

PLATÓN

OBRAS COMPLETAS



ETIMO H

se

Para Alfred North Whitehead, «toda la tradición filosófica occidental consiste en una serie de notas al pie a Platón». Asimismo, en palabras de Virginia Woolf, «es Platón, sin duda, quien revela la vida en los interiores y describe cómo, cuando una partida de amigos se reunía y había comido sin el menor lujo y habían bebido un poco de vino, un muchacho hermoso se aventuraba a hacer una pregunta o refería una opinión, y Sócrates la recogía, la palpaba, le daba vueltas, la miraba por aquí y por allá, la desnudaba rápidamente de sus incongruencias y falsedades, y llevaba a toda la compañía, gradualmente, a contemplar con él la verdad... ¿Son lo mismo el placer y lo bueno? ¿Puede enseñarse la virtud? ¿Es la virtud un conocimiento?».

En esta edición de las *Obras Completas* de PLATÓN, se ha respetado en todo lo posible la valiosa traducción original de Patricio de Azcárate, apegada al griego, pese a la influencia de la traducción latina de Cristóforo Landino y la francesa de Victor Cousin, corrigiendo solo las imprecisiones y arcaísmos del original. Se ha modernizado también la transcripción de nombres propios, y se han añadido nuevas notas aclaratorias.



Platón

Obras completas

ePub r2.0

Rusli 26.08.14

Título original: *Obras Completas*

Platón, Patricio de Azcárate 1871

Traducción: Patricio de Azcárate

Diseño de cubierta: Detalle de *La Escuela de Atenas*, de Rafael

Editor digital: Rusli

ePub base r1.1



BIBLIOTECA FILOSÓFICA.

OBRAS COMPLETAS
DE
PLATON

PUESTAS EN LENGUA CASTELLANA POR PRIMERA VES

YOL

D. PATRICIO DE AZCÁRATE

DIÁLOGOS.

EUTIFRON.—APOLOGÍA DE SÓCRATES.
CRITON.—PRIMER ALCIBIADES.
CARMIDES.—LAQUES.

MADRID

MEDINA Y NAVARRO, EDITORES

MONTALEZA, 28

Prefacio

¿Qué podríamos decir, con la sola ayuda de nuestra mente, de nuestra meditación, de nuestro espíritu, de nuestra inspiración, del soliloquio interior, del diálogo con nuestros amigos, acerca de la bondad en sí, de la belleza en sí (espiritual), acerca de lo sublime, de los dioses, de los hombres, de la honradez, del honor, del valor, de la justicia en sí, de la virtud, de la amistad, del amor en sí, del arte, del conocimiento, de la sabiduría en sí, de la vida, del alma, de la muerte, de la inmortalidad, de la libertad, de la verdad en sí; acerca de esos grandes temas y esas grandes palabras que ha intentado definir la humanidad y por cuya búsqueda, a su vez ella misma ha quedado definida, dignificada, perfeccionada, ennoblecida?

Si nos hemos quedado casi mudos, vayamos luego, por curiosidad, al Diccionario. Allí encontraremos que todos los grandes temas y las grandes palabras de la humanidad, tienen su base en la sabiduría de Sócrates y Platón, a veces levemente matizados (para mejor o para peor) por la huella que dejaron en ellos las filosofías o las religiones posteriores.

No conozco una definición más exacta, al mismo tiempo que breve, de la obra de Platón que la de Virginia Woolf. Así pues, ella tiene ahora la palabra.

ANA PÉREZ VEGA 2012

* * *

Extracto de «Acerca de no saber griego», de Virginia Woolf^[1]

Es Platón, sin duda, quien revela la vida en los interiores y describe cómo, cuando una partida de amigos se reunía y había comido sin el menor lujo y habían bebido un poco de vino, un muchacho hermoso se aventuraba a hacer una pregunta o refería una opinión, y Sócrates la recogía, la palpaba, le daba vueltas, la miraba por aquí y por allá, la desnudaba rápidamente de sus incongruencias y falsedades, y llevaba a toda la compañía, gradualmente, a contemplar con él la verdad. Es un proceso agotador; concentrarse arduamente en el significado exacto de las palabras; juzgar lo que implica cada admisión; seguir concentrada pero críticamente la mengua y el cambio de la opinión a medida que se endurece y se intensifica hacia la verdad. ¿Son lo mismo el placer y lo bueno? ¿Puede enseñarse la virtud? ¿Es la virtud un conocimiento? Una mente cansada o débil puede equivocarse fácilmente mientras avanza, despiadadamente, el interrogatorio; pero nadie, aun débil, puede dejar, incluso si no aprende más de Platón, de amar más el conocimiento. Pues a medida que el argumento asciende peldaño a peldaño, Protágoras cediendo, Sócrates avanzando, lo que importa no es tanto el fin que alcanzamos como la manera de alcanzarlo. Eso todos pueden percibirlo: la indomable

honestidad, el valor, el amor de la verdad que atrae a Sócrates, y a nosotros a su huella, a la cumbre donde, si también nosotros podemos apostarnos un momento, está, para disfrutarla, la mayor felicidad que somos capaces de alcanzar.

Con todo, tal expresión parece inadecuada para describir el estado de la mente de un estudiante a quien, después de una ardua argumentación, le ha sido revelada la verdad. Pero la verdad es variada; la verdad viene a nosotros en diferentes disfraces; no es sólo con el intelecto con lo que la percibimos. Es una noche de invierno; las mesas están puestas en casa de Agatón; una muchacha está tocando la flauta; Sócrates se ha lavado y se ha puesto unas sandalias; se ha parado en la entrada; rehúsa moverse cuando mandan a buscarlo. Ahora Sócrates ha acabado; se está burlando de Alcibíades; Alcibíades coge una cinta y la ata alrededor de «la cabeza de este admirable camarada...
[2] Pues él no se preocupa por la mera hermosura, sino que desprecia más de lo que nadie se puede imaginar todas las posesiones externas, ya sea la hermosura o la riqueza o la gloria, o cualquier otra cosa por la que la multitud felicita a su poseedor. Considera que estas cosas, y nosotros que las honramos, no somos nada, y vive entre hombres, haciendo de todos los objetos de su admiración, los juguetes de su ironía. Pero yo ignoro si alguno de ustedes ha visto alguna vez las divinas imágenes que hay dentro, cuando se le ha abierto y va en serio. Yo las he visto, y son tan sumamente bellas, tan áureas, divinas y maravillosas que cada cosa que Sócrates manda sin duda se debería obedecer, incluso como a la voz de un Dios».
[3]

Todo esto fluye sobre los argumentos de Platón: risa y movimiento; gente levantándose y yéndose; la hora pasando; la calma perdiéndose; burlas sobreviniendo; la aurora despuntando. La verdad, parece, es variada; la Verdad debe ser perseguida con todas nuestras facultades. ¿Vamos a descartar las diversiones, las ternuras, las frivolidades de la amistad porque amamos la verdad? ¿Se encontrará más pronto la verdad por el hecho de que cerremos los oídos a la música y no bebamos vino, y durmamos, en vez de conversar durante la larga noche del invierno? No es al disciplinario enclaustrado, que se mortifica en soledad, hacia donde hemos de volvemos, sino a la naturaleza soleada, al hombre que practica el arte de vivir de forma inmejorable, de manera que nada quede atrofiado, sino que algunas cosas tengan, de un modo permanente, más valor que otras.

Así en estos diálogos se nos lleva a buscar la verdad con cada una de las partes de nosotros mismos. Pues Platón sin duda poseía el genio dramático. Es por medio de eso, por un arte que transmite en una frase o dos el escenario y la atmósfera, y después con perfecta destreza se insinúa en las espiras del argumento sin perder su viveza y gracia, y después se contrae hasta la afirmación desnuda, y después, subiendo, se expande y remonta hacia ese aire más elevado que solo es alcanzado generalmente por las más extremas cotas de la poesía: es este arte lo que nos influye de tantos modos al mismo tiempo y nos trae a una exultación de la mente que sólo puede alcanzarse cuando se llama a todos los poderes a contribuir al conjunto con su energía.

Pero hemos de ser cautos. A Sócrates no le interesaba la «mera hermosura», con lo que quería decir, tal vez, la belleza como ornamento. Un pueblo que juzgaba tanto, como los atenienses lo hacían, por el oído, sentados puertas afuera en la representación o escuchando un pleito en el mercado, era mucho menos hábil de lo que lo somos nosotros para cortar las frases y apreciarlas fuera de su contexto. Para ellos no existían los *Pasajes hermosos* de Hardy, los *Pasajes hermosos* de Meredith, las *Sentencias* de George Eliot. El escritor tenía que pensar más en el conjunto y menos en

el detalle. Naturalmente, viviendo en el campo, no era el labio o el ojo lo que les impresionaba, sino el porte del cuerpo y la hermosura de sus miembros. Así, cuando citamos y tomamos pasajes, hacemos más daño a los griegos del que hacemos a los ingleses. Hay una desnudez y una aspereza en su literatura que crispa a un paladar acostumbrado a la complejidad y al acabado de los libros impresos. Tenemos que distender la mente para captar un conjunto completamente falto de preciosismo en el detalle o del énfasis de la elocuencia. Acostumbrados a mirar de modo directo y a grandes rasgos, más que de modo minucioso y sesgado, no era peligroso para ellos intervenir en el centro de las mismas emociones que han cegado y confundido a una era como la nuestra. En la vasta catástrofe de la guerra europea,^[4] tuvimos que desmantelar nuestras emociones por nosotros mismos y apoyarlas contra la pared de enfrente antes de que pudiéramos permitirnos sentirnos en poesía o en ficción. Los únicos poetas que hablaron a este propósito lo hicieron de la forma soslayada y satírica de Wilfred Owen y Siegfried Sassoon. A ellos no les era posible ser directos sin ser torpes; o hablar sencillamente de la emoción sin ser sentimentales. Pero los griegos podían decir, como si fuera la primera vez, «Aun siendo muertos no han muerto». ^[5] Ellos podían decir, «Si morir noblemente es la parte principal de la excelencia, a nosotros sobre todos los hombres nos ha dado la Fortuna este lote; pues apresurándonos a ponerle una corona de libertad a Grecia yacemos en poder de una alabanza que no envejece». ^[6] Podían marchar de inmediato, con los ojos abiertos; y así, intrépidamente afrontadas, las emociones se quedan quietas y permiten que se las contemple.

