la de la séptima, un artesano o un labrador; la de la octava, un sofista o un demagogo; la de la novena, un tirano. En todos esos estados, el que practicó la justicia es llamado después de su muerte a un destino más elevado; y el que la violó cae en una condición inferior. Pues cada alma no vuelve al lugar de donde vino sino al cabo de diez mil años; antes de ese tiempo no recibe las alas, a menos que haya cultivado la

filosofía con un corazón sincero o amado a los jóvenes con un amor filosófico. Esta clase de alma, si tres veces seguidas escogió ese género de vida, habiéndose por tal modo dado alas, a los tres mil años se aleja hacia los dioses. En cuanto a las otras almas, después de haber vivido su primera existencia, son sometidas a juicio, y, ya juzgadas, unas descienden hasta las entrañas de la tierra para sufrir su pena; las otras, que han obtenido un veredicto favorable, son ascendidas hasta cierto lugar del cielo, donde reciben las recompensas por las virtudes que practicaron durante su vida terrestre. Transcurridos mil años, unas y otras son llamadas a elegir su segundo género de existencia. En esa circunstancia un alma de hombre puede pasar a animar una existencia de bestia, del mismo modo que de una existencia de bestia vuelve a revestir la condición humana aquel que una vez fue hombre. El alma que nunca entrevió la Verdad

no puede pasar a revestir la forma humana. En efecto, el hombre debe esforzarse por lo que se llama *Idea*, elevándose de la multiplicidad de las sensaciones a una unidad cuya reunión es un acto de reflexión. Ahora bien; esta facultad no es sino el recuerdo de lo que nuestra alma vio cuando se asociaba a la marcha de un dios, cuando, dirigiendo una mirada de desdén sobre lo que llamamos seres, se elevaba hasta la contemplación del ser verdadero. Por eso es justo que sólo tenga alas el pensamiento del filósofo, pues se aplica constantemente con el recuerdo, en la medida de sus fuerzas, a esas esencias a las que un dios debe su divinidad. El hombre que sabe servirse de estas reminiscencias se inicia sin cesar en los misterios de la perfección infinita, y es el único que verdaderamente se perfecciona. Libre de los cuidados que agitan a los hombres, y no teniendo otra preocupación que las cosas divinas, la multitud

pretende curarle de su locura sin ver que está poseído por un dios.

Aquí quería llegar este discurso sobre la cuarta especie de delirio. Cuando un hombre percibe las bellezas de este mundo, y recuerda la verdadera belleza, su alma recobra sus alas y quiere volar; pero al sentir su impotencia levanta como el ave sus miradas al cielo, y como descuida las cosas de aquí abajo, da motivos para que se diga que delira. Ahora bien, entre todas las clases de entusiasmo, éste es el más magnífico, para aquel que lo ha recibido en su corazón y para aquel a quien se comunica; y aquel que, poseído de este delirio, ama a los bellos adolescentes, se dice que está loco de amor. En efecto, como ya hemos dicho, toda alma humana ha debido necesariamente contemplar las esencias; de no ser así, no hubiera podido entrar en el cuerpo de un hombre. Pero encontrar en las cosas de aquí abajo el medio de acordarse de aquéllas,

no es cosa fácil para todas las almas; unas no pasan de entrever las esencias; otras, después de caer a la tierra, han tenido la desgracia de verse arrastradas hacia la injusticia por asociaciones funestas, y olvidar los objetos sagrados que contemplaron en tiempo pasado. Solamente un reducido número de almas conserva un recuerdo claro. Esas almas, cuando perciben alguna imagen de las cosas celestes, se llenan de turbación y no pueden contenerse; pero no saben lo que sienten, porque sus percepciones no son lo suficientemente claras. Lo que ocurre es que la justicia, la sabiduría, todos los bienes del alma, no brillan suficientemente en sus imágenes de aquí abajo; la debilidad de nuestros órganos apenas permite a un reducido número de entre nosotros, en presencia de tales imágenes, reconocer el modelo que representan. Mezclados en el coro de los bienaventurados nos era permitido

contemplar la Belleza radiante, cuando nosotros marchábamos en pos de Júpiter y en su cortejo, y otras almas en pos de otro dios, entonces gozábamos del más arrebatador espectáculo; iniciados en aquella iniciación que alcanza la beatitud suprema, misterio que celebrábamos exentos de imperfección y de los males que nos esperaban más tarde, éramos admitidos a contemplar esas esencias perfectas, simples, llenas de calma y beatitud, y las visiones irradiaban en el seno de la más pura luz; también éramos puros nosotros, libres aún de esta tumba que llamamos cuerpo, y que arrastramos con nosotros como la ostra arrastra su cárcel.

Pero advierto que el pesar que nos causa el recuerdo de ese pasado ha alargado la extensión de este discurso. Se trataba de la Belleza. Entonces brillaba, como he dicho, entre todas las demás esencias, y en nuestra morada terrestre, donde aún brilla

intensamente, la hemos reconocido por medio del más luminoso de nuestros sentidos. En efecto, la vista es el más sutil de todos los órganos del cuerpo. Sin embargo, no podría percibir la sabiduría, pues experimentaríamos increíbles amores, si su imagen y las imágenes de las demás esencias dignas de nuestro amor se ofreciesen a nuestra vista. Pero ahora sólo la belleza disfruta del privilegio de ser al mismo tiempo el más atractivo y amable de los objetos. El alma que no conserva un recuerdo reciente de los divinos misterios, o que se ha dejado corromper, encuentra trabajoso elevarse desde las cosas de este mundo hasta la perfecta Belleza por la contemplación de los objetos terrestres que llevan su nombre; tan es así, que en vez de sentir respeto ante su vista, se deja dominar por la atracción del placer, y, como bestia salvaje, violando el orden natural, se abandona a un deseo brutal; y en su grosero comercio

no teme, no se avergüenza de perseguir un deleite contra natura. Pero el hombre que ha sido perfectamente iniciado, que contempló en otro tiempo las esencias, cuando percibe un rostro de aspecto divino, imitación lograda de la Belleza, o un cuerpo igualmente bien constituido, experimenta ante todo un estremecimiento y algo de los antiguos terrores; luego, fijando sus miradas en el objeto amable, lo venera como a un dios; y, si no temiese ver motejado de locura su entusiasmo, inmolaría sus víctimas al objeto amado como a un ídolo, como a un dios. Al verlo, semejante a un hombre atacado por la fiebre, altera su rostro, y un fuego insólito se desliza por sus venas: tan pronto como ha recibido a través de sus ojos la emanación de la belleza, siente aquel calor que da fuerzas a las alas del alma; esta llama funde la envoltura cuya dureza impedía a esta vitalidad desarrollarse desde largo tiempo. La afluencia

de este alimento hace que se hinche el tallo de sus plumas, y arden en deseos de extenderse por toda el alma: pues en otro tiempo el alma era completamente alada. Ahora está en efervescencia y agitación; y sus impresiones se parecen a las del niño cuyas encías se encuentran irritadas y excitadas por sus primeros dientes. A medida que las plumas se desarrollan, le hacen sentir una irritación y un escozor del mismo género. En presencia del objeto bello, recibe partículas que de él se desprenden y emanan, y que han hecho que se diese a esa ola el nombre de ola del deseo". El alma siente estimulada su vitalidad, recibe un tibio calor, se siente aliviada y vive en la alegría. Pero cuando se ve separada del objeto amado, se consume; los poros por donde las plumas brotan se desecan y se cierran de modo que ya no tienen salida. Presa del deseo y encerradas en su cárcel, se agitan, como la sangre que hincha nuestras venas; chocan

contra todas las salidas, y el alma, aguijoneada por todas partes, enfurece y enloquece debido al sufrimiento, mientras que el recuerdo del objeto bello la inunda de gozo. Estos dos sentimientos la dividen y alteran; y en la confusión a que la arrojan tan extrañas emociones, se encuentra sumergida en la angustia, y en su frenesí no puede, ni descansar de noche, ni disfrutar durante el día de tranquilidad; sino que impulsada por su pasión se dirige a todo lugar en donde cree poder hallar a aquel que posee la belleza. En cuanto la descubre, tan pronto como ha recibido de nuevo sus emanaciones, se abren sus poros, obstruidos hasta entonces; finalmente respira, ya no siente el aguijón del dolor, y goza durante algunos instantes, demasiado breves, la más encantadora voluptuosidad. Así, no quiere en manera alguna separarse del objeto amado, pues nada es tanpreciado para él como aquel objeto

bello; olvida a su madre, a su hermano, a sus amigos; su fortuna descuidada se pierde, y no se conmueve por ello; los deberes, las conveniencias, que antes consideraba honroso respetar, nada contienen en sí que le interese; consiente en esclavizarse, y dormir donde le permitan hacerlo, siempre que así se encuentre lo más cerca posible del objeto de sus deseos. Es que, además de venerar al ser que posee la Belleza, sólo en él el alma ha hallado remedio a los mayores tormentos. Los hombres, hermoso niño a quien este discurso se dirige, llaman *amor* a este estado, pero si te dijera cómo lo llaman los dioses, sin duda te reirías.

Algunos Homéridas, según creo, nos citan dos versos de su poeta que ellos han conservado; uno de ellos es muy injurioso para el amor, y, verdaderamente falto de medida. Dicen: "Los mortales dan al Amor el nombre de alado; pero para los inmortales es

el Emplumador, por su poder de engendrar plumas". Podemos admitir o rechazar la autoridad de esos dos versos; sin embargo, la causa y el efecto en los amantes son tal cual los he descrito.

Prosigamos. Si el hombre apresado por el amor fue en otro tiempo uno de los que seguían a Júpiter, tiene más fuerza para soportar al dios alado que ha caído sobre él; los que han sido servidores de Marte y le han seguido en su revolución al rededor del cielo, cuando son presa del amor y se creen ultrajados por el objeto amado, son atacados por una rabia mortífera que les lleva a inmolarse juntamente con su amado. Así, cada uno honra al dios cuyo cortejo siguió, y le imita durante su vida mientras puede; al menos durante su primera generación, y mientras no esté completamente corrompido procura esa imitación en sus relaciones amorosas y con los hombres en general. Cada

uno elige un amor de acuerdo con su carácter; de él hace su dios, le eleva una estatua en su corazón y se complace en adornarla, para rendirle un culto secreto. Los servidores de Júpiter buscan un alma de Júpiter en el que aman; examinan, pues, si es naturalmente filósofo y tiene aptitud para mandar y, cuando lo han encontrado tal cual lo desean, cuando le han dedicado su amor, hacen cuanto pueden por desarrollar en él esas nobles inclinaciones. Si no se han dedicado antes a tal género de ocupaciones, tratan de instruirse de la mejor manera, prosiguiendo por sí mismos estos estudios; buscan la manera de descubrir por sus propios medios el carácter de su dios y lo logran, por verse forzados a dirigir sin descanso sus miradas hacia ese dios; cuando alcanzan ese término, valiéndose del recuerdo, y el dios de que se trata los posee, imitan sus hábitos y costumbres, en la medida en que el hombre es capaz de participar de la naturaleza

divina. Como atribuyen ese feliz resultado a la influencia de su amado, su cariño aumenta, y si Júpiter es la fuente divina de donde toman su inspiración, la derraman sobre el objeto de su amor, como las Bacantes, y le hacen semejante a su dios. Aquellos que siguieron a Juno en su viaje, buscan un alma regia, y, tan pronto la han hallado, proceden en todo respecto de ella de la misma manera. Finalmente, aquellos que siguieron a Apolo y a los otros dioses, imitando en todo a la divinidad escogida, buscan un joven de la misma naturaleza, y cuando lo logran, imitando a su divino modelo, se esfuerzan por persuadir a su amado a que haga otro tanto; le amoldan de acuerdo con el carácter de su dios, en cuanto de ellos depende.

Lejos de concebir contra él sentimientos de envidia o de baja malevolencia, todos sus deseos, todos sus esfuerzos, tienden a hacerle semejante a sí mismos y al dios a quien

honran. Tal es el celo que anima a los verdaderos amantes; y, si consiguen hacer compartir su amor, su victoria es una iniciación; y tal es la felicidad del amado que se abandona a un amante en delirio que para realizar sus aspiraciones sigue el camino que he dicho. Pero la conquista del amado se verifica del siguiente modo.

En cada alma hemos distinguido tres partes diferentes al comienzo de nuestra alegoría: dos caballos y un cochero. Continuemos siendo fieles a nuestra alegoría. Uno de los caballos, según hemos dicho, es de buena raza, vicioso el otro. Pero, ¿de dónde proviene la excelencia del uno y el vicio del otro? Eso es lo que no hemos dicho aún, y lo que vamos a explicar. El primero es de soberbio continente, sus formas son regulares y bien dispuestas, su cabeza alta, el cuello largo; es blanco y sus ojos negros; ama la gloria con moderación y reserva, y como es

compañero de la opinión verdadera, obedece, sin que se le fustigue, a las exhortaciones y la voz del conductor. El segundo, en cambio, es ancho y macizo, de tosca estructura, el cuello corto, las narices achatadas; es negro y sus ojos son grises y sanguinolentos; sólo respira furor y vanidad, sus orejas velludas son sordas, y difícilmente obedece al látigo.

A la vista del objeto amado, cuando el cochero siente el fuego que penetra su alma entera, cuando el aguijón del deseo irrita su corazón, el caballo que obedece dócilmente al cochero, dominado sin cesar y en este mismo momento por las leyes del pudor, se contiene para no atropellar al amado; pero el otro caballo no conoce ya ni fusta ni espuela, se encabrita, y, dificultando al mismo tiempo al cochero y a su compañero, los arrastra violentamente hacia el objeto amado para disfrutar a su lado los placeres del amor. Al principio, aquéllos resisten y se indignan

contra la violencia odiosa y culpable, pero, finalmente, cuando el mal no tiene remedio, se dejan arrastrar, cediendo al corcel furioso y prometen consentir en todo. Se aproximan al objeto amado, contemplando aquella aparición esplendorosa. Ante aquella vista, el recuerdo del conductor se reporta a la esencia de la Belleza, y le parece volverla a ver, acompañada de la Sabiduría, sobre su zócalo sagrado. Esta visión le llena de un terror religioso, se echa atrás y esto le obliga a tirar de las riendas con tal violencia que los dos caballos se encabritan al mismo tiempo, el uno de buen grado, pues no está acostumbrado a oponer resistencia; el otro contra su voluntad, porque es todo violencia y rebeldía. Mientras retroceden, el uno lo hace con pudor y espanto, con el alma inundada de sudor; pero el otro, pasado ya el dolor del freno y la caída, tomando alientos, relincha con furor, y llenando de injurias al cochero y a su

compañero, les reprocha hayan abandonado su puesto por cobardía y falta de corazón, traicionando su juramento.

Les obliga a volver a la carga, a pesar de ellos, concediendo a sus ruegos unos momentos de plazo. Cuando expira esta tregua, fingen no pensar más en ello, pero él, recordándoles su compromiso, violentándolos, relinchando furiosamente, los arrastra, y los fuerza a renovar sus tentativas cerca del objeto amado. Tan pronto llega hasta él agita la cola, mordiendo el freno y tirando con violencia. Entonces el cochero experimenta más fuertemente la impresión que antes sintiera; se echa atrás como el jinete que va a dar contra la meta, tirando hacia él el bocado del caballo indómito; rompe sus dientes, magulla su lengua insolente, ensangrienta su boca, le derriba y le inflige mil dolores. Cuando el corcel vicioso ha visto abatido su furor a fuerza de sufrimientos, baja la cabeza

y sigue la decisión reflexiva del cochero, y cuando vuelve a ver al objeto bello siente un terror mortal. Entonces solamente sigue el alma del amante con recato y temor a aquel a quien ama.

Entre tanto, el que se ve servido y honrado como un dios por parte de un amante que no finge amor, sino que está sinceramente enamorado, siente despertar en él naturalmente la amistad. Si antes sus camaradas u otras personas denigraron ante él este sentimiento diciéndole que es vergonzoso sostener un comercio amoroso, y si parecidos discursos le hicieron rechazar a su amante, el tiempo que pasa, la edad, la fuerza de las circunstancias, le obligan bien pronto a recibirle en su intimidad, pues en las leyes del destino no figura que el malvado ame al malvado y el virtuoso no pueda ser querido por el virtuoso. Cuando el amado haya acogido a aquel a quien ama, cuando haya

gozado de la dulzura de su trato y de su sociedad, se siente arrebatado; y comprende que el afecto de todos sus amigos y de sus padres nada es comparado con el de un amigo poseído por un dios. Cuando han observado esta comunidad durante algún tiempo, cuando se han visto y entrado en contacto, ya en los gimnasios, ya en otros lugares, la corriente de estas emanaciones que Júpiter enamorado de Ganymedes llamó deseo, acude en oleadas hacia el amante; le penetra en parte y, en parte se desborda hacia fuera; y de la misma manera que un soplo o un sonido reflejado por un cuerpo sólido y pulido, las emanaciones de la belleza vuelven hacia el objeto bello por el canal de sus ojos, y, abriendo a las alas todos sus pasos, las nutren y desprenden, llenando de amor el alma del amado. Ama ya, pero no sabe qué es lo que ama; no comprende lo que siente, ni podría expresarlo; se parece al hombre que por haber contemplado durante

largo tiempo ojos enfermos siente que su vista se oscurece; no sabe la causa de su trastorno, y no se da cuenta de que se ve en su amante como en un espejo. Cuando se halla en su presencia siente que sus tormentos se aplacan, lo mismo que sucede a su amante; cuando se aleja de él lo siente tanto como el amante, experimenta un afecto que es como una imagen del amor que por él se tiene; pero a este afecto no le llama amor sino amistad. Sin embargo, desea, como el otro, aunque con menos ardor, verle, acercársele, abrazarle, compartir su lecho, y, sin duda, no tardará en satisfacer su deseo. Mientras reposa a su lado, el caballo indócil del amante tiene muchas cosas que decir a su cochero; como precio de tanto sufrimiento, pide un instante de placer. El caballo del amado nada tiene que decir, pero sintiendo transportes que no comprende, rodea a su amante con sus brazos, le cubre de tiernos besos, y, mientras reposan uno junto al

otro, no tiene la fuerza suficiente para rehusar los favores que le pida. Pero el otro caballo y el cochero se unen para resistir a esta concesión en nombre del pudor y de la razón.

Si la parte mejor del alma es la más fuerte y les guía hacia una vida ordenada y de amor a la sabiduría, pasan sus días en este mundo felices y unidos; dueños de sí mismos, viven como hombres honrados, porque han subyugado lo que llevaba el vicio a su alma y dado rienda suelta a lo que en ella engendra la virtud. Cuando mueren, alados y aliviados de toda carga grosera, salen vencedores de uno de los tres combates que se pueden llamar verdaderamente olímpicos, y esto es un bien tan grande, que ni la sabiduría humana ni el delirio que proviene de los dioses podría procurar al hombre. Si, por el contrario, han adoptado un género de vida más vulgar substituyendo el honor a la sabiduría, podría suceder que en medio de la embriaguez, en un

momento de olvido y desvío, los caballos indómitos, arrastrando a las almas por sorpresa, las conduzcan al mismo fin, haciéndoles escoger el género de vida más envidiable a los ojos del vulgo, y se precipitarán en el placer. Cuando se han satisfecho, continúan gozando de los mismos placeres, pero más raramente, porque no han sido aprobados por el alma entera.

Siente un afecto verdadero el uno por el otro, pero menos fuerte que el de los amantes puros; y, cuando ha cesado su delirio, creen haberse dado las más preciadas prendas de una recíproca fe y creerían cometer un sacrilegio rompiendo aquellos lazos para abrir sus corazones al odio. Al final de su vida, sus almas abandonan los cuerpos, pero sin alas, no sin haberse esforzado por ser aladas. Por eso no es pequeña la recompensa que recibe su delirio amoroso. La ley divina no permite que los que han comenzado su viaje celeste se

vean precipitados en las subterráneas tinieblas, sino que pasan una vida luminosa y bienaventurada, y, cuando reciben alas, las reciben ambos a la vez, a causa del amor que les unió sobre la tierra.

Tales son, hijo mío, los maravillosos y divinos bienes que te procurará el afecto de un enamorado; pero la amistad de un hombre sin amor, que posee una sabiduría mortal solamente y se inclina por completo a los vanos cuidados del mundo, no puede engendrar en el alma del amado sino una prudencia de esclavo que el vulgo alaba como si fuese un mérito, pero que le obligará a errar privado de razón alrededor de la tierra y bajo la tierra durante nueve mil años.

He ahí, Amor, la más bella y mejor palinodia que soy capaz de ofrecerte como expiación y ofrenda. Si mi lenguaje fue demasiado poético, Fedro es el responsable. Perdóname mi primer discurso y recibe éste

con indulgencia; no me arrebatas con enojo esta ciencia del amor que me has concedido, no me la debilitas, y permite que tenga cada vez más crédito entre los jóvenes. Si Fedro y yo te hemos ultrajado alguna vez, acusa solamente a Lysias, padre del tema; haz que renuncie a esas frívolas composiciones y dirígele hacia la filosofía, que ha abrazado ya su hermano Polemarco, con el fin de que su amante, que me escucha, libre de la incertidumbre que le atormenta ahora, teniendo el amor por objeto, emplee su existencia en discursos que inspira la filosofía."

FEDRO. A tus votos uno los míos, mi querido Sócrates, para que así sea, porque considero que es lo mejor para él y para mí. Verdaderamente, no puedo admirar lo bastante tu último discurso, cuya belleza me ha hecho olvidar el primero. Temo que ahora sea Lysias para mí un orador flojo, si intenta

luchar contra ti componiendo una nueva obra. Por lo demás, hace poco, querido amigo, uno de nuestros primeros hombres de Estado le reprochaba en términos ofensivos haber escrito mucho, y durante el curso de su diatriba le llamaba fabricante de discursos, "logógrafo". Tal vez su amor propio le impida contestarte.

SÓCRATES. Esa es una idea muy singular, joven; poco conoces a tu amigo, si crees que es hombre que se deje intimidar por tan poco ruido. ¿Crees que quien así le reprochaba hablaba en serio?

FEDRO. Así me pareció, Sócrates; y bien sabes tú que los hombres más poderosos y considerados en nuestras ciudades se avergüenzan de componer discursos y dejar escritos, pues temen pasar por sofistas a los ojos de la posteridad.

SÓCRATES. Nada entiendes de eso, mi querido Fedro; nada sabes de los rodeos de la

vanidad; no ves que nuestros más orgullosos políticos son los más afectados de "logografía", los que más gustan de componer discursos y dejar escritos. Tan pronto han publicado algo, sienten tantos celos por la admiración pública que nada les parece más importante que inscribir los nombres de los que les dieron sus sufragios.

FEDRO. ¿Qué dices?; no te comprendo.

SÓCRATES. ¿No has visto que en el encabezamiento de los escritos de un hombre de Estado figuran siempre los nombres de quienes los aprobaron?

FEDRO. ¿Cómo?

SÓCRATES. "El Senado" o "el pueblo", o ambos a la vez, "a proposición de fulano..." Y aquí hace su propio elogio y empieza a hablar de sí mismo. Luego, para demostrar su sabiduría a sus admiradores, compone un escrito que a veces es muy extenso. ¿No es acaso evidente que composición semejante no

es sino un discurso puesto por escrito?

FEDRO. No es otra cosa; al menos para mí.

SÓCRATES. Si la obra alcanza el éxito, el autor sale del teatro muy regocijado; de no alcanzarlo, ve que se le arrebatara el honor de contarle entre los escritores y hacedores de discursos, siente desolación y se afligen con él sus amigos.

FEDRO. No hay duda.

SÓCRATES. Es, pues, evidente que, lejos de desdeñar este oficio, lo tienen en gran estima.

FEDRO. Estamos de acuerdo.

SÓCRATES. Pero cuando un orador o un rey, revestido del poder de un Licurgo, un Solón, un Darío, se inmortaliza en un Estado como autor de discursos, ¿no se considera a sí mismo como un semidiós durante el resto de su vida? ¿Y no tiene la posteridad la misma

opinión al considerar sus escritos?

FEDRO. Seguramente.

SÓCRATES. ¿Crees que un hombre así, cualquiera sea su malevolencia respecto a Lysias, le hará precisamente el reproche de ser un escritor?

FEDRO. No es cosa probable después de lo que has dicho, porque, a mi parecer, se reprocharía su propia pasión.

SÓCRATES. Por lo tanto, es evidente que nadie puede sentir afrenta por componer discursos.

FEDRO. Estamos de acuerdo.

SÓCRATES. Pero me parece que lo vergonzoso comienza cuando no se habla ni escribe bellamente, sino todo lo contrario.

FEDRO. Claro está.

SÓCRATES. ¿En qué consiste, pues, el escribir bien o escribir mal? ¿Tendremos, Fedro, que preguntárselo a Lysias o a alguno

de los que han escrito o haya de escribir, sea sobre un asunto político o sobre materias privadas, ya en verso, como hacen los poetas, o en prosa, como la mayor parte de los escritores?

FEDRO. ¿Y me preguntas si debemos? ¿Valdría la pena vivir, si no se gustasen semejantes placeres? Los cuales no son de aquellos a los que debe preceder un dolor para poder existir. Es lo que ocurre con casi todos los placeres que conciernen al cuerpo, a los que justamente se los ha calificado de serviles.

SÓCRATES. En todo caso, a lo que parece, aun tenemos tiempo. Las cigarras cantan y conversan entre ellas sobre nuestras cabezas, como ocurre siempre cuando el calor es sofocante, y me parece que nos están mirando. Si ellas nos ven, como el pueblo, en lugar de conversar, doblar la cabeza al mediodía, cediendo a sus encantos por inercia intelectual, con razón se reirán de nosotros; en

nosotros verían esclavos que han venido a dormir en este retiro, como ovejas que en pleno día se duermen alrededor de una fuente. Si, por el contrario, nos ven conversar y evitarlas con nuestro esquife como si fuesen sirenas, no cediendo a sus encantamientos, nos admirarán y tal vez nos hagan partícipes del beneficio que los dioses les han permitido conceder a los hombres.

FEDRO. ¿Cuál es ese beneficio? Pues me parece que nunca he oído hablar de él.

SÓCRATES. No está bien que un amigo de las Musas ignore estas cosas. Se cuenta que las cigarras eran hombres de los que vivían antes de nacer las Musas. Cuando éstas nacieron trayendo con ellas el canto, hubo hombres a los cuales el placer del canto los transportó de tal modo que les hizo olvidar el comer y beber y pasaron de la vida a la muerte sin advertirlo. De estos hombres nacieron las cigarras, y las Musas les

concedieron el privilegio de no necesitar alimento alguno. Desde su nacimiento, sin comer ni beber, se ponen a cantar, y así hasta el momento de morir, yendo después a buscar a las Musas para referirles qué mortales les rinden homenaje y a cuál de ellas. De esta manera, dando a conocer a Terpsícore los que la veneran en sus coros, hacen aún más propicia esta divinidad a sus favorecidos. A Erato, le repiten los nombres de los que cultivan la poesía erótica; y lo mismo a las otras Musas según la manera en que cada una es venerada. A Calíope, la más anciana, y a Urania, la más joven, les indican los hombres que pasan la vida filosofando y honran la música propia de esas dos Musas, porque ellas son las que, entre todas, teniendo el cielo por objeto principal y las cuestiones que conciernen al orden divino y humano, producen los acentos más bellos. Como ves, tenemos muchas razones para hablar en pleno

mediodía en vez de dormir.

FEDRO. Hablemos, pues.

SÓCRATES. Nos hemos propuesto hace unos momentos examinar las características de un buen discurso lo mismo que de un buen escrito, y las de los que no lo son.

FEDRO. Muy bien.

SÓCRATES. ¿No es una cualidad de lo que se aspira a decir bien y bellamente que el que habla conozca la verdad del asunto tratado?

FEDRO. Sobre este punto, Sócrates, he oído decir que al futuro orador no le es necesario instruirse en lo que es verdaderamente justo, sino más bien sobre lo que parece tal a la multitud, que es la que debe decidir; ni tampoco sobre lo que en verdad es bueno y bello, sino de lo que la multitud tiene por tal. Eso, se dice, y no la verdad, es lo que produce la persuasión.

SÓCRATES. No se deben rechazar las palabras de los sabios, Fedro, sin antes examinar lo que hay de verdadero en lo que dicen. Y esto se aplica especialmente a lo que acabas de decir.

FEDRO. Tienes razón.

SÓCRATES. Vamos a proceder de la siguiente manera.

FEDRO. ¿Cómo?

SÓCRATES. Si te aconsejase comprar un caballo para ir a la guerra, si ignorásemos ambos lo que es un caballo; pero si yo supiera que, a juicio de Fedro, el caballo es el animal doméstico que tiene las orejas más grandes...

FEDRO. Eso sería ridículo, Sócrates.

SÓCRATES. Ten paciencia; si yo tomara en serio a mi cargo la tarea de persuadirte, componiendo un discurso en el cual elogiara al asno, dándole el nombre de caballo; si dijese que es un animal inapreciable, tanto para la

ciudad como para el ejército; tan útil para el combate como para hacerle llevar los bagajes y otras cargas...

FEDRO. ¡Eso sería el colmo del ridículo!

SÓCRATES. Pero ¿no es preferible el ridículo en un amigo al poder temible en un enemigo?

FEDRO. Evidentemente.

SÓCRATES. Cuando un orador de talento que ignora la naturaleza del bien y del mal, encuentra a sus conciudadanos en la misma ignorancia y emprende persuadirlos, no de tomar la "sombra de un asno" por un caballo, sino el mal por el bien; cuando, después de estudiar detenidamente las opiniones de la multitud, la persuade para que haga el mal en lugar del bien ¿qué frutos crees tú deberá recoger el arte oratoria de lo que ha sembrado?

FEDRO. Frutos bastante malos.

SÓCRATES. Pero acaso, amigo mío, hemos sido excesivamente rudos al criticar de esa manera el arte de los discursos; acaso podría él contestarnos que todos nuestros bellos argumentos no saben lo que dicen; que él no obliga a nadie que ignore la verdad a que aprenda a hablar; pero que, si se le quiere creer, hay una adquisición previa y es la posesión de la verdad; pero que no vacila en proclamar bien alto que sin él aquel que posea el conocimiento del ser de las cosas no habrá adelantado nada para producir la persuasión.

FEDRO. ¿Y no tendrá razón hablando de ese modo?

SÓCRATES. Estaría de acuerdo contigo si las voces que se elevan de distintas partes se uniesen para reconocer que la retórica es un arte. Pero creo escuchar algunas que protestan contra ello y afirman que no es un arte, sino una grosera rutina. "De la palabra -dice el Lacedemonio- no ligada a la Verdad, no hay

arte ni podrá haberlo jamás."

FEDRO. También yo quiero oír esas voces, mi querido Sócrates. Haz que comparezcan esos adversarios de la retórica y veamos lo que dicen.

SÓCRATES. Acudid, nobles criaturas, y probad a Fedro, padre de hermosos hijos, que si no ha profundizado en filosofía, no será digno tampoco de hablar sobre ningún asunto. Que ahora Fedro os responda...

FEDRO. Interrogadme.

SÓCRATES. Y bien, en general, ¿no es el arte oratoria el arte de conducir a las almas por medio de la palabra, no solamente en los tribunales y otras asambleas públicas, sino también en las reuniones particulares, ya se trate de asuntos triviales, ya de grandes intereses, sin que por eso su ejercicio sea más o menos honorable? ¿No es eso lo que se dice?

FEDRO. No, ¡por Júpiter!, no es eso

precisamente; el arte de hablar y escribir se relaciona sobre todo con los procesos y se extiende hasta las arengas políticas. No he oído decir que su dominio se extienda más.

SÓCRATES. Entonces solamente conoces los tratados de retórica de Néstor y Ulises, que los compusieron en sus ratos de ocio durante el asedio de Ilión; ¿no oíste hablar nunca de la retórica de Palamedes?

FEDRO. No, ¡por Júpiter!, ni de las de Néstor y Ulises tampoco, a no ser que tu Néstor sea Gorgias, y tu Ulises Trasímaco o Teodoro.

SÓCRATES. Puede ser, pero dejémoslos. Dime, ¿qué hacen en los tribunales las partes contrarias? ¿No sostienen una controversia?

FEDRO. Nada más cierto.

SÓCRATES. ¿Y no versa ella sobre lo justo y lo injusto?

FEDRO. Sin duda.

SÓCRATES. De manera que el que lo haga con arte hará que una misma cosa aparezca a las mismas personas justa o injusta, según su voluntad.

FEDRO. Y, ¿qué?

SÓCRATES. Y cuando hable ante el pueblo, sus conciudadanos juzgarán las mismas cosas ventajosas o funestas al gusto de su elocuencia.

FEDRO. Sí.

SÓCRATES. ¿No sabemos que el Palamedes de Elea hablaba con tanto arte que hacía aparecer las mismas cosas, a los ojos de sus oyentes, como semejantes y desemejantes, unas y múltiples, en reposo y en movimiento?

FEDRO. Lo sé.

SÓCRATES. Así que los tribunales y las asambleas populares no son el único dominio de la controversia; sino que, al parecer, si hay

un arte de la palabra, comprende toda clase de discursos, ese arte que consiste en hacer confundir a todo el que pueda ser confundido, y en distinguir y clasificar lo que el adversario quiere confundir con disimulo.

FEDRO. ¿Qué piensas tú sobre eso?

SÓCRATES. Creo que aclararemos la cuestión si sigues este razonamiento. ¿Se produce la ilusión más fácilmente a propósito de cosas muy diferentes o de las que difieren poco?

FEDRO. En las últimas, evidentemente.

SÓCRATES. Para alejarte sin ser notado ¿deberás apartarte poco a poco o a grandes pasos?

FEDRO. La respuesta es clara.

SÓCRATES. De manera que el que quiera inducir en engaño a los demás, pero sin ser él mismo víctima del engaño, deberá ser capaz de conocer a fondo las semejanzas y

diferencias de las cosas.

FEDRO. Necesariamente.

SÓCRATES. Pero ¿es posible que cuando se desconoce la verdad de cada cosa se conozca lo que en las demás cosas se parece más o menos a lo que se ignora?

FEDRO. Eso es imposible.

SÓCRATES. Por tanto, cuando víctima de una ilusión, uno juzga falsamente, es evidente que es efecto de ciertas semejanzas.

FEDRO. Seguramente.

SÓCRATES. El arte de hacer pasar a los oyentes poco a poco, de semejanza en semejanza, de la verdadera naturaleza de las cosas a su contrario, evitando por nuestra cuenta parecido error, no sería posible si no se sabe a qué atenerse sobre la esencia de cada cosa.

FEDRO. Ciertamente, no podríamos.

SÓCRATES. Así que el que no conoce la

verdad y sólo se ha preocupado de simples opiniones, exhibirá un arte ridículo, o mejor, ningún arte.

FEDRO. Corre gran riesgo de eso.

SÓCRATES. ¿Quieres ver la diferencia que establecemos entre lo que es arte y lo que no lo es en el discurso de Lysias que tienes en la mano y en los que yo he pronunciado?

FEDRO. Con mucho gusto; con tanta mayor razón que estamos hablando un poco en el aire, sin apoyarnos en ningún ejemplo positivo.

SÓCRATES. Verdaderamente, es una feliz casualidad que hayamos pronunciado dos discursos que pueden servir de ejemplo para demostrar que el que posee la verdad puede, jugando con las palabras, extraviar a sus oyentes. Es algo, querido Fedro, que no titubeo en atribuir a las divinidades que habitan estos lugares; tal vez también esas cigarras que cantan sobre nuestras cabezas,

intérpretes de las Musas, nos han comunicado su inspiración, pues no creo estar dotado del arte de la palabra.

FEDRO. Admitamos que tienes razón; pero es preciso probar lo que afirmas.

SÓCRATES. Lee, pues, el comienzo del discurso de Lysias.

FEDRO. "Conoces todos mis sentimientos; ya sabes que miro el cumplimiento de mis deseos como de provecho para ambos. No sería justo rehusar mis deseos por no ser tu amante. Los amantes, tan pronto quedan satisfechos..."

SÓCRATES. No sigas. Debemos examinar si Lysias es defectuoso y si su composición carece de arte. ¿No es cierto?

FEDRO. Sí.

SÓCRATES. ¿No es evidente que en cuestiones de esta clase hay puntos sobre los cuales todos estamos de acuerdo y otros sobre

los cuales disentimos?

FEDRO. Creo comprender lo que me dices, pero explícate con mayor claridad.

SÓCRATES. Por ejemplo, si se pronuncia ante nosotros las palabras hierro o plata, ¿no pensamos todos en la misma cosa?

FEDRO. Sin duda.

SÓCRATES. Pero cuando se trata de lo justo y lo bueno, ocurre que cada uno piensa de una manera diferente, y estamos en desacuerdo con los demás y con nosotros mismos.

FEDRO. Seguramente.

SÓCRATES. Por lo tanto, hay cosas sobre las cuales todo el mundo está de acuerdo y otras sobre las que todo el mundo disputa.

FEDRO. Así es.

SÓCRATES. ¿En qué caso, pues, somos más fácilmente presa de la ilusión, y en cuál

de ellos ejerce la retórica más poder?

FEDRO. Evidentemente, en los casos en que el pensamiento fluctúa.

SÓCRATES. Aquel que se proponga, pues, abordar el arte oratoria deberá, ante todo, haber establecido metódicamente esta distinción y haber aprendido a reconocer en sus propios caracteres las cosas sobre las que el pensamiento de la multitud es naturalmente impreciso y aquellas otras sobre las cuales no hay duda posible.

FEDRO. Hábil habrá de ser, en todo caso, Sócrates, quien haga semejante distinción.

SÓCRATES. Yo creo, además, que antes de tratar cualquier cuestión se debe notar con penetración a cuál de las dos especies pertenece el asunto sobre que se va a hablar.

FEDRO. Sin duda.

SÓCRATES. Y el amor ¿pertenece a la clase de cosas sobre las cuales se disputa?

FEDRO. Seguramente es de aquéllas sobre las que se discute. De no ser así, ¿crees que hubieras podido hablar como lo acabas de hacer, sosteniendo ya que es un mal para el que ama como para el que es amado, ya que es el mayor de los bienes?

SÓCRATES. Hablas admirablemente. Pero dime (pues a la verdad estaba yo de tal manera poseído por la divinidad que no puedo acordarme bien): ¿di yo una definición del amor al comenzar mi discurso?