Pero de nuevo (la pregunta vuelve una y otra vez), ¿estamos leyendo el griego como éste se escribió cuando decimos esto? Cuando leemos esas pocas palabras talladas en una lápida, una estrofa de un coro, el final o el comienzo de un diálogo de Platón, un fragmento de Safo, cuando nos magullamos la cabeza con alguna metáfora tremenda del *Agamenón* en vez de desnudar las flores de su rama instantáneamente como hacemos al leer *Lear*, ¿no estamos leyendo incorrectamente, perdiendo nuestra aguda visión en una neblina de asociaciones, interpretando erróneamente en la poesía griega no lo que ellos ponen sino lo que a nosotros nos falta? ¿No se acumula toda Grecia detrás de cada línea de su literatura? Éstas nos abren las puertas a una visión de la tierra aún no devastada, el mar impoluto, la madurez, ejercitada pero ilesa, de la humanidad. Cada palabra se ve reforzada por un vigor que brota del olivo y del templo y de los cuerpos de los jóvenes. Sófocles sólo tiene que nombrar al ruiseñor, y canta; sólo tiene que llamar a la floresta ἄβατον, «no hollada», e imaginamos las ramas torcidas y las violetas color púrpura.^[7] Más y más atrás, se nos mueve a imbuirnos en lo que, tal vez, es solo una imagen de la realidad, no la realidad misma, un día de verano imaginado en el corazón de un invierno nórdico. Capital entre estas fuentes de *glamour*, y tal vez de malentendidos, es el lenguaje. No debemos esperar que podamos llegar a captar todo el alcance de una frase en griego como lo hacemos en inglés. No podemos oírla, ahora disonante, ahora armoniosa, lanzando su sonido línea a línea a lo largo de la página. No podemos captar infaliblemente una por una todas estas diminutas señales que hacen que una expresión sugiera, cambie, viva. No obstante, es el lenguaje lo que nos tiene más esclavizados; el deseo de aquello que nos atrae perpetuamente. Primero está lo compacto de la expresión. Shelley necesita veintiuna palabras en inglés para traducir trece palabras de griego: πᾶς γοῦν ποιητὴς γίγνεται, καὶ ἀμουσος ἦ τὸ πρῶ, οὐδὲ Ἐρως ἄγνηται («... pues toda persona, incluso si antes había sido ajeno a las disciplinas, se vuelve poeta tan pronto como es tocado por el amor»).^[8]

Se ha eliminado cada onza de grasa, dejando la carne firme. Después, enjuta y desnuda como está, ningún idioma se puede mover más rápidamente, bailando, agitándose, plenamente vivo, pero controlado. Después están las palabras mismas a las que, en tantos casos, hemos hecho expresar nuestras propias emociones, θάλασσα, ἄνθος, ἀστηρ, σελήνη («mar, flor, estrella, luna»)... por coger las primeras que vienen a mano; tan claras, tan duras, tan intensas, que para hablar de un modo sencillo pero apto, sin difuminar el contorno o nublar las profundidades, el griego es la única expresión. Es inútil, entonces, leer el griego en traducciones. Los traductores solo pueden ofrecer un vago equivalente; su lengua está llena necesariamente de ecos y asociaciones (...). Tampoco puede mantener, ni incluso el erudito más diestro, el acento más sutil, el vuelo y la caída de las palabras:

... a ti que por siempre lloras en tu tumba de piedra.^[9]

Introducción^[1] de Patricio de Azcárate^[2]

Sobre el «divino» Platón

La humanidad se ha inspirado constantemente en las obras de Platón, filósofo a quien por espacio de veinticuatro siglos ha dado el nombre de *divino*, y en mucho tiempo no puede dejar de acudir a esta fuente de pura doctrina. Después de su muerte, la aparición de los escritos de su discípulo Aristóteles, que combatía la teoría de las ideas, base y fundamento de la filosofía platónica, y la de nuevos sistemas, como el epicureísmo, el estoicismo y otros, y la falta, siempre irreparable, del genio fundador, único que con su voz e inteligencia puede sostener el prestigio de sus propias concepciones, hicieron que casi desapareciera el platonismo como escuela, pero no desapareció la indeleble y profunda impresión causada por los escritos de este hombre grande en la marcha y progreso de los conocimientos humanos. Renació posteriormente con el nombre de Nueva Academia, bajo los auspicios de Arcesilao y Carnéades, pero su dogma, que consistía en admitir como único criterio de verdad la probabilidad, con lo cual creían poder combatir el dogmatismo y el escepticismo, es tan pobre y está tan en pugna con el sólido e indestructible dogmatismo de Platón, que bien puede decirse que la nueva Academia fue platónica solo en el nombre.

Bajo mejores auspicios apareció en Alejandría con el nombre de neoplatonismo. Amonio Saccas, Plotino, Jámblico, Proclo, Porfirio y otros quisieron, en aquel centro de la civilización entonces conocida, reducir a un cuerpo de doctrina la mitología oriental y la filosofía griega, proclamando que el sabio se iniciaba en todos los misterios, en todas las escuelas, en todos los métodos; valiéndose, para descubrir la verdad, de la iniciación, de la historia, de la poesía y de la lógica. Así que los alejandrinos, a la vez griegos y bárbaros, filósofos y sacerdotes, aunque tomaron por fundamento de su doctrina la de Platón, la exageraron hasta el punto de convertir la unidad platónica en una unidad vacía de sentido, a la que se llegaba por el arroamiento y el éxtasis, concluyendo en un iluminismo desesperado, y en proclamar la impotencia de la razón para descubrir la verdad.

En los siglos medios es indudable que Aristóteles ejerció una visible preponderancia sobre Platón, debido a la diferencia radical de sus doctrinas, y no poco a la distinta forma en que fueron presentadas. El sistema de Aristóteles es racionalista, pero encerrado en la naturaleza exterior tiene un sello indudable de empirismo; mientras que el sistema de Platón, también racionalista, tiene el sello del idealismo, que eleva el alma del que le estudia y contempla a las regiones del infinito; y esta misma circunstancia le hizo menos aceptable a la generalidad de las inteligencias. Aristóteles clasificó las ciencias, tratando cada una por separado, con un orden rigorosamente didáctico, cosa desconocida hasta entonces; con una explicación directa, seca y tan severa como la requiere la ciencia. Platón, poeta más que filósofo en la forma, optó por el método de los oradores y no por el de los geómetras; y en vez de clasificaciones científicas y de un lenguaje sencillo de explicación, usa del diálogo, introduce interlocutores, pinta con la imaginación y aparecen resueltos los más vastos problemas con las bellezas del estilo y los encantos que solo se encuentran en los poetas inspirados. Estas diferencias fueron causa de la preferencia que alcanzó Aristóteles, que fue mirado como el fundador de la metafísica, de la psicología, de la moral, de la política, de la lógica, de la retórica, de

la poética, de la economía política, de la física, de la historia natural y de todos los ramos tratados en obras separadas e independientes. Mas con la invasión de los bárbaros y otras concausas, de tal manera se desnaturalizaron y corrompieron las doctrinas del Estagirita, que hasta llegaron a desconocerse las obras originales, sustituyéndose la verdadera ciencia peripatética con la ciencia grotesca y bárbara de los escolásticos. Sin embargo, en aquellos mismos siglos, Platón fue altamente considerado y mereció siempre la atención de los sabios, como había merecido en alto grado la de los padres de la Iglesia, debido indudablemente a la afinidad que se advierte entre la filosofía platónica y los principios del cristianismo.

No pueden leerse a San Justino, San Clemente de Alejandría, ni a ninguno de los padres griegos, sin advertir cuán instruidos estaban en las obras de Platón. San Agustín mismo^[3] dice: «Puesto que Dios, como Platón lo repite sin cesar (esto supone una lectura muy asidua), tenía en su inteligencia eterna, con el modelo del universo, los ejemplares de todos los animales, ¿cómo podría dejar de formar todas las cosas?». *Quidquid a Platone dicitur vivit in Agustino* («Todo lo que dijo Platón vive en San Agustín»), se decía.

Si de aquí pasamos a la época del Renacimiento, una nueva gloria se prepara para Platón. Sus obras, desconocidas en el Occidente, aparecieron traducidas por el humanista Marsilio Ficino^[4] y el reformador calvinista Jean de Serres,^[5] y desde entonces su lectura se hizo general entre los hombres de letras; y aunque posteriormente se lamentaba el abate (Claude) Fleury,^[6] de que no eran tan estudiadas las obras de Platón como lo reclamaba el amor a la ciencia, es lo cierto que eran generalmente conocidas en toda Europa, y que Leibniz, que advertía las tendencias espiritualistas que iban determinando entre los sabios, decía: «Si alguno llegase a reducir a sistema la doctrina de Platón, haría un gran servicio al género humano».^[7] No fue extraña España a este movimiento, y si bien se dio la preferencia a las obras de Aristóteles como sucedía en el resto de Europa, llegando a veintidós *Lógicas* las que se publicaron en los siglos XVI y XVII en nuestro país sobre la base del *Organum* de Aristóteles, también aparecieron una traducción latina concordante de Platón y de Aristóteles en el *Timeo*, en el *Fedón* y en los libros de la *República*, debida a la pluma del erudito y filósofo Sebastian Foxio, (Fox o Foxius)^[8] y una traducción en lengua castellana del *Crátilo* y de *Gorgias* por el humanista Pedro Simón Abril; indicaciones harto evidentes del espíritu místico o neoplatónico que se infiltró en nuestros sabios en los siglos que siguieron al Renacimiento.

El siglo XVIII fue funesto para el platonismo, como lo fue para todos los sistemas no racionalistas. El yugo de hierro que impuso a las inteligencias en la vecina Francia la filosofía empírica, sostenida por Locke y Condillac, hizo que se miraran con horror el platonismo, el malebranchismo, el cartesianismo, los cuales, decía el filósofo Dominique Joseph Garat,^[9] imponen al hombre agentes o ídolos que han obtenido del espíritu humano un culto supersticioso, culto que convirtió las escuelas en templos; pero cuyas estatuas y altares despedazó primero el gran Francis Bacon.^[10] Pero la reacción comenzada en Alemania a fines del siglo último, y realizada en el presente en toda Europa, es inmensa, ya por el descrédito en que ha caído el empirismo, ya por la altura a que se han elevado todas las cuestiones filosóficas en el campo del idealismo, y ya por el conocimiento más profundo que se tiene de la dignidad y grandeza de nuestro ser, que tiende sus miradas a las regiones del infinito a que le llaman sus altos destinos. Para honra del género humano, Platón se ha levantado del descrédito injurioso del siglo XVIII y el conocimiento de sus obras se va haciendo general; y día

llegará en que no habrá hombre de ciencia que no vea honrada su librería, por modesta que sea, con los diálogos del divino Platón. Este gran filósofo está ya hablando en todas las lenguas cultas; en Inglaterra, Tailor;^[11] en Alemania, Mendelssohn y Schleiermacher;^[12] en Italia, Ruggiero Bonghi;^[13] en Francia, de una manera parcial Le Clerc,^[14] y de una manera general el filósofo Victor Cousin^[15] y posteriormente Chauvet y Amadeo Saisset,^[16] han llevado a cabo esta tarea en sus respectivas lenguas, animados por el deseo de propagar las ideas platónicas, que tanto contribuyen a ensanchar la esfera del saber en el inmenso campo de la ciencia.

Esta misma idea y el amor a mi patria son las razones que me impulsaron a publicar mis anteriores libros, y me mueven hoy a ofrecer al público, en lengua castellana, las obras de Platón. La experiencia me ha hecho conocer lo arduo de la empresa; pero mi fe inquebrantable, y el creer que hago un verdadero servicio a mi país, contribuyendo, con lo poco que puedo, a que arraiguen en él los buenos principios, me han llevado a un trabajo muy superior a mis débiles fuerzas. Pasar a una lengua viva lo que hace veinticuatro siglos se ha escrito, no en el lenguaje sencillo de la ciencia, que presenta siempre cierta homogeneidad en todas las lenguas, como se advierte en las obras de Aristóteles, sino en forma de diálogos, con todas las galas del buen decir y con todas las especialidades y modismos que lleva consigo un lenguaje que se supone hablado y no escrito, es una dificultad inmensa y en ocasiones insuperable.

He tomado como base para mi trabajo la traducción en latín de Marsilio Ficino, que con el original griego publicó la Sociedad Bipontina en la ciudad de Dos-Puentes (Zweibrücken), en Alemania, en el año de 1781, en doce tomos; el último de los cuales es un juicio crítico del historiador de la filosofía Dietrich Tiedemann;^[17] he consultado en los casos dudosos la magnífica traducción de Cousin, y la de Chauvet y Saisset, tomando de esta última las noticias biográficas, la clasificación de los diálogos, como menos defectuosa, los resúmenes y algunas notas.

Réstanos solo decir, por qué nos hemos abstenido de entrar en la *crítica* de la doctrina de Platón, limitando esta introducción a explicar el móvil que nos impulsa a publicar la *Biblioteca Filosófica* y la razón que hemos tenido para comenzar por las obras de aquel filósofo. Deseando asociar a la patriótica empresa que emprendemos las personas que en nuestro país han consagrado, más o menos, su actividad al cultivo de los estudios filosóficos, hemos rogado a algunas de aquellas que tomaran a su cargo el escribir un *Juicio crítico* de cada uno de los filósofos, cuyas obras formaran parte de la *Biblioteca*, a fin de que de este modo nos ayudaran eficazmente en este trabajo superior a nuestras escasas fuerzas. Pues bien, tenemos la indecible satisfacción de decir, que este ruego ha sido atendido del modo que era de esperar de quienes tantas muestras tienen dadas de su amor a la ciencia y a su país. Reciban todos el sincero testimonio de nuestra profunda gratitud. En su virtud, el conocido profesor de Metafísica de la Universidad de Madrid, D. Nicolás Salmerón y Alonso, se ha encargado de escribir el *Juicio crítico* de Platón, con el cual se cerrará la publicación de las obras de este filósofo. De la crítica de los demás se ocuparán a su tiempo los señores D. Manuel A. Berzosa, D. Ramón de Campoamor, D. Francisco de Paula Canalejas, D. Federico de Castro, D. Francisco Giner de los Ríos, D. Gumersindo Laverde Ruiz, D. Nicomedes Martín Mateos, D. José Moreno Nieto, D. Juan Valera y Don Luis Vidart. Por este motivo, la sección correspondiente a cada filósofo comenzará con la *Biografía*, que siempre facilita la inteligencia de los escritos de un autor, y concluirá con el *Juicio crítico* de su doctrina.

Noticias biográficas acerca de Platón

Los documentos auténticos sobre la vida de Platón se reducen a los cuatro siguientes: 1.^º Diógenes Laercio, libro III; 2.^º Apuleyo, preámbulo del libro I. *De Platone et eius dogmate*; 3.^º Olimpiodoro el Joven, en su comentario sobre el *Primer Alcibíades*; y 4.^º, un fragmento anónimo publicado por la primera vez por Heeren, y que no difiere mucho de la biografía del neoplatónico Olimpiodoro.

De estos cuatro documentos, el más antiguo, el más atendible, el más extenso, y el que quizá ha servido de base a todos los demás, es la biografía del historiador griego Diógenes Laercio. Le seguiremos fielmente, completándolo sobre algunos puntos con las indicaciones tomadas de los otros tres biógrafos.

Platón de Atenas, dice Diógenes Laercio, era hijo de Aristón de Atenas; su madre, Perictione o Potona (Petona), descendía del gran legislador Solón, por Drópidas, hermano del legislador y padre de Critias, que tuvo por hijo a Calescro. De este último nació Critias, uno de los treinta tiranos, y Glaucon; de Glaucon, Cármides y Perictione madre de Platón. También era Platón descendiente en sexto grado de Solón, suponiéndose éste mismo procedente de los dioses Neleo y Neptuno. Se pretende igualmente que su padre contaba entre sus antepasados a Codro, hijo de Melanto, uno de los descendientes de Neptuno, después del comandante y político ateniense Trasilo. Según un rumor acreditado en Atenas, y reproducido por el filósofo académico Espeusipo en el *Banquete fúnebre*, por el peripatético Clearco de Solos en el elogio de Platón, y por el neopitagórico Anaxílides de Larisa en el segundo libro de los *Filósofos*, deseando Aristón consumar su unión con Perictione, que era muy hermosa, no pudo conseguirlo; renunció entonces a sus tentativas, y vio al mismo Apolo en los brazos de su mujer, lo que le obligó a no unirse a ella hasta el fin de su matrimonio.

Platón nació, según las *Crónicas* del gramático e historiador Apolodoro de Atenas, en el primer año de la olimpiada 88, séptimo del Targelión (el mes de mayo), día en que los habitantes de Delos creen que nació Apolo. Murió en un convite de boda, según el biógrafo Hermipo de Esmirna, el primer año de la olimpiada a la edad de 81 años. El historiador Neantes de Cícico pretende que murió a la edad de 84 años. Tenía diez años menos que el orador ateniense Isócrates, puesto que éste nació bajo el arcontado de Lisímaco, y Platón bajo el de Aminias, el año mismo en que murió Pericles. El estoico Aureliano dice en el último libro de los *Tiempos* que Platón era del barrio de Colito; pero otros sostienen que nació en Egina, en casa de Fidíadas, hijo de Tales de Mileto. El sofista Favorino de Arlés, en particular, sostiene esta opinión en sus *Historias diversas (Historia universal)*; y dice que su padre formaba parte de la colonia enviada a la isla de Egina, y que se trasladó a Atenas en la época en que los eginetas, auxiliados por los lacedemonios o espartanos, arrojaron a los antiguos colonos. El filósofo estoico Atenodoro de Tarsia refiere en el libro octavo de los *περίπατοι* («Discursos»), que Platón dio en Atenas juegos públicos a expensas de Dión de Siracusa, cuñado del tirano Dionisio el Viejo y alumno y admirador de Platón.

Tenía dos hermanos, Adimanto y Glaucon, y una hermana llamada Potona (Petone), de la que nació Espeusipo. Estudió las letras con el logógrafo Dionisio de Mileto, que cita en los *Enamorados rivales*, y la palestra con el pedagogo Aristón de Argos. El filósofo, historiador y geógrafo Alejandro Polímata dice en las *Sucesiones* que fue Aristón el que le dio el nombre de Platón, a causa

de su robusta constitución, y que antes se llamaba Aristocles, del nombre de su abuelo. Otros pretenden que se le llamó así por la anchura de su pecho, y Neantes ve en esto una alusión a lo espacioso de su frente. Algunos autores, entre otros el filósofo peripatético Dicearco de Mesina en *Las Vidas*, han pretendido igualmente que disputó el premio de la palestra en los Juegos Ístmicos.^[18] Se dice que cultivó la pintura y compuso obras poéticas, primero ditirambos, y después cantos líricos y tragedias.

El poeta lírico Timoteo de Atenas dice en *Las Vidas* que Platón tenía la voz atiplada. Se refiere también con este motivo el hecho siguiente: Sócrates vio en sueños un cisne joven puesto sobre sus rodillas, que extendiendo sus alas voló al momento haciendo escuchar cantos armoniosos. Al día siguiente, Platón se presentó a él, y dijo Sócrates:

—He aquí el cisne que yo he visto.

Platón enseñó por lo pronto en la Academia, y después en un jardín cerca de Colono, por testimonio de Heráclito de Éfeso, citado por Alejandro Polímata en *Las Sucesiones*. No había renunciado aún a la poesía, y se preparaba a disputar el premio de la tragedia en las fiestas de Dionisio el Tirano, cuando oyó a Sócrates por primera vez. Quemó en el momento sus versos, exclamando:

—Hefesto, acude aquí; Platón implora tu socorro.^[19]

A partir desde este momento intimó con Sócrates, contando entonces 27 años. Después de la muerte de Sócrates siguió las lecciones del filósofo escéptico Crátilo, discípulo de Heráclito, y las de Hermógenes, filósofo de la escuela de Parménides. A la edad de 28 años, según el académico Hermodoro de Éfeso, se retiró a Megara cerca del filósofo socrático Euclides de Megara, con algunos otros discípulos de Sócrates; después fue a Cirene a oír a Teodoro el matemático, y de allí a Italia cerca de los pitagóricos Filolao y Eurito de Tarento. Pasó en seguida a Egipto para conversar con los sacerdotes. Se dice que el dramaturgo Eurípides le acompañó en este viaje, durante el cual contrajo Platón una enfermedad de la que le curaron los sacerdotes con el agua del mar. Esto le sugirió el verso siguiente:

La mar lava todos los males de los hombres.^[20]

Y también le obligó a decir, con Homero, que todos los egipcios eran médicos.