FEDRO. Sí, ¡por Júpiter! y con mucho rigor.

SÓCRATES. ¡Cómo! ¿Qué dices? ¿Será que a las Ninfas, hijas de Aqueloo, y Pan, hijo de Hermes, son más hábiles en el arte de la elocuencia que Lysias, hijo de Céfalo? ¿O es que me equivoco, y Lysias, al comenzar su discurso sobre el amor, nos ha hecho aceptar una concepción del mismo conforme con la cual desarrolló y llevó a término su discurso?

¿Quieres que volvamos a leer el comienzo de su discurso?

FEDRO. Como quieras; no obstante, no encontrarás lo que buscas.

SÓCRATES. Lee; quiero oír sus mismas palabras.

FEDRO. "Conoces todos mis sentimientos; ya sabes que miro el cumplimiento de mis deseos como de provecho para ambos. No sería justo rehusar mis deseos, por no ser tu amante. Los amantes, tan pronto quedan satisfechos, reniegan de cuanto han hecho por el objeto de su pasión".

SÓCRATES. Sin duda que está lejos de poner en práctica lo que buscamos, pues ni siquiera toma el tema desde su comienzo, sino por el fin, como el que nada de espaldas y contra la corriente. ¿No comienza por donde debiera terminar el amante que se dirige al amado? ¿O es que yo, Fedro, mi querido

amigo, estoy confundido?

FEDRO. Sócrates, es que tampoco él ha querido hacer sino el final de su discurso.

SÓCRATES. Concedido; pero ¿no te parece que sus ideas sobre el tema están hacinadas y confusas? Lo que dice en segundo lugar, ¿debe estar precisamente en este lugar antes que en otro de su discurso? Yo, que confieso mi ignorancia, he tenido la impresión de que el autor iba diciendo las cosas según se le iban presentando. ¿Has descubierto en su composición un plan, según el cual ha debido disponer las partes en el orden en que se encuentran?

FEDRO. Gracias por la bondad que para conmigo tienes de crearme capaz de penetrar sus intenciones, y con tanta precisión.

SÓCRATES. Pero al menos me concederás que todo discurso debe, como un ser vivo, tener un cuerpo que le sea propio, con pies y cabeza, medio y extremidades

debidamente proporcionadas entre sí y con el conjunto.

FEDRO. Evidentemente.

SÓCRATES. Pues examina un poco el discurso de tu amigo y dime si reúne todas esas condiciones; caerás entonces en la cuenta de que no difiere del epitafio que, según se dice, compuso Midas, rey de Frigia.

FEDRO. ¿Qué epitafio es éste? ¿Qué de particular tiene?

SÓCRATES. Hele aquí:

"Soy una virgen de bronce, reposo sobre la tumba de Midas; mientras el agua corra, verdecerán los grandes árboles; fijada en el mismo lugar, sobre el sepulcro cubierto de lágrimas, diré a los que pasan que allí, bajo la tierra, yace Midas."

Comprendes que se puede leer indiferentemente este epitafio comenzando por su primer verso o por el último.

FEDRO. Te burlas de nuestro discurso, Sócrates.

SÓCRATES. Dejémoslo, pues, para que no te molestes, aunque según mi modo de entender contiene muchos ejemplos en los que convendría fijarse a fin de no caer en la tentación de imitarlos. Hablemos de los otros discursos. Ellos contienen, en mi opinión, algo que conviene tener presente cuando se examina la cuestión del arte oratoria.

FEDRO. ¿Qué quieres decir?

SÓCRATES. Que esos discursos se contradecían de algún modo, puesto que uno decía que hay que conceder los favores al que ama, y el otro, al que no ama.

FEDRO. ¡Y con qué ardor!

SÓCRATES. Creía que ibas a pronunciar la palabra que mejor sienta, que es la de delirio. Ésa es la palabra que yo esperaba. ¿No hemos afirmado que el amor es una especie de delirio?

FEDRO. Sí.

SÓCRATES. Pero hay dos clases de delirio: uno es debido a una enfermedad del alma; el otro, a un estado divino que nos saca de nuestro género corriente de vida.

FEDRO. Estamos de acuerdo.

SÓCRATES. Hemos distinguido cuatro especies de delirio divino, según los dioses que lo inspiran, atribuyendo a Apolo la inspiración profética; la de los iniciados a Baco; la de los poetas a las Musas y, finalmente, la de los amantes a Venus y a Amor; y proclamamos entonces que el delirio amoroso es el más divino de todos. Y no sé cómo, mientras nos figurábamos la emoción amorosa, nos acercábamos a una verdad o bien nos apartábamos de ella; y haciendo así un discurso plausible, hemos compuesto, en un juego de piedad y decencia, un himno mitológico al Amor, tu señor y el mío, Fedro, bajo cuya protección están los jóvenes

hermosos.

FEDRO. Un himno en verdad; y lo he escuchado con placer.

SÓCRATES. Sirvámonos, pues, de ese discurso a fin de sacar de él la lección de la manera en que se puede pasar del vituperio al elogio.

FEDRO. Veámoslo.

SÓCRATES. Con todo lo demás, a mi manera de entender, no hemos hecho sino jugar. Pero en las cosas que hemos dicho por un feliz azar, hay dos procedimientos cuya función sería interesante comprender técnicamente.

FEDRO. ¿Cuáles son?

SÓCRATES. El primero consiste en abrazar en una visión de conjunto lo que se halla esparcido en muchas partes y reunir las bajo una idea general, a fin de que por la definición de cada una de éstas, se vea

claramente, en cada caso, el asunto que se quiere tratar. Así es como hace un momento dimos una definición del amor, que pudiera ser buena o mala, pero que al menos ha servido para dar a nuestro discurso la claridad y la coherencia consigo mismo.

FEDRO. ¿Cuál es el otro procedimiento, Sócrates?

SÓCRATES. Consiste en saber dividir la idea general en sus especies, respetando las articulaciones naturales, cuidando de no mutilar ninguno de esos elementos, como suele hacer un trinchador poco diestro. Lejos de eso, es preciso proceder como en nuestros dos discursos que nos han dado una idea general del delirio; luego, de la misma manera que la unidad de nuestro cuerpo comprende bajo una misma denominación los miembros de la derecha y los de la izquierda, así nuestros discursos han sacado de la definición general del delirio dos nociones distintas: uno

de ellos ha distinguido todo cuanto figuraba a la izquierda y no ha descansado hasta que, dividiendo de nuevo, ha hallado por ese lado una clase torcida de amor a quien colmó de merecidas injurias; el otro discurso, llevándonos por el lado derecho del delirio, ha encontrado una especie de amor divino y, tomándolo como materia de sus elogios, lo ha ensalzado como el origen de los mayores bienes.

FEDRO. Verdad dices.

SÓCRATES. En cuanto a mí, querido Fedro, gusto extraordinariamente de esa manera de descomponer y recomponer las ideas, porque así se aprende a hablar y a pensar. Y cuando creo haber hallado a un hombre capaz de alzar su mirada a una unidad que sea la unidad de una multiplicidad, lo sigo, marchando "sobre sus huellas como sobre las de un dios". A los que poseen esa aptitud (Dios sabe si me equivoco o no al darles este

nombre) hasta hoy los llamo *dialécticos*. Pero a los que se han formado en tu escuela y en la de Lysias, ¿cómo pudiéramos llamarles? ¿No se trata de ese arte oratorio por el cual Trasímaco y otros han llegado a ser hábiles discurseadores, y a transmitir su talento a quienes se inclinan a hacerles regios presentes?

FEDRO. Y son reyes en efecto, pero no por el conocimiento de lo que estás investigando. Pero si a este género lo llamas *dialéctica*, con razón, de la *retórica* en cambio, estamos lejos.

SÓCRATES. ¿Qué dices? ¿Crees que en el arte de la palabra existe alguna parte importante distinta de la dialéctica? Mucho debemos guardarnos de desdeñarla; y veamos en qué consiste esa retórica de la que no hemos hablado aún.

FEDRO. No es poca cosa, Sócrates; son los preceptos contenidos en los tratados sobre

el arte oratoria.

SÓCRATES. Me los recuerdas oportunamente. Ante todo está el *exordio* que hay que pronunciar al comienzo del discurso. En eso consiste uno de los refinamientos del arte.

FEDRO. Sí.

SÓCRATES. Viene luego la *exposición*, y a ésta siguen las declaraciones de los *testigos*; en tercer lugar, las *pruebas* y finalmente las *presunciones*. Y creo que el hábil hacedor de discursos que nos ha venido de Bizancio habla también de un *suplemento de prueba*.

FEDRO. ¿Te refieres al ilustre Teodoro?

SÓCRATES. Según él, además, después de la *refutación*, se puede proceder a un *suplemento de refutación*, tanto en la acusación como en la defensa. Concedamos también audiencia al hábil Eveno de Paros, que ha inventado la *insinuación* y el *elogio indirecto*. Hasta se ha llegado a afirmar que

ha puesto en versos mnemónicos la teoría de los *ataques indirectos*, ¡qué sabio! ¿Dejaremos en el olvido a Tisias y a Gorgias? Ellos, que han descubierto que la *verosimilitud* vale más que la verdad, y saben, por medio de su poderosísima palabra, hacer aparecer como grandes las cosas pequeñas, y pequeñas las cosas grandes; dar un aire de novedad a lo que es antiguo y de antigüedad a lo que es nuevo; y finalmente, han encontrado el medio de hablar indiferentemente sobre el mismo asunto de un modo conciso o con gran extensión.

Un día que hablé de ello a Pródico, sin embargo, se echó a reír, asegurándome que solamente él había descubierto el arte de los discursos, que no deben ser largos ni cortos, sino que deben tener una extensión justa.

FEDRO. ¡Bien dijo Pródico!

SÓCRATES. ¿Qué diremos de Hippias? Pues supongo que el extranjero de Elea será

de la misma opinión.

FEDRO. Y, ¿por qué no?

SÓCRATES. ¿Qué diremos de Polo con sus repeticiones, su abuso de sentencias y metáforas, y de esas palabras que ha aprendido en las lecciones de Lycimnio para adornar con ellas sus discursos?

FEDRO. Protágoras, querido Sócrates, enseña por medio de artificios del mismo género, ¿no es así?

SÓCRATES. Su manera, joven, era notable, debido a cierta *propiedad de expresión* junto a otras bellas cualidades.

En cuanto al arte de excitar la piedad en favor de la vejez y la pobreza por medio de quejas patéticas, a nadie podemos comparar con el coloso de Calcedonia. Es hombre capaz de rebelar a una multitud y amansarla como por encanto, de lo que él mismo se vanagloria; incomparable también tanto para calumniar como para destruir las calumnias. En cuanto al

final del discurso, todos están de acuerdo, y lo llaman *recapitulación* o bien le dan otro nombre.

FEDRO. Te referirás al *resumen* que se hace de él al terminarlo para recordar al auditorio lo que se ha dicho.

SÓCRATES. Eso mismo... Pero, tal vez, tú también tienes algo que decir sobre el arte oratoria.

FEDRO. Tan poco queda, que no vale la pena nos ocupemos de ello.

SÓCRATES. Bien, no hablemos de ello y procuremos ahora ver claramente lo que valen esos artificios y el poder que revisten desde el punto de vista del arte.

FEDRO. Verdaderamente, es un arte todopoderosa, Sócrates, al menos en las asambleas populares.

SÓCRATES. Verdad es. Pero vamos a ver, mi excelente amigo, si encuentras como

yo que esas composiciones en muchos sitios dejan ver la trama.

FEDRO. Trata de mostrármelo.

SÓCRATES. Dime, si alguien fuese a buscar a tu familiar Eryxímaco o a su padre Acumeno, y les dijese: "Sé calentar o refrescar el cuerpo a voluntad administrándole ciertas sustancias; sé provocar el vómito o evacuar, y producir otros efectos parecidos, y en posesión de este saber, soy capaz de curar y hacer que otros lo sean también transmitiéndoles esta ciencia". A tu parecer ¿qué dirían ellos a esto?

FEDRO. No deberían sino preguntarle si no sabe algo más, a quiénes se puede curar de esa manera y qué casos y qué medida se debe usar para cada tratamiento.

SÓCRATES. Supongamos ahora que él les respondiese así: "Yo no sé absolutamente nada de eso; pero creo que aquel que junto a mí se instruyese sobre todas esas cosas sabría

contestar vuestra pregunta".

FEDRO. Dirían que nuestro hombre está loco, y que por haber abierto al azar algún libro o habiendo oído hablar de algunos remedios, imaginaba por eso ser médico, aunque no entendiese absolutamente nada de esa arte.

SÓCRATES. Y si alguien, dirigiéndose a Sófocles y a Eurípides, les dijese: "Sé hallar para el más nimio asunto el más extenso desarrollo y tratar brevemente la más amplia materia; sé componer discursos patéticos y, si quiero, otros que sean terribles y amenazadores"... Y otras cosas de ese género, con la pretensión de que enseñando tales cosas se transmite la receta para componer una tragedia.

FEDRO. También éstos se reirían, Sócrates, de nuestro hombre que se imagina que se puede componer una tragedia sin organizar esos elementos, tanto en sus mutuas

relaciones como respecto del todo.

SÓCRATES. Pero se guardarían muy bien de burlarse de él groseramente, sino que más bien imitarían al músico que se encontrase en el camino con un hombre que cree saber perfectamente la armonía, porque sabe sacar de una cuerda el sonido más agudo o el más grave. No le diría brutalmente: "¡Desgraciado, has perdido la cabeza!", sino que, como músico que es, le hablaría dulcemente, diciéndole: "Querido, precisa saber lo que sabes para conocer bien la armonía; no obstante, se puede estar a tu altura sin saber nada de armonía; posees las nociones preliminares del arte, pero no el arte misma".

FEDRO. Eso sería hablar muy sensatamente.

SÓCRATES. Lo mismo le diría Sófocles al hombre que alardea ante él y Eurípides: que él conoce lo que es supuesto previo de la tragedia, pero no la tragedia misma.

Lo mismo que diría Acumeno al otro, que sabe lo que es previo a la medicina, pero no conoce la medicina.

FEDRO. Eso es seguro.

SÓCRATES. Mas, ¿qué dirían Adrasto, de elocuencia dulce como la miel, o Pericles, si nos hubiesen oído hace poco hablar de esos hermosos preceptos del arte oratoria, del estilo conciso y figurado, y de todos esos otros artificios que nos proponíamos examinar a la luz del sol? ¿Cometerían, como nosotros, la grosería de dirigir injurias de mal tono a los que han imaginado esos preceptos y los dieron a sus discípulos como la retórica? O bien, más sabios, como lo son, que nosotros, nos dijeran: "Fedro y Sócrates, en vez de incomodaros, lo que debierais hacer es perdonar a los que ignorando la dialéctica, no han podido, a causa de esa misma ignorancia, definir la retórica; poseen las nociones preliminares de la retórica e imaginan por eso

haber encontrado la retórica misma; y, cuando enseñan todos esos detalles a sus discípulos, creen enseñarles la retórica a la perfección; y les dejan el cuidado, en su concepto fácil, de usar todos esos elementos para producir la persuasión, y organizarlos, cuando se vean en el caso de componer una arenga".

FEDRO. Bien pudiera ser ése el arte que esos individuos famosos enseñan en sus lecciones y escritos, dándolo por el arte oratoria. Pero el arte de ser en verdad elocuente y persuasivo ¿cómo y dónde le hallaremos?

SÓCRATES. En las luchas de la palabra creo que la perfección está sometida a las mismas condiciones que la perfección en las otras cosas. Si la naturaleza te ha hecho orador y cultivas tus buenas disposiciones por la ciencia y el ejercicio, serás ilustre algún día; pero si careces de alguna de esas condiciones serás sólo un orador imperfecto. En cuanto al

arte, claro es que hay un método que debe seguirse; pero Lysias y Trasímaco no me parecen buenos guías.

FEDRO. ¿Cuál es el método?

SÓCRATES. Bien pudiera haber sido Pericles el hombre más consumado en el arte oratoria.

FEDRO. ¿Cómo?

SÓCRATES. Porque todas las artes verdaderamente importantes se inspiran en esas especulaciones ociosas e indiscretas que pretenden penetrar los secretos de la naturaleza sin las cuales no encontraríamos en ellas esa sublimidad de pensamiento, ni la perfecta ejecución. Es lo que Pericles poseyó, además de sus dones naturales. Conoció a Anaxágoras, que era un hombre así, lleno de tales pensamientos, y por él conoció la inteligencia y la ausencia de inteligencia, tema sobre el que Anaxágoras ha disertado tanto. Y Pericles sacó de allí todo lo que le pareció útil

para el arte oratoria.

FEDRO. ¿A qué te refieres?

SÓCRATES. Sucede con la retórica lo mismo que con la medicina.

FEDRO. Explicate.

SÓCRATES. Esas dos artes piden un análisis exacto de la naturaleza; una de la del cuerpo y la otra del alma; si no quieres tomar a secas por guía la rutina y la experiencia, sino pedir al arte sus luces para procurar al cuerpo la salud y la fuerza con los remedios y los regímenes, y hacer penetrar en las almas la persuasión y la virtud por medio de sabios discursos, de útiles enseñanzas.

FEDRO. Es por lo menos verosímil, Sócrates, que sea así.

SÓCRATES. ¿Crees que puede conocerse suficientemente la naturaleza del alma, sin conocer la naturaleza universal?

FEDRO. Si hemos de creer a Hipócrates,

el descendiente de los hijos de Esculapio, no es posible conocer ni siquiera la naturaleza del cuerpo, si no se sigue tal método.

SÓCRATES. Muy bien, amigo mío; pero precisa también, después de haber consultado la opinión a Hipócrates, consultar a la razón, y ver si está de acuerdo con ella.

FEDRO. Soy de tu misma opinión.

SÓCRATES. Examina, pues, lo que dicen acerca de la naturaleza Hipócrates y la recta razón. ¿No es así como debemos proceder en las reflexiones sobre la naturaleza de cada cosa? Ante todo, examinaremos si el objeto que queremos conocer y pretendemos dar a conocer a los demás es simple o compuesto; luego, si es simple, cuáles son sus propiedades, cómo y sobre qué obra, cómo y por qué puede ser afectado; si, por el contrario, comporta una multiplicidad de formas, sobre cada una de ellas efectuaremos el mismo examen que hayamos efectuado del

objeto considerado como unidad, para determinar todas sus propiedades activas y pasivas.

FEDRO. Tal vez sea ése el mejor procedimiento.

SÓCRATES. Todo el que siga otro, caminará a ciegas. Pero ni el ciego ni el sordo pueden tratar un asunto cualquiera de acuerdo con las reglas del método. La enseñanza de la elocuencia, en cambio, si se hace con arte, mostrará al discípulo exactamente la verdadera naturaleza del objeto a que el discurso se refiere. Este objeto no será sino el alma.

FEDRO. Seguramente.

SÓCRATES. ¿No deben, en efecto, dirigirse todos sus esfuerzos en ese sentido? ¿No es al alma a quien debe llevarse la persuasión? ¿Lo crees así?

FEDRO. Sí.

SÓCRATES. Es evidente, pues, que

Trasímaco y todos los que quieran enseñar seriamente la retórica describirán por lo pronto el alma con exactitud, y procurarán hacer ver si es una substancia simple e idéntica, o si es compuesta, como el cuerpo; pues eso es mostrar la naturaleza de una cosa, según dijimos.

FEDRO. Exactamente.

SÓCRATES. Luego describirán sus facultades y las diversas maneras en que puede ser afectada.

FEDRO. Sin duda.

SÓCRATES. Finalmente, después de haber clasificado las diferentes especies de discursos y de almas, establecerán las relaciones causales; señalando la correspondencia entre cada especie de discurso con cada clase de alma, y mostrarán cómo ciertos discursos producen necesariamente la persuasión en ciertas almas y no ejercen acción sobre otras.

FEDRO. Tu método me parece admirable.

SÓCRATES. Digamos, pues, que de seguro no habrá nunca otra manera de hablar o de escribir, sea cualquiera el asunto sobre que verse el discurso. Pero los que en nuestros días escriben *Artes oratorias* y de quienes tanto has oído hablar, son unos arteros que disimulan el exacto conocimiento de lo que concierne al alma. Y mientras no hablen o escriban de este modo, guardémonos de creer que poseen el verdadero arte de escribir.

FEDRO. ¿Cuál es ese modo?

SÓCRATES. Difícil es encontrar términos exactos para exponerlo; pero consiento en hablarte sobre el orden que se debe seguir en un tratado redactado con arte.

FEDRO. Habla, pues.

SÓCRATES. Puesto que el arte oratoria no tiene otra misión que la de conducir o guiar a las almas, es preciso que el que quiera llegar

a ser orador conozca cuántas formas el alma puede presentar. Hay cierto número de ellas y tienen determinadas cualidades; de donde se sigue que los hombres tienen caracteres diferentes. Una vez establecida esta división, precisa distinguir también cada una de las especies de discurso con sus cualidades particulares.

Hay hombres a quienes persuadirán ciertos discursos debido a una u otra razón, mientras que los que tienen tal otro carácter no se dejarán persuadir por los mismos argumentos. Luego es necesario que el orador que ha profundizado suficientemente estos principios, sea capaz de aplicarlos en la práctica de la vida y discernir con sólo una mirada rápida el momento en que es preciso usar de ellos; de no ser así, no sabrá más de lo que sabía cuando iba a la escuela. Cuando esté en condiciones de decir por medio de qué discurso puede llevarse la persuasión a tal

clase de hombres; cuando en presencia de un individuo sepa leer en su corazón y pueda decirse: "Ahí está el hombre, ése es el carácter que mis maestros me esbozaron, le tengo enfrente, y para persuadirle sobre esta o la otra cosa, debo hablarle de este modo"; cuando reúna, digo, todas estas condiciones, cuando sepa distinguir las ocasiones en que hay que hablar o abstenerse de hacerlo; cuando sepa emplear o evitar oportunamente el estilo conciso, el estilo patético, la indignación vehemente y las otras formas de discurso que la escuela le haya enseñado; sólo entonces el Arte habrá alcanzado la belleza y la perfección; pero no antes. Pero cualquiera que en sus discursos, lecciones, obras, olvide algunas de estas reglas, no será para nosotros el que hable con arte, por mucho que lo pretenda. "Sócrates, Fedro, nos dirá tal vez nuestro autor, ¿es ésa simplemente vuestra opinión o es preciso aceptar otra definición del

arte oratoria?"

FEDRO. Me parece difícil que pueda haber otra, Sócrates; pero no es poca cosa emprender tan largo estudio.

SÓCRATES. Es verdad, y por eso debemos buscar, examinando todas las teorías, si hay un camino más corto y más fácil que conduzca a este Arte, para no aventurarnos por uno difícil y tortuoso, lleno de inútiles dificultades. Si Lysias, o cualquier otro orador, nos puede servir de algo, ahora es cuando tienes que recordar sus lecciones.

FEDRO. Lo intento, pero nada recuerdo en este momento.

SÓCRATES. ¿Quieres que te repita algunas palabras que he oído de personas que se ocupan de estas cosas?

FEDRO. Soy todo oídos.

SÓCRATES. Se dice, mi querido amigo, que es preciso saber defender hasta la causa

de un lobo.

FEDRO. Pues bien; sigue esa máxima.

SÓCRATES. Dicen, pues, que no debemos confiar demasiado en nuestra dialéctica, ni imponer a la gente una ascensión tan complicada. Añaden -y yo lo dije al comenzar esta conversación- que la verdad nada tiene que hacer cuando se trata de lo justo y lo bueno, de los negocios y de los hombres, que deben a la naturaleza y a su educación el ser como son; que hay que prescindir de ella si se quiere ser un orador hábil; que después de todo, en los tribunales, más que la verdad, puede lo convincente; que para hablar con arte ha de aplicarse más a lo verosímil; que hay casos en los que necesariamente debemos guardarnos de exponer los hechos tales como ocurrieron, si lo verdadero cesa de ser verosímil, para presentarlos de manera plausible, ya en la acusación, ya en la defensa; que, en una

palabra, el orador no debe preocuparse más que de la apariencia, sin cuidarse en absoluto de la realidad. Es lo verosímil, presente a lo largo de todo el discurso, lo que constituye todo el arte.

FEDRO. Has expuesto literalmente las opiniones de aquellos que pretenden habilidad en el arte oratoria, Sócrates. Recuerdo que ya hemos mentado algo de todo eso; a lo que esos famosos maestros atribuyen la mayor importancia.

SÓCRATES. Conoces a fondo tú a Tisias; que nos diga si entiende por verosimilitud aquello que parece verdad a la multitud.

FEDRO. ¿Podría definirla de otra manera?

SÓCRATES. He ahí la verdad profunda que ha creído descubrir, y que vendría a ser el secreto del arte. Ha escrito que un hombre débil y valeroso, juzgado ante los tribunales por haber apaleado a un hombre fuerte y cobarde y haberle robado la capa, u otra cosa

cualquiera, no deberá decir una palabra de verdad, lo mismo que aquel a quien haya robado. El cobarde no confesará que ha sido apaleado por un solo hombre más valeroso que él; el acusado probará que estaban solos y aprovechará esta circunstancia para razonar de este modo: "débil, como soy, ¿cómo podría atacar a un hombre tan fuerte?" Este último, al replicar, no confesará su cobardía, sino que buscará otro subterfugio, que procurará tal vez a su adversario la ocasión para confundirle. El resto es como lo dicho, y eso es a lo que llaman hablar con arte. ¿No es así, Fedro?

FEDRO. Así es.

SÓCRATES. Verdaderamente para descubrir un arte tan misterioso ha sido preciso encontrar un hombre muy hábil, ya se llame Tisias o de otro modo, sea cual fuere su patria. Pero, amigo mío, ¿no podríamos dirigirle este lenguaje...?

FEDRO. ¿Qué lenguaje?

SÓCRATES. "Antes de que tomases la palabra, ya sabíamos, Tisias, que la multitud se deja seducir por lo verosímil a causa de su parecido con la verdad, y ya hemos dicho antes que quien conoce la verdad, sabrá también hallar en toda ocasión aquello que se le parece. Si tienes, pues, algo más que decirnos sobre el arte oratoria, dispuestos estamos a escucharte; si no es así, nos atendremos a los principios que hemos sentado. Si el orador no ha hecho una enumeración exacta de los diferentes caracteres de sus oyentes; si no sabe distinguir los objetos de acuerdo con sus caracteres específicos, y reunirlos luego en una sola noción general, no podrá alcanzar la perfección del arte oratoria que es posible para un hombre. Pero no llegará a adquirir ese talento sin un gran trabajo, al que no se someterá el sabio para adaptar su lenguaje y su conducta a sus relaciones con los hombres,

sino en la esperanza de agradar a los dioses en su lenguaje y acciones, en la medida de las fuerzas humanas. No, Tisias, y puedes creer a otros más sabios que nosotros, no es a sus compañeros de esclavitud a quienes el hombre dotado de razón debe esforzarse en complacer, como no sea de paso, sino a sus maestros buenos en sí y de origen celeste. Cesa, pues, de extrañarte si el rodeo te parece tan largo, pues la meta a que debe llegar es muy diferente a la que imaginas. Por otra parte, nos dicta la razón que aceptando esa necesidad podemos alcanzar un destino tan magnífico".

FEDRO. Muy bien, mi querido Sócrates; pero ¿nos será dado a todos tener esa fuerza?

SÓCRATES. Añadamos, pues, que para el que se aplica a lo que es bello, bello es también sufrir las consecuencias que le es preciso sufrir.

FEDRO. Ciertamente.

SÓCRATES. Así, pues, ya hemos hablado bastante sobre el arte y la falta de arte en el discurso.

FEDRO. Así es.

SÓCRATES. Pero nos falta examinar la conveniencia o inconveniencia que pueda haber en el escrito, ¿no es eso?

FEDRO. Sin duda.

SÓCRATES. ¿Sabes el medio que debes emplear para hacerte más agradable a la divinidad por tus discursos escritos o hablados?

FEDRO. No; ¿y tú?

SÓCRATES. Puedo referirte una antigua tradición de los antiguos que conocieron la verdad. Si pudiéramos descubrirla por nosotros mismos, ¿nos inquietaríamos por lo que la humanidad ha pensado antes que nosotros?

FEDRO. ¡Vaya una pregunta! Cuéntame

esa antigua tradición.

SÓCRATES. Me contaron una vez que cerca de Naucratis de Egipto hubo un dios, uno de los más antiguos de aquel país, precisamente aquel cuyo emblema sagrado es el pájaro que los egipcios llaman ibis. Aquel dios se llamaba Teuth. Se dice que fue él quien inventó los números, el cálculo, la geometría, la astronomía, lo mismo que el juego de ajedrez y de los dados y, finalmente, la escritura.

El rey Tamos reinaba entonces en todo el país; habitaba en la gran ciudad del alto Egipto que los griegos llaman Tebas de Egipto, que está bajo la protección del dios que llaman Ammón. Teuth fue a visitarle, le enseñó las artes que había inventado y le dijo que había que propagarlas entre todos. Pero el otro le preguntó por la utilidad de cada una de ellas, y las iba censurando o aprobando según le parecían más o menos satisfactorias las

explicaciones de Teuth. Se dice que de este modo alegó el rey muchas razones ante el inventor en pro y en contra de cada una de aquellas artes, razones que sería muy largo enumerar.

Cuando llegaron a la escritura dijo Teuth:

"¡Oh, rey!, este invento hará que los egipcios sean más sabios, y aliviará su memoria; yo he descubierto un remedio contra la dificultad de aprender a retener en la mente. Ingenioso Teuth -contestó el rey-, el genio que inventa las artes es algo muy diferente a la sabiduría que aprecia las ventajas e inconvenientes de su aplicación. Como padre de la escritura y apasionado de tu invención le atribuyes un efecto completamente contrario al verdadero. Producirá el olvido en las almas que la conozcan, pues les hará despreciar la memoria; al fiarse de ese recurso extraño, dejarán al cuidado de los caracteres materiales la recordación de aquello cuyas huellas haya

perdido su inteligencia. Lo que has hallado no es un medio de cultivar la memoria, sino de despertar las reminiscencias; y por dar a tus discípulos la ciencia, les das la sombra de ella, pues, cuando hayan aprendido muchas cosas sin maestro, creerán ser muy sabios, careciendo en general de juicio; y serán, además, insoportables, pues no serán hombres instruidos, sino simulacros de hombres instruidos."

FEDRO. Mi querido Sócrates, te sobra gracia para pronunciar discursos egipcios, y, si quisieras, los harías también de cualquier otra comarca.

SÓCRATES. Amigo, los sacerdotes del santuario de Júpiter, en Dodona, decían que los primeros oráculos salieron de un roble. Los hombres de aquellos tiempos, que no poseían la sabiduría de vosotros, los jóvenes de ahora, accedían en su sencillez a escuchar a una encina o una piedra, con tal que dijeran la

verdad. En cuanto a ti, necesitas saber el nombre y el país del que habla, antes que nada; no te basta con examinar si lo que dice es verdadero o falso.

FEDRO. Tienes razón en reprenderme, y creo que en lo de la escritura hay que juzgar como lo hizo el tebano.

SÓCRATES. Por eso, el que piensa transmitir un arte consignándola en un escrito y el que cree a su vez poder aprenderla en él, como si estos caracteres pudieran procurarle una instrucción clara y sólida, son en verdad muy ingenuos e ignoran la predicción de Ammón, si se imaginan que un tratado escrito puede ser otra cosa que un medio para el que ya sabe, de recordar las cosas de que trata el escrito.

FEDRO. Lo que dices es muy cierto.

SÓCRATES. Ahí está el inconveniente de la escritura, que se parezca tanto a la pintura, mi querido Fedro; las producciones de este

último arte parecen vivas, pero interrógalas y verás cómo guardan un digno silencio. Lo mismo sucede con los discursos escritos; al leerlos los creemos animados de pensamiento, pero si les preguntamos algo sobre el asunto de que tratan, siempre nos contestan lo mismo. Lo que una vez se ha escrito, va de una mano a otra, pasando de los que entienden la materia a aquellos para quienes no ha sido escrita la obra, y no sabe a quiénes debe hablar y a quiénes no. Un escrito requiere siempre la presencia de su padre en el caso de verse despreciado o insultado injustamente, pues es incapaz de rechazar los ataques y defenderse por sí mismo.

FEDRO. Tienes razón.

SÓCRATES. Vamos a considerar otra especie de discurso, hermana legítima de esa elocuencia bastarda: veamos cómo nace, y cuánto mejor y más poderosa es que la otra.

FEDRO. ¿A qué discurso te refieres y en

qué condiciones se produce?

SÓCRATES. Es el discurso que, con el saber, se escribe en el alma del hombre que aprende, del que puede defenderse por sí mismo y sabe hablar y callar a su debido tiempo.

FEDRO. ¿Te refieres al discurso vivo y animado que reside en el alma que está en posesión de la ciencia, y del cual el discurso escrito no es sino un vano simulacro?

SÓCRATES. Precisamente. Dime: un jardinero inteligente que posea semillas que quiera ver fructificar ¿crees que irá a sembrarlas en pleno verano en los jardines de Adonis para tener la satisfacción de verlas convertidas en hermosas plantas a los ocho días? ¿O si acaso lo hiciera, no sería por diversión y en ocasión de la fiesta? Pero si tiene un interés serio en ello, seguirá las reglas de la agricultura, sembrándolas en terreno apropiado, y se felicitará con verlas abrirse

ocho meses después de la siembra.

FEDRO. Sin duda se ocuparía de las unas seriamente y de las otras por pura diversión.

SÓCRATES. Y, ¿crees que el que posee la ciencia de lo justo, de lo bello y de lo bueno tendrá menos sabiduría que el jardinero, tratándose de semillas que son suyas?

FEDRO. No lo creo.

SÓCRATES. No irá ciertamente a escribir en la arena esas cosas, usando la tinta y la pluma, valiéndose de palabras incapaces de defenderse a sí mismas, e incapaces de enseñar suficientemente la verdad.

FEDRO. No es probable.

SÓCRATES. Seguramente; pero si escribe sin más fin que divertirse, sembrará sus conocimientos en los jardines de la escritura; y atesorando así recuerdos, cuando llegue a la edad en que se debilita la memoria, se regocijará al ver crecer aquellas tiernas

plantas; y mientras los demás hombres se entregarán a otras diversiones, pasando su vida en orgías y otros placeres parecidos; aquél pasará sus días gozando como he indicado antes.

FEDRO. En efecto, Sócrates, es una noble diversión, comparada con esos vergonzosos placeres, la del hombre capaz de disfrutar haciendo discursos sobre la justicia y demás cosas de que has hablado.

SÓCRATES. Sí, mi querido Fedro, pero más noble aun es ocuparse seriamente y con ayuda de la dialéctica; cuando se tiene un alma apropiada, en sembrar y plantar en ella discursos acompañados de saber, capaces de defenderse por sí mismos y al que los ha sembrado, y que en vez de permanecer estériles, germinen y engendren en otros corazones otros discursos que procuren siempre de manera imperecedera al que los posee la más alta felicidad posible para un

hombre.

FEDRO. Sí, esa ocupación es más bella todavía.

SÓCRATES. Ahora que estamos de acuerdo sobre esos principios, podremos decidir la cuestión.

FEDRO. ¿Cuál?

SÓCRATES. Aquella cuyo examen nos ha conducido hasta donde hemos llegado; a saber, si los discursos de Lysias merecen nuestros reproches y cuáles son, en general, los discursos hechos con o sin arte. Me parece que nos hemos explicado suficientemente sobre la manera de seguir los preceptos del arte y la manera como nos apartamos de ellos.

FEDRO. Así lo creo; pero recuérdame las conclusiones.

SÓCRATES. Antes de conocer la verdadera naturaleza del objeto sobre el que se habla o escribe; antes de estar en

condiciones de dar una definición general del objeto y de poder a su turno, dividirla en sus especies, hasta la especie indivisible; antes de penetrar por el análisis en la naturaleza del alma y distinguir sus especies, y antes de haber dispuesto y ordenado el discurso de manera que se ofrezcan a un alma compleja discursos llenos de complejidad en modos y formas, y a un alma simple discursos simples, es imposible manejar con arte el género oratorio para enseñar o persuadir, según nos lo ha mostrado todo lo que precede.

FEDRO. En efecto, ésas son nuestras conclusiones.

SÓCRATES. Y en lo que hemos dicho hace poco ¿no se nos ha aclarado suficientemente si es bello o vergonzoso pronunciar o escribir discursos y en qué condiciones ese título de componedor de discursos puede convertirse en ultrajante?

FEDRO. Explícate mejor.

SÓCRATES. ¿No hemos dicho que si Lysias, o cualquier otro, ha compuesto o llega a componer alguna vez un escrito sobre un asunto de interés público o privado, si ha redactado leyes que son escritos políticos, por decirlo así, y si pensó en haberles dado gran solidez y verdad, sólo redundará en afrenta para él, reconocida o no? Porque ignorar en sueños o en estado de vigilia lo que es justo o injusto, el bien y el mal, no puede escapar a la reprobación, por mucho que pueda obtener el elogio unánime de la multitud.

FEDRO. Sin duda.

SÓCRATES. Por el contrario, aquel que cree que en un escrito sobre un asunto cualquiera hay necesariamente algo de diversión; que ningún discurso escrito o pronunciado, ya en verso, ya en prosa, es digno de que se lo escriba o recite al modo de los rapsodas, si no supone un previo examen ni el deseo de instruir, y sólo sirve para

persuadir; aquel para quien los discursos de esta última especie, incluso los mejores, no sirven sino para despertar el recuerdo de lo que ya saben, mientras que los discursos pronunciados para instruir a los oyentes y verdaderamente escritos en su alma, que tienen por asunto lo justo, lo bello y lo bueno, son los únicos que tienen claridad, solidez y seriedad; que esos discursos pueden pasar con justicia por hijos legítimos de su autor, primeramente el que haya extraído de su propio fondo, en segundo lugar, aquellos que, siendo hijos o hermanos del primero, han sido engendrados en otras almas sin desmentir su origen: el que dice adiós a todos los demás discursos, ese hombre podría muy bien ser aquel a quien Fedro y yo quisiéramos asemejarnos.

FEDRO. En cuanto a mí concierne, así lo deseo de todo corazón, y así lo pido a los dioses.