Platón tuvo al mismo tiempo intención de visitar a los magos; pero la guerra que desolaba el Asia se lo impidió. De vuelta a Atenas, se puso a enseñar en la Academia; gimnasio plantado de árboles y llamado así por el nombre del héroe Academo, como lo atestigua el poeta y comediógrafo ateniense Eupolis en *Los soldados libertados*: «Bajo los paseos sombríos del Dios Academo».

El filósofo escéptico y satírico Timón de Fliunte, a propósito de Platón, dice también: «A su cabeza marchaba el más despejado de todos ellos, agradable parlante, rival de las cigarras que hacen resonar sus cantos armoniosos en las sombras de Academo».

Era amigo de Isócrates, el orador, logógrafo, pedagogo y político ateniense. El filósofo peripatético Praxífanes de Mitilene nos ha conservado una conversación sobre los poetas que tuvieron los dos en una casa de campo, en la que Platón recibió a Isócrates.

El filósofo y teórico de la música Aristóxeno de Tarento dice que Platón tomó parte en tres

expediciones: la de Tanagra, la de Corinto y la de Delium, en la que alcanzó el premio del valor.

Algunos autores, entre otros el historiador y filósofo peripatético Sátiro de Calatis, pretenden que escribió a su discípulo Dión de Siracusa en Sicilia, para que comprara a Filolao tres obras pitagóricas por el precio de cien minas. Entonces Platón estaba en la opulencia; porque Onétor de Atenas asegura, en la obra titulada: *Si el sabio puede enriquecerse*, que había recibido del tirano Dionisio el Viejo más de ochenta talentos.

Hizo tres viajes a Sicilia. La primera vez no llevó allí otro objeto que visitar la isla y los cráteres del Etna; pero habiendo exigido Dionisio el Tirano, hijo del general Hermócrates, que fuera a conversar con él, Platón le habló de la tiranía, y le dijo entre otras cosas que el mejor gobierno no era aquel que redundaba sólo en provecho de un hombre, a menos que este hombre estuviera dotado de cualidades superiores. Dionisio, irritado, le dijo con cólera:

—Tus discursos se resienten de la vejez.

—Y los tuyos —repuso Platón—, se resienten de la tiranía.

Arrebatado Dionisio con esta respuesta, al pronto quiso hacerle morir, pero templado con las súplicas de su cuñado Dión y del filósofo Aristodemo de Cidateneo, se contentó con entregarle al general Pollis de Esparta, que se encontraba entonces cerca de él en calidad de enviado de los lacedemonios, para que le vendiese como esclavo. Pollis le condujo a Egina, donde en efecto le vendió. Pero apenas Platón estuvo en Egina, cuando el político Carmandro, hijo de Carmándrides, fulminó contra él una acusación criminal en virtud de una ley del país que mandaba condenar a muerte al primer ateniense que abordase a la isla. Esta ley había sido dictada a petición del mismo Carmandro, al decir del sofista Favorino en las *Historias diversas*. Una chistosa ocurrencia salvó a Platón, porque habiendo dicho uno, como por irrisión, que era un filósofo y nada más, se le declaró absuelto. Según algunos autores se le condujo a la plaza pública, fijándose en él las miradas de todos; pero él, sin pronunciar palabra, se resolvió a sufrir cuanto pudiera sucederle. Los eginetas le concedieron la vida y le condenaron solamente a ser vendido como cautivo. El filósofo socrático Anníceris de Cirene, que se encontraba allí por casualidad, le compró por veinte minas, otros dicen treinta, y le envió a Atenas a sus amigos. Como éstos quisieran reintegrarle el precio de la compra, Anníceris lo rehusó, y les respondió que no eran ellos solos los dignos de interesarse por Platón. Otros pretenden que Dión dio a Anníceris la suma gastada, y que en lugar de rehusarla, la consagró a comprar a Platón un pequeño jardín cerca de la Academia. En cuanto al general Pollis, Favorino refiere en el primer libro de los *Comentarios* que fue vencido por el general ateniense Cabrias, y que más tarde le tragaron las olas no lejos de las riberas del Hélix, víctima de la cólera de los dioses, irritados contra él por su conducta para con el filósofo. Dionisio, inquieto por su parte, escribió a Platón, luego que supo su libertad, suplicándole que no le maltratará en sus discursos, a lo que Platón respondió que no tenía tiempo para acordarse de Dionisio.

Fue por segunda vez a Sicilia, con ánimo de pedir a Dionisio el Joven tierras y hombres para realizar el plan de la república. Dionisio lo prometió, pero no cumplió su palabra. Se pretende al mismo tiempo que Platón corrió entonces algún peligro, bajo pretexto de que excitaba a Dión y Feotas a dar la libertad a Sicilia. El peripatético Arquitas de Tarento escribió en esta ocasión a Dionisio una carta justificativa, a la que debió Platón el verse sano y salvo en Atenas. He aquí la carta:

«Arquitas a Dionisio, salud.

Todos nosotros, amigos de Platón, te enviamos a Lamisco y Fótidas para reclamar de ti a este filósofo, en conformidad a la palabra que nos has dado. Es justo que recuerdes el ansia que tenías por verle, cuando nos apurabas con insistencia para que le comprometiéramos a ir cerca de ti. Entonces nos prometiste que nada le faltaría, y que a tu lado podía contarse seguro, ya quisiera permanecer o ya quisiera marcharse. Acuérdate igualmente de la alegría que te causó su llegada y el afecto que desde entonces le has manifestado. Si entre vosotros ha sobrevenido posteriormente algún incidente desagradable, no por eso dejas de estar obligado a mostrarte generoso, y enviárnosle sano y salvo. Obrando de esa manera, harás justicia y adquirirás derecho a nuestro reconocimiento».

El objeto del tercer viaje de Platón era reconciliar a Dión con Dionisio, pero volvió a Atenas sin haberlo conseguido. Platón vivió siempre extraño a los negocios públicos, aunque sus obras prueban una alta capacidad política. Daba por razón de su alejamiento de los negocios la imposibilidad de reformar bases de gobierno largo tiempo adoptadas, y que él no podía aprobar. La erudita y filóloga Pánfila de Epidauro refiere, en el libro 25 de las *Comentarios*, que los arcadios y los tebanos le reclamaron leyes para una gran ciudad que habían construido, pero que Platón se excusó porque supo que no querían establecer la igualdad. Se dice que fue el único que tuvo valor para encargarse de la defensa del general Cabrias, acusado de un crimen capital, defensa que ningún ateniense quiso aceptar. Cuando con él subía al Acrópolis, encontró al detractor Cróbilo, quien dirigiéndose a Platón le dijo:

—Vienes a defender a otro, sin considerar que la cicuta de Sócrates te espera a tu vez.

Platón le respondió:

—Cuando llevaba las armas me exponía al peligro por mi patria; ahora combato en nombre del deber, y desprecio el peligro por un amigo.

Favorino dice, en el libro octavo de las *Historias diversas*, que fue el primero que empleó el diálogo; el primero que indicó al matemático Leodamo de Tasos el método de resolución por el análisis; el primero que se sirvió en filosofía de las palabras «antípodas, elementos, dialéctica, acto, superficie plana, providencia divina». El primero entre los filósofos que refutó el discurso del orador Lisias de Atenas, hijo de Céfalo; discurso que aparece literal en el *Fedro*; el primero que ha sometido a un examen científico las teorías gramaticales; en fin, ha sido el primero que ha discutido las doctrinas de casi todos los filósofos anteriores, a excepción sin embargo de Demócrito.

Neantes de Cícico dice que, cuando Platón se presentó en los juegos olímpicos, se atrajo las miradas de todos los griegos, y que allí fue donde tuvo una conversación con Dión, en el momento en que éste se preparaba para atacar a Dionisio el Joven. Se lee también en el primer libro de los *Comentarios* de Favorino, que el aristócrata Mitrídates de Persia levantó una estatua a Platón en la Academia con esta inscripción: «Mitrídates de Persia, hijo de Rodóbates, ha consagrado a las musas esta estatua de Platón, obra de Silanión de Atenas».

El astrónomo y filósofo Heráclides Póntico dice que Platón era tan reservado y tan juicioso en su juventud, que jamás se le vio reír a carcajadas. Sin embargo, su modestia no pudo eximirle de los dichos punzantes de los cómicos. El historiador Teopompo de Quíos le muerde con estas palabras en

el *Hedychares*:

«Uno no hace uno,
y apenas, según Platón,
dos hacen uno».

El poeta cómico Anaxándrides de Rodas dice en el *Teseo*:

«Cuando devoraba los olivos como Platón».

El escéptico Timón de Fliunte dice, por su parte, burlándose de su nombre:

«Semejante a Platón,
que sabía forjar tan bien
concepciones imaginarias».

El comediógrafo Alexis de Turio, en la *Merópide*:

«Vienes a tiempo;
porque, semejante a Platón,
me paseo a lo largo y a lo ancho,
perplejo, incierto,
y no encontrando nada bueno,
no hago más que fatigar mis piernas».

En el *Analión*:

«A fuerza de hablar
de cosas que no conoces
y de correr como Platón,
encontrarás el salitre y la cebolla».^[21]

El poeta cómico Anfis de Atenas en el *Anfícrates*:

«El bien a que esperas llegar,
¡oh maestro mío!,
es aún más problemático para mí
que el bien de Platón.
Escúchame, pues...»

Y en *Dexidémides*:

«¡Oh Platón!, no más que una sola cosa;
tener un humor sombrío
y arrancar tu frente severa,
como una concha de ostra».

El comediógrafo Cratino de Atenas, en la *Falsa suposición*:

«Evidentemente eres un hombre
y tienes un alma;
no es Platón quien me lo ha dicho,
pero aun así lo creo».

Alexis, en el *Olimpiodoro*:

«Mi cuerpo mortal ha sido anonadado,
pero la parte inmortal ha volado por los aires.
¿No es esto puro platonismo?».