SÓCRATES. Así, pues, ya nos ha dado bastante entretenimiento el discurrir sobre la elocuencia; ve y dile a Lysias que habiendo bajado hasta la fuente de las Ninfas y a su santuario hemos escuchado discursos que anuncian a Lysias y a todos los oradores, a Homero y a todos los poetas, se acompañen o no con la lira, a Solón y a todos aquellos que componen escritos políticos con el nombre de leyes, que si al componer esos escritos lo han hecho con el conocimiento de la verdad y se creen capaces de defender lo que han afirmado, si pueden sobrepujar con la palabra lo que hay en sus escritos, no deberán llamarse componedores de discursos, sino denominarse de acuerdo con el objeto superior a que se han dedicado.

FEDRO. ¿Qué nombre quieres darles?

SÓCRATES. El nombre de sabio me parece, Fedro, demasiado grande, pues únicamente conviene a la divinidad; el de

amigo de la sabiduría, *filósofo*, es más conveniente y más en armonía con la condición humana.

FEDRO. Tienes mucha razón.

SÓCRATES. Pero al que no dispone de nada más precioso que lo que haya compuesto y escrito ociosamente, atormentando su pensamiento, añadiendo y quitando sin cesar, lo saludaremos como poeta, componedor de discursos o redactor de leyes.

FEDRO. Sin duda.

SÓCRATES. Dile, pues todo esto a tu amigo.

FEDRO. Y tú, ¿qué harás?, pues no debes olvidar tampoco al tuyo.

SÓCRATES. ¿A quién te refieres?

FEDRO. El bello Isócrates. ¿Qué le dirás, mejor dicho, qué diremos de él?

SÓCRATES. Isócrates es joven todavía, mi querido Fedro; sin embargo, te diré lo que

espero de él.

FEDRO. Veamos.

SÓCRATES. Me parece que posee demasiado genio para comparar su elocuencia con la de Lysias, y que su naturaleza es más noble. No me extrañaría que al avanzar en años brillase en el género de elocuencia que cultiva hasta el punto que sus predecesores pareciesen niños a su lado; y que, poco satisfecho de sus éxitos, se vea impulsado hacia ocupaciones más elevadas debido a divina inspiración. En su alma descubro una disposición natural para la filosofía. Eso es lo que tengo que anunciar a mi amado Isócrates de parte de las divinidades de estas riberas. Haz lo mismo en cuanto a tu querido Lysias.

FEDRO. Así lo haré, pero marchémonos, porque el aire ha refrescado.

SÓCRATES. Antes de que nos alejemos, dirijamos una plegaria a las divinidades de este lugar.

FEDRO. Así lo quiero.

SÓCRATES. ¡Oh, Pan, y vosotras todas, divinidades del lugar, concededme la belleza interior del alma y haced que mi exterior esté en armonía con esa belleza espiritual! ¡Que el sabio me parezca siempre rico; y que yo posea únicamente aquellas riquezas que un hombre sensato puede tener y emplear! ¿Tenemos que formular algún otro deseo? Por mi parte, nada más tengo que pedir.

FEDRO. Haz para mí los mismos votos; todo es común entre amigos.

SÓCRATES. Vámonos.

(Traducción de Patricio de Azcárate, revisada por A. V.)

Banquete (Sobre el Amor)

APOLODORO. ² Me parece que sobre lo que me preguntáis no me encuentro del todo desprevenido. Pues precisamente anteayer, viniendo de mi casa de Falera a la ciudad, me divisó por la espalda uno de mis conocidos y, llamándome de lejos y jugando a la vez con la voz, me dijo: "¡Oh, Falareo!, Apolodoro en persona, ¿que no me aguardas?" Y yo, deteniéndome, aguardé. Y me dijo: "Por cierto, Apolodoro, que te he estado buscando no hace mucho con voluntad de enterarme acerca de la reunión de Agatón y Sócrates, Alcibíades y los demás que, con ocasión del convite, estuvieron presentes, y acerca de las razones que se dijeron sobre el Amor; que no

sé quién me las refirió de oídas, de habérselas oído a Fénix, el de Filipo; me dijo, con todo, que tú las sabías de vista". Por lo demás, nada bueno me supo decir. Cuéntamelas, pues, tú, que es justo de toda justicia difundir, cual buenas nuevas, las palabras del amigo. "Pero, ante todo, dime, añadió, ¿estuviste tú personalmente presente en esta reunión o no?" Y yo le respondí: "Por cierto que bien parece no haberte referido nada bueno tu relator si crees, que la reunión por la que preguntas ha tenido lugar hace poco, tan poco que yo haya podido estar presente". "Por mí que así lo creía", dijo Glaucón. "¿De dónde sacas tal cosa, Glaucón?", respondí yo a mi vez. ¿No sabes, por lo que se ve, que Agatón está, desde hace muchos años lejos de su casa y de su pueblo, y que no son todavía tres años los que me trato con Sócrates y he hecho una de mis diarias preocupaciones saber qué dice o qué hace? Que antes andaba a lo que saliere;

y, creyéndome hacer algo, no pasaba de ser un infeliz, más infeliz que ninguno y no menos infeliz de lo que tú eres ahora; ¡y pensaba que era preciso hacer todo menos filosofar!" "En vez de bromear, dijo Glaucón, dime cuándo tuvo lugar esa reunión". Y yo le respondí: "Cuando nosotros éramos aún niños, allá cuando Agatón triunfó en su primera tragedia, al día siguiente de las fiestas que por tal motivo ofrecieron con sacrificios Agatón mismo y los coristas". "Hace, pues, muchísimo tiempo, según parece, dijo Glaucón. Pero, entonces, ¿quién te la refirió? ¿Sócrates mismo?" "No, ¡por Júpiter!, repliqué yo, sino el mismo que la refirió a Fénix. Fue un tal Aristodemo, de Cydatenias, esmirriado, siempre descalzo. Y estuvo presente en la reunión por andar enamorado de Sócrates y enamorado entre los que lo estaban más en aquellos días, a mi parecer. No sólo esto, que yo mismo pregunté ya a

Sócrates sobre lo que oí decir a Aristodemo, y convino en que las cosas pasaron como Aristodemo me las refirió". "¿Por qué, pues, añadió Glaucón, no me las cuentas por lo largo?, que, por cierto, el camino que nos falta andar de aquí a la ciudad viene como hecho para hablar y para escuchar". Caminando, pues, hicimos largas palabras sobre ello; de manera que, como os dije al principio, no me encuentro del todo desprevenido. Si es menester, por lo tanto, que os las refiera también a vosotros, lo haré una vez más; que, por lo que a mí toca, cuando oigo a otros hacer palabra sobre filosofía o bien cuando yo mismo la hago, aun dejando aparte el provecho que creo sacar, me lleno de extraordinario júbilo. Bien al contrario cuando habláis vosotros, los ricos y los hombres de negocios: me pesa y me dais lástima vosotros y vuestros amigos, pues os creéis hacer algo y no hacéis nada. Aunque tal vez penséis que

soy un desventurado, y creo que en verdad vosotros lo creéis así; empero, yo no creo que vosotros seáis unos desventurados, sino sé que lo sois, y lo sé bien sabido.

COMPAÑERO. Siempre eres el mismo, Apolodoro; siempre estás hablando mal de ti y de los demás, y me parece sencillamente que tienes por unos infelices a todos menos a Sócrates, comenzando a contar por ti. No sé, por mi vida, de dónde ni desde cuándo te habrá venido el sobrenombre que tienes de maniático, aunque en tus palabras siempre lo eres, y te ha dado por ponerte agresivo con todos menos con Sócrates.

APOLODORO. ¡Amigo del alma! Pero, ¿será tan evidente que, al pensar así sobre mí y sobre los demás, desvaríe como maniático?

COMPAÑERO. No vale la pena, Apolodoro, que discutamos ahora sobre este punto. Haz, más bien, lo que te hemos pedido y refiérenos cuáles fueron aquellas palabras.

APOLODORO. Fueron, más o menos, éstas... Mejor: voy a intentar referíros las por los mismos pasos con que Aristodemo me las refirió. Me contó, pues, Aristodemo haber tenido la suerte de encontrarse con un Sócrates bien lavado y calzado de sandalias, cosas que el otro Sócrates solía hacer raras veces; haberle preguntado adónde iba tan peripuesto y haber respondido Sócrates: "Al banquete de Agatón, que, por cierto, ayer, horrorizado de la muchedumbre, huí de encontrarlo en las fiestas por la victoria, pero convine en hacer hoy acto de presencia. Y por esto me arreglé de tan peripuesta manera para así ir bello a casa del bello. Pero tú, dijo Sócrates, ¿cómo estás de ánimos y de voluntad para ir, sin invitación, al banquete?"

"Y yo, me dijo Aristodemo, respondí: Estoy a lo que tú mandes."

"Sígueme, pues, contestó Sócrates, que vamos a pervertir, dando de él otra versión,

aquel proverbio: *A los convites de los buenos van por propio impulso los buenos*. Que ya el mismo Homero no sólo se puso en peligro de pervertirlo, sino parece aun burlarse descaradamente de él, porque habiendo creado un Agamenón bueno por distinguida manera en cosas de guerra y un Menelao, flojo guerrero, con todo hizo que al sacrificio y al convite ofrecidos por Agamenón se presentase, sin invitación, Menelao, que así el varón peor fue al convite del mejor". Oído lo cual, me dijo Aristodemo haber él contestado a Sócrates:

"Tal vez yo, malo como soy, esté expuesto, no como tú dices, Sócrates, sino como lo dice Homero, a ir sin invitación a banquete de varón sabio. Mira, pues, qué vas a decir en tu defensa por llevarme así; que yo no diré que voy sin invitación, sino invitado por ti". *"Cuando dos van juntos de camino,* dijo Sócrates, *uno va pensando en cómo*

ganarle la partida al otro. Nosotros, por el contrario, pensaremos en consejo qué es lo que vamos a decir. Vamos, pues". "Y hablando de semejantes cosas, me dijo Aristodemo, nos pusimos en camino. Mas Sócrates, recogiendo para sí sus pensamientos, se me fue quedando buen trecho atrás, y, deteniéndome para aguardarle, me mandó seguir adelante."

Cuando Aristodemo hubo llegado a casa de Agatón notó que la puerta estaba abierta y me dijo haberle pasado algo muy gracioso: salió a su encuentro inmediatamente uno de los criados, lo condujo adonde se encontraban los convidados y advirtió que estaban a punto de comenzar el banquete.

Mas, apenas lo vio Agatón, le dijo: "Aristodemo, si has venido por algún otro asunto, déjalo para otra ocasión, que ayer te busqué para invitarte y no hubo manera de verte. Pero, ¿cómo no traes a Sócrates?" "Y

yo, dijo Aristodemo, me volví, mas por ninguna parte vi a Sócrates, y eso que me venía siguiendo. Les dije, pues, que yo mismo venía con Sócrates, invitado por él para el convite presente."

"Haces en esto bien y bellamente", añadió Agatón.

"Mas, ¿dónde está Sócrates?" "Hasta hace un momento venía siguiéndome; de manera que a mí mismo me sorprende dónde podrá estar". "¿No irás a mirarlo?", dijo Agatón al criado, e introduce inmediatamente a Sócrates. Tú, Aristodemo, añadió Agatón, toma asiento junto a Eryxímaco". El criado, me dijo Aristodemo, le lavó los pies para que pudiera reclinarsen en el lecho. Mientras tanto, otro de los criados entró anunciando que Sócrates, retirado en los soportales de una casa vecina, estaba parado de pie, que lo había llamado y que no quiso entrar. "¡Extraña cosa, por cierto!, dijo Agatón. Llámalo una vez más y

no lo dejes ir". Empero, Aristodemo me dijo haber dicho: "De ninguna manera; dejadlo en paz, que tiene esta costumbre. A veces le da por retirarse donde se le acude y allí se queda de pie. Con todo, no tardará en venir, como creo; no lo molestéis, dejadlo en paz". "Hágase así, pues, según tu parecer, me dijo Aristodemo haber contestado Agatón. Mas vosotros, mis criados, servid a los demás el banquete; presentad, a vuestra discreción, lo que os venga en voluntad, puesto que no va a haber maestresala que os dirija: cosa que hago hoy por vez primera. Así que, cual si fuerais vosotros los que me hubieseis invitado a mí y a los demás al convite, cuidad de merecer nuestras alabanzas". Después de lo cual me dijo Aristodemo que se pusieron a comer, pero que Sócrates no venía; que Agatón mandó una vez, otra vez y muchas ir a buscar a Sócrates y que él otras tantas no lo consintió; que, por fin, llegó Sócrates, no

demasiado tarde para lo que solía en tales casos, sino más o menos hacia la mitad del convite; y que Agatón, que por su suerte estaba sentado el último y a solas, le dijo: "Aquí, Sócrates; siéntate junto a mí para que, por contacto, goce de esa Sabiduría que en los soportales se te ofreció, porque es claro que se te hizo contradictoria y que le echaste la mano: en caso contrario, aún estuvieras allá". Y, una vez tomado asiento, me dijo Aristodemo haber Sócrates soltado la voz a semejantes razones: "Bueno fuera, por cierto, Agatón, que, al ponernos en contacto unos con otros, cual agua que por hilo pasa de copa más llena a copa menos llena, así fluyera la Sabiduría entre nosotros y pasara del más lleno al más vacío; que, si tal fuera, estimara en mucho hallarme reclinado junto a ti, pues estuviera cierto de llenarme a rebosar de grande y bella sabiduría, que la mía vana es y dudosa, a manera de sueño, mientras que es la tuya

esplendorosa y difusiva, con tanto resplandor de sí, a pesar de tu juventud, que, cual golpe de luz, se descubrió anteayer en presencia de más de tres veces diez mil griegos que de ella fueron testigos". "De broma estás, Sócrates, dijo Agatón. Mas sobre este punto de la Sabiduría decidiremos según justicia tú y yo un poco más tarde, poniendo por juez a Baco. Ahora démonos primero al banquete". Después de lo cual, me dijo Aristodemo, habiéndose reclinado Sócrates en su lecho y terminado de comer él y los demás, hechas las libaciones y entonados himnos al dios y lo demás que la práctica establece, le llegó su turno a la bebida. Entonces Pausanias comenzó a hacer palabra de semejante manera: "Veamos, varones, el modo de beber lo más ligeramente posible. Que yo, por mi parte, os digo que, en verdad, me encuentro aún muy cargado de lo que bebí ayer y necesito reanimarme; creo, además, que igual

os pasa a muchos de vosotros. Mirad, pues, la manera de beber lo más ligeramente posible". Y dijo Aristodemo haber replicado Aristófanes de la siguiente manera: "Dices bien, Pausanias, que es menester, sea como fuere, darse a beber ligeramente, que yo mismo me cuento entre los anegados de ayer". Habiendo oído lo cual, dijo que Eryxímaco, el de Acumeno, se expresó a su vez por estas palabras: "Por cierto que habláis en razón. Empero, os pido aún una cosa: que escuchéis cómo está Agatón de ánimos para eso de beber". "Ni yo mismo me encuentro con ánimos", dijo que respondió Agatón. "Tendría, pues, por don de Mercurio, añadió Eryxímaco, para todos nosotros, para mí y para Aristodemo, para Fedro y para los demás aquí presentes, el que vosotros, los potentados en beber, abdicaseis; que nosotros estamos siempre entre los impotentes. Sócrates no tiene voz en este punto, que es potentado en beber y en no beber, de modo

que le contentará cualquier cosa que hiciéremos. Y puesto que, a mi parecer, ninguno de los presentes está con ánimos de beber copiosamente vino, tal vez no fuera del todo desagradable el que os dijese unas verdades sobre qué es eso de embriagarse. La medicina ha puesto en claro, según mi opinión, que la borrachera es, para los hombres, pesada de llevar; tanto que si de mí depende, no quisiera ir demasiado lejos en eso de beber ni lo aconsejara a otro, aun dejando aparte lo que desde la víspera llevamos todavía en el cuerpo". Mas en este punto, Fedro, el de Mirrino, tomó la palabra, dijo Aristodemo, por términos como éstos: "Tengo por costumbre, Eryxímaco, seguir en todo tu consejo, aun cuando no se trate de cosas médicas; mas en esta ocasión lo aceptan de común acuerdo los demás". Lo cual, oído por todos, se convino en hacer de la reunión presente no borrachera, sino deleitable bebida.

"Puesto que, continuó diciendo Eryxímaco, queda a discreción de cada uno beber lo que le venga en gana, sin compromisos de ninguna clase, propondría además que dejásemos a sus anchas a la flautista que acaba de entrar y que toque para sí o, si le place, para las mujeres de dentro, y que nosotros, a nuestra manera, hagamos de la reunión presente banquete de palabras. ¿Sobre qué razones? Si convenís en ello os lo voy con toda mi voluntad a proponer."

I. Palabras introductorias de Eryxímaco

Aristodemo me contó que todos vinieron en ello y rogaron a Eryxímaco que hiciese la representación de semejantes razones. Y que entonces dijo Eryxímaco: "Séanme principio de estas razones aquellas palabras de

Eurípides en su Melanippa: "Que no es mío el mito", el mito que voy a decir, sino de Fedro aquí presente. Porque Fedro me dice una vez y otra en son de queja y de reproche: "¿No es cosa de espanto, Eryxímaco, que hayan compuesto los poetas himnos y cantos en honor de tantos y tantos dioses y que al Amor, tan antiguo entre los dioses y tan gran dios, ni uno solo de los magníficos poetas que han sido haya compuesto jamás encomio alguno? Y si te place, da una vez más una mirada a los mejores sofistas: escriben a palabra suelta las alabanzas de Hércules y de otros, cual lo hace Pródico, sofista bueno en superlativo. Y no es esto, en verdad, lo más sorprendente; que hace tiempo di por casualidad con cierto libro en que se hacían admirables alabanzas de las sales por la utilidad que nos reportan, y otras muchas cosas a éstas parecidas pudieras ver ensalzadas en él. ¡Y que se den los hombres tan gran esfuerzo por tales cosas y que, por el

contrario, ninguno de ellos se haya atrevido hasta el día de hoy a celebrar debidamente con himnos al dios Amor! ¡En tanto descuido tenemos puesto a tan gran dios!" Y sobre este punto me parecen bellas las razones de Fedro. Me pide, pues, el alma contribuir a este empeño con mi escote y darme así un placer, al mismo tiempo que me parece estar en armonía con las circunstancias presentes el que todos los aquí reunidos hagamos un mundo de alabanzas a este dios. Si, pues, os parece así, tendríamos con ello suficiente motivo de conversación; y creería imprescindible el que cada uno de nosotros dijera su palabra de alabanza en honor del Amor, lo más bella que le sea posible; y que, comenzando por la derecha, dé principio Fedro, puesto que está sentado en primer lugar y puesto que es el padre de semejantes razones". "Ninguno dará voto en contra, Eryxímaco, dijo Sócrates (como Aristodemo

me refirió). No estaré yo entre los que se nieguen, puesto que afirmo no saber cosa alguna fuera de cosas de amor, ni se contarán entre ellos Agatón y Pausanias, ni de seguro Aristófanes, a quien todo se le va en líos entre Baco y Venus, ni otro alguno de los que aquí veo presentes. Aunque la cosa no va a ir tan igual para los que estamos reclinados en lugares postreros; mas nos daremos por satisfechos si los anteriores dicen bellas y suficientes palabras. Comience, pues, Fedro, con buena suerte y encomie al Amor". Convinieron todos en ello y según el parecer de Sócrates se ordenó. Lo que dijo cada uno de los presentes no lo recordaba punto por punto Aristodemo ni yo me acuerdo de todo lo que él me dijo. Con todo, sobre las razones que me parecieron más notables y dignas de recuerdo os voy a hablar por el orden con que cada uno de los presentes las dijeron.

II. Palabras de Fedro

Como digo, pues, me refirió Aristodemo haber comenzado Fedro a hablar antes que otro alguno por semejantes palabras: "Gran dios es el Amor, admirable para los hombres, prodigio ante los dioses mismos, por muchas y varias razones, entre las que no es la menor su nacimiento. Porque ya el contarse entre los dioses como antiguo entre antiguos cosa es por cierto veneranda, dijo Fedro. Y sirva esto de testimonio: no tiene el Amor genealogía conocida, ni se le inventó por nadie, pueblo o poeta. Y aun Hesíodo dice solamente que primero se engendró el Caos:

*... después, sin otro alguno de por medio,
la Tierra, la de amplias espaldas,
universal asiento de sempiterna firmeza,
y el Amor.*

Y por las mismas palabras conviene

Hesíodo con Acusíleo, quien dice que después del Caos se engendraron estas cosas: la Tierra y el Amor. Y Parménides, hablando del Engendramiento de las cosas, dice que

*La Génesis inventó en su mente,
cual invención primera,
de entre todos los dioses la primera,
al Amor.*

Así que de todas partes se confiesa a la una que es el Amor venerablemente antiguo entre los antiguos y venerables. Y, siendo tal, es para nosotros causa de los mayores bienes; que no es preciso diga no haber bien más grande para el que está llegando a joven que un amante virtuoso, y para el amante, que un doncel predilecto. Porque a los hombres que se proponen llevar bellamente la vida hay que poner ante sus ojos, cual guía para toda ella, una cosa que ni el parentesco ni los honores ni las riquezas la puedan hacer tan bellamente, tan bellamente como la puede hacer el Amor.

¿Y diré qué es eso que sólo puede hacer el Amor? Sólo el Amor puede poner vergüenza por lo feo; respetuoso amor por lo bello; que sin amor y vergüenza no hay manera de que ni particular ni ciudad alguna lleven a cabo obras grandes y bellas. Porque me afirmo en que a cualquier varón tocado de amores, caso de salir a pública vergüenza por algún acto hecho o por ofensa cobardemente soportada, no le duele tanto la presencia vidente del padre ni la de los compañeros ni la de otro alguno cuanto la mirada de su doncel predilecto. Y esto mismo vemos de la parte del doncel así amado: que, al ser sorprendido por sus amantes en algo feo, se avergüenza ante cada uno de diversa y proporcionada manera. Si, pues, se diese una traza para hacer ciudad o componerse ejército de amantes por amor con sus donceles predilectos, no hubiera ciudad mejor ordenada que la suya ni vergüenza más poderosa para rechazar lo malo ni celo por la

honra mutua mayores que los de ellos; y juntos en las batallas vencerían los tales, pocos y todo, a todos los hombres. Así, en firme, lo afirmo. Que el varón enamorado no soportaría, a la vista del doncel predilecto, menos que a la de otro alguno, arrojar las armas o desertar de su puesto; antes preferiría morir mil veces. Ni hay amante tan vil que llegue hasta dejar abandonado al doncel predilecto o que no vaya a su socorro en los peligros; que, por villano que sea, vuélvelo el Amor tan endiosado en valentía que pudiera pasar por tan valeroso como el que lo es más por naturaleza. Y sin rodeos: eso que dice Homero de que a algunos de los héroes Dios *les inspiró coraje*, esto mismo es lo que, cual engendro de Él en ellos, da a los amantes el Amor. Más aun: sólo a los amantes les viene de voluntad morir por otros y les sale de voluntad a los hombres y les sale de voluntad aun a las mujeres mismas. Suficiente

testimonio dio de esto a los griegos Alcestris, hija de Pelias; que a ella sola le salió de voluntad morirre por su varón, y eso que su varón tenía aún padre y madre; levantándose de esta manera, por tal afecto de amor, tantos tantos sobre ellos que pudieron parecer extraños, y sólo por el nombre parientes de su hijo. Y obra tan cumplida deslumbró por su belleza no sólo a los hombres, mas también a los mismos dioses; en tal grado que, para distinguirla, le otorgaron cual don especial, reservado por ellos a los bien contados que han llevado a cabo grandes y bellas obras, el de poder sacar del Hades su propia alma, y siguiéronla, aun fuera del Hades, con admiración por su hazaña. ¡Que tal es la particular manera como los dioses honran el esfuerzo y la valentía en el Amor! Bien al revés: a Orfeo, el de Eagro, despidieron del Hades con las manos vacías, mostrándole nada más un fantasma de la mujer que

buscaba, sin dársela en su realidad; porque, al parecer, como citarista que era, se le ablandó el ánimo y no se atrevió a morir por su amor, cual Alcestris; dio más bien a imaginar trazas para bajar vivo al Hades. Y según esto le hicieron justicia: que murió a manos de mujeres. De bien contraria manera honraron a Aquiles, hijo de Tetis, y se lo llevaron a las islas de los bienaventurados; porque, advertido Aquiles por su madre que moriría si mataba a Héctor, pero que si no lo hacía volvería a su casa y moriría de viejo, tomó para sí resueltamente el partido de ayudar a Patroclo, su amante, y, vengando su muerte, morir por él y seguir inmediatamente en su muerte, al muerto. Y admiráronle los dioses por manera extraordinaria y honráronle por no menos distinguida manera, puesto que tuvo en tanto a su amante. Esquilo tontea al decir que Aquiles estaba enamorado de Patroclo; cuando Aquiles era muy más bello que Patroclo y que

todos los héroes juntos, y encima imberbe y mucho más joven que él, al decir de Homero. Porque, en realidad de verdad, muy mucho es lo que honran los dioses esta virtud, la del Amor; con todo muy más la admiran, les sorprende y la premian cuando el amado ama al amante, que cuando solamente el amante ama a su doncel predilecto, porque el amante es más divino que el doncel predilecto, ya que el amante está por dentro endiosado. Por el cual motivo honraron los dioses a Aquiles mucho más que a Alcestis, llevándoselo a las islas de los bienaventurados. Y, en resumen, tales son mis palabras: que el Amor es, entre los dioses, el más antiguo, el más venerable, el Señor de los Señores, en cuyas manos se encierran, para los hombres vivos, para los hombres idos, toda posesión de virtud y de bienaventuranza."

III. Palabras de Pausanias

"Tales fueron las palabras de Fedro", me dijo Aristodemo. Y otros dijeron otras de las que no se acordaba distintamente. Pasándolas, pues, por alto me refirió las de Pausanias,³ quien comenzó diciendo: "No me parece, Fedro, que las razones hayan andado por buen camino, puesto que se han pregonado encomios del Amor sin discernimiento alguno; que si el Amor fuera uno, fuera bello también el proceso; empero, como se da el caso de que el Amor no es uno, lo más correcto será decidir ante todo a cuál de ellos se debe ensalzar. Y sea lo primero decir qué Amor se debe alabar y después alabarlos en manera digna de su divinidad. Porque todos sabemos que Venus no está sin Amor: si, pues, Venus fuese una, uno sería también el Amor; mas, puesto que Venus es dos, tendrá que haber

dos Amores. ¿En qué manera es dos la diosa Venus? Una es la antigua y veneranda, no nacida de madre, hija del Cielo, que por esto la llamamos *celestial*; la otra, más reciente, es hija de Júpiter y de Diana, y la denominamos *popular*. Es, de consiguiente, necesario y correcto llamar *popular* al Amor que con la segunda colabora, reservando para el otro el nombre de *celestial*. A todos los dioses hay que hacer el debido acatamiento; mas ahora voy a intentar hablaros tan sólo de los dos que me ha señalado la suerte. Toda acción hecha nada más que por hacerla no es de suyo ni bella ni fea -como no es ni una cosa ni otra lo que ahora estamos haciendo: beber o cantar o dialogar, que de estas cosas ninguna es bella de por sí-; únicamente por la manera como se haga podrá sobrevenirle lo uno o lo otro, y así lo hecho por hermosa y recta manera nace bello, y lo hecho por incorrecta manera nace feo. Parecidamen-te: no todo amar ni todo

Amor es bello y digno de encomio, sino tan sólo el Amor que impele a amar de manera bella. Y por cierto que el Amor correspondiente a Venus la popular es, en realidad de verdad, plebeyo y hace sus faenas en lo que se presente; y tal es el Amor con que aman los hombres viles. Que los tales aman, primero, tanto a mujeres como a hombres; además aman en ellos más los cuerpos que las almas; además, aman de la manera más insensata, mirando únicamente a cumplir su querencia, sin preocuparse de si el modo es o no bello. De donde les acontece cumplir su querencia en lo que la suerte les depare, y tanto les da que sea bueno como que sea lo contrario. Que por algo tal Amor proviene de una diosa muy más reciente que la otra, y de diosa cuya generación fue obra conjunta de varón y de hembra. Bien al revés: por no haber sido la generación de Venus la celestial obra de hembra, sino únicamente de

varón, el Amor perteneciente a ella es, ante todo, amor por los donceles y proviene de diosa más antigua y veneranda, en quien el desdoro no tiene parte alguna; que por esto los tocados de tal Amor vuélvense hacia lo varón, lo cual no es sino amar lo por naturaleza más fuerte, lo en inteligencia más rico. Y en esto se reconoce, entre los pederastas, a los impulsados en pureza por este Amor; en que no aman a donceles sino cuando comienzan a mostrar inteligencia, es decir, al acercarse a barbiponientes; porque, según mi parecer, los que comienzan a amar en tal sazón dan muestras de estar preparados para vivir en común y en un ser cuan larga sea la vida; y, por no haberse engañado, escogiendo inconsideradamente un joven, no lo dejan burlado ni lo abandonan para irse tras otro. Empero, es menester poner como ley la de no enamorarse de muchachos, para que no se pierdan, sin conocido provecho, grandes

esfuerzos; que desconocido es cómo acabarán los muchachos en punto a maldad, virtud, cuerpo y alma. Y esto es lo que los buenos se imponen ellos mismos y por propia voluntad como ley. Y se ha de forzar en este punto parecidamente a los amantes vulgares, como les hacemos fuerza para que, en lo posible, no se den al amor de las mujeres libres. Que éstos son los que han hecho el mal nombre, y tan malo que no faltan ya quienes se atrevan a decir que es vergonzoso favorecer a los enamorados. Y lo dicen mirando a los tales, viendo cuán fuera de tiempo y de medida es su amor; que para cualquiera acción hecha en orden y según ley, no dieran con justicia voto desfavorable. Además: en otras ciudades resulta cosa fácil entender la legislación sobre el amor, pues es sencilla; mientras que entre nosotros y los lacedemonios resulta complicada. Porque en Élida y en Beocia, y entre los que no son sabios en palabras, rige

sencillemente la ley de que es bello favorecer a los enamorados, y ninguno, viejo o joven, dirá que es vergonzoso; y esto, a mi parecer, para no tener que tomarse ante los jóvenes la faena de persuadirles por palabras de lo contrario, siendo como son gente de pocas palabras. Por opuesta manera: en Jonia y en otras muchas partes -en todas las dominadas por los tiranos- las leyes señalan tal amor por afrentoso; que entre los bárbaros, por obra de la tiranía, se tienen por afrentoso, además de este amor, el amor a la gimnasia y el amor por la sabiduría; que no conviene, según pienso, a tales gobernantes el que se engendren en los gobernados pensamientos grandiosos ni vínculos y amistades fuertes, cosas que, sobre todas las demás, prefiere engendrar el amor. Y por propia experiencia lo aprendieron los tiranos de nuestra tierra: que el amor de Aristogeitón y la amistad de Harmodio, al afirmarse, dieron al traste con su dominio. Por

esto siempre y donde el favorecer a los enamorados pasa por cosa fea debe achacarse a la maldad del fundamento, que es, por una parte, la arrogancia de los gobernantes; por otra, el afeminamiento de los gobernados. Y por contrario motivo: donde sin matices se tiene por bello, es que se asienta sobre un primitivismo de alma. De manera bien diversa y más bella que éstas se ha legislado sobre tal punto entre nosotros, y, como decía, no resulta fácil conocerla cumplidamente. Piénsese, pongo por caso, en que decimos ser más bello amar en público que en secreto, y amar preferentemente a los bien nacidos y mejores, aunque sean feos. Y son de admirar las advertencias que hacemos todos al amante y no por cierto cual si fuera vergonzoso lo que hace; antes nos parece bello si consigue su propósito y vergonzoso si no lo alcanza; y para poner mano en tal empresa la ley da amplia licencia al amante, que tales admirables

y extrañas obras hace, para enorgullecerse de ellas, obras de que cualquiera otro que se atreviera a hacerlas por un fin diverso de éste, y aunque tan sólo le diese por querer ponerlas en práctica, cosecharía espléndida cosecha de reproches. Que si le diera por tomar dinero prestado o procurarse dignidades o se atreviera a hacer cualquiera otra de las cosas fuertes que los enamorados hacen con sus donceles -aquella su manera de pedir con ruegos y súplicas, los juramentos que juran, dormir en sus puertas y esotro voluntario servir con servilidad tal, tanta y mayor que la de cualquier esclavo-, se lo estorbaran los amigos y los enemigos, éstos echándole en cara tal adulación y servidumbre, aquéllos reprendiéndole y avergonzándose de su conducta. En cambio, al enamorado que tales cosas hace se le cuentan por gracias y aun las leyes le eximen dadivosamente de reproche, cual si lo que hace fuera obra por todas

maneras bella. Empero, cosa de espanto es cual ninguna, y así lo dicen los más, que sólo el perjurio del perjuero por amor no lo ponen en su cuenta los dioses, porque dicen que en asuntos de amor el juramento no es juramento. Tales y todos éstos son los privilegios que dioses y hombres han otorgado al amante, y que reconocen nuestras leyes. De lo cual, por cierto, pudiera alguno colegir que en esta nuestra ciudad se tiene por cosa de todo en todo bella el amar y el dejarse amar por los enamorados. Empero, desde que los padres, encargando a pedagogos la vigilancia de los amados, no les permiten tratarse con los amantes -sobre lo que le dan severas instrucciones al pedagogo-, los compañeros y aun otros se lo reprochan, apenas ven algo de esto; y, lo que es peor, los de mayor edad ni reprenden a los que tales reproches hacen ni les paran los pasos, dándoles a entender que no proceden correctamente en sus reproches.

Tal vez, pues, considerando esto, alguno creyera que tal conducta se tiene aquí por sumamente fea. La cosa me parece más bien ésta: como dije al principio, la cosa no es sencilla ni es de por sí ni bella ni fea, sino hecha bellamente será bella y será fea si se hace feamente. Y, por de pronto, es malo el amante plebeyo que se prenda más del cuerpo que del alma, porque no puede ser amante firme quien de cosa no firme se prende; pues tan pronto como se marchita la flor del cuerpo -que ésta es la que ama- *se va sin darle una mirada*, avergonzándose de sus muchas palabras y largas promesas. En cambio, el amante que lo sea del natural bueno es firme de por vida, puesto que se fundió en uno con lo firme. Y quiere nuestra ley que a los tales se los pruebe bien y bellamente, para así favorecer a unos y despedir a otros; y por estos mismos motivos anima a que se vaya en pos de los primeros y que se huya de los

otros, poniendo a prueba de antemano y examinando a qué clase pertenece el amante, a cuál el amado. De esta manera y por esta causa se tiene por vergonzoso, primero, dejarse prender fácilmente, y esto porque hay que dar tiempo al tiempo, que el tiempo parece someter a prueba bellamente la mayoría de las cosas. Segundo: pasa por vergonzoso prendarse de las riquezas y de las magistraturas políticas, y es vergonzoso si le va mal, dejarse abatir y ceder, y si le va bien, no mirar con desprecio, poderes políticos y riquezas: que ninguna de estas cosas parece ser ni de las firmes ni de las seguras, aun dejando aparte que no puede engendrarse de ellas amistad de buena raza. No queda, pues, para nuestras leyes más que un solo camino a seguir, si ha de ser aún posible al amante congraciarse con su doncel predilecto; y séanos ley el que, a la manera como a los amantes no se les contaba por cosa reprehensible

ni vituperable el esclavizarse a sus donceles predilectos con cualquiera clase de esclavitud voluntaria, de proporcionada manera quede aun otra y una sola clase de esclavitud voluntaria y no vituperable; y sea ésta la de esclavo por virtud. Porque es ley entre nosotros que si alguno quiere darse al servicio de otro, creyendo que por su medio llegará a hacerse mejor o en sabiduría o en cualquiera otra particular virtud, no se le tenga tal voluntaria esclavitud ni por vergonzosa ni por reprehensible. Y es menester que estas dos leyes: la ley sobre pederastia y la ley sobre el amor a la sabiduría o a otra virtud cualquiera se avengan en una sola, si se quiere que el amante y su doncel predilecto se congracien con resultante bella. Que cuando van a la una amante y doncel, guardándose cada uno ley, sometiéndose el uno al doncel con quien se quiere congraciar en lo que sea justo someterse, y colaborando el otro en lo que sea

justo colaborar con quien le hace sabio y bueno, el potentado en cordura mental o en otra virtud poniéndolas a contribución, el necesitado dándose a aprenderlas y a posesionarse de toda otra sabiduría, en este caso, aviniéndose en uno y lo mismo las dos leyes, sobrevendrá la belleza, y en belleza se congraciarán amante y doncel; no así en todos los demás casos. Y engañarse en el caso dicho nada tiene de vergonzoso; mientras que en todos los demás salen avergonzados el que se engaña y el que no se engaña. Porque si se puso uno a dejarse querer porque su amante era rico y resulta engañado y se queda con las manos vacías, que se descubrió que el amante era pobre, no por eso la vergüenza es menor, porque el tal ha dejado al descubierto que por dinero se sometiera y en cualquier cosa, lo cual no es bello. Y por parecidas razones: si uno se propuso dejarse querer por un bueno para, por tal amistad con su amante, llegar a

ser él mismo mejor, y con todo se engañare, por venir a descubrirse que el amante era perverso y no tenía entre sus tesoros el de la virtud, con todo y con esto tal engaño es bello engaño, porque el tal deja patente constancia de que él, de por sí, se había propuesto en su ánimo, ante todo y sobre todo, hacerse mejor y hacerse tal por amor a la virtud, lo cual es cosa bella entre las bellas. Así que en todo caso es cosa bella congraciarse amante y doncel por amor a la virtud. Y éste es el Amor de la diosa celestial, y es él mismo celestial y digno de todo aprecio ante la Ciudad y ante particulares, porque fuerza, al que ama según tal amor y al que según él es amado, a poner gran cuidado en las cosas de virtud. Todos los demás amores, por partida opuesta, son amores de la otra diosa, de la plebeya. Y, por el momento, dijo Pausanias, éste es mi óbolo, Fedro, tal mi contribución al Amor."

IV. Palabras de Eryxímaco

Y habiendo hecho pausa Pausanias -que tales asonancias me enseñan los sabios-, me dijo Aristodemo haberle tocado el turno de hablar a Aristófanes, mas que, por hartazgo o por otra cualquier causa, le dio hipo y no pudo hablar. Dijo, con todo, a Eryxímaco, el médico, que un poco más abajo que él estaba reclinado: "Eryxímaco, es de justicia o que me pares el hipo o que hables por mí hasta que este hipo haga pausa". A lo cual me dijo Aristodemo haber respondido Eryxímaco por semejantes palabras: "Haré las dos cosas: hablaré en lugar tuyo, y cuando a este hipo le dé por hacer pausa, hablarás tú en mi lugar. Pero mientras yo hablare, si retienes de intento la respiración por un buen espacio, hará pausa el hipo; y si con esto no cesa, hazte gárgaras con agua; y si tan fuerte es,

toma algo que te cosquillee la nariz y estornuda, que si lo haces una o dos veces, por muy fuerte que sea el hipo, cesará". "No tardes en decir tu palabra, me dijo haber añadido Aristófanes, que yo haré todo esto". Y me dijo Aristodemo haber hablado Eryxímaco por semejantes razones: "Me parece necesario, ya que Pausanias dio bello arranque a sus razones, mas no las llevó a conveniente término, que intente, que tenga que intentar ponerles fin razonable. Que el Amor sea doble, cosa es que, a mi parecer, queda bellamente distinguida. Que el Amor se encuentre no solamente en las almas de los hombres y vaya hacia los hombres bellos, sino que sea amor de muchas otras cosas y se halle en muchos otros -en los cuerpos de todos los animales, en los que en la tierra se engendran y, para decirlo en una palabra, en los seres todos-, es cosa que me parece haberla yo vislumbrado mediante la medicina, por esta

nuestra arte, y haber vislumbrado cuán grande es, cuán admirable y cómo este dios abarca todo: las cosas humanas y las cosas divinas. Y daré comienzo a mis palabras con palabras de medicina para así hacer debido acatamiento al arte. La naturaleza de los cuerpos tiene en sí este doble amor; porque lo que de sano hay en el cuerpo y lo que de enfermo hay en él cosas son, según opinión recibida, diversas y desemejantes. Mas, diversas y todo, la una ansía por la otra, ama la una a la otra, aunque sea uno el amor que en lo sano se halla y otro y diverso el que se da en lo enfermo. Que, por cierto, como decía poco ha Pausanias, bella cosa es dejarse querer por los hombres buenos, vergonzosa por los malos. Por parecida manera, en los cuerpos mismos es bello y debido favorecer graciosamente a lo que de bueno y de sano haya en cada cuerpo, y esto es lo que ha recibido el nombre de *curativo*; vergonzoso es, por el contrario,

hacer tales gracias a lo malo y enfermo; precisa, más bien, no favorecerlo, si es que se pretende llegar a técnico en el arte. Porque el arte médica, para recapitular, es conocimiento científico de las apetencias corporales amorosas en punto a repleción y evacuación; y el que diagnostique con discernimiento sobre ellas -cuál es el amor bello y cuál el feo- será médico mejor; y el que pudiera invertirlas de modo que el cuerpo llegase a poseer uno de los contrarios en vez del otro, y el que supiera infundir amor en lo que no lo tiene, mas debiera tenerlo, y supiera expulsar convenientemente el que se le entró, tal fuera operador excelente. Que es preciso que las cosas más enemigas se hagan, dentro del cuerpo y en lo posible, amigas y se amen unas a otras. Y son máximamente enemigas las máximamente opuestas: lo frío con lo caliente, lo picante con lo dulce, lo seco con lo húmedo, y todas las oposiciones a éstas

parecidas. Que por saber con saber de ciencia de estas cosas: de difundir amor y concordia, nuestro progenitor Esculapio, como lo afirman los poetas aquí presentes y yo convengo con ellos, estableció y compuso nuestra arte. Y así, como digo, la medicina está gobernada toda ella por este dios, y de parecida manera la gimnástica y la agricultura; que, por lo que a la música se refiere, resulta manifiesto, aun para los que en ello paren nada más por un momento la mente, que de ella vale lo mismo. Lo cual quiso tal vez decir Heráclito, aunque no lo diga con palabras bellas; porque dice que lo Uno *discuerda él mismo consigo mismo y consigo mismo él mismo concuerda, que, según esta misma manera, por el coajuste armónico del arco y de la lira, arco y lira discuerdan y concuerdan*. Ahora que es contra toda cuenta y razón decir que la armonía discuerda, y más aún que la armonía es y se hace de discordancias. Empero, tal vez

quiso decir que de preliminares discordancias entre lo grave y lo agudo, reducidos a concordia por el arte musical, se engendró la armonía; puesto que no va a surgir armonía de grave y agudo en mantenida discordancia, porque la armonía es consonancia y la consonancia es, a su manera, conveniencia en cuenta y razón; es, de consiguiente, imposible que tal conveniencia según cuenta y razón se componga de discordancias discordantes; mientras que es, por contrario motivo, posible armonizar lo discordante que no vuelva imposible toda conveniencia según cuenta y razón. Empero, en todos los casos es la música, al igual que antes la medicina, la que pone una misma cuenta y razón en todo, infundiendo amor, produciendo unidad de pensamiento en todos y entre todos. Y así es la música ciencia de lo que de amoroso haya en la armonía y en el ritmo. Y en la contextura misma de armonía y de ritmo no es cosa

difícil separar por el pensamiento y reconocer lo que de amoroso haya, que aquello de *doble Amor* no se halla aquí por parte alguna, aunque cuando sea menester poner a servicio de los hombres el ritmo y la armonía -o bien componiéndolos, que es lo que se llama invención de melodías, o bien poniendo ordenadamente a su servicio los compases y melodías ya hechos, cosa que recibe el nombre de educación-, aquí de la dificultad, y hará falta bien buena mano. Y se llega, una vez más, a las mismas razones: que es preciso favorecer y cuidar solícitamente de los hombres mejor dotados y de los que no lo son para que lleguen a serlo y de su tipo de amor, que éste es el Amor bello, el celeste, el Amor de la Musa celestial; que el de la Musa la multcantora es el amor populachero que, con grandes precauciones, hay que infundir cuando convenga, a fin de que se coseche lo que de placer tiene sin que se entre demasía

alguna, a la manera que en nuestra arte gran faena es llegar a servirse bellamente de las apetencias, por las cosas del arte culinaria, de modo que se coseche placer sin enfermedad. Y en la música y en la medicina y en todas las demás artes, en las cosas divinas y en las humanas, hay que cuidar solícitamente y en la medida de lo permitido de ambos amores; que a los dos se los tiene dentro. Aun la compuesta alternancia de las estaciones del año está llena de ambos amores; que, como acabo de decir, cuando el calor y el frío, la sequedad y la humedad, por buena ventura de ordenado amor se atemperan entre sí según armoniosa mezcla, llegan cargados, sin que nada se eche a perder, de buen año y de salud para los hombres, para las plantas y para los demás animales. Empero, cuando en las estaciones del año el Amor desmesurado se hace más fuerte de lo debido, trae consigo gran destrucción y grandes injusticias. Porque

las pestilencias gustan de engendrarse en semejantes coyunturas y lo mismo muchas otras destempladas enfermedades de animales y plantas, que las heladas, el granizo y el tizón se engendran de la redundancia y desorden de los elementos amorosos entre sí, la ciencia de todas las cuales cosas -las que a los movimientos de los astros se refieren y las que a las estaciones del año- ha recibido el nombre de astronomía. Pero hay aún más: todos los sacrificios y el dominio entero de la arte adivinatoria -el de las cosas concernientes a los intercambios entre dioses y hombres- no tienen otra meta que la conservación o bien la curación del Amor. Porque toda impiedad se engendra muy a gusto en los que no se congracian con el Amor ordenado, ni lo honran cual se debe ni le hacen en toda obra el debido acatamiento, sino que se lo dedican al otro y por estotro se rigen en las relaciones con parientes, vivos o muertos, y con dioses.

Todas las cuales cosas fueron encomendadas al arte adivinatoria: vigilar amores y sanarlos, y es, según esto, el arte adivinatoria oficina general de amistad entre dioses y hombres para saber cuáles son los amores propios de hombres y hasta dónde se extienden en cosas de justicia y de piedad. ¡Tan múltiple y grande, más aún y compendiosamente, tan total es el poder que en sí tiene todo Amor por ser tal! Ahora que el Amor que se consume por lo bueno según cordura y según justicia es el que, tanto entre nosotros como entre los dioses, posee muy mayor poder y nos proporciona felicidad más acabada; y por Él resultan posibles la mutua convivencia y aun la amistad misma con esos superiores nuestros que son los dioses. Con todo y lo dicho, tal vez se me pasen por alto y sin alabarlas mil otras cosas del Amor, mas no será voluntariamente por cierto. Si, pues, algo faltare, a ti, Aristófanes, te corresponde la

faena de complementarlo; mas si te has propuesto en tu mente encomiar al dios de otra manera, encómialo de ella, puesto que ya ha hecho pausa tu hipo."

V. Palabras de Aristófanes

Me dijo, pues, Aristodemo haber tomado Aristófanes la palabra y haber hablado por semejante manera: "Por fin, por fin, cesó el hipo, mas no antes de haberle ayudado con un estornudo; que, por cierto, me sorprende y admira que, para la compostura del cuerpo, sean menester todos estos cosquilleos y ruidos del estornudo; que, en efecto, el hipo cesó del todo y de golpe apenas le administré el estornudo". Y me dijo Aristodemo haber replicado Eryxímaco: "Mira bien, bueno de Aristófanes, qué es lo que haces; te toca ya hablar y aún estás bromeando; me vas a

obligar a hacerme guardián de tus palabras, por si dices algo risible, cuando pudieras muy bien hablar en paz". Y, riéndose, haber respondido Aristófanes: "Dices bien, Eryxímaco, y ten por no dicho lo dicho; pero no te me hagas el guardián, que lo que me temo no es precisamente ir a decir, en las palabras que me apremian, algo risible -que esto aun fuera ganancia y bien castiza de nuestra Musa-, sino algo ridículo". "No te creas, Aristófanes, que con este tu rechazo te me vas a escapar; pon atención y habla como quien ha de dar razón en palabras, que tal vez sólo así, y si me lo parece, te dejaré en paz". A lo cual haber respondido Aristófanes: "Eryxímaco, me tengo pensada una cosa y muy diversa de las que tú y Pausanias dijisteis. Porque, me parece, los hombres no han llegado aún en manera alguna a sentir en sí la potencia del Amor, que de haberla sentido le hubieran levantado magnificentes

templos y altares y hecho sacrificios grandiosos; y no como ahora, que nada de esto se le hace, siendo así que se le debe todo ello y aun más, y en grande. Que es el Amor, de entre los dioses, el más amable para con los hombres, solícito ayudador de ellos y remediador de aquellas cosas precisamente que, una vez remediadas, al género humano llevarán a suprema felicidad. Intentaré, pues, descubriros, a manera de introductor, el poder del Amor; vosotros, en retorno, haréis de maestros para los demás. Primero, con todo, es necesario que conozcáis cuál fue en su nacimiento la humana naturaleza y qué cosas le han pasado; que nuestra prístina naturaleza no fue la misma que es ahora, sino otra y diversa. Tres fueron, al principio, las clases de hombres y no dos, como ahora, macho y hembra; que había, además, una clase común de ambas, de la que no queda sino el nombre, que ella, en su realidad, ha desaparecido.

Porque lo machi-hembra fue, en su tiempo, una realidad visible, y con nombre común formado de ambos: de macho y de hembra, mientras que ahora no queda sino el nombre y aun lo es de oprobio.

Además: el aspecto que a la vista presentaba cada hombre era, en total, redondo, con espalda y pechos dispuestos en círculo, con cuatro manos, con dos rostros perfectamente iguales sobre un solo cuello circular, una sola cabeza sobre ambos y opuestos rostros, cuatro orejas, dos vergüenzas y todo lo demás a tenor y por semejanza con lo dicho. Caminaba recto, como ahora y en cualquiera de las dos direcciones, a voluntad; pero si le daba alguna vez por correr a toda prisa, podían los hombres -cual ahora los acróbatas, que, levantando las piernas en alto, dan circulares volteretas-, apoyándose sobre los ocho miembros que tenían, moverse velozmente en

círculo. Por estas razones tres eran las clases de hombres: lo varón, por nacimiento y por principio engendro del Sol; lo hembra, de la Tierra; lo común de ambos, engendro de la Luna, que la Luna participa también de ambos. Por esto las tres clases eran circulares y circular era su marcha, por ser semejantes a sus progenitores. Eran terribles por su robustez y por su fuerza, y con pensamientos tan grandiosos en sus mentes que la emprendieron con los dioses, y lo que cuenta Homero sobre Efialto y Otto, eso mismo se cuenta de ellos: que pusieron manos a la obra de escalar el Cielo para encumbrarse aun sobre los mismos dioses. Deliberaban, pues, entre sí Júpiter y los demás dioses sobre qué tenían que hacer y no daban con la salida; porque no lo era la de exterminarlos y extinguir tal linaje a rayos, cual el de los gigantes -puesto que con ello se les acababan los honores y con los hombres desaparecían

los sacrificios-, ni había manera tampoco de permitir semejante desacato. Y, después de mucho pensarlo, habló Júpiter y dijo de esta manera: "Me parece haber dado con una traza para que haya hombres y cese, con todo, su insolencia: debilitarlos. Voy, dijo, a dividir a cada uno en dos, con lo que resultarán más débiles y a la vez más útiles para nosotros, por haber crecido en número. Andarán rectos sobre dos piernas. Y si les da aún por insolentarse y no quieren llevar las cosas en paz, los dividiré, dijo, una vez más en dos, de modo que anden a saltos, sobre una sola pierna". Y, diciendo y haciendo, cortó a cada hombre en dos, como cortan las sorbas los que quieren ponerlas en conserva, cual los que con cabellos cortan los huevos. Y a medida que los iba cortando ordenaba a Apolo que diera media vuelta hacia el corte al rostro y a la mitad del cuello, para que, viendo cada hombre el espectáculo de su sajadura, se

volviera más compuesto; y le mandó que lo demás lo curase simplemente. Apolo dio media vuelta al rostro y, recogiendo de todas partes piel hacia lo que ahora llamamos vientre, cual se cierran con cordel las bolsas, unió la piel hacia la mitad del vientre, dejando esa abertura que se llama ombligo. Alisó casi todos los demás pliegues y enderezó el pecho, sirviéndose de instrumento parecido al que emplean los zapateros para suavizar las asperezas de las pieles, ajustándose a horma bella para el pie. Dejó, con todo, algunos pliegues -alrededor del vientre y el ombligo mismo- para memoria de este prístino suceso. Cortada, pues, así en dos la humana naturaleza, se iba la una mitad hacia su otra mitad con ansias de unión, rodeándose los brazos en abrazo y en mutuo entrelazamiento, deseando nacerse otra vez en uno; y se morían de hambre y perecían de inanición por no querer una parte hacer nada sin su otra. Y

cuando una de las partes moría, abandonando la otra, la así abandonada buscaba la primera, se enlazaba con ella, tanto que fuese tal mitad mitad de una mujer entera, mitad que ahora llamamos mujer, o mitad de varón; y así perecían. Compadecido Júpiter, aprestó otra traza, y fue que de traseras cambió de lugar las vergüenzas y las puso delanteras -que hasta entonces las tenían los hombres por fuera y engendraban y parían no los unos en los otros, sino en tierra, cual las cigarras-; cambiándolas, pues, al lugar delantero, hizo que la generación la hiciesen los unos en los otros, el varón en la hembra. Y precisamente por estos fines: para que, si se encontraban varón con mujer, en su unión engendrassen y por ella renaciese la raza; y si varón con varón, llegara su unión a una cierta saciedad, hiciesen en ella una pausa y volvieran sus manos a otras obras y sus cuidados a otra vida. Y desde este suceso es el Amor entre los

hombres innato y perenne recordatorio de nuestra prístina naturaleza, que ha tomado por empresa de sus manos hacer de dos uno y sanar la naturaleza humana. Es, pues, cada uno de nosotros gajo de Hombre; y, de uno que era, cortado en dos como las platijas. Y así va cada uno en busca de su gajo: los varones que sean cortes de aquel todo que en otros tiempos se llamó Andrógino o Machihembra son amantes de mujeres y de ellos salen los más de los adúlteros y, a su vez, todas las mujeres amantes de varones y adúlteras proceden de este mismo tipo; mientras que las mujeres que sean cortes de mujer no hacen gran caso de los varones, les da más bien por las mujeres, y de este tipo salen las etairistrias. Empero, los que son cortes de varón van tras los varones; y mientras son jóvenes, por ser nada más recorte de varón, se dan al amor de los varones y les es un placer dormir juntos y

abrazarse con ellos; y son éstos los jóvenes mejores y los mejores mozos, puesto que son de naturaleza superlativamente varonil. Tíldanos algunos de desvergonzados, mas falsamente; que no obran así por desvergüencería; que, más bien, se abrazan con sus homosexuales por valientes, por viriles, por machos. Gran testimonio es de esto el que ellos solos, de entre los varones, son los que, llegados a pubertad, descienden al palenque de la política. Y, ya de hombres, danse al amor de los mancebos y les viene de natural no parar mientes en lo de hacerse con mujer e hijos, a no ser que a ello les fuerce la ley, pues a ellos les bastara con vivir, solteros de mujer, los unos con los otros. Y quien así sea resultará sin más amante de mancebos y amado de mancebos, con sus homosexuales en perennemente indisoluble abrazo. Cuando, empero, tienen la buena suerte de dar con aquella mitad que es la suya, todos -pederastas

o no- quedan por golpe maravilloso tocados de amistad, de intimidad, de amor, que ya no querrían, por decirlo así, separarse unos de otros ni por un breve punto de tiempo. Y estos tales son los que se amartelan de por vida, aunque no supieran por cierto decirnos de qué tienen mutua gana los unos y los otros. Que a ninguno de ellos, ni por pienso, les pareciera no ser todo sino querencia de sexual ayuntamiento, y menos aun que, al ayuntarse así uno con otro, tal querencia les ponga en tan ardoroso júbilo. Y es por demás evidente que el alma de cada uno de ellos quiere algo que no sabría decir, mas adivina lo que quiere y lo dice por semejas. Y si, en estando que están los dos en uno, sobreviniese con sus herramientas Hefesto y les dijera: "¿De qué tenéis gana el uno del otro, hombres?", y si, viéndolos desconcertados, continuara y les dijera: "¿Que no es, por ventura, lo que anheláis esto mismo de estaros los dos cuanto

más en uno mejor, y tanto que no os separéis uno de otro ni de día ni de noche? Si esto es lo que anheláis, voy a cumpliros vuestro deseo, fundiéndooos e injertándooos en uno de manera que de dos resulte uno solo; y mientras viváis, por ser ya uno viváis ambos de común vida, y después de muertos, allá en Hades, seáis parecidamente en vez de dos un solo muerto por común muerte. Considerad, con todo, si es esto lo que anheláis y si os contentaréis de esta suerte". Y en oyendo que lo oyeran, sabemos de buen saber que ni uno solo se negaría ni diera a entender que otra es su querencia, sino que, sencillamente, creería acabar de oír lo que desde tanto tiempo atrás anhelaba al ayuntarse y fundirse con el amado; hacerse de dos uno solo. Y la causa de esto no es otra sino que nuestra prístina naturaleza era la dicha, y nosotros estábamos íntegros; del anhelo, pues, y del perseguimiento de reintegración le vino el

nombre al Amor. Así que, como digo, estuvimos antes de ahora en unidad; mas ahora, por mal de nuestros pecados, el dios dividió en dos nuestra casa, como les pasó a los de Arcadia por obra de los lacedemonios. Es, pues, de temer que, si no nos conducimos comedidamente con los dioses, se nos descuartice una vez más y andemos dando vueltas cual los esculpidos en relieve y de perfil sobre las estelas, serrados por las narices y sirviendo de contraseñas. Por lo cual es preciso que todos, unos a otros, nos exhortemos a ser reverentemente píos hacia los dioses para, de esta manera, huir de algunas cosas y tener la suerte de dar con aquellas otras a las que nos guía, cual jefe y caudillo, el Amor. Que ninguno le lleve la contraria al Amor; y se la lleva el que se vuelve aborrecible a los dioses. Que si nos hacemos amables a este dios y a Él nos allegamos, tendremos la suerte, a pocos en el

día de hoy concedida, de encontrar y alcanzar aquellos donceles predilectos que sean los nuestros, los de nosotros mismos. Y que no me venga Eryxímaco, en son de broma, a decir que bajo mano me refiero a Pausanias y a Agatón -que tal vez, en efecto, los dos andan tocados de eso y son ambos a dos de natural íntegramente varonil-; mas yo, por mi palabra, hablo para todos en bloque, varones y mujeres; y digo que nuestro linaje llegaría a bienaventurado si se nos cumpliese el Amor y se encontrara para su suerte cada uno con su predilecto, volviendo así todos a nuestra prístina naturaleza.

Y si esto es lo bueno entre lo mejor, lo que de entre lo bueno presente a ello más se acercare será parecidamente bueno entre lo mejor. Y lo mejor de entre lo mejor es encontrarse uno para su suerte con aquel doncel predilecto que sea como el nacido a la medida de sus pensamientos. Y al entonar

himnos al dios, causa de ello, tal vez con justicia los entonáramos especialmente al Amor, que es quien al presente nos colma de mayores delicias al volvernos y devolvernos lo nuestro y quien, para el futuro, nos ofrece mayores esperanzas de que, si tenemos para con los dioses la reverencia debida, haciéndonos resurgir a nuestra prístina naturaleza y sanándonos, nos hará bienaventurados y felices. Tal es, Eryxímaco, mi palabra sobre el Amor, bien diversa por cierto de la tuya; mas, como te supliqué, no pongas mis palabras en comedia, que hemos de escuchar aún lo que los demás tienen que decir: mejor, los dos restantes, que ya no quedan por hablar sino Sócrates y Agatón". "Pues bien, me dijo Aristodemo haber respondido Eryxímaco, te cumpliré tu deseo porque, en verdad, tus palabras fueron tan deliciosamente dichas que si no supiera de buen saber lo formidables que son Agatón y

Sócrates en cosas de amor, mucho, mucho me temiera no hallaran palabra que decir después de tantas y tan variadas como aquí han sido dichas. Con todo y eso, osadamente espero". Mas haber a su vez respondido Sócrates: "Combatiste como bueno, Eryxímaco, mas si te hallaras tú cual yo ahora -más aún, como me voy a encontrar después de que hable Agatón-, temblarías a buen seguro y estuvieras en definitiva como yo ahora estoy". "Con filtro de palabras me quieres turbar, Sócrates, haber dicho Agatón, para que el convencimiento de la gran expectación del teatro ante las bellas cosas que de mí se prometen oír me haga entrar en miedo". "Muy desmemoriado fuera, por cierto, Agatón, dijo Aristodemo haber replicado Sócrates, si después de haber visto por mis ojos la valentía y magnificante despejo con que subiste a las tablas rodeado de tu compañía y paseaste tu mirada por el teatro, y por tal teatro,

momentos antes de hacer ostentación de tus palabras y sin el más mínimo golpe de emoción, creyera que te vas a turbar ahora por la presencia de esos pocos hombres que somos nosotros". "Pues ¿qué?, Sócrates, respondió Agatón, ¿piensas por ventura que esté tomado de teatro hasta el extremo de desconocer que para el inteligente pocos sensatos son muy más de temer que multitud de insensatos?" "No te trataría, por cierto, Agatón, bellamente, me dijo haber replicado Sócrates, si pensara de ti, ni aun por opinión, semejante vulgaridad; pues sé de buen saber que si por casualidad te encontraras con quienes te parecieran sabios, tendrías en cuenta a éstos, pocos y todo, muy más que a los muchos. Empero, no somos nosotros de esos pocos, puesto que nosotros estábamos allí presentes y con los muchos hacíamos número. Si, pues, te tropezases, por suerte, con otros sabios, tal vez ante ellos te

ruborizaras caso de que creyeras salirte feamente las cosas. O ¿no es así?" "Verdad dices", haber respondido Agatón. "Mas en caso de no salirte las cosas bellamente ante los muchos, ¿te avergonzarías parecidamente?" Y me dijo Aristodemo haber tomado Fedro la palabra por semejante manera: "Agatón querido, si te pones a responder a Sócrates nada le importará, resulte lo que resultare, el tema presente con tal de que, cual única condición, tenga con quién dialogar, cuanto más si es bello de ver. Que, por lo que a mí hace, me resulta delicioso oír dialogar a Sócrates; pero tengo ahora que preocuparme solícitamente por que se encomie al Amor y recibir de manos de vosotros vuestra palabra, de cada cual la suya. Denla, pues, cada uno de los dos a este dios y, en dándola que la hayáis dado, dialogad a vuestro talante". "Bellamente dices, Fedro, haber contestado Agatón; ya nada me impide hablar, que para dialogar con

Sócrates no han de faltarme multiplicadas ocasiones."

VI. Palabras de Agatón

"Quiero, ante todo, decir cómo debo hablar, y hablar después. Porque, a mi parecer, todos los que antes de mí han tomado la palabra no tanto han encomiado a este dios cuanto han felicitado a los hombres por los bienes de que, para ellos, Él es causa. Mas ni uno solo dijo que por ser el que es nos hace tales dones. Y, con todo, solamente hay una manera correcta de alabar algo, sea lo que fuere: decir palabra por palabra que aquel de quien se habla es, por ser él en sí tal o cual, causa de tales o cuales efectos. Según esto, pues, es de justicia que alabemos al Amor primero y ante todo por lo que él es, y después por sus dones. Y así digo que, si bien es cierto ser todos los dioses bienaventurados, si además es lícito decirlo sin provocar la envidia vengadora de ninguno de ellos, es

Amor el más bienaventurado de todos, por ser entre todos el mejor y el más bello. Y es el más bello por estos motivos, de entre los cuales, Fedro, cuento como primero el de ser *el más joven de los dioses*. Gran testimonio ofrece él mismo a la razón cuando huye a todo huir de la vejez, y eso que, evidentemente, es la vejez bien veloz, que se nos echa encima más de prisa de lo que fuera menester. Pues a Amor viénele de natural odiarla y ni de lejos se acerca a ella; bien al contrario, Amor es joven y con jóvenes siempre está, que bien y bellamente dicen unas palabras antiguas que lo semejante anda siempre con su semejante. Mas conviniendo en muchas cosas con Fedro, no convengo en eso de que Amor sea más antiguo que Cronos y Japeto; afirmo, por el contrario, que es el más joven de los dioses y siempre joven. En cuanto a aquellas cosas que, según los dichos de Homero y Parménides, y suponiendo que

dijeran verdad, pasaron antiguamente entre los dioses, acontecieron, no bajo imperio de Amor, sino bajo el de Necesidad la inflexible; porque no hubiese habido ni castraciones ni aprisionamientos de unos por otros ni muchas otras violencias si Amor hubiera estado entre ellos: uniéranlos más bien amistad y concordia, como sucede ahora desde que sobre todos los dioses reina Amor. Es, pues, joven; y, además de joven, *delicado*. Haría falta un poeta como Homero para poner en su punto la delicadeza de este dios. Porque al decir Homero que Até es diosa y a la vez delicada -que lo eran sus pies-, lo dice por estas palabras: *Son por cierto sus pies delicados, que en tierra no los posa, que los hace más bien caminar sobre humanas cabezas*, que, para declarar en palabras la delicadeza, bella es, a mi parecer, esta razón de que no pone sus plantas sobre duro, sino sobre suave. Pues bien: de esta misma razón

echamos mano para mostrar que Amor es delicado, porque no posa sus pies sobre tierra ni siquiera sobre cráneos, que no son por cierto cosa demasiado suave, sino que los pone sobre lo más suave de los seres y en lo más suave hace su morada, ya que pone casa en las costumbres y en las almas de dioses y de hombres; y no en todas las almas por igual, pues si se encuentra con alguna de rudas costumbres se marcha; con las de suaves, por el contrario, como en su casa se queda. Si, pues, está de continuo por pies y por todas partes en contacto con lo más suave de los más suaves, necesario es de toda necesidad que sea él mismo suave por superlativa manera. Es el más joven, es el más delicado; y, además, *flexible de rasgos*, que si fuesen rígidos no le fuera posible plegarse y replegarse de mil maneras para así hacer pasar tan secretas su entrada primero y su salida de las almas. De la *flexibilidad y proporción de*

sus rasgos gran testimonio nos da su belleza de figura, en la cual, por universal asentimiento, sobresale Amor; que entre Amor y fealdad hay guerra sin treguas. Y de la *belleza de su tez* la estancia de este dios entre las flores servirá de indicio, puesto que no mora Amor en cosa alguna, ni en cuerpo ni en almas, desflorados y marchitos; se queda, por el contrario, de asiento en lugares bien floridos y bien perfumados y de ellos hace su morada. Sobre la belleza, pues, de este dios baste con lo dicho, aunque muy más se queda aún por decir. Y hablemos ahora de las *virtudes de Amor*, de las cuales una y la mayor es la de que no puede ni *hacer injuria* a dios alguno ni *recibirla* de ninguno, ni hacerla a hombre ni de hombre alguno recibirla, porque, supuesto que de algo pueda padecer Amor, de violencia no padece, que violencia no puede ni tocar a Amor. Ni al hacer sus obras Amor hace violencia, puesto que todos se someten en

todo y de buen grado a Amor; ahora bien, convenios libres entre libres son justos, y así lo dicen *esas Reinas de la Ciudad que son las Leyes*. Empero, además, de la justicia, Amor participa en grande de la *continencia*; porque si de común consentimiento es propio de la continencia dominar sobre deleites y apasionamientos, no hay deleite mayor que el del Amor; así que, por ser menores los otros, serían dominados por Amor -y el Amor dueño y señor-, y por enseñorearse Amor de deleites y apasionamientos fuera en distinguida manera continente. En cuanto a *valentía*, *ni Marte mismo puede enfrentarse con Amor*, que no es Marte quien puede a Amor, sino sobre Marte puede Amor, el amor de Venus, como se cuenta. Ahora bien: el dominador es más fuerte que el dominado; así que el que puede al valiente entre todos los valientes, será valiente por insuperable manera. Quede dicho, con esto, acerca de la justicia, continencia y

valentía de este dios; réstanos hablar de su sabiduría, que, en cuanto sea posible, voy a procurar que nada falte. Y, ante todo -a fin de hacer yo también a mi arte el debido acatamiento, cual lo hizo Eryxímaco a la suya-, es este dios *poeta tan sabio* que aun a otros hace poetas, porque, apenas son tocados de Amor, todos, *aunque fueran antes negados a las Musas*, renacen poetas. Y de este testimonio podemos echar mano para mostrar que Amor es, en resumen, poeta excelso aun en toda producción poética de orden musical, ya que lo que uno no tiene o no sabe no hay manera de que lo dé o enseñe a otro. Pues ¿y quién se atreverá a negar que la producción de toda clase de formas de vida no provenga de la sabiduría de Amor, por la que todos los animales se engendran y nacen? Mas, por lo que hace al ejercicio de las artes, ¿no sabemos de buen saber que quien tuvo por maestro a este dios llega a bien asentada en razón y

esplendorosa fama; y que, por el contrario, se queda en la oscuridad quien no fue tocado de Amor? Que así, teniendo por guías a Deseo y a Amor, fue como inventó Apolo la flechería, la medicina y el arte adivinatoria, siendo por este motivo Apolo discípulo de Amor, cual lo son parecidamente de él en la música las Musas, en la metalurgia Hefesto, Atenea en el arte textil y Júpiter en *el gobierno de dioses y de hombres*. Por lo cual, desde que Amor nació, andan de otra manera las cosas de los dioses, claro está que por manera de Belleza, puesto que Amor no va a asentarse sobre fealdad; cuando anteriormente, como se dijo al principio, durante el reinado de Necesidad, pasaban a los dioses cosas terribles y muchas. Y como se cuenta, lo cuento. Empero, desde que nació este dios y en virtud del amor hacia lo bello, tanto para dioses como para hombres todas las cosas se trocaron en buenas. Y, según esto, me parece, Fedro, que por ser

Amor el primero en superlativas belleza y bondad, es causa, precisamente por ello, para los demás de semejantes efectos. Y me da por deciros en verso algo de lo que este dios hace, que él es quien pone

*paz en los hombres, y en el mar bonanza;
ni un soplo de viento en los vientos,
y para las penas sueño en lecho.*

Él nos llena a rebosar de mutua intimidad, vaciándonos de extrañeza mutua; Él es quien hace nos reunamos en juntas cual la presente, haciéndose Él mismo guía en las fiestas, en los coros y en los sacrificios. Proveedor de dulzura, desterrador de dureza; amigo de dar benevolencia, nunca dador de malevolencia; condescendiente, benigno, espectáculo para sabios, amable a los dioses, deseado por los infortunados, poseído por los afortunados; padre de la delicadeza, de la ternura, de la elegancia, de las gracias, de los anhelos y apetencias; cuidadoso de los buenos,

descuidado de los malos; en penalidades, temores, festines y discursos piloto, abanderado, asistente y salvador de salvadores; de los dioses todos y de los hombres gala; el mejor y más bello de los directores, al que es preciso siga en sus himnos todo varón que tome parte en aquella Oda que Amor entona y con la que encanta las mentes de los dioses todos y de todos los hombres. Tal es la palabra, dijo, ¡oh Fedro!, que dedico a este dios; y, en cuanto estuvo en mi mano repartirla, entre regocijada y cuidadosamente medida". En el mismo punto en que terminó de hablar Agatón, me dijo Aristodemo que todos los presentes rompieron en aclamaciones del jovenzuelo que había hablado de manera tan acomodada a sí y al dios, y que Sócrates, mirando a Eryxímaco, dijo: "¿Te parece aún, hijo de Acumeno, que no tenía por qué temer y que no dije más bien con previsión de adivino lo que entonces dije:

que Agatón, hablando, estaría maravilloso y yo en aprietos?" "En eso de que Agatón hablaría bellamente, me dijo Aristodemo haber respondido Eryxímaco, hablaste, a mi parecer, como adivino; mas no me creo eso de tus apuros". "Y ¿cómo, Eryxímaco feliz, haber contestado Sócrates, no voy yo a apurarme y otro cualquiera teniendo que hablar inmediatamente después de palabras tan surtida y bellamente dichas? Y aunque entre ellas no hayan sido todas por igual admirables, ¿quién no se sintió arrebatado, al escuchar las postreras, por la belleza de los epítetos y por la fluidez de las frases? Así que, al pensar en mi ánima que no voy a poder decir ni de lejos algo tan bello, de vergüenza hubiera salido escapado hace un instante, si hubiera podido hacerlo; porque este discurso me trajo a la memoria lo de Gorgias y me pasó de verdad lo que refiere Homero: temí que, al terminar su discurso, enviara Agatón contra el mío la

cabeza de Gorgias, el orador potente en palabras, y me convirtiese en piedra muda. Y entonces me vino a la memoria que estaba haciendo el ridículo, puesto que convine en tomar parte con vosotros para encomiar al Amor, y aun afirmé sentirme fuerte en cosas de amor, cuando en verdad ni siquiera sé de buen saber cómo se debe componer para cada cosa su propio encomio. Que, por cierto, creía en mi ignorancia que para encomiar algo había que decir la verdad, y además una verdad que le perteneciera, y, de entre tales verdades, escogiendo las más bellas, disponerlas de la manera más apropiada. Y, según esto, me hacía grandes ilusiones de que iba a hablar bien y bellamente, puesto que sabía de buen saber cómo alabar según verdad. Mas ahora, por lo que parece, no es éste el procedimiento de ensalzar bellamente, sino el de acumular sobre una cosa lo más grande y lo más bello, convéngale o no, y aun si no le viene bien,

nada importa. Tal parece como si nos hubiéramos apalabrado para aparentar que encomiamos al Amor y no para sencillamente encomiarlo; y por esto, según creo, no dejáis palabra por mover, y todas a la cuenta del Amor, y decís que es tal cual y causa de tales y cuales cosas, de manera que llegue a aparecer -es claro que a los ojos de los ignorantes, no naturalmente de los conocedores- cual superlativamente bueno y bello, y os creéis que así resulta la alabanza reverente y bella. Mas yo no sabía que tal fuera el modo de ensalzar y, sin caer en cuenta de ello, me avine a tomar parte con vosotros. *Lo prometió la lengua, no la mente*; despedíos, pues, de que encomie a Amor por semejante estilo, que no podría. Si, pues, aceptáis, diré de buen grado lo que me pareciere verdad, y lo diré a mi manera, no a la de vuestros discursos, para así no caer en ridículo. Mira, pues, Fedro, si te contenta tal

estilo de discurso y tener que oír lo que, según verdad, diga del Amor, dejando que los términos y la colocación de las frases vengan según el paso de la suerte". Y me dijo Aristodemo haber respondido Fedro y los demás que hablase por la manera que él tuviera por conveniente. "Así, pues, haber dicho Sócrates, permíteme, Fedro, que pregunte a Agatón una insignificancia para que, una vez avenidos en ella, pueda decir mi palabra". "Concedido, haber respondido Fedro; pregunta". Después de lo cual, me refirió Aristodemo, comenzó Sócrates a hablar por semejante manera: "Por cierto, Agatón querido, que me pareció dabas a tus razones conveniente principio cuando dijiste que, ante todo y sobre todo, era menester mostrar quién es y qué tal es el Amor, y sólo después sus obras. Principio muy de admirar. Y puesto que por tan bellas y magnificentes palabras has descrito quién es y qué tal es el Amor,

dime, además de lo ya dicho, lo siguiente: ¿Amor es, por ser tal, amor *de* algo o *de* nada? Y no pregunto si Amor es amor de padre o de madre -que sería pregunta ridícula eso de si Amor es amor de padre o de madre-, sino cual si preguntara acerca de *padre*, si padre es ser padre de alguien o no, que de seguro me respondieras, caso de querer contestar bellamente, que ser padre es serlo o de hijo o de hija. ¿No es así?" "Enteramente", respondió Agatón. "¿Y lo mismo habría que decir respecto de ser madre?" "Concedido igualmente". "Pues bien, me dijo Aristodemo haber continuado Sócrates, respóndeme a algunas cositas más para que veas a dónde voy. Si preguntara: pues ¿qué?, hermano por ser precisamente hermano, ¿es ser hermano de alguien o no?" "Es serlo de alguien", dijo Agatón. "Y serlo de hermano o de hermana". "Concedido". "Intenta, pues, dijo Sócrates, aplicar esto mismo al Amor. ¿Es Amor amor

hacia nadie o hacia alguien?" "Lo es hacia alguien, bien seguro". "Pues guarda cuidadosamente esta afirmación y no se te vaya de la memoria; mas, por ahora, respóndeme a estotro: ¿ansía el Amor aquello que es objeto de amor o no?" "Y mucho, por cierto", respondió.