El comediógrafo Anaxílides le critica igualmente en el *Botrylion Circe* y en *Las mujeres ricas*. El filósofo socrático Arístipo de Cirene dice, en el libro cuarto de la *Sensualidad antigua*, que Platón estaba enamorado de un joven llamado Áster, que estudiaba con él la astronomía, así como de Dión de Siracusa, de quien ya hemos hablado. Algunos pretenden que también amaba a Fedro. Se cree encontrar la prueba de esta pasión en los epigramas siguientes que pudo dirigirle:

*Cuando tú consideras los astros,
yo quisiera ser el cielo
para verte con tantos ojos
como hay de estrellas.*

*Áster, en otro tiempo
estrella de la mañana,
brillabas entre los vivos;
ahora, estrella de la tarde,
brillas entre los muertos.*

A Dión:

*Las Parcas han tejido con lágrimas
la vida de Hécuba y de los antiguos troyanos;*

*pero a ti, Dión, los dioses te han concedido
los más gloriosos triunfos
y las más vastas esperanzas.
Ídolo de una inmensa ciudad,
te ves colmado de honores
por tus conciudadanos.
¡Querido Dión, con cuánto amor
abrasas mi corazón!*

Estos versos fueron grabados, se dice, sobre la tumba de Dión en Siracusa. Platón había amado igualmente a Alexis y a Fedro, de los que hablamos más arriba. Acerca de ellos hizo los versos siguientes:

*Ahora que Alexis no existe,
pronunciad solamente su nombre,
hablad de su belleza,
y cada uno tome su rumbo.
Mas ¿por qué, alma mía,
excitar en ti vanos pesares^[22]
que en seguida es preciso ahogar?
Fedro no era menos bello,
y le hemos perdido.*

Se dice también que obtuvo los favores de la cortesana Arqueanassa de Colofón, a la que consagró estos versos:

*La bella Arqueanassa está conmigo.
El amor abrasador reposa aún en sus arrugas.
¡Oh!, con qué ardor ha debido abrazaros, a vos
que habéis gustado las primicias de su juventud.*

Se le atribuyen también los versos siguientes sobre el poeta trágico Agatón de Atenas:

*Cuando cubría yo a Agatón de besos,
mi alma toda entera estaba en mis labios,
dispuesta a volar.*

Otros:

Te doy esta manzana,

*si eres sensible a mi amor;
recíbelas y dame en cambio tu virginidad;
si me la rechazas, tómala también,
y considera cuán fugaz es la belleza.*

Otros:

*Mírame, mira, esta manzana
que te arroja un amante,
cede a mis votos ¡oh Jantipa!
porque ambos dos
nos marchitaremos igualmente.*

Se le atribuye también este epitafio de los eretrios, sorprendidos en una emboscada:

*Somos eretrios, hijos de Eubea,
y reposamos cerca de Susa,
bien lejos ¡ay de nosotros!
del suelo de la patria.*

Los versos siguientes son igualmente de él:

*Cypris dijo a las Musas:
Jóvenes, rendid homenaje a Afrodita,
o envío contra vosotras el Amor con sus dardos.
—No te burles, dijeron las Musas;
este niño no se separa de nuestro lado.*

Estos en fin.

*Un hombre iba a colgarse;
encuentra un tesoro,
deja allí la cuerda en lugar del tesoro.
El dueño de éste, no encontrándolo,
coge la cuerda y se ahorca.*

El político Melón de Atenas aborrecía a Platón, y dijo un día que era menos extraño ver a Dionisio en Corinto que a Platón en Sicilia. El historiador y filósofo Jenofonte abrigaba alguna prevención contra Platón. Al parecer había entre ambos alguna rivalidad por haber tratado los mismos objetos: el *Banquete*, la *Apología de Sócrates*, los *Comentarios morales*. Además Platón trató

de la *República*, y Jenofonte de la *Educación de Ciro (Cropedia)*. Platón en las *Leyes* dice, que esta última obra es una pura utopía, y que Ciro no se parecía en nada al retrato que hace Jenofonte. Ambos citan frecuentemente a Sócrates, pero jamás se citan el uno al otro; una sola vez, sin embargo, Jenofonte nombra a Platón en el tercer libro de las *Memorias*.

Se cuenta que el filósofo Antístenes, fundador y jefe de la escuela cínica, fue un día a suplicar a Platón que asistiera a la lectura de una de sus obras. Platón preguntó sobre qué materia versaba.

—Sobre la dificultad de comprender —respondió Antístenes.

—Entonces —replicó Platón—, ¿para qué escribes sobre esta cuestión?

Y le demostró que incurría en un círculo vicioso. Antístenes, herido, escribió contra Platón un diálogo titulado *Sothon*, y desde este momento fueron enemigos. Se dice igualmente que Sócrates, habiendo oído a Platón leer el *Lisis*, exclamó:

—¡Dioses!, ¡qué de cosas me presta este joven!

Y en efecto, puso como de Sócrates muchas cosas que éste jamás dijo.

Platón estaba indisposto con Arístipo de Cirene; y así le acusa en el *Tratado del alma*^[23] de no haber asistido a la muerte de Sócrates, aunque en aquel acto había ido a Egina, a poca distancia de Atenas. Tampoco amaba al político y orador ateniense Esquines,^[24] porque se celaba de la estimación que le daba Dionisio. Con este motivo se refiere, que habiéndose visto precisado Esquines a ir a Sicilia, Platón le rehusó su apoyo, y que fue Arístipo el que lo recomendó al tirano. El filósofo epicúreo Idomeneo de Lámpsaco asegura, por su parte, que no fue Critón, como lo supone Platón, sino Esquines, el que propuso a Sócrates su evasión; y Platón no pudo atribuir este ofrecimiento al primero, sino como resultado del odio que tenía al segundo. Por lo demás, no cita jamás a Esquines en sus diálogos, excepto en el *Tratado del alma* y en la *Apología*.

Aristóteles observa que su estilo ocupa un medio entre la poesía y la prosa. Favorino dice en alguna parte que, cuando Platón leyó su *Tratado del alma*, sólo Aristóteles quedó escuchándole, y que todos los demás se marcharon. El filósofo académico Filipo de Opunte pasa por haber trascrito las *Leyes* que Platón había dejado solamente en borrador; también se le atribuye el *Epínomis*. El poeta y filólogo Euforión de Calcis y el estoico Panecio de Rodas dicen que se encontró un gran número de variantes para el exordio de la *República*. Aristóxeno pretende, por su parte, que esta obra se encontraba ya casi toda entera en las *Contradicciones* del sofista Protágoras de Abdera. El *Fedro* pasa por su primera composición, y a decir verdad, este diálogo se resiente de la mano joven que lo hizo. El filósofo peripatético Dicearco de Mesina llega hasta el punto de censurar todo el conjunto de esta obra, y no encuentra en ella ni arte, ni placer.

Habiendo visto Platón a un joven jugando a los dados, le reprendió.

—Por poca cosa me reprendes —dijo el joven.

—¿Crees tú —repuso Platón— que el hábito es poca cosa?

Le preguntaron si dejaría algún monumento durable, como los filósofos que le habían precedido:

—Lo primero que hay que hacer —dijo— es crearse un nombre, y hecho esto, lo demás ya vendrá.

Como entrara Jenócrates de Calcedonia, alumno de la Academia, en casa de Platón, le suplicó éste que castigara en su lugar a uno de sus esclavos, porque no quería hacerlo él mismo, por estar montado en cólera. Otra vez dijo a un esclavo:

—Te abofetearía, si no estuviera irritado.

Montó un día a caballo, y se apeó luego, temiendo que el caballo podía comunicarle su fiereza. Aconsejaba a los borrachos que se miraran a un espejo, para que la vista de su degradación les preservase para lo sucesivo. Decía que jamás era conveniente embriagarse, excepto, sin embargo, durante las fiestas del dios a quien se debe el vino. También llevaba a mal el exceso del sueño, y a este propósito dice en las *Leyes*: «Un hombre que se duerme no es bueno para nada».

Pretendía que lo más agradable del mundo es oír la verdad, o, según otros, decirla. He aquí, por lo demás, cómo habla de la verdad en las *Leyes*: «La verdad, querido huésped, es una cosa bella y durable, pero no es fácil convencer a los hombres». Deseaba que su nombre se perpetuara o en la memoria de sus amigos o mediante sus obras. Se asegura igualmente que hacía frecuentes viajes.

Ya hemos dicho cómo murió. Favorino, en el tercer libro de los *Comentarios*, refiere este suceso como acaecido en el tercer año del reinado de Filipo II de Macedonia. Teopompo habla de las reprensiones que este príncipe le dirigió. El historiador romano Misioniano, por otra parte, refiere un proverbio citado por el filósofo judío Filón de Alejandría, del cual debía resultar que Platón había sucumbido a consecuencia de una enfermedad pedicular. Sus discípulos le hicieron magníficos funerales y le enterraron en la Academia, donde había enseñado durante la mayor parte de su vida, y de la que ha tomado su nombre la escuela platónica.

Su testamento estaba concebido en estos términos:

«Platón dispone de sus bienes de la manera siguiente: La tierra del distrito de los Hefestíadas que linda al Norte con el camino que viene del templo de los Ceficíadas, al Mediodía con el templo de Heracles situado en el territorio de los Hefestíadas, al Oriente con la propiedad de Arquestrato de Frearros, y al Poniente con la de Filipo el Calidio^[25] no podrá ser ni vendida ni enajenada; pertenecerá, si puede ser,^[26] a mi hijo Adimanto. Le doy igualmente la tierra de los Eirésidas, que compré a Calímaco, y que linda al Norte con otra de Eurimedón de Mirrina, y al Poniente con el Céfiso.

»Además le doy tres minas de plata, un vaso de plata de peso de ciento sesenta y cinco dracmas, un anillo y un pendiente de oro, que juntos pesan cuatro dracmas y ocho óbolos. Euclides, el escultor, me debe tres minas. Declaro libre a Artemis (esclava); en cuanto a Sicón, Bictas, Apoloníades y Dionisio los dejo a mi hijo, al que lego igualmente todos los muebles y efectos especificados en el inventario que está en poder de Demetrio. No debo nada a nadie. Los ejecutores testamentarios serán Sóstenes (Tozthenes), Espeusipo, Demetrio, Hegias, Eurimedón, Calímaco y Trasipo».^[27]

Tal es su testamento. Sobre su tumba se han grabado muchos epitafios; el primero está concebido así:

«Aquí descansa el divino Aristocles, el primero de los hombres por la justicia y la virtud. Si algún hombre ha podido hacerse ilustre por su sabiduría, es él; ni la envidia misma ha manchado su gloria».