"Y ¿cuándo ansía y ama lo ansiado y amado: cuando lo posee o cuando no lo posee?"

"Según todas las apariencias, cuando no lo posee", dijo Agatón.

"Considera, pues, continuó Sócrates, si en vez de "según todas las apariencias" no habrá que decir que "por necesidad" el ansioso ansía lo que no tiene o que si lo posee ya no está en ansias; que a mí, Agatón, me parece admirablemente el que por necesidad sea así. Y a ti, ¿cómo te lo parece?" "Como a ti", respondió. "Y dices bellamente, porque si uno es ya grande, ¿le van a entrar ganas de ser

grande, y si es fuerte las de ser fuerte?"
"Imposible, según lo convenido."

"Y esto porque no va uno a estar faltar de lo que está teniendo". "Verdad dices". "Porque, continuó diciendo Sócrates, si estando fuerte tuviese uno todavía ganas de ser fuerte, y siendo veloz las de ser veloz, y las de ser sano estándolo ya... -y porque tal vez alguno piense, en estos y parecidos casos, que los que están siendo y poseyendo tales o cuales cosas todavía ansían lo mismo que poseen, para que en esto no erremos, por esto repito-, pues si piensas, Agatón, que los que de presente están en posesión de estas cosas las tienen que tener por necesidad, tanto que las quieran como que no, ¿podrán todavía a alguno entrarle ganas de alguna de ellas? Mas cuando alguno dijese:

"Estoy sano y quiero sanar, y estoy rico y quiero ser rico; ansío, pues, lo mismo que tengo", le responderíamos que:

"Tú, hombre, tienes riquezas, salud y fuerzas, mas lo que quieres es asegurar para el porvenir la posesión de todas estas cosas, puesto que ahora, de presente, quiéraslo o no, las tienes". Mira, pues, si cuando dices que "ansío por lo mismo que de presente tengo", no dices esto sino estotro: "Quiero asegurar para el futuro lo que de presente tengo". ¿Convendrías o no en esto?"

Y me dijo Aristodemo haber asentido Agatón y continuado diciendo Sócrates:

"Así, pues, respecto de aquello que o no está aún hecho o no se posee, se amará precisamente eso de poseerlo a salvo en el porvenir y tenerlo ya presente por siempre jamás."

Lo admitió Agatón del todo. "Así, pues, este tal y cualquier otro de los ansiosos ansía o lo que no está todavía terminado y listo o lo que no tiene a mano; y hacia estas cosas - hacia lo que uno no tiene, hacia lo que uno no

es, hacia lo que a uno le faltaban las ansias y hacia ellas va el Amor". A todo asintió Agatón.

"Tente, pues, me dijo Aristodemo haber dicho en este punto Sócrates, y reafirmémonos una vez más en lo admitido: primero, ¿el Amor lo es hacia algunas cosas?; segundo, ¿y hacia aquéllas precisamente que el Amor note a faltar?" "Así es", dijo. "Además, pues, de éstas recuérdate qué otras dijiste en tu discurso ser objetos del Amor; y, si lo quieres, yo te las recordaré. Creo que, más o menos, dijiste que por el amor a las cosas bellas se les arreglaron las suyas a los dioses, que hacia las feas no hay amor. ¿No lo dijiste así, más o menos?" "Lo dije", respondió Agatón.

"Y lo dijiste, por cierto, discretamente, compañero", añadió Sócrates.

"Y si esto es así, el Amor sería Amor de la belleza y no de la fealdad". "Convenido". "¿Y no convinimos parecidamente en que se ama

lo que a uno le falta y no tiene aún?" "Sí", dijo Agatón. "Luego el Amor está falto de belleza y no la posee". "Así es por necesidad", dijo. "Pues bien: ¿dirás que es bello lo que de belleza esté falto y en ninguna manera la posea?"

"No, por cierto". "Y si es así, ¿concederás todavía que sea bello el Amor?" Y me dijo Aristodemo haber respondido Agatón: "Estoy a un paso, Sócrates, de no entender ni palabra de lo que antes dije."

"Con todo, lo dijiste bellamente, Agatón, respondió Sócrates; mas contéstame aún a esto poco: ¿no te parece que las cosas buenas son de vez cosas bellas?"

"Me lo parece". "Si, pues, el Amor está falto de lo bello, y lo bueno es de vez bello, ¿estará igualmente falto de lo bueno?" "Sócrates, respondió Agatón, no puedo resistirte con palabras: sean, pues, las cosas como tú las dices."

"A la verdad es a lo que no puedes resistir con palabras, amado Agatón, dijo Sócrates, que resistir a Sócrates no es por cierto cosa difícil. A ti, pues, te voy a dejar ya en paz."

I. Palabras de Sócrates

"Os referiré, pues, unas palabras que acerca del Amor oí en cierta ocasión de boca de una mujer mantinea, Diótima, sabia en estas y otras muchas cosas, cual en retardar para los atenienses por diez años y mediante ciertos sacrificios el azote de la peste; ella fue mi maestra en cosas de amor. Intentaré, pues, relataros las palabras que me dijo, partiendo de lo que aceptamos en común Agatón y yo, y si me es posible, haré yo solo el gasto de palabras. Es preciso, Agatón, proceder según tu plan y explicar primero y ante todo "quién es y cuál es" el Amor y después sus obras. Y

me parece cosa fácil hacerlo siguiendo el orden de las respuestas que en aquella ocasión dio la extranjera a mis preguntas.

Más o menos le dije yo a ella lo que ahora Agatón a mí: que el Amor era gran dios, que el Amor era amor hacia lo bello; mas ella me refutó con las mismas palabras que yo a Agatón, y por mi mismo razonamiento mostró que el Amor no es ni bello ni bueno.

"¿Qué dices?, repliqué a Diótima, será, pues, el Amor feo y malo?"

Y ella me respondió:

"¡Silencio, por Dios! ¿O crees que lo que no sea bello tiene que ser por necesidad feo?"

"Absolutamente."

"¿Y que, parecidamente, lo que no sea sabio tiene que ser ignorante? ¿O no te has dado cuenta de que hay un término medio entre sabiduría e ignorancia?"

"Y ¿cuál es?"

"¿No sabes, me dijo, que el opinar correcto y dar opinión, aun sin llegar a tener su razón, no es ciertamente saber con saber de ciencia -porque, ¿cómo pudiera ser ciencia una cosa no razonada?--; pero tampoco es ignorancia, ya que, ¿cómo sería ignorancia si puede tal vez dar en lo que la cosa es? Está, pues, en algún modo la opinión recta entre el conocimiento científico y la ignorancia". "Dices verdad", respondí yo. "Así que, según esto, no fuerces las cosas tanto que lo que no es bello tenga que ser feo, y ser malo lo que no es bueno. Y por parecida manera, dado que conviniste tú mismo en que el Amor no es ni bueno ni bello, no pienses lo más mínimo que haya de ser feo y malo, sino algo intermedio entre estos dos extremos", me dijo.

"Y con todo, repuse yo, todos convienen en que el Amor es gran dios". "Mas cuando hablas de todos, replicó, ¿te refieres a los no entendidos o a los entendidos?"

"A todos en conjunto."

"Pero, ¿cómo van a convenir, Sócrates, en que sea gran dios, me dijo riendo, aquellos que afirman que ni tan sólo es dios?"

"Y ¿quiénes son éstos?", dije yo a mi vez.

"Uno de ellos, tú; otro, yo", me replicó.

"Y ¿qué razón me das para esto?", añadí; ¿no sostienes que todos los dioses son bienaventurados y bellos? ¿O te atreverías a afirmar darse entre los dioses alguno que no sea bello y bienaventurado?"

"No seré yo, ¡por Júpiter!, quien tal cosa sostenga", respondí.

"Y ¿no llamas bienaventurados precisamente a los que poseen lo bello y lo bueno?"

"Enteramente de acuerdo."

"Pero, ¿no has convenido en que el Amor, por carecer de lo bueno y de lo bello, ansía eso mismo de que carece?"

"En efecto, lo concedí."

"¿Cómo, pues, podrá ser dios quien no tiene parte en lo bello y en lo bueno?"

"En manera alguna lo será, al parecer."

"¿Ves, pues, añadió, cómo ni tú mismo tienes por dios al Amor?"

"¿Qué será, pues, el Amor?, dije yo. ¿Mortal?"

"Menos aun, por cierto."

"Bueno, pues ¿qué?"

"Una vez más como anteriormente dije: intermedio entre lo mortal y lo inmortal."

"Pero, en fin, Diótima, ¿qué es?"

"Un gran demonio, Sócrates, puesto que todo lo demoniaco está entre lo divino y lo mortal."

"Y ¿cuál es su oficio?", pregunté.

"Por interpretar y conducir hasta los dioses las cosas de los hombres y hasta los hombres las de los dioses, de los hombres las súplicas y

los sacrificios, de los dioses los mandatos y el trueque de los sacrificios, hace, cual intermediario de ambos, de complemento, y de esta manera el Todo mismo ha quedado unido consigo mismo una vez más. A través de Él fluyen el arte adivinatoria entera y las técnicas de los sacerdotes, tanto las concernientes a los sacrificios, iniciaciones y encantamientos como la vaticinatoria íntegra y la magia; que Dios no se mezcla con hombre, mas por medio del Amor tienen lugar todos los tratos y comunicaciones entre dioses y hombres dormidos o despiertos. Y será varón demoniaco el que en tales cosas sea sabio, mas el que lo sea en otras cosas, manuales o técnicas, no pasará de menestral. Y entre estos demonios, que son muchos y de todas clases, uno es el Amor."

"¿Quiénes son su padre y su madre?", le pregunté.

"Cosa larga de contar, me respondió; no

obstante, te la diré. El día que nació Venus hicieron los dioses un gran festín; entre los dioses se hallaba Expedito, el hijo de Inventiva. Terminado el banquete, y al olor de los manjares, vino Apurada a pedir limosna y se puso junto a la puerta. En éstas, Expedito, borracho de néctar, que vino aún no lo había, salió y se fue a la glorieta de Júpiter y allí, de pesadez, se durmió. Entonces sus propios aprietos propusieron a Apurada la trampa de que se hiciese dar un hijo de Expedito; yogó, pues, con Él y concibió al Amor. Por lo cual le viene a Amor de nacimiento ser del séquito y formar en el cortejo de Venus, puesto que fue engendrado el día de su natalicio; y así, porque Venus es bella, le está natural a Amor ser amante de lo bello. Como hijo, pues, de Expedito y de Apurada, encuéntrase Amor en situación bien peculiar. Porque primeramente anda Amor siempre en apuros y le falta mucho para ser delicado y bello, como de él

piensan los más; anda, por el contrario, seco, sucio, descalzo y errabundo; eterno durmiente al raso sin otra cama que el suelo, los caminos o los umbrales de las puertas.

Que, en virtud de la naturaleza de su madre, es casero de la indigencia. Mas, por parte de su padre, anda siempre al acecho de lo bello y de lo bueno; es valiente, decidido, terco; terrible cazador, maquinador eterno; apasionado por saber, expeditivo, filosofante de por vida, brujo formidable, pocimero y sofista. De natural no es ni inmortal ni mortal; a veces, cuando le salen bien las cosas, en un día florece y vive; y otras veces en un día se muere; mas, en virtud de la naturaleza de su padre, vuelve de nuevo a la vida; pero todo lo que con sus expedientes allega se le va de entre las manos, de modo que el Amor nunca está ni sin recursos ni con riquezas. Está, además, entre sabiduría e ignorancia, y las cosas son de esta manera: ninguno de los

dioses filosofa ni desea llegar a sabio, puesto que ya lo es; y, parecidamente, si cualquier otro es sabio, tampoco filosofará. Mas tampoco filosofan los ignorantes ni desean hacerse sabios, porque esto tiene de insoportable la ignorancia: sentirse satisfecho de sí mismo quien no es ni bueno ni bello ni inteligente; que nada desea quien, por pensar que nada le falta, de nada se siente falto."

"Y ¿quiénes, Diótima, son los filosofantes, repuse yo, puesto que no son ni sabios ni ignorantes?"

"Hasta para un niño es ya evidente, me respondió, que son los que en medio de estos dos extremos se hallan, y entre tales intermediarios está el Amor. Porque si, por una parte, es la sabiduría bella entre las cosas más bellas, y si, por otra, el Amor es amor por lo bello, necesario será de toda necesidad que el Amor sea filósofo, amante de la sabiduría y que, por ser filósofo o amante-de-la-sabiduría

esté entre sabio e ignorante. Y la causa de todo le viene de nacimiento, porque nació de padre sabio y lleno de recursos, mas de madre no sabia y llena de apuros; y tal es la naturaleza de demonio, querido Sócrates. Y nada de particularmente extraño tiene lo que pensaste acerca del ser del Amor; que me parece, a juzgar por tus mismas palabras, entendiste por Amor lo amado y no lo amante. Y por esto, en mi opinión, te pareció el Amor soberanamente bello, que lo amable es, en su realidad de verdad, bello y delicado y perfecto y beatificable, mientras que la idea de lo amante es muy diferente y tal como te expliqué". Mas yo le respondí: "Sea así, extranjera de bellas palabras; pero si tal es el Amor, ¿para qué les va a servir a los hombres?" "Esto es precisamente, Sócrates, lo que voy a intentar enseñarte por las siguientes palabras, dijo. Por una parte, pues, tal es el Amor y tal su nacimiento; por otra, el Amor es

amor hacia lo bello, como tú dices. Mas si alguien nos preguntara: ¿qué cosa ama el Amor en las cosas bellas, Sócrates y Diótima? Te lo preguntaré más claro de estotra manera: el que ama las cosas bellas, ¿qué ama en ellas?" Y yo le respondí:

"Hacérselas tuyas."

"Pero esta respuesta, me dijo, exige aún otra pregunta: ¿qué será de aquel que haga suyo lo bello?"

"No tengo aún a mano, repliqué, para esta pregunta la correspondiente respuesta."

"Pero si, cambiando la pregunta, me dijo, y echando mano de lo bueno en vez de lo bello, te preguntara alguien: veamos, Sócrates, te pregunto: el que ama los bienes, ¿qué es lo que en ellos ama?"

"Hacérselos tuyos", respondí.

"Y ¿qué será de aquel que haga suyos los bienes?"

"Esto ya es más fácil de responder, dije yo; será dichoso."

"Así que, añadió ella, por la posesión de los bienes son dichosos los dichosos; de manera que ya no es preciso preguntar para qué quiere ser dichoso el dichoso, sino que nos parece haber llegado con ésta a respuesta terminal". "Dices verdad", añadió.

"Y ¿piensas que esta voluntad y este tal amor es común a todos los hombres, de manera que todos quieran hacerse suyos para siempre jamás los bienes? Y si no es así, ¿cómo?" "Así es, respondí: común voluntad a todos". "Pues ¿cómo, Sócrates, dijo ella, si todos y siempre aman la misma cosa, por qué decimos que no todos aman, sino que unos sí y otros no?"

"A mí mismo me extraña", respondí.

"Pues no te extrañes, añadió; hemos separado una particular especie de amor y le hemos dado por nombre el mismo de amor,

nombre que se da también al todo, mientras que para las demás partes del amor echamos mano de otros nombres."

"¿Hay algún otro caso parecido?", pregunté.

"Por ejemplo éste: sabes de buen saber que poesía es algo polimorfo, porque toda causa que haga pasar una cosa cualquiera del no ser al ser es poesía, de modo que las manipulaciones de todas las técnicas son poesía, y los menestrales, poetas."

"Verdad dices."

"Y, no obstante, continuó ella, sabes también de buen saber que no se llama poetas a los menestrales, sino que tienen otros nombres; y es que de la poesía en conjunto se ha separado una partecita: la concerniente a la música y a la métrica, y se la llama, no obstante, con el nombre del todo, que, en efecto, a tal partecita sola se denomina poesía y a los poseedores de tal partecita de la

poesía, poetas". "Dices verdad", añadí. "Parecidamente, pues, respecto del amor. Constituye su núcleo capital toda clase de apetencias por los bienes y por la dicha, *Amor, en todos el más grande y más dúctil*, puesto que algunos están dados a él de muchas y variadas maneras -en forma de amor al dinero, en la de afición a la gimnasia, en la de amor por la sabiduría- y, con todo, no se dice ni que amen ni que sean amantes; empero, los que siguen esforzadamente una particular especie de amor se llevan el nombre del todo, el de Amor, y de ellos se dice que aman y que son amantes." "A un paso estás de decir verdad", añadí yo. "Y por cierto, continuó ella, que anda en palabras un razonamiento según el cual los que van a la búsqueda de su otra mitad son precisamente los que aman. Empero, mi razonamiento afirma que el amor no lo es ni de la mitad ni del todo, a no ser, compañero, que por suerte todo o mitad sean

buenos; porque los hombres mismos quieren amputarse sus propios pies y manos si les llega a parecer que, a pesar de ser propios, están malos; que, a mi parecer, no es a lo de cada uno a lo que cada cual se aferra, a no ser que se dé el nombre de bueno a lo propio de cada uno y el de malo a lo ajeno. Que, en verdad, no aman los hombres otra cosa alguna sino lo bueno. ¿O no te parece así?"

"¡Por Júpiter!, que no me parece otra cosa", respondí.

"Así, pues, prosiguió ella, ¿se puede decir sin más que los hombres aman lo bueno?"

"Sí", respondí.

"Pues bien: ¿no habrá que añadir, dijo, que aman también hacer suyo lo bueno?"

"Hay que añadirlo."

"Y ¿tal vez, pues, continuó diciendo, añadir que aman no tan sólo hacerlo suyo, sino hacerse con ello para siempre jamás?"

"También hay que añadir esto."

"¿Es, pues, compendiosamente Amor, dijo ella, amor por hacer cada uno del bien peculio eterno?" "Superlativamente verdad es lo que afirmas", dije yo. "Si, pues, en esto consiste siempre el amor, continuó diciendo ella, ¿cuál será el empeño, cuál la tensión en las acciones y en la manera de perseguir el bien que merezcan ser llamados amor? Y ¿cuál será la obra del amor? ¿Puedes responder?" "No estuviera por cierto admirando tu sabiduría, Diótima, le respondí, no hubiera venido para aprender de ti estas mismas cosas..." "Pues bien, continuó ella, yo te lo diré. La obra del amor es engendramiento en belleza, engendramiento según cuerpo y engendramiento según alma". "Cosa de adivinanza es lo que dices, añadí yo, y no lo entiendo."

"Te lo declararé, me dijo, y prosiguió: todos los hombres, Sócrates, engendran de

cuerpo y de alma, que, cuando llega a cierta edad, le dan a nuestra naturaleza urgentes ganas de engendrar; mas no le viene la querencia de engendrar en lo feo, sino en lo bello. Y, por de pronto, es engendramiento el ayuntamiento de varón y de hembra, y es esta acción cosa divina, y esto es lo que de inmortal se halla en el animal, mortal y todo como es: procreación y engendramiento, cosas que, de toda imposibilidad, no pueden hacerse entre discordantes. Y en discordia están lo feo y todo lo divino; concuerdan, por el contrario, entre sí lo divino y lo bello. Hace, pues, en el parto de Belleza los oficios de las dos Parcas: Sorteadora y Ejecutiva. Y por esto, cuando el que está con pujos de engendrar encuentra algo bello, se sosiega, derrámase entre delicias, procrea y engendra; mas si se halla con feo se reprime triste y dolorido, se retrae, ciérrase sobre sí y no engendra, guardándose a duras penas las urgencias de procrear. De ahí los

grandes transportes que ante lo bello sobrevienen al que está en punto de engendrar y dar a luz, ya que lo bello libra, al así preñado, de grandes dolores de parto. Porque, Sócrates, me dijo, el Amor no es amor por lo bello, como tú piensas". "Pues ¿de qué lo es?" "De engendramiento y procreación en lo bello."

"Sea así", añadí yo.

"Así es, en efecto", dijo ella.

Y ¿por qué, pues, precisamente de engendramiento? Porque la generación es para lo mortal inmortalidad y nacimiento perpetuado, puesto que, según lo convenido, el deseo de inmortalidad tiene que acompañar al deseo por el bien, ya que el Amor es apetencia por hacer cada uno del bien su peculio eterno. Así que, según tal razonamiento, el Amor tiene que ser ansias de inmortalidad". Todo esto y mucho más me enseñó mientras hacía palabra sobre cosas de

amor; y una vez, entre muchas, me preguntó: "¿Cuál piensas, Sócrates, ser la causa de este tal amor y apetencia? ¿No has notado por tus sentidos mismos en qué riguroso trance caen los animales todos, pedestres y alados, cuando les entran las ganas de engendrar: que enferman todos ellos, sufren mal de amores, primero y ante todo en su carnal y mutuo ayuntamiento, después en sus cuidados por la prole y por ella están prestos a pelear aun los más débiles con los más fuertes y por ella a morir y para alimentarla consumirse ellos de hambre y hacerles tantas y tantas cosas? Que si tal vez pudiera creerse que los hombres hacen tales cosas por razón, añadió, ¿cuál será en las bestias la causa de semejantes amorosos comportamientos? ¿Tienes algo que responder?"

Y yo le dije una vez más que nada de buen saber sabía.

Y entonces ella continuó: "¿Cómo piensas,

pues, llegar, si es que llegas, a fuerte en cosas de amor si no entiendes ni éstas?" "Pues por todo ello precisamente, Diótima, he venido a ti, como te decía ahora mismo, que bien sé la falta que me hace un maestro."

"Si, pues, continuó diciendo, el Amor es por su naturaleza tal cual queda ya repetidamente dicho, no tienes por qué admirarte, ya que, en este caso, y por una y la misma razón con la dicha, la naturaleza mortal busca de continuo en la medida de sus posibilidades ser inmortal. Pero solamente lo puede de esta manera: por la generación, pues mediante ella deja en vez de las cosas viejas otras nuevas; que aun en la vida misma, por la que cada uno de los vivientes animados se llama viviente y el mismo viviente, se tiene, cual si fuera uno y el mismo, a quien desde niño llegó a viejo. Y no se le llama *el mismo* precisamente porque conserve en sí mismo de alguna manera las mismas cosas, sino porque

está en perennemente renovado nacimiento, aunque deje que se pierdan algunas cosas de las que están en forma de cabellos, de carnes, de huesos, de sangre y de cualquier parte del cuerpo. Mas no sólo según el cuerpo, que también según el alma jamás están firmes en un ser cosas tales cuales el temple, costumbres, opiniones, apetencias, placeres, aflicciones, temores, todas las cuales cosas y cada una de ellas se nos nacen unas veces, se nos mueren otras. Y es todavía más desconcertante lo que con los conocimientos científicos acontece; que no sólo se nos nacen algunos y se nos mueren otros, y así jamás permanecemos los mismos ni siquiera por virtud del conocimiento científico, sino que lo mismo parece sucederles a todos y a cada uno de los conocimientos científicos en particular; porque la palabra *estudio* significa *estudio* o *cuidado* de que no se nos vaya la ciencia, que es el olvido partida de la ciencia; el estudio

cuidadoso, por el contrario, produce en nosotros un redomiciliamiento nuevo de la ciencia en vez del perdido, y así se salva para la vida la ciencia y así le llega a parecer la misma. Porque es ésta una traza por la que se salva vitalmente todo lo mortal -que no se salva por modo de identidad total y completa consigo mismo, cual lo divino-, sino porque lo que se cae de viejo, y por viejo se va, deja en su lugar algo nuevo que *es* como lo viejo *fue*. Y por esta artimaña, Sócrates, continuó diciéndome ella, participa de la inmortalidad lo mortal, sea cuerpo u otra cosa cualquiera, que no hay otra manera para que lo mortal sea inmortal. No te admires, pues, de que todos, por naturaleza, reverencien a sus propios renuevos, que del afán por la inmortalidad se siguen en todos aquel cuidadoso estudio y el amor. Habiendo oído lo cual, admiré el razonamiento y, tomando la palabra, le dije: "Sapientísima Diótima, ¡ojalá fueran así las

cosas en realidad de verdad!" Y ella, a su vez, cual resabida sofista, me contestó: "Tenlo por seguro, Sócrates, porque si te pones a mirar con los ojos el amor de los hombres por la honra y no miras a la vez con los de la mente lo que acabo de decir, tendrás en tu alma por sorprendentemente irracional esa ambiciosa actitud en que el amor por la nombradía pone a los hombres, *para asentar por tiempo eterno fama inmortal*, y por ella, y más que por los propios hijos, están prestos los hombres a correr toda suerte de peligros, derrochar dineros, pasar cualesquiera trabajos y dar encima de todo sus vidas. Porque, ¿piensas, continuó diciéndome, que Alcestis hubiera muerto, que Aquiles habría muerto para seguir en su muerte a Patroclo, que nuestro Codro se hubiese adelantado a morir en favor del reinado de sus hijos, si no pensarán que iban a hacerse *por tal valentía eterna memoria*: la que nosotros ahora

tenemos de ellos? Ni remotamente, me dijo; tengo más bien para mí que todos los hombres famosos, y tanto más cuanto mejores sean, lo hacen todo con vistas a tales actos de valentía inmortal y de inmortal renombre porque están tocados del amor por lo inmortal. Empero, prosiguió diciendo, los fecundos según el cuerpo se dan sobre todo a las mujeres y son de esta manera amantes, procurándose, a su parecer, mediante la procreación de hijos, inmortalidad, memoria y bienandanza *para todo el tiempo por venir*; mas los que lo son según el alma..., que hay, dijo, quienes están preñados de alma, muy más que de cuerpo, y de cosas de que es propio del alma empreñarse y parir". "Y ¿cuáles son las que le está bien al alma empreñarse y parir?" "Inteligente cordura y toda otra virtud; de las cuales son progenitores todos los poetas y, de entre todos los artífices, los renombrados por inventores. Empero, prosiguió, con mucho, la

mayor y más bella de las inteligentes corduras es la que tiene que habérselas con el ordenado embellecimiento de ciudades y casas, cordura que ha recibido el nombre de mesura y justicia; cuando uno, pues, desde joven se siente empuñado de ellas, por estar endiosado de alma y, llegada la edad, le vienen los pujos de procrear y engendrar, busca, a mi parecer, en su derredor algo bello en que engendrar, que ante lo feo se vuelve impotente; y ya en trance de procrear, se ayunta de preferencia con cuerpos bellos más bien que con feos, y si, por suerte, halla en cuerpos bellos alma bella, generosa y bien nacida, se abraza por modo extremado con el todo de ambos y para tal hombre flúyenle bella y prestamente razonamientos sobre la virtud y sobre cuál debe ser el varón bueno, cuáles los objetos de sus cuidados y toma entre manos su educación. Porque, a mi parecer, al contacto y al trato con lo bello procrea y engendra lo que

antes tenía en preñez, y lo hace en presencia de lo bello, y en su ausencia, por su presencia en la memoria, y en común crían lo engendrado en grado tal que, entre éstos, es el ayuntamiento muy mayor que entre los padres y la amistad mucho mejor asentada, puesto que los hijos de tal unión son más hermosos y menos mortales. Que todos preferirían, mirando a Homero, Hesíodo y demás poetas buenos, y envidiando la descendencia que de sí dejan, que, por ser tal, les reporta eterna fama y memoria, haber engendrado tales hijos más que los humanos. Y si quieres, continuó diciendo, considera qué tales hijos dejó Lycurgo de sí en Lacedemonia, salvadores no sólo de Lacedemonia, sino, por decirlo así, de la Grecia. Venerado es también, entre vosotros, Solón por su parto en leyes; y en otras muchas partes otros muchos varones, griegos y bárbaros, han dado a luz obras numerosas y bellas (engendrando toda

variedad de virtudes), de entre las cuales, muchas, que han llegado a sagradas, son engendros de tales hijos, mas ni en lugar ni modo alguno de los humanos. En tales cosas de amor tal vez tú mismo, Sócrates, pudieras iniciarte; mas no sé si serías capaz de llegar hasta la consumación y revelación del Amor, a pesar de que, en una iniciación correcta, ordénanse aquellos pasos a éstos. Te las explicaré, pues, yo misma, prosiguió, y no perdonaré esfuerzo alguno; intenta tú, por tu parte, y cuanto esté en tu mano, seguirme. Es preciso, pues, continuó diciendo, que quien haya de acometer derechamente esta hazaña comience ya de joven a irse tras los cuerpos bellos; y primeramente, si el guía guía a derechas, darse a amar uno solo y engendrar en él razonamientos bellos. A continuación es preciso caer en cuenta de que la belleza que en un cuerpo cualquiera reside es hermana de la que en otro se halle, de modo que, si es

preciso perseguir lo bello en sus efigies, grande locura será no tener por una y la misma la belleza que por sobre todos los cuerpos está extendida. Quien todo esto considere resucitará amante de todos los cuerpos bellos y, por desprecio y menosprecio, cejará en el extremado amor de uno. Después de lo cual ha de llegar a tener por muy más estimable que la de los cuerpos la belleza que en las almas reside, en tanto grado que ponga, aun en aquellas de alma discreta en humilde flor de cuerpo, su contentamiento, su amor, sus cuidados, sus engendros de razones cual las dichas, buscando precisamente aquellos que mejoren a la juventud. Así se sentirá impelido, una vez más, a contemplar la belleza propia de las hazañas y de las leyes, y caerá en la idea de que toda esta particular belleza es de un solo género, con lo cual tendrá la del cuerpo por bien poquita cosa. A partir de las hazañas habrá que encaminarle a las ciencias, a fin de

que vea, esta vez, la belleza científica, y, teniendo así ante los ojos una belleza muy mayor, ya no los ponga en una sola cosa, cual esclavo, preso del amor de un mancebo, de un solo hombre, de una sola hazaña, y se vuelva, por tal servidumbre, vil y corto de razones; tórnese más bien hacia el grandísimo piélago de lo Bello y, entregándose a su contemplación, dé a luz muchas, bellas y magnificentes palabras y razonamientos entre inagotable amor-por-la-sabiduría. Y así hasta que, robustecido ya y crecido, se descubra a sus ojos en ideas una cierta ciencia: aquella que lo es de una Belleza tal cual te voy a decir. Intenta tú, añadió, fijar tu mente lo más que te fuere posible. Cuando uno, pues, en materias de amor haya llegado, guiado cual niño, hasta aquí, habiendo contemplado paso a paso y por orden las cosas bellas, en marcha ya hacia la meta de sus amorosos intentos, descubrirá, cual golpe de luz en ojos, algo

maravillosamente bello por naturaleza; aquello precisamente, Sócrates, por lo que se dieron antes tantos y tan trabajosos pasos: *Belleza*, ante todo y sobre todo, eterna en su ser, no engendrable, no perecible, sin crecientes ni menguantes; y, además, no bella por una cara y fea por otra, ni bella unas veces sí y otras no, ni relativamente bella o relativamente fea, ni bella aquí y fea allá, ni bella para unos y para otros fea; ni se dará ya a imaginar fantasmagóricamente para lo Bello rostro, manos ni otra cosa alguna en las que entra a partes el cuerpo, ni tan sólo alguna manera de palabras o de conocimiento científico, ni que lo Bello se halle en otro diverso -pongo por caso: en animal, en tierra, en cielo o en alguna otra cosa-, que lo Bello está de por sí consigo mismo en eternamente solitaria unicidad de idea, mientras que todas las demás cosas bellas participan de Él según modo tal que, por el engendramiento de unas o por la perdición

de otras, en nada resulta acrecido, en nada disminuido, impasible en absoluto. Cuando, pues, alguno, ascendiendo desde las cosas de acá, mediante enderezado amor a los donceles, comience a ver con sus ojos la Beldad aquella, estará ya a un paso del fin. Porque en esto consiste ir derechamente en cosas de amor o dejarse guiar así por otro: en comenzar por las bellezas de acá y, sirviéndose de ellas como de peldaños, ir ascendiendo, con aquella Beldad por meta, desde un cuerpo bello a dos y desde dos a todos, desde todos los cuerpos bellos a todas las bellas hazañas, y desde las hazañas a las bellas enseñanzas, para, desde éstas, terminar en aquella otra Enseñanza que no lo es de otra cosa alguna, sino de aquella otra Belleza en donde, por fin, se conoce *lo que es* en sí mismo lo Bello. Aquí debiera el hombre vivir, caso de tener que vivir en alguna parte, querido Sócrates, continuó diciendo la

extranjera de Mantinea, dado a la contemplación de la Belleza misma, que, si una vez llegares a verla con vista de ideas, no te parecerá ser bella ni cual oro o ropajes, ni tampoco cual los niños o los jóvenes bellos a cuya vista te extasías y estáis dispuestos, si hubiera manera, tú y otros muchos de los que no tenéis ojos sino para vuestros predilectos ni tiempo más que para ellos, a pasaros sin comer ni beber, entregados tan sólo a su contemplación y compañía. ¿Qué pensaremos, pues, continuó diciendo, si se le diera a alguno ver con vista de ideas lo Bello en sí mismo: sencillo, puro, sin mezcla, no infectado de carne ni de colores ni de tantas otras mortales naderías? ¿Qué si pudiera ver lo bello divino en la solitaria unicidad de idea? ¿Crees, prosiguió, que fuera liviana vida la de un hombre dado allá a la visión, mejor a una contemplación proporcionada con Aquél y en su compañía? Y ¿no te parece, añadió, que

aun en este mundo le será dado al vidente y sólo al vidente que esté viendo lo Bello en lo que tiene de visible, dar a luz, no idolillos de virtud, puesto que no está en contacto con ídolo alguno, sino virtudes de verdad, ya que con lo verdadero está en contacto? Y quien dé a luz y críe virtud verdadera, ¿no tiene ya en sí un principio de amistad con los dioses y el de ser inmortal más que otro alguno de los hombres?" Tales fueron las razones, Fedro y demás amigos, que Diótima me dio y con las que me persuadió, y, persuadido de ellas, intento a mi vez persuadir a los demás de que, para hacerse con este tesoro, no hallará la naturaleza humana colaborador más eficaz que el Amor. Por lo cual yo aseguro por mi palabra ser imprescindible que todo varón reverencie al Amor y yo mismo trato reverentemente las cosas de amor y me ejercito sobresalientemente en ellas y no ceso de recomendarlo a los demás, y ahora y

siempre encomio, a la medida de mis fuerzas, el poder y la valentía del Amor. Si te place, pues, Fedro, toma estas mis palabras y acéptalas cual encomio al Amor; mas si no fueran merecedoras de tal nombre dales, para denominarlas, el que mejor te pareciere."

II. Palabras de Alcibíades

En hablando que habló Sócrates, me dijo Aristodemo haber alabado todas sus palabras, a excepción de Aristófanes, quien intentó decir algo, al recordar que ciertas palabras de Sócrates iban dichas por otras suyas; mas que en tal punto se oyeron grandes golpes en la puerta del atrio y mucho ruido, como de borrachos, y una voz de flautista y la de Agatón diciendo a los criados: "¿Que no vais a ver quién es? Y si es uno de mis allegados, llamadle; si no, decidle que no bebemos, que

descansamos"; y haberse oído no mucho después en el atrio la voz de Alcibíades en gran borrachera y preguntando a gritos dónde estaba Agatón y ordenando se le llevara a Agatón, y que se le condujo, sostenido por la flautista, junto con algunos otros de sus acompañantes, adonde estaban los convidados; se quedó en pie sobre el umbral de la puerta, coronado de enmarañada corona de hiedra y violetas, cintas innumerables sobre la cabeza y dijo:

"Salud, varones. ¿Admitís por comensal un bien bebido borracho o nos vamos, después de poner a Agatón su guirnalda, que es a lo que hemos venido? Que ayer, dijo, no me fue posible venir; mas vengo hoy con cintas en mi cabeza para que, quitándolas de la mía, ciña la más sabia y bella de las cabezas, y como lo digo lo hago. ¿Que os burláis de mí porque estoy borracho? Pues, aunque os riáis, yo bien sé que digo la verdad.

Pero decidme ahora mismo después de lo dicho: ¿entro o no? ¿Beberéis conmigo o no?" Y me dijo Aristodemo que todos por aclamación le invitaron a entrar y tomar lecho, y que también Agatón lo llamó; entró, pues, llevado por sus hombres, quitándose mientras tanto, como para ceñir a otro, las cintas, así que, a pesar de tener ante sus mismos ojos a Sócrates, no lo vio; se sentó, pues, entre Sócrates y Agatón, más cerca de Agatón, pues Sócrates, al verlo, le hizo lugar. Y, una vez sentado, abrazó y coronó a Agatón, mientras Agatón decía a los criados:

"Descalzad a Alcibíades para que haga de tercero entre los que aquí nos reclinamos."

"Perfectamente, añadió Alcibíades; pero, ¿quién es ese nuestro tercer comensal?"

Y me dijo Aristodemo que, volviéndose Alcibíades, vio a Sócrates, que, al verlo, se quedó de una pieza y que dijo: "¡Por Hércules! ¿Qué es esto? ¿Sócrates en

persona? Para echarme una vez más el lazo te reclinaste aquí, presentándote de golpe, como acostumbras, donde yo menos espero encontrarte. ¿A qué viniste? ¿Por qué te reclinas precisamente aquí y no junto a Aristófanes u otro cualquiera de los que son o les da por hacerse los graciosos, sino que te has dado mañas para reclinarte junto al más bello de los que aquí dentro están?"

Y haber respondido Sócrates:

"Mira de defenderme, Agatón, que el amor de este hombre para conmigo me da no poco trabajo, porque desde que, tiempo atrás, se enamoró de mí ya no me está permitido ni mirar ni hablar a uno solo de los bellos, y por los celos y envidias que le entran hace cosas de admirar, me insulta y a duras penas tiene quietas las manos. Mira, pues de que no haga ahora algo de esto; ponte de por medio, caso de que eche mano de la fuerza; defiéndeme, que me horroriza terriblemente esta su

maniática afición de enamorado."

"Nada de intercesores entre tú y yo", me dijo Aristodemo haber añadido Alcibíades.

"Ya me vengaré en otra ocasión; ahora, Agatón, dijo, dame parte de las cintas para que con ellas ciña de este hombre la admirable cabeza y no me reproche de que ceñí la tuya y no lo hice a continuación con la de quien, siempre y no sólo ayer como tú, vence en palabras a todos los hombres". Y, diciendo y haciendo, me dijo haber tomado algunas de las cintas; con ellas ciñó a Sócrates y se reclinó. Y después que se hubo reclinado dijo:

"Bien, pues, varones; tenéis cara de abstemios y no os lo voy a consentir; hay que beber tal como lo convinimos. Me constituyo a mí mismo en príncipe del beber hasta que bebáis como se debe. Traíganme, pues, Agatón, si es que la hay, una copa bien grande. No hace falta; que me traiga el criado aquella vasija", dijo, viendo que podía

contener holgadamente más de ocho cotylos.

Y, una vez llena, la apuró el primero y mandó que se la llenase de nuevo para Sócrates, diciendo: "Respecto de Sócrates, varones, mi artimaña no dará resultado, porque cuanto se le pida, otro tanto beberá hasta apurarlo y sin emborracharse."

Y me dijo Aristodemo que, en escanciando que escanció el criado, Sócrates bebió y que Eryxímaco dijo:

"¿Qué estamos haciendo, Alcibíades? Bebemos simplemente como sedientos, sin decir a la copa una palabra, sin dar a la copa un canto". A lo cual Alcibíades respondió:

"¡Oh, Eryxímaco, óptimo hijo de óptimo y prudentísimo padre, plácemes."

"También para ti", replicó Eryxímaco.

"Pero, ¿qué vamos a hacer?"

"Lo que tú mandes, pues es preciso obedecerte, *que varón médico vale él solo*

por muchos; ordena, pues, a tu talante."

"Escucha, pues", dijo Eryxímaco. "Antes de entrar tú nos pareció conveniente que cada uno de nosotros, comenzando por la derecha, dijera a su tiempo unas palabras sobre el Amor, lo más bellas posible, y encomiara así al Amor. Todos nosotros hemos hablado ya; mas, puesto que tú no has hablado aún y si has bebido en grande, es de justicia que digas unas palabras, y en diciéndolas que las dijeres, ordena a Sócrates lo que quieras y Sócrates al de su derecha y así los demás."

"Muy bien dicho, Eryxímaco, contestó Alcibíades. Ahora, que no es equitativo para un borracho enfrentarse con sus palabras a palabras de abstemios. Además, Eryxímaco dichoso, ¿te convenció algo de lo que hace un momento dijo Sócrates? ¿O no sabes que en todo vale precisamente lo contrario de lo que dijo? Porque si en presencia de éste alabo a otro que él, sea dios u hombre, no me soltarán

sus dos manos."

"¿No hablarás como es debido?", replicó Sócrates.

"Por Neptuno, dijo Alcibíades, no me repliques, que en tu presencia no alabaré a nadie."

"Si, pues, te place, dijo Eryxímaco, hazlo así y haz el elogio de Sócrates."

"¿Qué dices?", replicó Alcibíades.

"¿Tengo que castigar, a tu parecer, a este varón y quedar así ante vosotros vengado?"

"Cuerpo de tal, dijo Sócrates, ¿qué estás pensando hacer: elogiarme en son de burla o qué?"

"Diré la verdad. Reflexiona, pues, antes de permitírmelo."

"Si se trata de la verdad, respondió, no sólo permito, sino que ordeno que la digas."

"Pues allá va, dijo Alcibíades; mas con una condición de tu parte: que, si digo algo no

verdadero, me interrumpas si quieres y digas que estoy falseando las cosas, que mi voluntad es la de no falsear ni una sola. Si, además, mis recuerdos toman la palabra cada uno a su talante, no te extrañe, que no es por cierto cosa fácil para quien se halla como yo me hallo, salirse bellamente del apuro que es decir en concertadas palabras tu desconcertante naturaleza...

Varones: el elogio que pretendo hacer de Sócrates va a ser por símiles.

Tal vez él crea que así lo tomo a broma; mas el símil no va por broma, que va en pos de la verdad. Digo, pues, que es él parecidísimo a los silenos, a esos que, cual es de ver en los talleres de escultura, algunos artífices representan sentados, con siringas o flautas, y que, al abrirlos por la mitad, dejan ver dentro estatuas de dioses. Y digo más: que se parece al sátiro Marsyas; y de que según el semblante te asemejes a ellos, Sócrates, ni aun

tú mismo puedes dudar. Y escucha a continuación cómo también en lo demás te pareces a ellos. Porque, ¿eres o no sátiro desvergonzado? Si no lo confiesas, presentaré testigos. ¿No eres, además, flautista? Y por cierto muy más admirable que Marsyas, porque éste encantaba a los hombres por la virtud que de su boca salía, mas sirviéndose de instrumentos, cual de ellos se sirven los que ahora tocan en flauta los aires de Marsyas - porque aun los mismos que Olimpo tocó digo que los aprendió de Marsyas, cual de maestro; y tanto que los toque en flauta flautista excelente como que los toque flautista mediocre, solamente ellos le ponen a uno poseso y descubren, por ser tales aires divinos, quiénes sienten necesidad de los dioses y del complemento de las iniciaciones. Mas tú te distingues de él tan sólo, ¡y, es esto tanto!, en que, sin instrumentos, con desnudas palabras, haces los mismos efectos; que, en

verdad; cuando oímos hablar a otro, por más que en sus asuntos sea excelente orador, no nos importa, por decirlo así, nada de nada; mas cuando uno te oye hablar u oye a otro referir tus palabras, aunque el relator sea bien mediocre, óigalas mujer o varón o mancebo, nos das el golpe de gracia y quedamos posesos. Yo mismo, varones, si no estuviera dando tan cuidadosas pruebas de hallarme borracho, bajo juramento os diría qué impresión me hicieron y me hacen aún ahora sus palabras, que cuando las oigo se me sobresalta el corazón muy más que a los coribantes, y hacen sus palabras que se me vayan mis lágrimas, y a muchísimos otros les pasa lo mismo. Mas cuando escucho a Pericles o a otro cualquiera de los buenos oradores, me parece que hablan bellamente, pero no me sucede nada de lo dicho, ni se me alborota el alma, ni me rebelo contra mi condición de varón esclavizado. Empero, por

el influjo de este Marsyas sentí muchas veces que me parecía no valer la pena de vivir la vida que llevo. Y no dirás, Sócrates, que esto no sea verdad. Y aún en este momento me sé muy bien que, de prestar mis oídos a tus palabras, no podría endurecerme y me pasaría lo de siempre; porque me obligaría a admitir que, a pesar de faltarme tantas y tantas cosas, todavía descuido las mías y me meto en las de los atenienses. A la fuerza, pues, como contra sirenas, cierro mis oídos y salgo huido para que no se me pase el tiempo sentado junto a él y llegue a viejo. Y ante este solo de entre todos los hombres me pasa lo que nadie creyera de mí, que de nadie me avergüenzo: el avergonzarme en su presencia.

Porque me sé muy bien que no pudiera contradecirle y dejar de hacer lo que él me ordena; mas apenas me separo de él, me dejo vencer por las apreciaciones de los demás. Soy, pues, su desertor y su fugitivo, y cuando

lo veo me avergüenzo por mis promesas. Y muchas veces vería con gusto el que ya no estuviera entre los hombres; mas si esto sucediese sé muy bien que me dolería muchísimo más, de manera que ya no sé qué hacerme con este hombre. Y los efectos que obran los flautistas los ha hecho sobre mí y sobre otros muchos este sátiro. Acabáis de oírme lo semejante que es con aquellos a quienes lo asemejé y cuán maravillosos son sus poderes. Pero tened por bien sabido que ninguno de vosotros lo conoce; yo os lo descubriré, puesto que he comenzado. Mirad bien, por una parte, la inclinación amorosa de Sócrates por los bellos: los ronda constantemente y se queda encandilado; mas, por otra parte, nada conoce y nada sabe, así lo sostiene. Y esto, ¿no es de sileno? Lo es, y mucho. Y le sirve de envoltura externa: es el sátiro esculpido. Mas si lo abris por dentro, no creeréis, varones comensales, el colmo de su

templanza; porque sabed que nada le importa si uno es o no bello, que lo desprecia tanto que nadie lo creyera; ni si es rico, ni si tiene alguna de esas dignidades tan envidiadas por la plebe. A sus ojos todos estos tesoros no valen nada y nosotros somos nadie -daos por aludidos-, y entre ironías y juegos gasta toda su vida entre los hombres. Mas cuando le da por ponerse serio y se abre, no sé aún si alguien llegó a ver su estatuaria interior. Yo la vi una vez y las estatuas me parecieron tan divinas y doradas, tan acabadamente bellas y admirables, que sin remedio y por lo breve había que hacer lo que mandara Sócrates. Creyendo, pues, que tomaba él en serio mi edad en flor, lo tuve por albricias y mi buena ventura por admirable, cual si estuviera en mi mano, dándome graciosamente a Sócrates, oír de él todo lo que sabía. ¡Por tan admirable tenía mi edad en flor! Reflexionando, pues, sobre ello, en vez de guardar mi anterior

costumbre de no estar solo a solas con él sin acompañamiento alguno, despedí en una ocasión al compañero y me quedé a solas con él. Y es imprescindible que os diga toda la verdad. Poned atención y, si falseo algo, rectifícalo, Sócrates. Estaba, pues, varones, solo y a solas, y pensaba que sin más dilación me hablaría cual el amante habla al doncel predilecto cuando se encuentra sin testigos, y no cabía ya de contento. Mas nada de esto sucedió; dialogó conmigo según acostumbraba, pasó conmigo el día, se fue y me dejó. En otra ocasión lo invité a gimnasia y la ejercitamos juntos para ver así de tentarlo. Se ejercitó, luchó cuerpo a cuerpo conmigo muchas veces y sin testigos, y no es menester deciros que nada en total conseguí. Puesto que nada podía por este camino, me pareció llegado el momento de llevar las cosas por la fuerza y sin dejarle escapatoria, y ya que había puesto manos a la obra, quería saber en

qué paraba. Y sencillamente, con la intención de tenderle una trampa, cual hace el amante con su doncel predilecto, lo invité un día a comer. No aceptó sin más dilaciones, pero se dejó persuadir al cabo de un tiempo. Esta vez llegó, comió y quiso marcharse; y yo, de vergüenza, lo dejé ir. Una vez más le tendí la misma trampa: comimos, conversamos hasta ya muy entrada la noche y cuando se quiso partir, haciéndole notar que era ya muy tarde, lo forcé a quedarse. Se echó, pues, a descansar en el lecho contiguo al mío, en el mismo en que había comido. Hasta aquí la cosa ha sido bella de decir y se pudiera contar ante cualquiera. Lo siguiente no lo oyeráis por cierto de mí si, ante todo, como dice el refrán, *en el vino, con niños o sin niños, no estuviese la verdad*, y si, además, una vez puesto a elogiar a Sócrates, no me pareciera injusto ocultar un acto suyo, de soberano desdén. Además: me acontece lo que al

mordido de víbora: que, según se dice, sólo a los mordidos se decide a contar lo que le pasa, cual si sólo ellos fueran capaces de entender y excusar comprensivamente lo que le forzare a decir o a hacer la potencia del dolor. Mordido, pues, estoy por lo más doloroso y en lo más sensible al dolor de mordedura; que llagado o mordido estoy en el corazón o en el alma, o como sea menester llamarlo, por el amor-a-la-sabiduría, que obra con virulencia mayor que la de víbora cuando se apodera de alma joven y bien nacida, y le hace obrar y decir quién sabe qué -ejemplos a la vista: los de Fedro, Agatón, Eryxímaco, Pausanias, Aristodemo, Aristófanes (no hay por qué nombrar a Sócrates) y los de tantos otros-; que todos vosotros habéis participado del frenesí y báquicos transportes de filósofo. Escuchadme, pues, todos; y excusad comprensivamente lo que entonces hice y lo que ahora he dicho. Siervos, profanos, paganos, *cerrad con*

puertas bien grandes vuestras orejas.
Apenas, pues, varones, se extinguió la linterna y se hubieron ido los criados, me pareció no deber ya disfrazar las cosas, sino decirle libremente lo que pensaba.

Y dije, sacudiéndole:

"Sócrates, ¿duermes?"

"No, por cierto", me contestó.

"¿Sabes lo que me está pareciendo?"

"¿Qué es ello exactamente?", dijo.

"Me parece, continué yo diciendo, que tú eres el único amante digno de mí y estoy viendo que te resistes a declarármelo. Por lo que a mí hace, juzgaría insensato no darte graciosamente esto y cualquier otra cosa, mía o de mis amigos, que te hiciere falta, porque para mí no hay nada más antiguo y venerable que mejorarme hasta hacerme óptimo, y para este fin no me parece haber colaborador más amaestrado que tú. Pues bien; no haberme

dado graciosa y enteramente a tal varón me avergonzaría ante los sensatos muchísimo más de lo que me avergonzara ante los insensatos, que son los más, por haberlo hecho."

Habiendo oído lo cual, con esa ironía tan suya y tan habitual me dijo:

"¡Oh, Alcibíades querido! Estoy por creer que no eres un ligero, si son reales de verdad las cosas que de mí dices, sobre todo si se diese en mí ese poder por cuya virtud pudieras mejorar, pues vieras entonces en mí una belleza asombrosa y de todo en todo diferente de la belleza de tus formas; y si, poniendo los ojos en ella, pretendes una parte y trocar así belleza por belleza, no pienses que vas a sacar poca cosa de mí, que intentas nada menos que hacerte, en lugar de con bellezas discutibles, con la verdad misma de lo bello, y en realidad estás pensando cambiar *oro por bronce*. Pero, Alcibíades feliz, reflexiónalo mejor; no te engañes, que soy nada. Cierto que la vista

intelectual llega a ver sutilmente cuando la de los ojos comienza a declinar, mas tú estás todavía muy lejos de este caso". Y yo, habiéndole oído, respondí:

"Lo que tenía que decirte queda ya dicho, y dicho exactamente como lo pensé; a ti te corresponde ahora considerar lo que te parezca mejor para ti y para mí."

"Bellamente dicho, me contestó; así que, en adelante y de común acuerdo, haremos lo que nos pareciere mejor en éstas y en las demás cosas."

Y yo, en oyendo que oí esto, creí que con mis palabras, cual con voladoras flechas, lo tenía ya herido. Levantéme, pues, y sin dejarle decir ni una palabra más, lo envolví con mi mismo manto -era invierno-, me metí bajo su raída capa y ceñí con mis dos brazos a este en verdad demoniaco y admirable varón; y, acostado así, pasé la noche entera. Y no podrás decir, Sócrates, que mienta en lo más

mínimo. Pues bien: de todo esto salió él tan triunfante que hasta despreció, se mofó de mi edad en flor e insultó aun aquello mismo en que me creía ser algo, varones jueces -que de jueces os pongo para juzgar sobre tan soberano desdén de Sócrates-, porque sabed, por dioses y por diosas, que me levanté, habiendo dormido con Sócrates, ni más ni menos que si lo hubiera hecho con padre o hermano mayor. Después de esto, ¿cuáles creéis serían mis pensamientos? Por una parte me sentía afrentado; por otra admiraba la índole de este varón, su continencia, su virilidad, pues había dado por suerte con un hombre de tal comedimiento y fortaleza cuales nunca pensé hallar. No tenía, pues, por qué encolerizarme y quedar así privado de su compañía, ni daba tampoco con traza alguna para atraérmelo. Sabía de buen saber que era muchísimo más y por más partes invulnerable al dinero que Ajax al hierro; y se me había ido

de entre las manos el único medio por el que confiaba atraparlo. Y daba a su derredor vueltas y más vueltas, sin hallar escape, esclavizado por él cual nunca lo estuvo hombre de hombre. Todas estas cosas me pasaron antes de que hiciéramos en común la campaña de Potidea; fuimos durante ella comensales. Y, primero, no sólo me daba mil vueltas en los trabajos a mí, sino a todos los demás; cuando, cosas que pasan en las campañas, teníamos que aguantar la falta de víveres por hallarnos cortados, nadie resistente como él; pero ninguno tampoco como él para gozar de un buen rancho, cuando lo había, o de lo que hubiese; y aunque no le da por beber, si se le obliga puede a todos. Y, lo que es muy más admirable, borracho jamás vio hombre alguno a Sócrates; de lo cual, a mi parecer, vais a tener inmediatas pruebas. En cuanto a soportar las inclemencias del invierno, y los inviernos son allí terribles, hizo

cosas de admirar, y, entre otras, en una ocasión de helada terrible cual ninguna, mientras que todos los demás o no salíamos de las tiendas o si alguno salía lo hacía arrebuñado de las prendas más raras, bien calzados y vendados los pies con fieltro y pieles de oveja, éste y en esta ocasión salía con la misma capa que en otras solía llevar y, descalzo, caminaba sobre el hielo más fácilmente que, calzados, los demás. Los soldados rasos le miraban con malos ojos, cual si con ello los despreciara.

Y para este punto basta con esto. *Mas esto es lo que otra vez hizo y soportó tan esforzado varón*, en otra ocasión, durante la campaña.

Vale la pena de oírlo. Recogido el pensamiento en la consideración de algo, había permanecido en pie y en el mismo lugar desde el amanecer; y, aunque no le venía, no se marchó, sino que se quedó de pie

buscándolo. Era ya mediodía; hombres lo observaban con todos sus sentidos y, admirados, decíanse unos a otros: "Sócrates, desde el amanecer, está de pie cavilando". Cuando llegó la noche algunos de los jonios dieron por terminado su servicio, cenaron y, puesto que era verano, sacaron al aire libre y extendieron por tierra sus cosas para así dormir a la fresca, mientras observaban si Sócrates continuaría de pie durante la noche. Y en pie permaneció hasta que nació la aurora y se levantó el Sol. Entonces ofreció sus oraciones al Sol, partió y se fue. Y ahora, si lo queréis, en las batallas; es justicia que se le debe hacer: érase aquella batalla por la que los generales me dieron condecoración insigne. Pero sólo a este hombre y no a otro alguno debo la vida; estaba yo herido y no me quiso abandonar, sino salvarse él conmigo y mis armas. Y en aquella ocasión, Sócrates, insistí ante los generales en que se te dieran a ti las

insignias, acto que no vas a reprenderme, ni siquiera a rechazar por falso. Pero los generales, por consideración a mi categoría, decidieron darme a mí las insignias, empeñándose éste, más que los generales mismos, en que yo y no él fuese quien las recibiera.

Mas fue, por cierto, cosa de ver a Sócrates, varones, cuando el ejército se retiró huido de Delios. Yo estaba allí de soldado de caballería; éste, de infante armado. En contraste con la dispersión de los demás, se retiraban éste y Laques. Por casualidad me tropecé con ellos y en viéndolos que los vi me apresuré a darles ánimos y les dije que por nada los abandonaría. Y en este apuro me pareció Sócrates muy más bello de ver que en Potidea; que el ir yo a caballo me quitaba algo el miedo y así noté antes que nada cuánto aventajaba su serenidad a la de Laques; me pareció, además, Aristófanes -y esto es cosa

tuya-, que andaba por allí: *cuello erguido de pavo, ojos en flecha* midiendo con imperturbables miradas a amigos y enemigos, viéndose a las claras y de leguas que si alguien tocara a tal varón respondería con esforzada defensa. Por esto se retiraban seguros él y su camarada, que en las batallas nadie se atreve con gente decidida y sólo se persigue a los que, perdida la cabeza, se dan a la fuga.

Otras muchas cosas y admirables de seguro tendrán otros que alabar en Sócrates; y entre ellas habrá de seguro también hazañas que de otros se pudieran igualmente contar, mas sólo Sócrates es digno de admiración plenaria, pues a ningún otro hombre se asemeja, ni a los que fueron ni a los que de presente son. Porque con Aquiles, tal cual fue, se pudieran comparar Brasidas y otros; y con Pericles, Néstor y Antenor y otros más que se pudieran hallar; y entre otros cabría señalar de esta manera otros parecidos. Empero, nuestro

hombre es algo tan raro, él y sus palabras, que ni de lejos ni buscan dolo mucho se pudiera hallar, no sólo entre los recientes, pero ni entre los antiguos, otro como él, a no ser que lo asemejásemos a él y sus palabras, no con alguno de los hombres, sino con los que dije: con los silenos, con los sátiros. Porque, y esto se me pasó por alto al principio, son también sus palabras semejantísimas a silenos, una vez abiertos. Porque si se pone uno a escuchar las palabras de Sócrates tal vez parecerán de pronto risibles, que de nombres y frases ridículos se presentan exteriormente revestidas, cual piel de sátiro desvergonzado; porque habla de asnos y albardas, de herreros, zapateros y curtidores, y da la impresión de hablar de las mismas cosas y por las mismas palabras, de modo que cualquier hombre inexperto o no avisado las tomaría a risa; empero, si se abren sus palabras, y, una vez dentro de ellas, se las mira con ojos de idea,

se encontrará primero que tienen en sí inteligencia interior; después, que son divinísimas, que atesoran en sí mismas toda una imagería de virtudes, y tan dilatadas son y tan universales sus palabras, que abarcan cuanto debe servir de meta al que haya de hacerse bueno y bello de ver.

Tales son las cosas, varones, por las que yo alabo a Sócrates, y entreveradas con ellas dije, en son de queja, sus agravios, que por cierto no soy yo solamente quien los ha padecido, sino también Cármides, hijo de Glaucón, y Eutidemo, hijo de Diocles, y otros innumerables de los que, cual de donceles predilectos, finge ser amante, para, por una cierta inversión, convertirse de amante en predilecto. Y te lo aviso, Agatón, no te engañe; saca de mis desgracias consejo y precaución, y no saques verdadero ese refrán de *que al necio, la letra con su sangre le entra.*"

En terminando de hablar Alcibíades se desató una risa general, pues la desenvoltura de sus palabras descubría bien su enamoramiento por Sócrates.

Y, tomando la palabra, me dijo Aristodemo haber hablado Sócrates de semejante manera:

"Me parece, Alcibíades, que no estás bebido; que si lo estuvieras no hubieras podido con tanto tiento, finura y circunloquios disimular el motivo de las razones que has dicho, motivo que, cual apéndice, pusiste al final de tu discurso, como si no lo hubieses dicho todo él para malquistarme con Agatón con esas tus pretensiones de que sólo te ame a ti y a ningún otro, y de que Agatón sea exclusivamente amado por ti y ni por uno solo más. Pero no te ha valido; todo ese drama tuyo de sátiros y silenos ha quedado al descubierto. Así que, Agatón querido, no le dejes salirse con la suya; toma tus

precauciones para que nadie nos malquiste a ti y a mí."

A lo cual me dijo haber respondido Agatón:

"Así es, Sócrates; un punto más y dices la verdad; y lo saco, cual de fehaciente testimonio, de que, para desunirnos uno de otro, se reclinó en medio de los dos. Mas no le valdrá; voy a reclinarme a tu lado."

"Perfectamente, replicó Sócrates; reclínate en este lecho bajo el mío."

"¡Oh, Júpiter!, exclamó Alcibíades. ¡Qué cosas tengo que aguantar de este hombre! En todo quiere llevarme la ventaja. Al menos, Sócrates admirable, permite que se siente Agatón en medio de nosotros."

"Imposible, replicó Sócrates; tú acabas de hacer mi elogio y me toca, por turno, elogiar al de mi derecha. Si, pues, Agatón toma lecho bajo el tuyo, ¿crees que hará a su vez mi elogio antes de que yo haya hecho el suyo?

Deja las cosas como están, demoniaco Alcibíades, y no te entren celillos por el elogio que al doncel dedique, que me urgen las ganas de encomiarlo."

"¡Magnífico!, exclamó Agatón; ahora sí que no me quedo en este lugar, Alcibíades; pase lo que pasare, me cambio para que Sócrates haga mi elogio."

"Una vez más lo de siempre, dijo Alcibíades; presente está Sócrates, el invencible acaparador de donceles bellos, y ¡qué traza fácil y segura encontró para que éste se sentara a su lado!"

Se levantaba, pues, Agatón para reclinarse junto a Sócrates cuando, de repente, llegó gran golpe de juerguistas y, encontrándose por casualidad con las puertas abiertas, que salía no sé quién fuera, entráronse sin más y se dejaron caer en los lechos. Se armó gran tumulto; ya no hubo manera de poner orden y a todos se forzó a beber sin razonable medida.

Y me dijo Aristodemo que Eryxímaco, Fedro y algunos otros se levantaron y se fueron; que a él lo tomó el sueño y se durmió largo rato - era la estación de las largas noches-, que se despertó con el día, cuando ya cantaban los gallos, y vio despierto que unos dormían, que otros eran idos, que Agatón, Aristófanes y Sócrates, solos entre todos, estaban desvelados y por la derecha se escanciaban de una gran copa, y que Sócrates les hablaba. Aristodemo me dijo que no recordaba sus razones, pues al comienzo de ellas estaba ausente por dormido; mas que, capitalmente, Sócrates les obligó a admitir que, de componer según ciencia, un mismo varón sabría hacer comedia y tragedia y que quien, por arte, sea compositor de tragedias lo será también de comedias. Lo admitieron por fuerza, pues habían seguido somnolientos sus razones.

Primero cayó dormido Aristófanes; después, cuando ya clareaba el día, Agatón;

Sócrates los acomodó en sus lechos, se levantó y se fue.

Aristodemo me dijo que él, cual de costumbre, siguió a Sócrates, quien, llegado al Liceo, se bañó como si una vez más hubiera de gastar en palabras el resto del día, y que, habiéndolo pasado así, hacia el atardecer se retiró a su casa para descansar.

(Traducción directa por Juan David García Bacca)

Menón (Sobre la Virtud)

MENÓN. ¿Podrías tú decirme, Sócrates, si la virtud se adquiere por instrucción o por el ejercicio, o si, no dependiendo de la instrucción ni del ejercicio, le es dada al hombre por la naturaleza, o de cualquiera otra manera?

SÓCRATES. Antes, Menón, los tesalios eran famosos y admirados entre los griegos, por su habilidad en la equitación y por su riqueza; pero me parece que ahora lo son también por su saber, principalmente los conciudadanos de tu amigo Aristipo de Larisa. Y esto se lo debéis a Gorgias, que, habiendo ido a esa ciudad, cautivó con su ciencia a los principales de los Aleuadas -entre los cuales está tu amigo Aristipo- y de los otros tesalios. Si os ha acostumbrado a responder con

seguridad a cualquier cuestión que se proponga, como es natural que respondan los sabios; él mismo se ofrece a cuantos griegos quieran interrogarle sobre cualquier tema, sin que jamás haya rehuido la respuesta.

Pero aquí, querido Menón, ha sucedido lo contrario. No sé qué especie de aridez se ha apoderado de la ciencia, que me temo nos haya abandonado para refugiarse entre vosotros. Si se te ocurriese interrogar de este modo a alguno de los de aquí, se echaría a reír, dándote por respuesta: "Extranjero, me haces demasiado honor al creerme capaz de saber si la virtud puede enseñarse, o si hay algún otro modo de adquirirla. Pero disto tanto de saber si es o no susceptible de ser enseñada, que no tengo siquiera la menor idea de lo que ella pueda ser". Yo, Menón, me encuentro en el mismo caso. Comparto en esta materia la indigencia de mis conciudadanos, y me reprocho a mí mismo el

no saber nada acerca de la virtud. No sabiendo qué es, ¿cómo podría conocer en qué consiste? ¿Crees posible, sin saber quién es Menón, saber si es hermoso, rico, noble, o todo lo contrario? ¿Crees tú que esto sea posible?

MENÓN. No. Pero ¿es cierto, Sócrates, que ignoras en qué consiste la virtud? ¿Es esto lo que he de referir acerca de ti a mis compatriotas?

SÓCRATES. No sólo eso, amigo mío, sino también que creo no haber encontrado aún a nadie que lo sepa.

MENÓN. ¡Cómo! ¿No viste a Gorgias, cuando estuvo aquí?

SÓCRATES. Sí.

MENÓN. ¿Y te pareció que no lo sabía?

SÓCRATES. No estoy tan seguro de mis recuerdos, Menón, como para decirte con exactitud en este momento qué juicio formé

entonces de él. Tal vez supiera lo que es la virtud, y acaso sabes tú mismo lo que decía de ella. Recuerda, pues, sus palabras, o, si lo prefieres, habla a tu manera, ya que, sin duda, eres de su misma opinión.

MENÓN. Sí.

SÓCRATES. Dejemos a Gorgias, puesto que está ausente. Y tú, ¡oh Menón!, en nombre de los dioses, dime por ti mismo en qué consiste la virtud. Habla, dame ese placer. Si resulta que tú y Gorgias sabéis lo que es la virtud, me sentiré feliz de haberme equivocado cuando he dicho que aún no he encontrado a nadie que lo supiera.

MENÓN. No es difícil, Sócrates, responder. Primeramente, si quieres hablar de la virtud de un hombre, es manifiesto que la virtud de un hombre consiste en ser capaz de administrar los asuntos de la ciudad, con lo que poder beneficiar a los amigos y dañar a los enemigos, procurando, por su parte, evitar

todo sufrimiento. Si se trata de la virtud de una mujer, no es difícil contestar que consiste en administrar bien su casa para mantenerla en buen estado, y en obedecer a su marido. Hay también una virtud que es propia de los niños y niñas; hay otra propia de los ancianos, así sean libres o esclavos. Hay todavía otros géneros de ella, de manera que las definiciones no faltan. Para cada clase de acción, para cada edad, para cada uno de nosotros y para cada obra, hay una virtud particular. Creo, Sócrates, que lo mismo sucede respecto del vicio.

SÓCRATES. Soy en verdad afortunado, Menón. ¡Buscaba una sola virtud y me encuentro con todo un enjambre de virtudes! Mas, para continuar usando de esta imagen, si habiéndote interrogado acerca de la naturaleza de la abeja me hubieras respondido que hay muchas abejas y de muchas especies, ¿qué dirías si yo te preguntase: Cuando declaras

que hay multitud de abejas de todas clases, y diferentes las unas de las otras, quieres decir que son diferentes, en tanto que abejas, o en razón de otros conceptos, por ejemplo, en lo que respecta al tamaño, belleza o de otras cualidades semejantes? Dime qué responderías a esa pregunta.

MENÓN. Diría que, en mi opinión, las abejas como abejas no difieren unas de otras.

SÓCRATES. Si yo te dijera luego: veamos, Menón, en qué puede consistir ese algo, idéntico en todas, por lo cual todas se parecen ¿dispondrías de una respuesta?

MENÓN. Sin duda.

SÓCRATES. Pues bien, la cuestión es la misma tratándose de las virtudes. Aunque sean muchas y diferentes tienen todas una esencia común, que las hace ser virtudes. Y a esta esencia debe dirigir la mirada el que ha de responder, para explicar, a quien lo pregunte, en qué consiste la virtud. ¿No entiendes lo que

quiero decir?

MENÓN. Me parece que sí. Sin embargo, no penetro tan claramente como quisiera el sentido de la cuestión.

SÓCRATES. ¿Sólo a propósito de la virtud distingues, Menón, una que es propia del hombre, otra de la mujer, y así con las demás? ¿O crees lo mismo por lo que respecta a la salud, a la estatura, o a la fuerza? ¿Crees que la salud es en sí misma algo diferente en un hombre de lo que es en una mujer? ¿O acaso tiene la misma naturaleza dondequiera que exista, ya sea en un hombre, ya en cualquiera otra cosa?

MENÓN. Me parece que la salud es la misma cosa en el hombre y en la mujer.

SÓCRATES. ¿No dices otro tanto del talle y de la fuerza? Si una mujer es fuerte lo será por la misma cualidad general que lo es el hombre, por la misma fuerza. Cuando digo la misma fuerza, entiendo que la fuerza, en tanto

que fuerza, no difiere en nada de sí misma ya se halle en el hombre, ya en la mujer. ¿Adviertes alguna diferencia?

MENÓN. Ninguna.

SÓCRATES. Y la virtud, ¿será diferente de sí misma en tanto que virtud, por hallarse en un niño o en un anciano, en una mujer o en un hombre?

MENÓN. Este caso, Sócrates, no me parece enteramente semejante a los precedentes.

SÓCRATES. ¡Cómo! ¿No has dicho que la virtud de un hombre consiste en administrar bien los asuntos de su ciudad, y la de una mujer en gobernar bien su casa?

MENÓN. Sí.

SÓCRATES. ¿Es posible administrar bien una ciudad, una casa, o cualquier otra cosa, si no se administra de una manera prudente y justa?

MENÓN. No, ciertamente.

SÓCRATES. Pero administrar de una manera justa y sabia, ¿no es hacerlo con justicia y sabiduría?

MENÓN. Es evidente.

SÓCRATES. Por lo tanto la mujer y el hombre tienen necesidad de lo mismo para ser virtuosos, o sea, de la justicia y de la sabiduría.

MENÓN. Es evidente.

SÓCRATES. ¡Pues qué! El niño y el anciano, si son desordenados e injustos, ¿podrán ser virtuosos?

MENÓN. De ninguna manera.

SÓCRATES. ¿Y si son prudentes y justos?

MENÓN. Sí.

SÓCRATES. Así, todos los hombres son virtuosos de la misma manera, puesto que lo son mediante la posesión de las mis-mas

cualidades.

MENÓN. Así es.

SÓCRATES. Y no serían virtuosos de la misma manera si no tuvieran la misma virtud.

MENÓN. No, sin duda.

SÓCRATES. Puesto que la virtud, en definitiva, es la misma para todos, trata de decirme y de recordar lo que es esta virtud según Gorgias y según tú mismo, que estás de acuerdo con él.

MENÓN. Si buscas una definición general, que valga para todos los casos ¿qué otra cosa puede ser la virtud sino la capacidad de mandar a los hombres?

SÓCRATES. Es eso precisamente lo que busco. Pero ¿crees tú, Menón, que sea también la virtud del niño y del esclavo el ser capaz de mandar a su dueño? ¿Acaso el que manda sigue siendo un esclavo?

MENÓN. No me parece, Sócrates.

SÓCRATES. Sería poco razonable, en efecto. Fíjate, ahora, en esto. Hacías consistir la virtud en la capacidad de mandar; ¿añadiremos *justamente* y no *de otro modo*?

MENÓN. Soy del mismo parecer; porque la justicia, Sócrates, no es distinta de la virtud.

SÓCRATES. ¿La virtud, Menón, o alguna especie de virtud?

MENÓN. ¿Qué quieres decir?

SÓCRATES. Lo que diría de cualquier otra cosa. Por ejemplo, diría que la redondez es *una figura*, y no simplemente la figura, por la razón de que hay otras figuras.

MENÓN. Habrías dicho exactamente. Por mi parte, reconozco que la justicia no es la única virtud, y que hay otras.

SÓCRATES. ¿Cuáles son? Nómbralas, como yo te nombraré las otras figuras, si me lo exigies; señálame otras virtudes.

MENÓN. En mi opinión, el valor es una

virtud, y también lo son la templanza, la prudencia, la generosidad y otras muchas.

SÓCRATES. Henos aquí de nuevo metidos en la misma dificultad que hace poco, Menón. Buscando una virtud hemos encontrado varias, bien que de otra manera que en el caso precedente. En cuanto a esta virtud única que enlaza entre sí a las demás, no llegamos a descubrirla.

MENÓN. Esa virtud que buscas, esa virtud única e idéntica en todo, te confieso que no alcanzo a aprehenderla como en tus otros ejemplos.

SÓCRATES. No me sorprende. Pero voy a hacer lo posible para que nos pongamos en camino de hacer este descubrimiento, si soy capaz de ello. Te has hecho cargo, sin duda, de que el método es siempre el mismo. Supongamos, pues, que se te dirigiera la pregunta a que me refería hace un instante: "Menón, ¿qué es la figura?", y me

respondieses: "es la redondez". Si entonces se te preguntase, como antes lo hice, si la redondez es la figura o una especie de figura, es claro que responderías que es una especie de figura.

MENÓN. Sí.

SÓCRATES. ¿Sin duda porque hay otras figuras?

MENÓN. Sí.

SÓCRATES. Y si se te preguntara cuáles, ¿las nombrarías?

MENÓN. Seguramente.

SÓCRATES. En igual forma, si te preguntasen lo que es el color, y habiendo tú respondido que es lo blanco, agrega tu interlocutor: "Lo blanco, ¿es el color, o un color?", ¿contestarás que es un color, porque hay otros colores?

MENÓN. Sin duda.

SÓCRATES. Y si te pidiera que

nombraras otros colores, ¿podrías nombrarle otros que son tan colores como el blanco?

MENÓN. Sí.

SÓCRATES. Supongamos que aquél - como yo hice- prosigue su discurso, y añade: "Llegamos siempre a una pluralidad y no es esto lo que pido. Puesto que designas con un solo nombre estas cosas diversas, y pretendes que no hay entre ellas ninguna que no sea figura, aunque a veces son contrarias las unas a las otras, ¿cuál es esa cosa que comprende así lo recto como lo curvo, a la cual llamas figura, afirmando que lo curvo no es menos figura que lo recto?" ¿No es esto lo que dices?

MENÓN. Sí.

SÓCRATES. Pero al hablar así ¿no es como si dijeras que lo redondo es a la vez redondo y recto, y lo recto, a la vez recto y redondo?

MENÓN. De ninguna manera, Sócrates.

SÓCRATES. Sin embargo, dices que lo redondo es tan figura como lo recto, y recíprocamente.

MENÓN. Es cierto.

SÓCRATES. Entonces ¿qué es lo que se llama figura? Trata de explicármelo. Si al que te interrogase de esta manera acerca de la figura o del color, contestaras: "No entiendo tus preguntas, ni sé lo que quieres decir", nuestro interlocutor se sorprendería y replicaría: "¿No comprendes que lo que busco es lo que tienen de común todas estas cosas?" ¡Cómo, Menón! ¿No sabrías responder, si te preguntase qué es lo que lo redondo, lo recto y las demás cosas que llamas figuras tienen de común? ¡Inténtalo! Te servirá de preparación para responderme luego sobre la virtud.

MENÓN. No; pero dilo tú mismo, Sócrates.

SÓCRATES. ¿Tienes mucho empeño en que lo haga?

MENÓN. Mucho.

SÓCRATES. ¿Te prestarás, luego, en cambio, a hablar tú mismo de la virtud?

MENÓN. Sí.

SÓCRATES. Pues, ¡ánimo! La cosa vale la pena.

MENÓN. Seguramente.

SÓCRATES. Vamos; ensayemos una explicación de lo que es la figura. Mira si te parece aceptable esta definición: llamo figura a la cosa que acompaña siempre al color. ¿Estás satisfecho, o quieres buscar otra definición? En cuanto a mí, si me respondieses así acerca de la virtud, me daría por satisfecho.