Y otro:

«El cuerpo de Platón, hijo de Aristón, descansa aquí en el seno de la tierra; pero su alma bienaventurada habita en la estancia de los inmortales. Iniciado hoy en la vida celeste, recibe desde lejos los homenajes de los hombres virtuosos».

La que sigue es más moderna:

«Águila, ¿por qué vuelas por encima de esta tumba? Dime a qué punto de la estancia celeste se dirige tu mirada. —Yo soy la sombra de Platón, cuya alma ha volado al Olimpo; el Ática, su patria, conserva sus restos mortales».

También se le ha compuesto el epitafio siguiente:

«¿Cómo Febo hubiera podido, si no hubiera dado un Platón a la Grecia, regenerar por las letras las almas de los mortales? Asclepio, hijo de Apolo, es el médico de los cuerpos; Platón lo es del alma inmortal».

Y he aquí otro sobre su muerte:

«Febo ha dado a los mortales a Asclepio y a Platón; éste médico del alma, aquél del cuerpo. Platón asistía a una comida nupcial cuando partió para la ciudad eterna, que él mismo se había construido, y a la que había dado por base la estancia de Júpiter».

Tuvo por discípulos a: Espeusipo, de Atenas; Jenócrates, de Calcedonia; Aristóteles, de Estagira; Filipo, de Opunte; Histieo, de Perinto; Dión, de Siracusa; Amiclo, de Heraclea; Erasto y Corisco, ambos de Escepto; Timolao, de Cícico; Eumón, de Lámpsaco; Pitón y Heráclides, uno y otro de Emo; Hipótalo y Cálipo, de Atenas; Demetrio, de Anfípolis; Heráclides, de Ponto, y muchos otros, entre quienes se cuentan dos mujeres: Lastenea, de Mantinea, y Axiotea, de Pliunte. Dicearco dice que esta última vestía traje de hombre. Algunos ponen al peripatético Teofrasto en el número de sus discípulos; el académico Camelión añade aún a los oradores y políticos Hipérides y Licurgo de Atenas; también Polemón el Escolarca, director de la Academia platónica, cita al orador ateniense Demóstenes; en fin, el también académico Sabino pretende, en el libro cuarto de las *Meditaciones*, que el escultor Mnesístrato de Tasos recibió lecciones de Platón, y apoya su opinión en pruebas bastante probables.

Observaciones sobre el orden de los Diálogos

No es cuestión fácil de resolver la relativa al orden que debe seguirse en la colocación de los

Diálogos de Platón.^[28] No es esta una dificultad nueva, sino que data de la más remota antigüedad; así Diógenes Laercio cita cuatro sistemas de clasificación, que hacía ya mucho tiempo se disputaban la opinión de los sabios.^[29]

Unos dividían los *Diálogos* en dos grandes clases, según sus caracteres intrínsecos: los diálogos *didácticos*, que tienen por objeto la enseñanza de la verdad, y los diálogos *zetéticos*, que tienen por asunto el arte de descubrirla. Se dividían los primeros en teóricos y prácticos; los segundos en gimnásticos y agonísticos, y cada una de estas categorías comprendía nuevas subdivisiones.

Otros, considerando la forma de los diálogos más que el fondo, los clasificaban en tres series; diálogos *dramáticos*, diálogos *narrativos*, diálogos *mixtos*.

Una tercera clasificación, atribuida por el astrólogo e historiador Trasilo de Alejandría a Platón mismo, agrupaba los diálogos en nueve tetralogías. «Es sabido», dice Diógenes Laercio, «que en los concursos poéticos, en las Panateneas, en las Dionisíacas, y en otras fiestas de Baco, debían presentarse tres tragedias y un drama satírico, y que estas cuatro piezas reunidas formaban lo que se llama una tetralogía». Este ejemplo de los trágicos es el que quiso imitar Platón según Trasilo.

Primera tetralogía: los diálogos que la componen tienen, según Trasilo de Alejandría, un objeto común, esforzándose el autor en sentar cuál debe ser la vida del filósofo. A la cabeza se coloca el *Eutifrón* o de la santidad (piedad), después la *Apología de Sócrates*, el *Critón* o del deber, y el *Fedón* o del alma.

Segunda tetralogía: *Crátilo* o de la exactitud de los nombres; *Teeteto* o de la ciencia; el *Sofista* o del ser; y el *Político* o del reinado.

Tercera tetralogía: *Parménides* o de las ideas; *Filebo* o del placer; el *Banquete* o del bien (o del amor); *Fedro* o del amor.

Cuarta tetralogía: *Alcibíades* o de la naturaleza del hombre; el *Segundo Alcibíades* o de la oración; *Hiparco* o del amor a la ganancia; los *Rivales* o de la filosofía.

Quinta tetralogía: *Teages* o de la filosofía; *Cármides* o de la templanza; *Laques* o del valor; *Lisis* o de la amistad.

Sexta tetralogía: *Eutidemo* o de la disputa; *Protágoras* o de los sofistas; *Gorgias* o de la retórica; *Menón* o de la virtud.

Séptima tetralogía: los *Dos Hipias*, el primero sobre lo honesto, y el segundo sobre la mentira; *Ion* o de la *Iliada* (poesía); *Menéxeno* o el elogio fúnebre.

Octava tetralogía: *Clitofón* o exhortaciones; la *República* o de lo justo; *Timeo* o de la naturaleza.

Novena tetralogía: *Minos* o de la ley; *Las Leyes* o de la legislación; el *Epínomis* titulado también: *Conversaciones nocturnas o la filosofía*; y, finalmente, trece cartas.

Otros sabios, y entre ellos Aristófanes de Bizancio, el gramático, dividían los diálogos, no en tetralogías, sino en trilogías. En la primera colocaban la *República*, el *Timeo* y el *Critias*; en la segunda, el *Sofista*, el *Político* y el *Crátilo*; en la tercera, las *Leyes*, *Minos* y el *Epínomis*; en la cuarta, *Teeteto*, *Eutifrón*, y la *Apología*; en la quinta, *Critón*, *Fedón* y las cartas. En cuanto a los otros diálogos los dejaban aislados o no establecían entre ellos ningún orden.^[30]

Aquí tenemos ya bastantes sistemas de clasificación, y, sin embargo, a todos se pueden hacer fuertes objeciones.

El primer sistema, por lo pronto, es completamente arbitrario, defecto común a los otros tres; pero además es de una complicación verdaderamente incomprendible. Diógenes Laercio, que lo aprueba, nos hace ver, por los ejemplos mismos que cita, hasta qué punto está desprovisto de simplicidad. He aquí, nos dice, algunos ejemplos en apoyo de nuestra división:

Género físico: el *Timeo*.

Género lógico: el *Político*, el *Crátilo*, el *Parménides* y el *Sofista*.

Género moral: la *Apología*, el *Critón*, el *Fedón*, etc.

Género político: la *República*, las *Leyes*, el *Minos*, etc.

Género mayéutico: *Alcibíades*, *Teages*, *Lisis*, *Laques*.

Género experimental: *Eutifrón*, *Menón*, *Ion*, etc.

Género demostrativo: *Protágoras*.

Género destructivo: *Eutidemo*, los *Dos Hipias*, etc.

¿Qué más complicado, más arbitrario, ni más pedantesco que todas estas categorías? ¿Ni qué cosa más opuesta a la manera libre y fácil de Platón, enemigo mortal de la pedantería, a quien por otro lado eran desconocidas la mayor parte de estas divisiones regulares, introducidas después por Aristóteles y los Estoicos?

La segunda clasificación no vale la pena de ser discutida; tan arbitraria y superficial es. Diógenes Laercio observa que es una división teatral, y no una división filosófica.

Llegamos a la tercera clasificación, la de Trasilo, la única que admite seria defensa. Si sucumbe, arrastrará en su ruina la cuarta clasificación, la de Aristófanes el gramático, que tiene los mismos inconvenientes sin tener las mismas ventajas.

Por lo pronto es preciso descartar la autoridad de Platón falsamente invocada por Trasilo. Basta, entre otras mil pruebas, para hacer ver que Platón no tuvo la extravagante y pueril idea de dividir sus diálogos en tetralogías, la circunstancia de no ser de Platón muchos diálogos que figuran en dichas tetralogías. No hablamos ni del *Primer Alcibíades*, cuya autenticidad es solamente dudosa, ni del *Hipias Menor*, ni de *Menéxeno*, mirados sin embargo como apócrifos por los mejores críticos de nuestro tiempo; ¿pero quién se atrevería hoy día a defender el *Minos*, los *Rivales* y el *Epínomis*? No afirmaremos con los investigadores Schleiermacher, Ast, Socher y Enrique Ritter, que el *Epínomis* sea de Filipo de Oponte; pero de seguro no es de Platón, lo mismo que los *Rivales* o el *Minos*, lo mismo que las *Cartas*, que todas, excepto quizás la séptima, descubren señales marcadas de falsificación. Por consiguiente, la división por tetralogías no tiene otra autoridad que la de Trasilo, y no puede prevalecer sino por sus méritos intrínsecos. ¿Cuáles son? Lo ignoramos, pero vemos claramente sus inconvenientes y sus defectos.

¿Hay nada menos natural y menos serio que encadenar el genio libre de un artista inspirado, tal como Platón, encerrándole en las divisiones artificiales de nueve tetralogías? Y además, ¿con qué derecho y con qué fundamento se distribuyen de cuatro en cuatro las obras del gran maestro? La primera tetralogía, que es quizás la menos forzada, reúne a *Eutifrón*, la *Apología*, el *Critón* y *Fedón*; y

convenimos en que todos estos diálogos se refieren a la vida y muerte de Sócrates; pero por lo pronto la *Apología* es de una autenticidad dudosa. Además, ¡qué distancia entre el *Eutifrón* y el *Critón*, diálogos de la juventud de Platón, en los que apenas se traspasa el horizonte socrático, y el *Fedón*, vasta y magnífica composición que sólo en su edad madura ha podido trazar, y en la que nos presenta la teoría de la reminiscencia y la teoría de las ideas con toda la profusión, precisión y grandeza de su completo desarrollo!