MENÓN. Pero ¡tu definición es ingenua, Sócrates!

SÓCRATES. ¿Por qué?

MENÓN. Según tu opinión, figura es lo que va siempre con el color. Pues bien; si tu interlocutor declarase ignorar qué es el color, y

tener respecto a él la misma dificultad que respecto a la figura, ¿qué pensarías de tu respuesta?

SÓCRATES. Que es verdadera. Y si tuviera que habérmelas con uno de esos hombres hábiles que no buscan sino disputas y contiendas, le diría: "He dado mi respuesta. Si es errónea, a ti te toca tomar la palabra y refutarme". Pero tratándose de dos amigos, como nosotros, que quieren conversar, se debe replicar más suavemente y de una manera más conforme con las leyes de la dialéctica, según las cuales conviene, no sólo responder la verdad, sino también fundar la respuesta únicamente en lo que el interlocutor reconoce saber. Y es de esta manera como voy a intentar explicarme. Dime: ¿hay algo que llamas "fin"? Entiendo por ello el término, el límite: todas estas palabras expresan lo mismo. Pródico tal vez discreparía; pero tú dices indiferentemente de una cosa que está

terminada o acabada. Esto es lo que quiero decir y nada tiene de misterioso.

MENÓN. Ciertamente, empleo todas esas palabras, y creo comprenderte.

SÓCRATES. ¿Llamas a alguna cosa *superficie* y a otra *sólido*, como se hace, por ejemplo, en geometría?

MENÓN. Sin duda.

SÓCRATES. Entonces, podrás comprender lo que entiendo por figura. Digo, pues, que una figura es el límite donde termina un sólido; y esto vale para las figuras en general; de manera que resumiendo definiré la figura como "el límite del sólido".

MENÓN. ¿Y qué es lo que llamas color, Sócrates?

SÓCRATES. ¡Menón, te burlas de mí! Abrumas con tus embarazosas preguntas a un viejo como yo, y no quieres, en cambio, avivar tus recuerdos para decirme en qué

consiste la virtud, según Gorgias.

MENÓN. Te lo diré, Sócrates, después que hayas respondido a mi pregunta.

SÓCRATES. Aun con los ojos vendados, Menón, se reconocería en tu lenguaje que eres hermoso y amado.

MENÓN. ¿Por qué?

SÓCRATES. Porque tus discursos son órdenes. Así hablan los voluptuosos, los cuales ejercen una especie de tiranía mientras están en la flor de la edad. Tal vez has advertido, además, mi debilidad por la belleza. Pero, quiero complacerte y te responderé.

MENÓN. Sí, hazme ese favor.

SÓCRATES. ¿Quieres que te responda como respondería Gorgias, de manera que puedas seguirme más fácilmente?

MENÓN. Consiento en ello. ¿Por qué no?

SÓCRATES. ¿No decís, según el sistema de Empédocles, que los cuerpos despiden

emanaciones?

MENÓN. Sin duda.

SÓCRATES. ¿... Y que hay en los cuerpos poros que reciben y dejan pasar esas emanaciones?

MENÓN. Seguramente.

SÓCRATES. ¿... Y que algunas de esas emanaciones son proporcionadas a ciertos poros, mientras que otras son o más delgadas o más gruesas?

MENÓN. Es verdad.

SÓCRATES. Por otra parte, ¿hay una cosa que se llama la vista?

MENÓN. Sí.

SÓCRATES. Siendo así, *comprende mis palabras*, como dice Píndaro. El color es un flujo de figuras, proporcionado a la vista y sensible.

MENÓN. Tu respuesta, Sócrates, me parece admirable.

SÓCRATES. Probablemente, porque no es extraña a vuestro modo de discurrir; además, proporciona un recurso como para explicar qué sea la voz, el olfato y muchas otras cosas semejantes.

MENÓN. Sin duda.

SÓCRATES. No sé qué tiene del lenguaje de la tragedia mi respuesta, Menón, para que la prefieras a la de la figura.

MENÓN. Lo confieso.

SÓCRATES. Sin embargo, ¡oh, hijo de Alexidemo!, en mi opinión no es ésa la mejor, sino la otra. Y creo que llegarías a pensar lo mismo, si no te vieras obligado a partir antes de los misterios, como anunciabas ayer, y pudieras permanecer y hacerte iniciar en ellos.

MENÓN. De buena gana me quedaría, Sócrates, si quisieras dedicarme muchas conversaciones como ésta.

SÓCRATES. Si de mi buena voluntad

dependiese, no dejaría de seguir hablándote así, para beneficio de ambos; pero me temo que no voy a ser capaz de decirte cosas semejantes. Como quiera que sea, trata ahora de cumplir la promesa que me hiciste de definir la virtud en general, y cesa de hacer varias cosas de una sola, como se dice, bromeando, de los que rompen algo. Deja, pues, íntegra e intacta la virtud y dime en qué consiste, según los ejemplos que te he dado.

MENÓN. Pues bien, Sócrates; me parece que la virtud consiste, como dice el poeta, en *amar las cosas bellas y ser poderoso*. Así, llamo virtud al deseo de las cosas bellas con más el poder de procurárselas.

SÓCRATES. ¿Piensas que desear las cosas bellas implica desear las buenas?

MENÓN. Sin duda.

SÓCRATES. ¿Hay hombres, por ventura, que desean las cosas malas, mientras que otros desean las buenas? ¿No te parece que

todos desean lo que es bueno?

MENÓN. De ninguna manera.

SÓCRATES. ¿Es que algunos apetecerían lo que es malo?

MENÓN. Sí.

SÓCRATES. ¿Es que lo creen bueno, o lo desearían aun sabiéndolo malo?

MENÓN. Juzgo posible ambos casos.

SÓCRATES. Pero, Menón, ¿crees que se puede desear una cosa sabiendo que es mala?

MENÓN. Así lo creo.

SÓCRATES. ¿Qué entiendes por desear una cosa? ¿Es desear la adquisición de ella?

MENÓN. Seguramente; adquirirla.

SÓCRATES. Pero el hombre que desea lo malo, ¿se imagina que el mal le sea ventajoso; o sabe acaso que es nocivo para quien lo acepta?

MENÓN. Unos piensan que el mal puede ser ventajoso, otros saben que es dañoso.

SÓCRATES. ¿Crees que estimar lo malo como útil sea conocerlo como malo?

MENÓN. En ese concepto no lo creo.

SÓCRATES. ¿No es, pues, evidente que no desean el mal aquellos que lo ignoran como tal, y que el objeto de su deseo es algo que, aunque sea malo, creen bueno? Deseando el mal que desconocen y estiman por bueno ¿no es el bien lo que desean en realidad? ¿No es así?

MENÓN. Así parece, en efecto, para los tales.

SÓCRATES. Pues ¡qué! Los que desean el mal, sabiendo, según dices, que les será nocivo, ¿saben, sin duda, que les será nocivo?

MENÓN. Necesariamente.

SÓCRATES. Pero, éstos, ¿no creen acaso que lo nocivo hace sufrir en la medida en que es nocivo?

MENÓN. También es cierto.

SÓCRATES. ¿Y que en tanto que sufren son desgraciados?

MENÓN. Así lo pienso.

SÓCRATES. ¿Hay algún hombre que quiera sufrir y ser desdichado?

MENÓN. No lo creo, Sócrates.

SÓCRATES. Si no hay quien lo quiera, Menón, nadie, tampoco, querrá el mal. ¿Qué es sufrir, en efecto, sino querer el mal y procurárselo?

MENÓN. Parece que tienes razón, Sócrates, y que nadie quiere el mal.

SÓCRATES. ¿No decías, hace un instante, que la virtud consiste en querer el bien y poder procurárselo?

MENÓN. Sí, lo he dicho.

SÓCRATES. De estos dos términos, el querer es común a todos, y en este respecto ningún hombre es mejor que otro.

MENÓN. Convengo en ello.

SÓCRATES. Es evidente que si unos valen más que los otros será en cuanto al poder.

MENÓN. Sin duda.

SÓCRATES. De modo que, según tu definición, la virtud es el poder procurarse el bien.

MENÓN. Me parece, Sócrates, que es tal como tú lo concibes.

SÓCRATES. Veamos si es así, porque acaso tengas razón. ¿Dices que la virtud consiste en el poder de adquirir el bien?

MENÓN. Sí.

SÓCRATES. ¿Y llamas bien, por ejemplo, a la salud y a la riqueza?

MENÓN. Entiendo por bien asimismo la adquisición de oro y plata, y de los cargos y honores en la ciudad.

SÓCRATES. ¿No piensas en ninguna otra cosa cuando hablas del bien?

MENÓN. No pensaba sino en todas éstas.

SÓCRATES. Enhorabuena. Así que, según Menón, huésped, por su padre, del Gran Rey, la virtud consiste en procurarse oro y plata. A esta idea de adquisición, ¿añades las palabras *justamente* y *santamente*, o juzgas que ello sea indiferente? ¿Te parece que una adquisición injusta puede ser tenida por virtud?

MENÓN. Nada de eso, Sócrates.

SÓCRATES. ¿Sería maldad?

MENÓN. Sin género de duda.

SÓCRATES. Luego, la adquisición debe ir acompañada de justicia, templanza, santidad o cualquier otra parte de la virtud, sin lo cual, aunque procure el bien, no será una virtud.

MENÓN. ¿Cómo ha de ser virtud sin esas condiciones?

SÓCRATES. Renunciar al oro y la plata para sí mismo y los demás, cuando su

adquisición fuese injusta, ¿no sería igualmente virtud?

MENÓN. Me parece que sí.

SÓCRATES. De esta manera, procurarse esta clase de bienes no es más virtud que no procurárselos, y llamaremos virtud a todo cuanto vaya acompañado de justicia; y a lo que no, lo llamaremos maldad.

MENÓN. Forzosamente ha de ser como dices.

SÓCRATES. Pero, ¿no dijimos antes que cada una de estas cualidades, la justicia, la templanza, y otras semejantes, son partes de la virtud?

MENÓN. Sí.

SÓCRATES. ¿Es que te estás burlando de mí, Menón?

MENÓN. ¿Por qué, Sócrates?

SÓCRATES. Porque habiéndote suplicado que no fragmentaras la virtud, y aunque te

propuse modelos de la manera en que debes responder, no lo has tenido en cuenta, y dices, por un lado, que la virtud consiste en poder procurarse el bien con justicia, y por otro, que la justicia es una parte de la virtud.

MENÓN. Lo confieso.

SÓCRATES. Resulta de tus dichos que la virtud consiste en poner en las acciones una parte de la virtud; puesto que la justicia, como las otras cosas que hemos dicho, son en tu opinión partes de la virtud. ¿Que adónde voy a parar? A que te he pedido una definición general de la virtud, y tú, lejos de satisfacerme, declaras que toda acción es virtud cuando va acompañada de una parte de la virtud, como si ya me hubieras dicho lo que es la virtud en general, y yo pudiese reconocerla en los menudos trozos en que la has dividido. Es, pues, necesario, querido Menón, que repita de nuevo mi pregunta acerca de la naturaleza de la virtud, si es cierto

que toda acción es virtud cuando va acompañada de una parte de la virtud; puesto que no otra cosa se dice cuando se afirma que es virtuosa toda acción acompañada de justicia. ¿Qué te parece? ¿No juzgas conveniente mi insistencia sobre esta cuestión, o crees posible saber en qué consiste una parte de la virtud sin conocer la virtud misma?

MENÓN. No lo pienso así.

SÓCRATES. Porque, si te acuerdas, cuando yo te respondía a propósito de la figura, rechazamos una definición por apoyarse en lo que era problema todavía y sobre lo que no estábamos aún de acuerdo.

MENÓN. Hemos tenido razón para rechazarla, Sócrates.

SÓCRATES. Por lo tanto, mientras busquemos aún lo que es la virtud en general, no pienses que ha de ser posible explicar a nadie su naturaleza haciendo entrar en la respuesta las partes de la virtud, ni definir

cualquier otra cosa utilizando semejante método. Es preciso plantear de nuevo la misma cuestión: ¿Qué es esa virtud de que hablas? ¿Juzgas que lo que digo no es serio?

MENÓN. Por el contrario, me parece muy sensato.

SÓCRATES. Empezando de nuevo, dime, pues, en qué hacéis consistir, tú y tu amigo, la virtud.

MENÓN. Había oído decir, Sócrates, antes de conversar contigo, que tú no sabías más que dudar y sumir a los demás en la duda. Ahora, en efecto, no sé con qué drogas y sortilegios me has hechizado, que estoy lleno de dudas. Y diré, si me permites una broma, que te asemejas perfectamente, por el aspecto y lo demás, a ese corpulento pez que se llama torpedo, el cual produce una especie de entorpecimiento a cuantos le tocan. Creo que me has hecho sufrir un efecto parecido, porque me siento verdaderamente embotado

en alma y cuerpo, y soy incapaz de responderte. Sin embargo, he discurrido cien veces sobre la virtud ante muchas personas, y con acierto, a mi parecer. Pero en este momento ni siquiera puedo decir en qué consiste. Tienes razón, pienso, en resistirte a navegar y visitar otros países. Porque si hicieras en otra ciudad estas cosas, no tardarías en ser arrestado como brujo.

SÓCRATES. Eres astuto, Menón, y has querido sorprenderme.

MENÓN. ¿Qué quieres decir, Sócrates?

SÓCRATES. Que adivino por qué me has comparado así.

MENÓN. Te suplico me digas por qué.

SÓCRATES. Para que, a mi vez, te compare. Sé cuánto gustan los que son hermosos de tales comparaciones, que les son ventajosas, puesto que las imágenes de las cosas bellas son bellas, a mi entender. Pero no te devolveré imagen por imagen. En lo que me

conciérne, si el torpedó, antes de embotar a los demás, se siente a sí mismo en estado de embotamiento, le soy, sin duda, semejante; de otro modo, no. Pues si despierto dudas en los demás, no es porque sepa más que ellos, sino todo lo contrario; pues yo dudo más que nadie, y así es como hago dudar a los demás. En nuestro caso presente, ignoro absolutamente lo que es la virtud. Acaso tú lo supieras antes de acercarte a mí, aunque ahora parezcas ignorarlo. De cualquier modo que sea, quiero examinar e investigar contigo en qué pueda consistir.

MENÓN. ¿Cómo te la compondrás, Sócrates, para buscar lo que ignoras absolutamente? ¿A qué punto, entre tantos desconocidos, dirigirás tu investigación? Y si por azar dieras en el bien, ¿cómo lo reconocerías, no habiéndolo nunca conocido?

SÓCRATES. Comprendo, Menón, lo que quieres decir. ¡Qué magnífico argumento para

una discusión entre sofistas! Es la tesis según la cual no se puede averiguar ni lo que se conoce ni lo que no se conoce: lo que se conoce, porque, sabiéndolo, no hace falta buscarlo; lo que no se conoce, porque, en este caso, ni aun se sabe qué es lo que se ha de buscar.

MENÓN. ¿No te parece bueno este razonamiento, Sócrates?

SÓCRATES. De ninguna manera.

MENÓN. ¿Me dirás la razón?

SÓCRATES. Sí. He escuchado a hombres y mujeres expertos en las cosas divinas...

MENÓN. ¿Qué decían?

SÓCRATES. Cosas bellas y verdaderas, a mi parecer.

MENÓN. Pero ¿qué dicen y quiénes son esas personas?

SÓCRATES. Son sacerdotes y sacerdotisas que se han aplicado a dar razón

de lo que concierne a su ministerio. Es Píndaro y otros muchos poetas; entiendo los verdaderamente divinos. Y es esto lo que dicen; examina si te parece justo.

Dicen que el alma humana es inmortal, y que tan pronto abandona la vida -lo que llaman morir-, muy luego a la vida vuelve sin que nunca se destruya; y, por esto, conviene vivir lo más piadosamente que se pueda, *porque las almas de aquellos que han pagado a Perséfone la deuda de sus antiguas faltas, son devueltas a la luz del sol, al cabo de nueve años. De estas almas se forman los reyes ilustres, los hombres poderosos por su fuerza o grandes por su saber, honrados luego como héroes intachables entre los mortales.*

Así, el alma, inmortal y renaciendo muchas veces, habiendo contemplado todas las cosas, sobre la tierra y en la morada de Hades, nada hay que no haya aprendido. Por

tanto, no es extraño que, respecto a la virtud y a todo lo demás, tenga recuerdos de lo que aprendió anteriormente.

Siendo homogénea la naturaleza entera y habiéndolo aprendido todo, ningún inconveniente hay para que un solo recuerdo (que es lo que los hombres denominan saber) le permita hallar todos los otros, siempre que se sea valeroso y tenaz en la búsqueda. Porque la investigación y el saber, en el fondo no son sino reminiscencia.

No hemos de dar crédito, pues, a ese razonamiento sofístico de que hablamos; nos volvería perezosos, y no gustan de él sino los cobardes. Mi doctrina, por el contrario, incita al trabajo y a la investigación. Porque la tengo por verdadera, deseo inquirir contigo en qué consiste la virtud.

MENÓN. Consiento en ello, Sócrates. Pero ¿te limitarás a decir simplemente, que no aprendemos nada, y que lo que llamamos

aprender es reminiscencia? ¿Podrías demostrarme que es, en efecto, así?

SÓCRATES. Ya te dije, Menón, que eres muy astuto. Me pides una lección, y acabo de sostener que no se aprende nada y que no se hace sino recordar, y todo esto para hacerme caer en contradicción conmigo mismo.

MENÓN. En verdad, Sócrates, no lo he dicho con esa intención sino por puro hábito. Sin embargo, si tienes algún modo de mostrarme lo que dices, no dejes de hacerlo.

SÓCRATES. No es nada fácil, pero me esforzaré, en homenaje a nuestra amistad. Llama a alguno de los muchos servidores que te acompañan, el que quieras, y te haré ver lo que deseas.

MENÓN. De buena gana. Acércate.

SÓCRATES. ¿Es griego y sabe el griego?

MENÓN. Lo conoce perfectamente; ha nacido en mi casa.

SÓCRATES. Fíjate si parece ir recordando o aprendiendo de mí.

MENÓN. Prestaré atención.

SÓCRATES. Dime, joven, ¿sabes que esto es un cuadrado?

ESCLAVO. Sí.

SÓCRATES. El espacio cuadrado, ¿no es el que tiene iguales estas cuatro líneas?

ESCLAVO. Seguramente.

SÓCRATES. Y estas otras líneas que lo atraviesan por el centro, ¿son también iguales?

ESCLAVO. Sí.

SÓCRATES. ¿No puede haber un espacio semejante que sea más grande o más pequeño?

ESCLAVO. Sin duda.

SÓCRATES. Si ese lado fuese de dos pies, y este otro también de dos pies, ¿cuántos pies tendría el todo? Considera así la cuestión: Si este lado fuera de dos pies, y éste de un pie

tan sólo, ¿no es cierto que el espacio sería de una vez dos pies?

ESCLAVO. Sí, Sócrates.

SÓCRATES. Pero, puesto que el segundo lado tiene igualmente dos pies, ¿no resulta dos veces dos?

ESCLAVO. Sí.

SÓCRATES. ¿Ese espacio es, pues, ahora de dos veces dos pies?

ESCLAVO. Sí.

SÓCRATES. ¿Cuánto hacen dos veces dos pies? Haz la cuenta, y dímelo.

ESCLAVO. Cuatro, Sócrates.

SÓCRATES. ¿No se podría hacer un espacio doble de éste, pero semejante, teniendo como él todas sus líneas iguales?

ESCLAVO. Sí.

SÓCRATES. ¿Cuántos pies tendría?

ESCLAVO. Ocho.

SÓCRATES. Pues bien; procura decirme

cuál es la longitud de cada línea del nuevo cuadrado. Las de éste son de dos pies. Las del cuadrado doble ¿de cuántos serán?

ESCLAVO. Es evidente, Sócrates, que tendrán el doble.

SÓCRATES. ¿Ves, ahora, Menón, que no le enseño nada, y me limito a interrogar? Él imagina ahora saber cuál es la longitud del lado de un cuadrado de ocho pies. ¿No te parece?

MENÓN. Sí.

SÓCRATES. Pero, ¿lo sabe?

MENÓN. No, seguramente.

SÓCRATES. ¿No cree que este lado sería doble del precedente?

MENÓN. Sí.

SÓCRATES. Obsérvale a medida que él va recordando. Y tú, respóndeme. ¿Dices que el espacio doble se forma de la línea doble? Entiéndelo bien: no quiero decir un espacio

largo por este lado y estrecho por aquél; busco una superficie como ésta, igual en todos los sentidos, pero que tenga una extensión doble, o sea de ocho pies. Mira si crees aún que haya de formarse con la duplicación de la línea.

ESCLAVO. Así lo creo.

SÓCRATES. Si añadimos a esta línea otra tan larga como ella, ¿no será la nueva línea el doble de la primera?

ESCLAVO. Sin duda.

SÓCRATES. Luego, sobre esta nueva línea, ¿se construirá el espacio de ocho pies, si trazamos cuatro líneas semejantes?

ESCLAVO. Sí.

SÓCRATES. Tracemos, pues, cuatro líneas semejantes a ésta. ¿Llamas a esto un espacio de ocho pies?

ESCLAVO. Seguramente.

SÓCRATES. Pero ¿este nuevo espacio no comprende otros cuatro, cada uno de los

cuales es igual al primero, que mide cuatro pies?

ESCLAVO. Sí.

SÓCRATES. ¿Cuál es la magnitud de aquél? ¿No es cuatro veces más grande?

ESCLAVO. Sin duda.

SÓCRATES. ¿Una cosa cuatro veces más grande que otra es entonces el doble de ella?

ESCLAVO. ¡No, por Júpiter!

SÓCRATES. Pues ¿qué es?

ESCLAVO. El cuádruplo.

SÓCRATES. Entonces, joven, con la línea doble no se forma un espacio doble, sino cuádruple.

ESCLAVO. Es verdad.

SÓCRATES. Cuatro veces cuatro, ¿no hacen dieciséis?

ESCLAVO. Sí.

SÓCRATES. ¿Qué línea nos dará, pues, un espacio de ocho pies? ¿No nos da ésta un

espacio cuádruple del primero?

ESCLAVO. Sí.

SÓCRATES. Y esta línea que es la mitad de la otra ¿no nos da cuatro pies de superficie?

ESCLAVO. Sí.

SÓCRATES. Bien. El espacio de ocho pies ¿no es el doble de este otro, que es de cuatro, y la mitad de aquel que es de dieciséis?

ESCLAVO. Sin duda.

SÓCRATES. ¿No se formará entonces de una línea más grande que ésta y más pequeña que aquélla? ¿Qué te parece?

ESCLAVO. Así lo creo.

SÓCRATES. Perfectamente. Responde siempre según tu opinión. Pero, dime: ¿esta línea primera no tenía dos pies, y aquella otra, cuatro?

ESCLAVO. Sí.

SÓCRATES. Es necesario, por

consiguiente, que la línea del espacio de ocho pies sea más larga que la de dos pies, y más corta que la de cuatro.

ESCLAVO. Sí que es necesario.

SÓCRATES. Veamos si puedes decir cuál ha de ser su longitud.

ESCLAVO. Tres pies.

SÓCRATES. Para que la línea inicial sea de tres pies, hemos de añadirle la mitad de su longitud: esto es, un pie a los dos pies. Por este otro lado, de la misma manera, dos pies más uno. He ahí formado el cuadrado a que te has referido.

ESCLAVO. Sí.

SÓCRATES. Pero si el espacio es de tres pies de largo y tres de ancho ¿no será la superficie de tres veces tres pies?

ESCLAVO. Evidentemente.

SÓCRATES. ¿Cuántos son tres veces tres pies?

ESCLAVO. Nueve.

SÓCRATES. Mas, para que la superficie fuera doble de la primera, ¿cuántos pies debía tener?

ESCLAVO. Ocho.

SÓCRATES. Luego, el espacio de ocho pies no se forma tampoco de la línea de tres pies.

ESCLAVO. No, ciertamente.

SÓCRATES. Pues ¿de qué línea se hace? Procura decírnoslo exactamente. Y si no quieres hacer cálculos, muéstranosla.

ESCLAVO. ¡Por Júpiter! no sé, Sócrates.

SÓCRATES. ¿Ves, Menón, qué trecho ha recorrido por el camino de la reminiscencia? Al comienzo, sin saber cuál es el lado del cuadrado de ocho pies -lo que no sabe todavía-, creía saberlo, y respondía con seguridad, como un conocedor, no teniendo conciencia de su ignorancia. Ahora, advierte la

dificultad, y si no sabe, al menos no cree saber.

MENÓN. Dices verdad.

SÓCRATES. ¿No está ahora en mejor disposición con respecto de la cosa que ignoraba?

MENÓN. Convengo en ello.

SÓCRATES. Enseñándole a dudar, y embotándole como hace el torpedo, ¿le hemos causado algún daño?

MENÓN. No lo creo.

SÓCRATES. Más bien le hemos ayudado a descubrir cuál es su situación respecto de la verdad. Porque ahora, como no sabe, tendrá placer en buscar; mientras que antes no habría vacilado en decir y repetir ante una multitud, con entera confianza, que el doble de un cuadrado se forma sobre el doble del lado.

MENÓN. Es probable.

SÓCRATES. ¿Y piensas que pudo

disponerse a buscar y aprender lo que creía saber, aunque no lo sabía, sin antes caer en confusión al saberse ignorante, y de haber sentido el deseo de saber?

MENÓN. Pienso que no, Sócrates.

SÓCRATES. ¿El entorpecimiento le ha sido, pues, ventajoso?

MENÓN. Parece que sí.

SÓCRATES. Observa ahora lo que, partiendo de la duda, descubrirá conmigo, sin que le enseñe nada, pues no haré sino interrogarle. Observa y procura sorprenderme si le enseño o explico algo, en vez de atenerme a solicitar su opinión. Y tú, dime: ¿No tenemos aquí un espacio de cuatro pies?

ESCLAVO. Sí.

SÓCRATES. ¿No podremos añadirle este otro espacio que es igual?

ESCLAVO. Sí.

SÓCRATES. ¿Y un tercero, igual a los

dos anteriores?

ESCLAVO. Sí.

SÓCRATES. ¿Podemos llenar este ángulo que queda vacío?

ESCLAVO. Perfectamente.

SÓCRATES. ¿No tenemos ahora cuatro espacios iguales?

ESCLAVO. Sí.

SÓCRATES. Y todos juntos, ¿cuántas veces son más grandes que éste solo?

ESCLAVO. Cuatro veces.

SÓCRATES. Pero recuerda que buscábamos un espacio que fuera doble.

ESCLAVO. En efecto.

SÓCRATES. Estas líneas que van de un ángulo a otro de cada cuadrado, ¿no parten en dos cada uno de ellos?

ESCLAVO. Sí.

SÓCRATES. ¿No obtenemos cuatro líneas iguales que limitan un nuevo espacio?

ESCLAVO. Así es.

SÓCRATES. Fíjate bien. ¿Cuál será la magnitud de este cuadrado?

ESCLAVO. Yo no lo veo.

SÓCRATES. ¿Sus líneas no separan, hacia dentro, sendas mitades de los otros cuatro espacios? ¿No es así?

ESCLAVO. Sí.

SÓCRATES. ¿Cuántas de dichas mitades componen el espacio del medio?

ESCLAVO. Cuatro.

SÓCRATES. ¿Y en este otro?

ESCLAVO. Dos.

SÓCRATES. ¿Qué es cuatro, con relación a dos?

ESCLAVO. El doble.

SÓCRATES. Entonces, ¿cuántos pies mide este espacio?

ESCLAVO. Ocho pies.

SÓCRATES. ¿Y sobre qué línea está

construido?

ESCLAVO. Sobre ésta.

SÓCRATES. ¿Sobre la línea que va de un ángulo a otro en el espacio de cuatro pies?

ESCLAVO. Sí.

SÓCRATES. Esta línea es la que llaman diámetro los sofistas. Si tal es su nombre, el espacio doble, esclavo de Menón, se formará, como dices, sobre el diámetro.

ESCLAVO. Así es, Sócrates.

SÓCRATES. ¿Qué te parece, Menón? ¿Ha dado alguna respuesta que no sea suya?

MENÓN. Ninguna; ha hablado siempre por su cuenta.

SÓCRATES. Sin embargo, no sabía, como dijimos antes.

MENÓN. Es cierto.

SÓCRATES. Estas opiniones, ¿estaban ya en él, o no?

MENÓN. Estaban en él.

SÓCRATES. ¿De modo que el que no sabe, puede estar en posesión de opiniones verdaderas sobre las mismas cosas que ignora?

MENÓN. Al parecer.

SÓCRATES. Las opiniones verdaderas acaban de aparecérselo, como en un sueño. Si se le interroga a menudo y de diversas maneras sobre los mismos objetos, puedes estar seguro de que llegará a tener conocimiento tan exacto como el que más.

MENÓN. Es probable.

SÓCRATES. Luego, sabrá sin haber aprendido de nadie, por medio de simples interrogaciones, y sacando así la ciencia de su propio fondo.

MENÓN. Sí.

SÓCRATES. Pero, encontrar en sí mismo la ciencia, ¿no es acordarse?

MENÓN. Sin duda.

SÓCRATES. ¿No es cierto que la ciencia que posee, es menester, o bien que alguna vez la haya recibido, o que la haya tenido siempre?

MENÓN. Sí.

SÓCRATES. Pero si la hubiera tenido siempre, habría sido siempre sabio; y si la ha adquirido, no fue en esta vida, seguramente. ¿Acaso ha tenido un maestro de geometría? Porque hallará, de la misma manera, las otras partes de la geometría y de todas las demás ciencias. ¿Le ha enseñado alguien todo esto? Debes saberlo, puesto que ha nacido y se ha criado en tu casa.

MENÓN. Estoy seguro de que nadie se lo ha enseñado.

SÓCRATES. ¿Tiene o no estas opiniones?

MENÓN. Es incontestable que las tiene, Sócrates.

SÓCRATES. Luego, si no las ha adquirido

en la presente vida, ¿es necesario que lo haya sido anteriormente, y que por anticipado haya aprendido lo que sabe?

MENÓN. Así parece.

SÓCRATES. ¿Ese tiempo no será aquel en que aún no era hombre?

MENÓN. Sí.

SÓCRATES. Por consiguiente, si mientras es hombre, y desde antes de serlo, lleva en sí opiniones verdaderas que se convierten en ciencia cuando se las despierta con preguntas, ¿no es verdad que su alma las habrá poseído en todo tiempo? Porque está claro que en toda la extensión del tiempo es o no es hombre.

MENÓN. Es evidente.

SÓCRATES. Luego, si la verdad de las cosas está siempre en nuestra alma, ésta ha de ser inmortal. Es, pues, preciso que tratemos valerosamente de investigar y recordar lo que, por el momento, no sabes, es decir, aquello de

que te has olvidado, y nos esforcemos por despertar su recuerdo.

MENÓN. Yo no sé cómo, pero me parece que tienes razón, Sócrates.

SÓCRATES. A mí también me lo parece, Menón. A decir verdad, no podría garantizar todo cuanto he dicho. Pero estoy dispuesto a sostener con palabras y obras, en tanto sea capaz, que la persuasión de que debemos indagar lo que ignoramos nos hará mejores, más resueltos y menos perezosos que la opinión de que es imposible descubrir lo que ignoramos e inútil buscarlo.

MENÓN. Soy de tu parecer en esto, Sócrates.

SÓCRATES. Entonces, puesto que estamos de acuerdo en reconocer que se debe indagar lo que se ignora, ¿quieres que investiguemos juntos en qué consiste la virtud?

MENÓN. De buena gana. Sin embargo,

Sócrates, tendría el mayor placer en que volviéramos sobre la cuestión que te propuse al principio, a saber: si la virtud debe ser considerada como una cosa que se puede enseñar, o si es un don de la naturaleza, o de qué manera, en fin, pueden adquirirla los hombres.

SÓCRATES. Si tuviera alguna autoridad sobre ti, Menón, no examinaríamos si la virtud es o no susceptible de enseñanza sino después de haber indagado lo que es en sí. Pero, ya que, sin duda con el fin de ser libre, no haces esfuerzo alguno por dominarte a ti mismo, y que, por otra parte, pretendes gobernarme, como en efecto lo haces, tomo el partido de ceder. ¿Qué vamos a hacer? Ensayaremos descubrir qué sea una cosa cuya naturaleza ignoramos. Mas, aunque no quieres obedecerme en nada, cede al menos en algo del imperio que sobre mí ejerces, y permíteme que busque por modo hipotético si la virtud

puede o no enseñarse. Cuando digo *por modo hipotético*, entiendo el método de investigación usado por los geómetras. Si se les interroga sobre una superficie dada, inquiriendo, por ejemplo, si es posible inscribir tal triángulo en determinado círculo, responden: "Todavía no sé si puede ser, pero conviene, para poder decidirlo, razonar por hipótesis: si se reúnen determinadas condiciones, se obtendrá tal resultado; y si las condiciones son otras, tal otro será el resultado. Es así por hipótesis como puedo decirte si es o no posible la inscripción del triángulo en el círculo." Otro tanto ocurre con la virtud. Ignorando, como lo ignoramos todavía, su esencia y cualidades, sólo podemos discurrir hipotéticamente sobre si se puede enseñar o no. Y nos preguntaremos: ¿Cuál ha de ser, entre las diferentes especies de cosas que se relacionan con el alma, la de la virtud, para que se la pueda o no enseñar?

En primer lugar, si es de otra naturaleza que la ciencia, ¿es susceptible o no de enseñanza, o, como decíamos hace un instante, de reminiscencia? No importa precisar de cuál de estos nombres nos serviremos. En ese caso, ¿puede enseñarse la virtud? O, más bien, ¿no es evidente que la ciencia es la única cosa que el hombre aprende?

MENÓN. Así me parece.

SÓCRATES. Luego, si la virtud es una ciencia, es evidente que se la puede enseñar.

MENÓN. De acuerdo.

SÓCRATES. Bien pronto hemos solucionado esta cuestión: si la virtud es así, se la puede enseñar; no siendo tal, no se la puede enseñar.

MENÓN. Ciertamente.

SÓCRATES. Pero ahora se ofrece otra cuestión a nuestro examen: la de saber si la virtud es una ciencia u otra cosa.

MENÓN. Me parece que, en efecto, esta cuestión viene después de la otra.

SÓCRATES. ¿No decimos que la virtud es un bien, y no nos mantendremos firmes en esa hipótesis?

MENÓN. Sin duda.

SÓCRATES. Por tanto, si hay alguna especie de bien que sea distinto de la ciencia, es verosímil que la virtud no sea ciencia; pero si no hay ningún género de bien que la ciencia no abrace, tendremos razón para conjeturar que la virtud es una especie de ciencia.

MENÓN. Es verdad.

SÓCRATES. ¿Somos buenos gracias a la virtud?

MENÓN. Sí.

SÓCRATES. Y útiles, también; porque todo lo que es bueno es útil. ¿No es eso?

MENÓN. Sí.

SÓCRATES. Luego, la virtud es útil.

MENÓN. Tal resulta de lo que hemos admitido.

SÓCRATES. Examinemos, pues, las cosas que nos son útiles, recorriéndolas una a una. La salud, la fuerza, la belleza, la riqueza; he aquí lo que miramos como útil. ¿No es verdad?

MENÓN. Sí.

SÓCRATES. También decimos que esas mismas cosas son, a veces, dañosas. ¿Eres de otro parecer?

MENÓN. No, pienso lo mismo.

SÓCRATES. Mira ahora de qué manera cada una de estas cosas nos es útil o dañosa. ¿No son útiles cuando hacemos buen uso de ellas y dañosas cuando hacemos mal uso?

MENÓN. Desde luego.

SÓCRATES. Pasemos a considerar las cualidades del alma. ¿No hay cualidades que llamas templanza, justicia, valor, capacidad

para aprender, memoria, elevación de sentimientos y otras semejantes?

MENÓN. Sí.

SÓCRATES. Mira cuáles de estas cualidades te parece que no son ciencia, y sí otra cosa. ¿No son tan pronto dañosas como provechosas? Así por ejemplo el coraje, cuando no está asistido de prudencia, y es simplemente audacia. ¿No es verdad que cuando somos imprudentemente audaces ello redundará en perjuicio nuestro, y, por el contrario, en provecho cuando la prudencia acompaña al valor?

MENÓN. Sí.

SÓCRATES. ¿No ocurre lo mismo con la templanza y con la capacidad para aprender, que son útiles cuando las ejercitamos y ponemos en obra con prudencia, y perjudiciales cuando usamos de ellas imprudentemente?

MENÓN. Cierto que sí.

SÓCRATES. ¿No es verdad, en general, respecto de todo lo que el alma hace o soporta, que si está dirigida por la sabiduría todo conduce a su felicidad, y a su desdicha si no se rige por ella?

MENÓN. Así parece.

SÓCRATES. Luego si la virtud es una cualidad del alma y si es indispensable que sea útil, preciso es que consista en la sabiduría. Porque, ya que todas las demás cualidades del alma no son, por sí mismas, útiles ni perjudiciales, sino que se convierten en lo uno o lo otro según que la prudencia o imprudencia las asistan, síguese que la virtud, puesto que es útil, debe ser una especie de sabiduría.

MENÓN. Tal pienso.

SÓCRATES. Y con respecto a las demás cosas, como la riqueza y otras semejantes, que dijimos ser unas veces útiles y otras

perjudiciales, ¿no convienes conmigo en que, así como la sabiduría, cuando va al frente de las demás cualidades del alma, las hace útiles, y la imprudencia perjudiciales, así el alma hace esas otras cosas útiles, cuando usa de ellas y las gobierna bien, y perjudiciales cuando se sirve mal de ellas?

MENÓN. Sin duda.

SÓCRATES. El alma sabia gobierna bien, y la imprudente gobierna mal.

MENÓN. Verdad es.

SÓCRATES. Así, de un modo general, en el hombre todo depende del alma, y el alma misma depende de la razón, sin la cual no puede ser buena. De acuerdo con esto, lo útil es lo razonable, y hemos convenido en que la virtud es útil.

MENÓN. Sin duda.

SÓCRATES. La virtud es, pues, la razón, o una parte de ella.

MENÓN. Todo eso me parece bien, Sócrates.

SÓCRATES. Pero entonces los hombres no son buenos por naturaleza.

MENÓN. Al parecer, no.

SÓCRATES. En ese caso, he aquí lo que sucedería. Si la virtud fuera un don natural, habría entre nosotros quienes se dedicasen a discernir los jóvenes naturalmente buenos; y después que nos los hubiesen hecho conocer, los recibiríamos de sus manos y los depositaríamos en la Acrópolis, bajo un sello, como se hace con el oro, para que nadie los corrompiese, y una vez hombres, fuesen útiles a su patria.

MENÓN. Conforme, Sócrates.

SÓCRATES. Pero si la virtud no es un don natural ¿será resultado del estudio?

MENÓN. Necesario es que sea así; por otra parte, Sócrates, es evidente, según

nuestra hipótesis, que si la virtud es una ciencia se podrá enseñarla.

SÓCRATES. Acaso, ¡por Júpiter! Pero me temo que hayamos hecho mal en convenir en eso.

MENÓN. Sin embargo, hace un instante nos parecía que habíamos hecho bien en reconocerlo.

SÓCRATES. No basta con que nos haya parecido así hace poco, sino que para que tenga verdadero valor, debe seguir pareciéndonoslo ahora y siempre.

MENÓN. Pues ¿por qué razón repudias ese parecer, y no crees que sea ciencia la virtud?

SÓCRATES. Voy a decírtelo. No tengo por erróneo que la virtud pueda enseñarse si es una ciencia; pero mira si tengo razón en dudar que lo sea. Dime, Menón: si una cosa cualquiera, para no referirnos únicamente a la virtud, es de naturaleza tal que pueda ser

enseñada, ¿no ha de haber por fuerza maestros y discípulos de ella?

MENÓN. Creo que sí.

SÓCRATES. Por el contrario, cuando una cosa no consiente maestros ni discípulos, ¿no podemos conjeturar fundadamente que no puede enseñarse?

MENÓN. Verdad es. Pero, ¿crees que no hay maestros de virtud?

SÓCRATES. Por lo menos, he buscado reiteradamente si los había, y después de todas las pesquisas posibles no he podido encontrarlos, no obstante haber realizado esa búsqueda en unión de otros muchos, singularmente de aquellos a quienes juzgo más versados en el particular.

Y, justamente, Menón, aquí tenemos a Anyto, que llega oportunísimamente a sentarse a nuestro lado. Informémosle de nuestra cuestión; nadie con más títulos para tomar

parte en ella; porque, en primer lugar, Anyto ha nacido de un padre rico y discreto, Antemión, que no debe su fortuna al azar ni a la liberalidad ajena como Ismenias el tebano, que ha heredado, poco ha, los bienes todos de Polícrates, sino que la ha adquirido merced a su inteligencia e industria. Antemión, por otra parte, no tiene nada de arrogante, ni de desdeñoso, sino que es un ciudadano ordenado y de buenas maneras. Además, ha educado y formado muy bien a su hijo, a juicio de la mayor parte de los atenienses, como lo demuestra el que le hayan designado para las más altas magistraturas. Con hombres así conviene que indaguemos si hay o no maestros de virtud, y cuáles son. Ayúdanos, pues, Anyto, a mí y a Menón, tu huésped, a resolver un problema concerniente a la virtud: el de saber cuáles maestros la enseñan. Considera el caso de esta manera: Si queremos hacer de Menón un buen médico,

¿con qué maestros le pondremos? ¿No será con los médicos?

ANYTO. Sin duda.

SÓCRATES. Si quisiéramos hacer de él un buen zapatero, ¿no le mandaríamos con los zapateros?

ANYTO. Sí.

SÓCRATES. ¿Y lo mismo en todo lo demás?

ANYTO. Sin duda.

SÓCRATES. Respóndeme también a las preguntas que aún he de hacerte sobre el mismo asunto. Dijimos que tendríamos razón en mandarle con los médicos si quisiéramos hacerle médico. Cuando hablamos de esta manera ¿no venimos a decir que sería prudente, por nuestra parte, enviarle con aquellos que se tienen por muy hábiles en ese arte, que perciben un salario por ese concepto, ofreciéndose como maestros en tales

condiciones a quien quiera ir a tomar lecciones de ellos, mejor que enviarle a casa de cualquier otro que no ejerce tal profesión?

ANYTO. Sí.

SÓCRATES. ¿No ocurre lo mismo con respecto al arte de tañer la flauta y a las demás artes? Si queremos hacer de alguno un tañedor de flauta, será gran locura que no le mandemos con aquellos que hacen profesión de enseñar esa arte y exigen dinero por ese concepto, y que importunemos a otros, queriendo aprender de ellos lo que no presumen de poder enseñar, y que no tienen ningún discípulo en la ciencia que pretendemos que enseñen. ¿No te parece que sería un gran absurdo?

ANYTO. Ciertó que sí, y además ignorancia.

SÓCRATES. Ya veo que puedes deliberar conmigo sobre el caso de Menón, tu huésped. Hace ya mucho, Anyto, que descubro en él un

gran deseo de adquirir ese saber y virtud, mediante los cuales gobiernan bien los hombres su familia y su patria, prestan a sus padres los debidos cuidados, y saben recibir y despedir a los ciudadanos y extranjeros, como conviene a un hombre de bien. Mira a quién es conveniente enviarle para que aprenda ese saber. ¿No es evidente, por lo que hace un instante decíamos, que debe ser a aquellos que hacen profesión de enseñar la virtud, y se ofrecen públicamente como maestros a todos los griegos que quieren aprenderla, fijando a cambio un salario que exigen a sus discípulos?

ANYTO. ¿Y qué gentes son éstas, Sócrates?

SÓCRATES. Sin duda sabes, como yo, que son los que se llaman sofistas.

ANYTO. ¡Por Hércules! ¡Habla mejor, Sócrates! Que nadie de mis parientes, aliados, amigos, conciudadanos o extranjeros sea nunca tan insensato que vaya a echarse a

perder con tales gentes; porque son, en verdad, la peste y el azote de cuantos los frecuentan.

SÓCRATES. ¡Cómo, Anyto! De todos los que hacen profesión de ser útiles a los hombres, ¿solamente los sofistas se diferenciarían de todos los demás en que no ya no mejoran aquello que se les confía, como los demás hacen, sino que lo empeoran? ¿Y se atreven a exigir descaradamente dinero por eso? En verdad que no sé cómo dar fe a tus palabras. Lo que sé es que Protágoras ha reunido más dinero con el oficio de sofista que Fidias, autor de tantas obras maestras, y otros diez estatuarios juntos. Sin embargo, lo que dices es muy extraño: los que remiendan zapatos y trajes viejos no podrían dejarlos en peor estado de como los recibieron sin que la gente se percatase de ello al cabo de treinta días, a más tardar, con lo que los remendones no tardarían en morir de hambre; mientras que

Protágoras ha corrompido a aquellos que le frecuentaban, despachándoles en peor estado de como habían llegado a él, sin que toda Grecia haya tenido la menor sospecha de ello; y esto durante más de cuarenta años, puesto que creo que ha muerto cuando tendría unos setenta, después de haber pasado cuarenta en el ejercicio de su profesión, sin que en todo ese tiempo, hasta el día de su muerte, haya dejado de gozar de gran reputación. Y no sólo Protágoras, sino otros muchos más, de los cuales unos han vivido antes que él y otros viven todavía. Suponiendo que sea cierto lo que dices, ¿qué habremos de pensar de ellos? ¿Que engañan y corrompen conscientemente a la juventud, o que no tienen conocimiento alguno del daño que le infieren? ¿Tendremos por insensatos hasta ese extremo a hombres que pasan, en la opinión de algunos, por ser los más sabios?

ANYTO. No son insensatos, Sócrates, ni

mucho menos. Los jóvenes que les dan dinero lo son mucho más, y más todavía los padres de esos jóvenes, que se los confían, y sobre todo, las ciudades que les permiten entrar en ellas, y que no expulsan a todo extranjero, y aun a todo ciudadano, que se consagre a semejante profesión.

SÓCRATES. ¿Te ha perjudicado alguno de esos sofistas, Anyto? ¿O por qué otra causa muestras tanto mal humor contra ellos?

ANYTO. Por Júpiter, que nunca mantuve trato con ninguno de ellos, ni permitiría que ninguno de los míos se les aproximase.

SÓCRATES. ¿Así es que no tienes ninguna experiencia de esos hombres?

ANYTO. ¡Y ojalá no haga nunca tal experiencia!

SÓCRATES. Pues, ¿cómo, querido, sin tener experiencia de una cosa, podrás saber si es buena o mala?

ANYTO. Muy bien. Haya hecho o no experiencia de ellos, conozco lo que son.

SÓCRATES. ¿Acaso eres adivino, Anyto? Porque, en vista de lo que dices, me sorprendería que de otro modo los conocieras. Sea de ello lo que quiera, no buscamos hombres con quienes Menón no pueda ir sin volver peor. Tengan en buen hora, si quieres, ese carácter los sofistas. Aconséjanos, por lo menos, y haz a un amigo de tu familia el servicio de enseñarle a quién debe dirigirse en una ciudad tan grande como Atenas, para adiestrarse en el género de virtud que te acabo de mencionar.

ANYTO. ¿Por qué no se lo indicas tú mismo?

SÓCRATES. Ya le he indicado aquellos que tenía por maestros en lo que a la virtud se refiere. Pero, si he de creerte, no he dicho nada de provecho; y sin duda estás en lo cierto. Nombra, pues, a tu vez, algún

ateniense, el primero que se te ocurra, a quien pueda dirigirse.

ANYTO. ¿Qué falta hace que le indique yo uno en particular? No tiene más que dirigirse a cualquier ateniense virtuoso: no hay ni uno solo que no le haga mejor que le harían los sofistas, con sólo escuchar sus consejos.

SÓCRATES. Pero ¿es que esos hombres virtuosos han llegado a serlo por sí mismos, sin haber recibido lecciones de nadie, y, por el hecho de ser virtuosos, se hallan en estado de enseñar a los demás lo que ellos mismos no aprendieron?

ANYTO. Creo que han sido instruidos por los que les precedieron, que también eran virtuosos. ¿O crees que esta ciudad no ha producido gran número de ciudadanos estimables por su virtud?

SÓCRATES. Creo, Anyto, que hay grandes estadistas en esta ciudad, y que los ha habido antaño, no menos que ahora. Pero

¿han sido buenos maestros de su propia virtud?; porque no inquirimos si hay o no aquí hombres virtuosos, o si los hubo en otro tiempo, sino si la virtud se puede enseñar. Esto es lo que hace rato estamos examinando. Ese examen nos ha traído a indagar si los hombres virtuosos del presente y del pasado han tenido el talento de comunicar a otros la virtud que estaba en ellos, o si esa virtud no puede transmitirse a nadie, ni pasar de un hombre a otro por vía de enseñanza. Tal es la cuestión que nos ocupa desde hace rato a Menón y a mí. Mira tú mismo la cuestión bajo este punto de vista, según tu propio modo de ver. ¿No convendrás en que Temístocles era un hombre de bien?

ANYTO. Sí, y más que otro alguno.

SÓCRATES. Y, consiguientemente, ¿si hubo alguien capaz de enseñar bien su propia virtud, sería Temístocles?

ANYTO. Creo que sí, si hubiera querido.

SÓCRATES. Pero, ¿crees que no haya querido hacer virtuosos a otros ciudadanos, y principalmente a su propio hijo? ¿O piensas que le tuviese envidia y que de intento no le haya transmitido la virtud en que sobresalía? ¿No has oído decir que Temístocles había enseñado a su hijo Cleofanto a ser un buen jinete? Es cosa averiguada que ese Cleofanto, se sostenía de pie en un caballo, lanzando en esa actitud una jabalina, y hacía otros mil alardes de maravillosa destreza que su padre le había enseñado, habiéndole hecho igualmente hábil en todas las demás cosas que enseñan los mejores maestros. ¿No es eso lo que has oído a los viejos?

ANYTO. Es cierto.

SÓCRATES. Evidentemente, no puede decirse que su hijo no tuviera disposiciones naturales.

ANYTO. Probablemente, no.

SÓCRATES. Pero ¿has oído nunca decir

a ningún ciudadano, joven o viejo, que Cleofanto, hijo de Temístocles, haya mostrado las virtudes y talentos en que descollara su padre?

ANYTO. En eso, no.

SÓCRATES. Pues si la virtud pudiera ser enseñada, ¿habríamos de creer que Temístocles quisiera que su hijo aprendiera todo lo demás, y que, en cambio, no le hubiese hecho mejor que sus conciudadanos en la ciencia que él mismo poseía?

ANYTO. No lo creo.

SÓCRATES. Ya ves qué maestro de virtud ha sido ese hombre que, según tú mismo confiesas, ocupa un puesto distinguido entre los más famosos del siglo anterior. Fijémonos en otro de ellos: Arístides, hijo de Lisímaco. ¿Confesarás que éste fue un hombre virtuoso?

ANYTO. Virtuosísimo.

SÓCRATES. También Arístides dio a su hijo Lisímaco una educación tan hermosa como ningún otro ateniense haya recibido, en cuanto depende de los maestros. Pero ¿te parece que le haya hecho más virtuoso que otro cualquiera? Tú que le trataste sabes cómo es. Paremos mientes, si quieres, en Pericles, hombre de tan extraordinario mérito. Ya sabes que ha educado a dos hijos: Paralo y Jantipo.

ANYTO. Sí.

SÓCRATES. Tampoco ignoras que los hizo tan buenos jinetes como los mejores de Atenas; que los instruyó en la música, en la gimnástica y en todo lo perteneciente a un arte determinado, hasta el punto de que nadie les aventaja. ¿No quiso también hacerlos hombres virtuosos? Sin duda que sí; pero, al parecer, eso no puede enseñarse. Y, porque no creas que ello ha sido imposible tan sólo para un pequeño número de atenienses, y de los más oscuros, piensa en que también Tucídides ha

educado a dos hijos, Melesias y Estéfano; que los ha instruido muy bien en todo lo demás, y que, singularmente, luchaban con más destreza que ningún ateniense. Había confiado uno de ellos a Jantias y el otro a Eudoro, que pasaban por ser los mejores luchadores de entonces. ¿No te acuerdas?

ANYTO. Sí, por haberlo oído.

SÓCRATES. Pues, si la virtud pudiera enseñarse, ¿no es evidente que Tucídides, que había hecho que sus hijos aprendieran cosas que le comprometían a grandes gastos, no hubiera dejado en modo alguno de enseñarles a ser hombres virtuosos, costara lo que costara? Quizá me digas que Tucídides era un ciudadano de humilde condición, que no tenía muchos amigos entre los atenienses y sus aliados. Por el contrario, era de una gran familia, y gozaba de considerable crédito en su ciudad y entre los demás griegos. De manera que si la virtud hubiera podido enseñarse,

fácilmente hubiera hallado Tucídides, ya entre sus conciudadanos, ya entre los extranjeros, quien hubiera hecho virtuosos a sus hijos, caso de que los cuidados públicos no le dejaran el ocio necesario para ello. Pero mucho me temo, mi querido Anyto, que la virtud no pueda enseñarse.

ANYTO. Por lo que veo, Sócrates, hablas mal de los hombres con sobrada libertad. Si quisieras hacerme caso, te aconsejaría que fueses más reservado, porque si es fácil, en otra ciudad cualquiera, hacer más mal que bien a quien uno quiera, en ésta es mucho más fácil. Creo que sabes algo de esto.

SÓCRATES. Menón, Anyto se encoleriza; y no me extraña, porque, en primer lugar, se figura que hablo mal de esos grandes hombres, y, además, porque se cree uno de ellos. Pero si alguna vez llega a conocer lo que es denigrar, se calmará; al presente lo ignora. Dime, tú, pues, ¿no hay también entre

vosotros hombres virtuosos?

MENÓN. Seguramente.

SÓCRATES. ¿Y no se avienen esos tales en instruir a sus hijos, reconociendo que son maestros de virtud y que la virtud puede enseñarse?

MENÓN. No es así, Sócrates, ¡por Júpiter!; porque unas veces les oirás que la virtud puede enseñarse, y otras que no.

SÓCRATES. ¿Tendremos, pues, por maestros de virtud a los que no están aún conformes en que la virtud pueda tener maestros?

MENÓN. Creo que no, Sócrates.

SÓCRATES. Pero los mismos sofistas que son los únicos que se tienen por maestros de la virtud, ¿lo son a juicio tuyo?

MENÓN. Lo que más me agrada de Gorgias, Sócrates, es que nunca se le oye prometer nada por ese estilo. Al contrario; lo

que hace es burlarse de quienes se alaban de poder enseñar la virtud. Por lo que a él se refiere, lo único que se ha de perseguir es adiestrar a la gente en el arte de la palabra.

SÓCRATES. Luego, ¿no crees que los sofistas son maestros de virtud?

MENÓN. No sé qué decirte, Sócrates. Sobre ese particular me hallo en el mismo caso que otros muchos: unas veces me parece que sí, y otras que no.

SÓCRATES. ¿Sabes que no sois los únicos, tú y los demás políticos, cuando pensáis unas veces que la virtud puede enseñarse, y otras que no, y que el poeta Teognis dice lo mismo?

MENÓN. ¿En qué versos?

SÓCRATES. En sus elegías, donde dice: *Bebe y come con aquellos cuyo poder es grande; mantén-te a su lado y trata de agradarles; porque aprenderás buenas cosas con el trato de los buenos. Pero si frecuentas*

a los malos, perderás incluso la razón. ¿Notas cómo en estos versos habla como si la virtud pudiera enseñarse?

MENÓN. Me parece que sí.

SÓCRATES. Pero aquí tienes otros versos un poco diferentes: *Si se pudiera infundir inteligencia al hombre... Y añade, hablando de los que fuesen capaces de darla: Obtendrían por ello, y en todas partes, grandes cantidades de dinero. Jamás llegaría a malearse el hijo de un padre virtuoso, con tal que escuchase sus sabios consejos. Pero no harás honrado a un malo a fuerza de lecciones. ¿Observas cómo se contradice sobre el mismo asunto?*

MENÓN. Tal me parece.

SÓCRATES. ¿Podrás decirme si hay alguna otra cosa como ésta, acerca de la cual los que hacen profesión de enseñarla, lejos de ser considerados en ese punto como maestros de los demás, pasen, por el contrario, por no

saberla ellos mismos, y por ser pésimos en la propia cosa que se precian de enseñar, mientras que aquellos a quienes unánimemente se tiene por hombres de bien, dicen unas veces que puede ser enseñada, y otras que no? ¿Reconocerás como maestros, en cualquier materia, a hombres tan en desacuerdo consigo mismos?

MENÓN. No.

SÓCRATES. Por tanto, si ni los sofistas ni los mismos hombres de bien son maestros de virtud, es evidente que tampoco han de serlo los demás.

MENÓN. Es evidente.

SÓCRATES. Pero si no hay maestros, tampoco habrá discípulos.

MENÓN. Me parece que es tal como dices.

SÓCRATES. Ahora bien; ya hemos convenido que una cosa de que no hay

maestros ni discípulos no puede ser enseñada.

MENÓN. Así lo hemos reconocido.

SÓCRATES. Y no vemos en parte alguna ningún maestro de virtud.

MENÓN. Es cierto.

SÓCRATES. Y por lo tanto, ningún discípulo.

MENÓN. Lo confieso.

SÓCRATES. Luego la virtud no puede enseñarse.

MENÓN. Así ha de ser, si hemos discurrido acertadamente. Y es el caso que me pregunto, Sócrates, incluso si hay hombres honrados, y si los hay de qué manera han llegado a serlo.

SÓCRATES. Realmente me temo, Menón, que seamos muy poco hábiles en el discurrir, y que no hayamos adelantado gran cosa, ni tú con Gorgias, ni yo con Pródico. Preciso es, por consiguiente, que cuidemos

ante todo de nosotros mismos, y que busquemos alguno que nos haga mejores por cualquier medio. Al hablar así, tengo presente la discusión que acabamos de abordar, y me parece ridículo que no nos hayamos percatado de que la ciencia no es el único medio que capacita a los hombres para resolver bien sus negocios. Por esa razón, sin duda, no llegamos a saber de qué manera se forman los hombres virtuosos.

MENÓN. ¿Qué quieres decir, Sócrates?

SÓCRATES. Lo siguiente. Con razón hemos reconocido que los hombres virtuosos por fuerza han de ser útiles y no podría ser de otra manera, ¿no es eso?

MENÓN. Sí.

SÓCRATES. También hemos hecho bien en reconocer que no serán útiles sino en tanto que resuelvan acertadamente nuestros asuntos.

MENÓN. Sí.

SÓCRATES. Pero me parece que hemos incurrido en un error al convenir en que no es posible regir bien los asuntos sin auxilio de la ciencia.

MENÓN. ¿Por qué?

SÓCRATES. Voy a decírtelo. Si alguien que supiese el camino que conduce a Larisa o a cualquier otro lugar tomase ese mismo camino y sirviera de guía a otros, ¿no es cierto que les guiaría perfectamente?

MENÓN. Sin duda.

SÓCRATES. Pero ¿no reconoceríamos como buen guía a otro que, sin conocer el camino y sin haberlo nunca recorrido, lo encuentra por una certera conjetura?

MENÓN. Seguramente.

SÓCRATES. Mientras que el uno tendrá una certera conjetura sobre lo mismo que el otro tiene pleno conocimiento, no por eso será menos buen guía con su opinión verdadera, en

vez de la ciencia del otro.

MENÓN. Será igualmente buen guía.

SÓCRATES. Luego, la opinión verdadera no dirige menos acertadamente que la ciencia, con respecto a la rectitud de una acción. Y esto es lo que hemos omitido en nuestra indagación sobre las propiedades de la virtud, al decir que sólo la ciencia enseña a obrar bien, siendo así que la opinión verdadera produce los mismos efectos.

MENÓN. Así parece.

SÓCRATES. La opinión verdadera, pues, no es menos útil que la ciencia.

MENÓN. Es, con todo, Sócrates, menos útil, puesto que quien posee la ciencia consigue siempre su objeto, mientras que quien sólo tiene opinión verdadera unas veces llega a su término y otras veces se extravía.

SÓCRATES. ¿Qué dices? ¿No se llega siempre al fin cuando se tiene la opinión

verdadera, mientras se obre bajo su dirección?

MENÓN. Me parece innegable. Pero siendo así, Sócrates, estoy sorprendido de que se haga más caso de la ciencia que de la recta opinión y de que sean dos cosas diferentes.

SÓCRATES. ¿Sabes de qué procede tu asombro, o he de decírtelo yo?

MENÓN. Dímelo.

SÓCRATES. Es que no has puesto atención en las estatuas de Dédalo; aunque acaso no las tengáis entre vosotros.

MENÓN. ¿Por qué dices eso?

SÓCRATES. Porque esas estatuas, si no se las sujeta, se escapan, mientras que si se las fija, permanecen en su lugar.

MENÓN. ¿Y eso, a qué viene?

SÓCRATES. Porque es tan poco apetecible tener una de esas estatuas no sujetas, como un esclavo que se escapa, puesto que ni una ni otro permanecen en su

puesto. Mas, una vez que se las sujeta, tienen un gran valor, y realmente son obras hermosas. ¿Que por qué traigo esto a cuento? A propósito de las opiniones verdaderas. Éstas, en efecto, en tanto que permanecen en el alma, son una buena cosa y producen toda clase de beneficios. Pero no son capaces de constancia y se escapan del alma humana; de suerte que no son de gran valor hasta que no se las encadena por un razonamiento de causalidad. Eso es, mi querido Menón, lo que hace un instante hemos llamado reminiscencia. Las opiniones así encadenadas se convierten en la ciencia, y, por tanto, en cosa permanente. Por eso la ciencia reviste más valor que la opinión verdadera, de la cual difiere en ser un encadenamiento.

MENÓN. Por Júpiter, Sócrates, que me parece realmente importante lo que dices.

SÓCRATES. No hablo como quien sabe algo a ciencia cierta, sino por conjeturas. Con

todo, cuando digo que la opinión verdadera es distinta de la ciencia, hago algo más que aventurar una simple conjetura. Sé muy pocas cosas, pero si de saber algunas puedo alabarme, puedo asegurar que ésta es una de ellas.

MENÓN. Tienes razón, Sócrates.

SÓCRATES. También me parece justo decir que cuando la opinión verdadera dirige una acción, obtiene al realizarla un resultado no inferior al que se alcanzaría mediante la ciencia.

MENÓN. También en esto creo que tienes razón.

SÓCRATES. Según eso, la opinión verdadera no es inferior a la ciencia ni menos útil que ella en lo que a las acciones se refiere; y en este orden, el que tiene la opinión verdadera no cede en nada al que posee la ciencia.

MENÓN. Convengo en ello.

SÓCRATES. Pero hemos convenido en que el hombre virtuoso es útil.

MENÓN. Sí.

SÓCRATES. Por consiguiente, ya que los hombres virtuosos y útiles al Estado, si los hay, son tales, no sólo por la ciencia, sino también por la opinión verdadera, y ni ésta ni aquélla son un don natural... ¿O crees, acaso, que una y otra sean otorgadas por la naturaleza?

MENÓN. No lo pienso así.

SÓCRATES. Puesto que no son dones naturales, los hombres virtuosos no lo serán por naturaleza.

MENÓN. No.

SÓCRATES. Como quiera que la virtud no es natural al hombre, hemos examinado si podía enseñarse.

MENÓN. Sí.

SÓCRATES. ¿No hemos creído que

podía ser enseñada, caso que fuese una especie de ciencia?

MENÓN. Seguramente.

SÓCRATES. ¿Y que es lo mismo que la ciencia, si puede enseñarse?

MENÓN. Sin duda.

SÓCRATES. ¿Y que, si hubiese maestros de virtud, podría enseñarse, y no, si no los hubiera?

MENÓN. En efecto.

SÓCRATES. Ahora bien; hemos convenido en que no hay maestros de virtud.

MENÓN. Es cierto.

SÓCRATES. Por consiguiente, hemos reconocido que ni puede enseñarse ni es ciencia.

MENÓN. Sin duda.

SÓCRATES. Con todo, la hemos reputado un bien.

MENÓN. Sí.

SÓCRATES. Y que bueno y útil es lo que nos dirige rectamente.

MENÓN. Así es.

SÓCRATES. Y que sólo hay dos cosas que dirigen bien: la opinión verdadera y la ciencia, con cuyo auxilio el hombre se conduce adecuadamente. Porque lo que hace el azar no es efecto de una dirección humana, y sólo estas dos cosas, opinión verdadera y ciencia, dirigen al hombre hacia lo recto.

MENÓN. Yo pienso lo mismo.

SÓCRATES. ¿No deja la virtud de ser ciencia, puesto que no se la puede enseñar?

MENÓN. Es evidente.

SÓCRATES. De esas dos cosas buenas y útiles, tenemos, pues, que una, la ciencia, queda aparte, y no puede servir de guía para las acciones.

MENÓN. Así lo creo.

SÓCRATES. Por consiguiente, ni

Temístocles, ni los otros de que Anyto hablaba hace un momento, han gobernado los Estados a causa de cierta sabiduría, ni por ser sabios ellos mismos. Por idéntica razón no han podido convertir a los demás en lo que ellos mismos eran, porque no eran tales por la ciencia.

MENÓN. Parece que así ha debido ser.

SÓCRATES. Por tanto, si no es la ciencia, sólo puede ser la opinión verdadera la que dirige a los políticos en la buena administración de los Estados. Y respecto de la ciencia, en nada se diferencian de los profetas y adivinos. Éstos, en efecto, anuncian muchas cosas verdaderas, pero sin conocer nada de las cosas de que hablan.

MENÓN. Es probable que así suceda.

SÓCRATES. Pero ¿no merecen, Menón, ser llamados divinos aquellos que, desprovistos de inteligencia, triunfan repetidas veces en la acción y por medio de la palabra?

MENÓN. Sin duda.

SÓCRATES. Con razón, pues, llamaremos divinos a los profetas y augures de que acabamos de hablar y a todos aquellos a quienes domina el delirio poético; y con el mismo fundamento, cuando menos, podemos otorgar esos títulos a los hombres de Estado, que debemos mirar como inspirados y animados por la divinidad que los posee cuando triunfan al hablar de numerosos negocios importantes sin tener ninguna ciencia acerca de lo que dicen.

MENÓN. Seguramente.

SÓCRATES. También las mujeres, Menón, llaman divinos a los hombres virtuosos, y los lacedemonios, cuando quieren elogiar a un hombre de bien, dicen de él que es un hombre divino.

MENÓN. Tienen razón, Sócrates. Aunque tal vez a Anyto, aquí presente, no le agrada tu discurso.

SÓCRATES. Poco me importa; conversaré con él en otra ocasión, Menón. Por lo que a nosotros se refiere, si en nuestro discurso hemos examinado la cuestión, y hablado como debíamos, se sigue que la virtud no es natural al hombre y que no puede aprenderse, sino que llega por influencia divina a aquellos en quienes se encuentra, sin necesidad de inteligencia por su parte, a menos que nos presenten a algún político que se halle en estado de transmitirla a otro. Si hay alguno, diremos de él que es, entre los vivos, lo que Tiresias entre los muertos, según cuenta Homero, que dice de este adivino que *es el único sabio* en el Hades, y que los demás *no son más que sombras errantes*. Así, ese hombre sería respecto de los demás, en lo que a la virtud atañe, como un ser real entre fantasmas.

MENÓN. Dices muy bien, Sócrates.

SÓCRATES. Parece resultar de nuestro

razonamiento, Menón, que la virtud se presenta como un don divino en aquellos que la poseen. ¿Qué hay de cierto en esto? No lo sabremos con seguridad hasta que, antes de averiguar de dónde le viene al hombre la virtud, no nos decidamos a inquirir lo que la virtud es en sí misma. Entre tanto, debo marcharme. Tú trata de transmitir tu convicción a Anyto, tu huésped. Si lo consigues, harás un servicio a los atenienses.

(Traducción de Patricio de Azcárate, revisada por A. V.)

Epub:



Notas

1. Íntimamente ligada a la cuestión del estilo, se encuentra, la de los "mitos" en Platón. Un estudio completo de conjunto es el de Perceval Frutiger, *Les mythes de Platon*, 1930. Tres razones explican, según este autor, la presencia en los diálogos de esas narraciones fabulosas. En primer lugar, la influencia de la tradición literaria: la mezcla de fantasía y filosofía rigurosa era natural en una época (siglos V y IV) en que los prosistas hacían eso de la fábula lo mismo que los poetas. Por otra parte le eran útiles a Platón para la exposición de su pensamiento, y por eso los emplea a manera de "apólogos y alegorías, sea cuando quiere sustituir el análisis lógico de un objeto por la historia ficticia de su

génesis, o bien para exponer opiniones o creencias que no son susceptibles de demostración dialéctica". Estaría finalmente "la cualidad dominante del estilo platónico... Parece que un instinto irresistible empujara a Platón a representarse los conceptos como seres animados o, al menos, como cosas concretas". (Ver también W. Pater, *Platón y el platonismo*; V. Brochard, *Les mythes dans la philosophie de Platon*).

Las cifras que aparecen al margen del texto indican la paginación correspondiente a la edición del texto original de las obras completas de Platón que se acostumbra tomar como tipo: la edición conocida por el nombre de *estefaniana*, o sea la grecolatina publicada en París en 1578 por el helenista H. Stephanus, comentada por J. Serranus, bajo el título de *Platonis opera quae extant omnia*. (N. del editor).

2. Indicando preliminarmente el sentido general del diálogo y las interpretaciones tan falsas como superficiales de que ha sido objeto, dice con su gran autoridad Taylor (*Platon, the man and his work*, pág. 209): "El *Banquete* es tal vez la más brillante de las realizaciones de Platón como artista dramático ¡tal vez por esta misma razón ha sido peor entendido que cualquier otro de sus escritos. Ya en su tiempo fue, al parecer, mal interpretado por Jenofonte, si se ha de juzgar por el tono de la muy inferior imitación que de él hizo en su pieza del mismo nombre. La forma del diálogo condujo a Jenofonte a suponer que se pretendía tratar de la pasión sexual, y le salió al encuentro con un *Banquete* que termina con una apología de los placeres de la vida matrimonial. La generación que nos ha precedido y la nuestra propia, con el veneno del Romanticismo en las venas, hemos ido aún más lejos y hemos descubierto

que el diálogo anticipa las profecías de William Blake, que hacen de lo sexual la clave del Universo. Lo que quiere decir que esos lectores han buscado la doctrina del *Banquete* antes que nada en la parodia rabelesiana de una cosmogonía puesta muy apropiadamente en boca de Aristófanes. El hecho de que ese famoso discurso es pronunciado por el gran cómico podía, sin duda, haber probado a un lector inteligente que todo el relato de los seres bisexuales es una pieza de gracioso pantagruelismo, y que el propósito serio de Platón se ha de buscar en otra parte. Del mismo modo, del *Banquete*, más que de cualquier otra fuente, románticos" enfermizos han sacado su glorificación de esa cosa perfectamente no platónica que denominaron amor platónico", asunto que no se menciona en el *Banquete* ni en ningún otro escrito de Platón. Debemos empezar por sacarnos resueltamente de la cabeza fantasías

semejantes, si queremos entender cuál sea el verdadero tema del diálogo. Debemos recordar que Eros, en cuyo honor se pronuncian los discursos del diálogo, era una representación cosmogónica cuya significación se falsea sin remedio si se la identifica de algún modo con el principio del sexo". Debemos recordar también que la escena es una escena alegre y regocijada y que, en consecuencia, el tono de muchos de los discursos es casi del todo retozón, y así la alegría de la tertulia apunta a realzar por contraste la profunda seriedad del discurso de Sócrates. Aquí es donde se nos revela el más recóndito designio de Platón, y cuando lleguemos a ese discurso, hallaremos que el amor" cuyas alabanzas celebra es un amor que ha dejado bien atrás a la sensualidad; un *amor mysticus* que modernamente encuentra su réplica más aproximada en esos escritores que se han valido de las imágenes del *Cantar de*

los Cantares para expresar el amor del alma por su Creador." (A. V.)

3. Refiriéndose a la tesis de Pausanias, L. Robin (*Platon, Oeuvres complètes, t. IV, 2e. partie, éd. Les Belles Lettres, París, 1929, notice*) anota las siguientes consideraciones, dignas de tenerse en cuenta en la lectura de los diálogos platónicos y especialmente del presente y *Fedro*, incluido también en este volumen: "La opinión de Pausanias es que la modalidad justa y correcta del amor consiste para un hombre en practicarlo, no de cualquier modo, sino de manera reflexiva, y con conciencia del fin a que debe tender el amor. Los que lo practican de esta manera aman más el alma que el cuerpo; por eso desdeñan a las mujeres, y entre los jóvenes sólo aman a aquellos cuya inteligencia promete y está ya desarrollada: su propósito es formar con el elegido una especie de matrimonio que dure la

vida entera. Su amor se somete a esa norma, y habría que obligar a todos los otros a seguirla, a esos amantes vulgares cuyos desarreglos, al deshonar el amor masculino, lo han hecho digno de reprobación. Semejante concepción del amor, expuesta con todo desenfado y defendida con calor, nos coloca frente a un problema social delicado: el del asentimiento más o menos total que esa costumbre tenía en la conciencia moral común. Sus causas han sido analizadas muchas veces: situación inferior de la mujer, de lo que derivaba la depreciación del amor normal, que parecía desprovisto de valor espiritual, a veces, acaso, inferioridad numérica de las mujeres; pero con toda seguridad, la vida colectiva cerrada de los hombres en los campamentos y ejércitos, sobre todo en pueblos guerreros como lo eran los dorios, que fueron los que probablemente instituyeron estas costumbres en Grecia; los

ejercicios de la palestra y el gimnasio, que reunían a jóvenes de distintas edades y que en especial cuando se generalizó la costumbre de ejercitarse desnudos, los hacía más sensibles aun al atractivo de la belleza masculina; y finalmente, la exaltación de esa belleza en las obras de la estatuaria. Es indudable que esa perversión ha sido condenada en ciertas regiones de Grecia o en determinadas épocas... Platón, en las *Leyes*, pone mucho esmero en condenar esas prácticas. En el primer libro, tiene especialmente en vista las costumbres de Esparta y de Creta, y culpa a los gimnasios. Por tales costumbres las antiguas máximas de conducta y la ley natural, que regulan los placeres del amor, han sido trastornadas. La ley natural quiere, en efecto, que esos placeres sean reservados a la unión de los sexos opuestos, en vista de la generación; el amor masculino es contra natura, y su origen no puede explicarse sino

por la intemperancia en el placer; si los cretenses han inventado la fábula de Ganimedes, es sólo para justificarse con el ejemplo de Júpiter, pretendido autor de sus leyes. En el libro séptimo, la cuestión se encara en toda su amplitud. Platón se ocupa de legislar sobre las relaciones sexuales, y la solemnidad de su preámbulo muestra muy claramente cuánta importancia asigna al problema. Para condenar la libertad que las leyes de Esparta y de Creta conceden al amor masculino invoca, primero, la necesidad de preservar el orden natural y el ejemplo de las bestias... Propósito del legislador debe ser crear en la conciencia colectiva, contra el amor masculino, una máxima", una especie de prejuicio social de tanta fuerza coactiva como el que condena el incesto. Esta castidad -añade Platón- que los atletas saben guardar durante su entrenamiento, que es natural a las bestias entre las estaciones de la reproducción

¿habría de ser superior a las fuerzas de hombres y mujeres cuya alma es infinitamente más cultivada que la de los atletas y cuyo cuerpo es menos vigoroso? Y prosigue: Si a pesar de esto, nuestros ciudadanos, los de la Ciudad futura, se dejan corromper por el resto de los griegos y la mayor parte de los bárbaros, al oír decir que para toda esa gente Afrodita, llamada la indisciplinada, es más poderosa; si son incapaces de dominarse", será preciso entonces apelar a otras medidas de gobierno. Gracias a tales prescripciones se logrará extirpar completamente el amor masculino. Una preocupación tan grande por condenar ese vicio, una busca tan atenta de los medios más convenientes para extirparlo de las costumbres griegas, indica hasta qué punto estaba arraigado, y la indulgencia que se encubría bajo la fingida indignación que a veces provocaba. A primera vista, la actitud de Platón podría parecer semejante a la de

Pausanias. Pero mientras que éste, al espiritualizar el amor masculino, sólo tiende a enmascarar la sensualidad, Platón, en la espiritualidad del amor, aspira al aniquilamiento de la sensualidad. La actitud del autor de las *Leyes* está, pues, plenamente de acuerdo con la que expone en el *Banquete* y que hallaremos expresada en el discurso de Diótima." (A. V.)