La tercera tetralogía comienza por el *Parménides* y concluye con el *Fedro*; pero ¿qué relación hay entre estas dos obras? El *Fedro* es un diálogo de lo que se puede llamar la primera manera de Platón. Diógenes Laercio nos dice, que esta encantadora obra pasaba por el primer arranque del discípulo de Sócrates. Es difícil creer que en su primer vuelo se haya remontado tan alto; pero considerando la riqueza, un tanto exuberante, de los ornamentos; la frescura toda juvenil del colorido; el atrevimiento de las conjeturas, y la abundancia de los datos mitológicos, se ve en claro, que el autor del *Fedro* se halla en aquella época de la vida, en que la imaginación impide el paso al razonamiento, y en la que las concepciones nacientes del genio no han pasado aún por la prueba de la reflexión, ni adquirido la precisión y rigor de la ciencia. Todo lo contrario sucede en el *Parménides*, en el que los procedimientos del razonamiento, en lo que tienen de más sutil y más severo, son llevados hasta el último extremo del análisis, hasta una abstracción que toca en las cimas más altas a que es dado llegar. El filósofo que ha escrito este diálogo no es un simple discípulo de Sócrates, ensayándose en la definición y en la inducción; es un lógico acabado, iniciado en los misterios más profundos de la dialéctica. Evidentemente, Platón había abandonado a Atenas; había visto a Megara y conversado con Euclides; había ido a la gran Grecia en busca de las tradiciones aún vivas de la escuela de Elea; en una palabra, había entrado en el segundo período de su carrera de artista y de filósofo, en el período de las indagaciones serias, de las discusiones críticas y de la larga serie de los razonamientos. Por lo tanto, es contraria a todas las reglas de la analogía y a todos los datos de la historia colocar a *Fedro* al final de la tercera tetralogía, al lado del *Parménides*, del *Filebo* y del *Banquete*.

No es necesario llevar más adelante el examen detallado de las tetralogías, siendo suficiente lo dicho para probar que este orden ha sido todo obra de fantasía, sin valor filosófico ni literario, y sin la menor autoridad histórica.

Sin embargo, tiene sencilla explicación lo que aconteció en el año de 1513, cuando el humanista e impresor Aldo Manucio, secundado por el griego Marco Musuro, humanista y literato, publicó la primer edición impresa de las obras de Platón, siguiendo el orden de las tetralogías. Por lo pronto éste había sido indudablemente el orden de los manuscritos, y además este orden tenía en su apoyo la antigua autoridad de Trasilo, que parecía apoyarse a su vez en la autoridad de Platón. Los editores de Basilea, Operino y Grineo, en 1534, siguieron el ejemplo de Musuro, y desde aquella lejana época hasta nuestros días se encuentra, en las diversas ediciones y traducciones de Platón, el rastro más o menos fiel del orden primitivamente adoptado.

Quede, pues, sentado, que este orden es arbitrario y defectuoso y que sería muy de desear encontrar otro mejor. Pero ¿cómo hacerlo? El problema es de los más espinosos. Pero ¿es completamente insoluble? Nosotros no lo creemos así.

Es claro que hay un orden, que, si pudiera descubrirse, sería el más natural, el más sencillo, el

más útil, es decir, el orden seguido por Platón mismo en la composición de sus obras, el orden histórico.

En efecto, ¿por qué es importante leer los Diálogos de Platón en un cierto orden más bien que a la aventura? Porque importa saber por dónde comenzó y por dónde concluyó, para seguir el desarrollo natural de su genio de filósofo y de artista, confrontando la serie de sus obras con el curso de los sucesos de su vida, y coger el hilo de las influencias que sucesivamente han estimulado y modificado su espíritu; tales, por ejemplo, como la influencia de Sócrates, la de Heráclito, la de Euclides, la de los Eléatas y la de los Pitagóricos. Las conversaciones de Platón con sus contemporáneos, sus viajes, sus informaciones, las luchas que sostuvo contra sus adversarios; todo esto ha debido influir en el curso de sus pensamientos, y en sus grandes composiciones debe encontrarse el rastro de todas estas influencias. He aquí lo que haría instructivo e interesante el orden histórico si fuera posible descubrirle. Figuraos un museo, en el que estuvieran reunidos todos los cuadros de Rafael, todos sus diseños, en una palabra, su obra toda entera desde sus primeros ensayos en la escuela de Perugino hasta la *Transfiguración*. ¿Qué cosa más curiosa que seguir una a una todas las transformaciones de su maravilloso talento, verle desprenderse por grados de la manera de Perugino para crearse una manera más libre, más sencilla, más variada, más original, e inspirarse en las otras grandes escuelas de la Italia, de Leonardo, de Masaccio, de Miguel Ángel, hasta llegar al fin de sus días, a esa gran manera, momento crítico de transformación para él, ya para degenerar, ya para engrandecerse?

Por lo contrario, representaos la obra de algún otro gran genio, y pasando de la pintura a la poesía, escoged a Molière. Figuraos una edición de sus obras, que comenzase por las *Mujeres sabias* y concluyese por los *Preciosos ridículos*, en la que un editor extravagante tuviese el necio capricho de unir, formando una trilogía, el *Anfitrión*, el *Avaro* y el *Siqueo*, con el pretexto de ser los dos primeros imitaciones de Plauto y todos tres de autores antiguos; ¿qué diríais de tal colocación, y de la aplicación que pudiera hacerse en igual forma a las obras de Racine o a las de Shakespeare? Por consiguiente, si hay alguna cosa clara en el mundo es que el único orden que presenta interés y verdad en el curso de las obras de un poeta, de un filósofo o de un artista, es el orden histórico. Resta averiguar, si es posible dar con este orden histórico en los *Diálogos* de Platón. A esta pregunta pueden darse dos respuestas. Si se habla rigurosamente, no; si no se entiende de este modo, sí. Expliquémonos.

¿Queréis clasificar los diálogos de Platón, como pueden clasificarse las tragedias de Racine o las comedias de Molière? ¿Queréis saber, respecto de cada diálogo, en qué época precisa ha sido compuesto, si antes o después de tal otro, y todo esto de una manera cierta e irrefragable? Sentado el problema de esta manera es insoluble, porque excede las fuerzas de la crítica, y aun cuando se hicieran los mayores progresos en el conocimiento de la antigüedad, y aun cuando se descubrieran nuevos orígenes de informaciones, lo que no es probable, jamás podría llegarse a un resultado tan completo, tan preciso y tan cierto.

Pero si sólo se quiere saber de una manera probable, y dejando a un lado los vacíos que puedan encontrarse, cuáles son los diálogos que se refieren a la juventud de Platón, cuáles datan de su edad madura, y cuáles son, en fin, los que corresponden a su ancianidad, nos atrevemos a decir entonces, que la crítica está en posición de dar a este problema una solución satisfactoria; solución que será siempre provisional e incompleta, pero que con el progreso de la crítica y de la erudición podrá

aproximarse más y más a una gran probabilidad.

Por lo pronto, sabemos con toda certeza por dónde comenzó Platón. No diremos que fue por el *Lisis* y menos aún que fue por el *Fedro*, porque esta obra parece indicar un arte ya muy ejercitado, y por otra parte aparecen ya en él sensiblemente las influencias pitagóricas, mezcladas con el espíritu socrático; pero sí diremos resueltamente, que el *Lisis* y el *Fedro* son diálogos de la juventud de Platón, son dos tipos de su primera manera de escribir. Si se exigen pruebas, daremos como prueba extrínseca la tradición tan probable y tan interesante, transmitida en estos términos por Diógenes de Laercio:

«Dícese, que habiendo oído Sócrates a Platón la lectura del *Lisis*, exclamó:
—¡Oh Dios!, cuántos préstamos me ha hecho este joven». [31]

He aquí otra tradición que confirma la precedente y que es de forma más agradable o ingeniosa:

«Vio Sócrates en sueños un cisne joven, acostado en sus rodillas, que, soltando sus alas, voló al momento, haciendo oír armoniosos cantos. Al día siguiente, Platón se presentó a Sócrates y dijo éste:

—He aquí el cisne que yo he visto». [32]

Diógenes de Laercio nos dice también, que se aseguraba haber sido el *Fedro* el primer diálogo compuesto por Platón, y a ser verdadera esta tradición de escuela, se explicaría perfectamente la exclamación de Sócrates y la narración simbólica de su visión. Pero sea de esto lo que quiera, es un hecho cierto, plenamente confirmado por el examen intrínseco de los *Diálogos*, que durante los años de su juventud, pasados bajo la disciplina de Sócrates, Platón compuso cierto número de diálogos, en los que, queriendo quizá limitarse a reproducir la doctrina de su maestro, su genio naciente se marchaba hacia regiones superiores. El *Lisis* y el *Fedro* pertenecen a este grupo, y una vez adquirido este resultado, ¿cómo no ha de colocarse en la misma categoría toda la serie de diálogos en que el arte es menos delicado y mucho menos profundo, y cuya doctrina, sobre todo, está mucho más severamente contenida en los límites de la enseñanza socrática, tales como el *Eutifrón*, el *Critón*, el *Cármides*, el *Laques*, el *Protágoras*, y el *Primer Alcibiádes* y el gran *Hipias*, suponiendo que estos dos sean verdaderamente obra de Platón? He aquí por lo tanto un primer grupo de diálogos, a los que no se puede fijar seguramente con precisión su fecha respectiva, pero que tomados en masa, puede ponérseles perfectamente aparte bajo el nombre de diálogos socráticos, en concepto de ser obras de la juventud y de la primera manera de Platón.

Acabamos de decir por dónde ha comenzado Platón; pues se sabe de una manera más cierta aún y más precisa por dónde ha concluido. Por lo pronto no puede dudarse que la *República* es una obra de su ancianidad. Existe una tradición auténtica, reproducida por Cicerón en un pasaje célebre de su tratado *De senectute*, por el que se ve que Platón, en el momento de morir, se ocupaba aún en rever y retocar el preámbulo de su *República*, uno de los últimos frutos de sus largas meditaciones. Por otra parte, el *Timeo*, al empezar, recuerda expresamente la *República*, y el *Timeo* mismo es materialmente inseparable del *Critias*, obra que Platón dejó por concluir. Si se añade a esto que hay muy excelentes

razones, y razones de todas clases, para colocar las *Leyes* después de la *República*, sin poderlas separar por un largo intervalo, llegaréis a este resultado, cierto o casi cierto: que las últimas obras de Platón son la *República*, el *Timeo*, las *Leyes*, y, en fin, el *Critias*, que es probablemente su último escrito.

Considerad ahora el carácter dominante de estas grandes composiciones de la lozana ancianidad de Platón. Son dogmáticas a diferencia de todas las demás, en las que Platón busca la verdad, pero sin llegar a descubrirla, disertando mucho, refutando sin cesar y no concluyendo nunca. ¿Y cuáles son estos raros diálogos que participan del carácter dogmático del *Timeo*, de la *República* y de las *Leyes*? Justamente son aquellos que por la grandeza y armonía de las proporciones, por la firmeza de la mano, por la sobriedad de los ornamentos, por la delicadeza de los matices, por la tranquila luz que ilumina y embellece las partes, muestran al autor, hecho dueño y poseedor de todos los secretos de su arte; son el *Fedón*, el *Gorgias*, el *Banquete*.

En esta forma nos vemos conducidos naturalmente a formar una serie de diálogos, que pueden llamarse *Diálogos dogmáticos*, y que nos representan la última manera de Platón y los resultados definitivos de sus vastas especulaciones.

Estos dos grupos, una vez aceptados, el tercero se forma por sí mismo, porque comprende todos los diálogos colocados entre la juventud y la ancianidad. Observad que las obras de este tercer grupo intermedio presentan caracteres sensiblemente análogos. Todos son polémicos y refutatorios; como el *Teeteto* en que aparecen discutidas y sucesivamente destruidas todas las definiciones de la ciencia; el *Parménides*, que nos patentiza las diferentes tesis que se pueden sentar sobre el ser y sobre la unidad, para mostrarlas sucesivamente como insuficientes y erróneas; el *Sofista*, cuyo objeto principal es batir en brecha las doctrinas de las escuelas de Elea y de Megara. En ninguno de estos diálogos veréis que la discusión conduzca a ninguna conclusión dogmática. Por este carácter, esencialmente negativo, los diálogos de que hablamos se separan completamente de las grandes composiciones dogmáticas por donde Platón ha terminado su carrera filosófica. Y por otra parte, ¿qué línea profunda de demarcación no se nota entre los diálogos, tales como el *Sofista*, el *Teeteto*, el *Parménides*, el *Filebo*, en los que se desenvuelven los más grandes problemas de la metafísica en todas sus profundidades, y estas composiciones encantadoras, pero evidentemente más modestas, en que el joven discípulo de Sócrates se esfuerza ante todo, como en el *Eutifrón*, el *Protágoras*, el *Critón*, en hacer revivir la persona, el método y la enseñanza de su maestro? El *Fedro*, que colocamos en la primera serie, ofrece, lo confieso, un cuadro singularmente vasto, y un vuelo especulativo lleno de brillantez y atrevimiento; pero predominan en él la poesía y la imaginación, y se nota que la edad de las meditaciones viriles aún no ha llegado.

Esto acaba de convencernos de que esta clasificación de los diálogos en tres grandes series es la más natural y la que corresponde evidentemente a las tres épocas de la vida de Platón. Antes de los treinta años no salió de Atenas; encantado con Sócrates, abandonó la poesía por la filosofía; no conocía las grandes escuelas filosóficas de la Grecia sino por noticias vagas e indirectas. He aquí la época de su primer estilo, la época del *Lisis*, y de todos estos diálogos que llamamos socráticos. Después de la muerte de Sócrates, Platón abandona Atenas por Megara; conversa con Euclides; visita Cirene y al matemático Teodoro; emprende su marcha a Sicilia, quizá a Italia, quizá también a Egipto; serie de viajes llenos de indagaciones y de aventuras. A esta segunda época de una vida

agitada deben corresponder los diálogos de su segunda forma de escribir; diálogos severos, en los que a los arranques de la imaginación y del entusiasmo se unen los más atrevidos esfuerzos de la reflexión y del razonamiento; diálogos todo históricos, todo refutatorios, en que Platón reclama de todos los sistemas la verdad, sin que encuentre uno que le satisfaga, y donde se lanza a la crítica de las grandes especulaciones metafísicas de Heráclito, de Parménides, de Filolao, de Empédocles, amontonando ruinas sobre ruinas y buscando entre estos despojos los materiales del edificio que un día habrá de construir.

Restituido a Atenas después de sus viajes, Platón se fija en la Academia, se reconoce en el fondo de su alma, y allí, en el silencio de una reflexión madurada por la experiencia y nutrida con toda la sustancia de las grandes filosofías de lo pasado, traza las grandes líneas de su propia filosofía, y escribe esos diálogos tan particularmente vastos, serenos y profundos, el *Fedón*, el *Banquete*, la *República*, el *Timeo*, donde dice su última palabra sobre la naturaleza, sobre la divinidad, sobre el arte de educar y gobernar a los hombres.

Tal es la única clasificación que nos es permitido admitir, atendidas las informaciones de la historia y las reglas de la crítica.^[33] ¿Queréis en el seno de cada una de estas tres categorías fijar un orden exacto y preciso, como Schleiermacher lo ha ensayado? Os arrojaréis a conjeturas arbitrarias, y os veréis en mil embarazos intrincados. Es preciso saber contenerse, y una vez que las grandes líneas de este monumento están tiradas, es conveniente dejar fluctuantes y a la aventura las líneas secundarias. En nuestra opinión, el orden que nos proponemos es el más probable, el más vecino al orden histórico y el más cómodo para la lectura seguida y para la inteligencia de los diálogos de Platón.

DIÁLOGOS SOCRÁTICOS



EUTIFRÓN

Argumento^[1] del *Eutifrón*^[2]

por Patricio de Azcárate

La naturaleza de la **santidad**^[3] o usando el lenguaje de Platón, lo santo, ocupa el fondo del diálogo; y un supuesto encuentro del adivino Eutifrón^[4] es lo que da origen a la cuestión. Eutifrón pretende realizar un acto santo, reclamado por la justicia, pidiendo, con ocasión de la muerte de un esclavo, una condena contra su padre. Al que piensa que obra santamente, tiene cualquiera derecho a exigir de él que diga en qué consiste la **santidad**. Esto es lo que hace Sócrates, que representa en este caso la conciencia moral y la razón. ¿La **santidad** consiste, por ejemplo, en tomar por modelos a Cronos y a Zeus, los más grandes de los dioses, que, según las leyendas, se erigieron uno y otro en jueces de su propio padre? Pero un ejemplo no puede ocupar el lugar de una definición; porque designar una acción santa no es precisar el carácter esencial y universal de la **santidad**. Es imprescindible que Eutifrón generalice su pensamiento y dé la siguiente definición: La **santidad** es lo que agrada a los dioses, y la **impiedad** es lo que les desagrada.

Pero los dioses no están acordes entre sí, como que están divididos. Lo que agrada a los unos puede desagradar a los otros, y en este concepto el mismo hombre y la misma acción serán santas e impías, todo a la vez. La **santidad** absoluta es, por consiguiente, incompatible con la pluralidad de los dioses. Esta consecuencia ruinosa, impuesta por la lógica, sale del fondo mismo de la teología politeísta. ¿Y qué argumentos pueden oponerse a esta consecuencia? ¿Será gratuita y contradictoria esta afirmación, de que los dioses están siempre de acuerdo sobre la **santidad** de una acción? Admitamos por un momento la nueva definición que de aquí se deduce. La **santidad** es lo que agrada a todos los dioses, y la **impiedad** lo que a todos desagrada. Ahora se trata de indagar si lo que es santo es amado por los dioses porque es santo, o si es santo porque es amado por los dioses; lo que equivale a averiguar si la **santidad** por su esencia y su fuerza propias tiene derecho al amor de los dioses; si se impone a su amor por ser superior a él, distinto e independiente de él; o bien si el amor de los dioses a un objeto cualquiera es el que convierte este objeto en una cosa santa. Podrá responderse que lo santo no puede menos de ser amado por los dioses. ¿Pero qué se sigue de aquí? Esta conclusión decisiva: de que lo santo es amado por los dioses por lo mismo que es santo, o en otros términos, que es amable en sí y por sí.

Desde este acto la segunda definición no es más sostenible que la primera; porque decir que la **santidad** es lo que es amado por los dioses, es admitir la sinonimia de dos términos de hecho distintos; es asociar dos ideas en el fondo muy diferentes. En efecto, lo que es santo, siendo amable en sí, amado por sí, no tiene ninguna relación con lo que es amado, y que solo es amable en tanto que es amado. Lo primero subsiste independientemente del amor que exige; lo segundo solo existe por el capricho del amor. La última consecuencia de este razonamiento es que no está en poder de los dioses constituir a su placer ni lo santo ni lo impío.

Por consiguiente, el ser amado por los dioses no es más que una de las propiedades de la **santidad**, pero no es su esencia. Pero entonces, ¿qué es la **santidad** en sí, y por qué la aman los dioses? Esto es lo que estamos ahora en el caso de averiguar. Para ello recurramos a una tercera definición.

Lo santo es lo justo; y para dar la prueba, examinemos la naturaleza de la relación que liga la santidad a la justicia. ¿Cuál de las dos comprende la otra? ¿Lo justo es una parte de lo santo, o lo santo es una parte de lo justo? Si es cierto decir que las acciones santas son siempre justas, mientras que no todas las acciones justas son necesariamente santas, no puede menos de admitirse que la justicia es más extensa por esencia que la santidad. La santidad es solo esta parte de la justicia que se refiere a los cuidados y atenciones que el hombre debe a los dioses: verdadera sirviente de los dioses, la santidad les honra con el doble ministerio de la oración y de los sacrificios. Pero orar es pedir, y sacrificar es dar; de donde se sigue que los hombres, al parecer, ejercen con los dioses una especie de cambio, un tráfico. ¡La santidad un tráfico! Así lo exige una lógica rigorosa; y además es éste un tráfico del que no resulta ninguna ventaja a los dioses, puesto que el hombre puede ganar, por efecto de la divina benevolencia, y en cambio solo puede ofrecer a los dioses un sacrificio absolutamente estéril para la divinidad. ¿Se dirá que el culto es agradable a los dioses? Sin duda. Pero como el culto no es otra cosa que la santidad, se vuelve por un círculo inevitable a la definición ya refutada: La santidad es lo que agrada a los dioses. Este tercer esfuerzo no tiene mejor resultado que los precedentes: la discusión no adelanta, y Sócrates suplica al adivino que la lleve a su término; pero éste lo esquiva y la corta en tal estado.

Tal es el curso que ha llevado este diálogo, rico en su brevedad. Se ha echado en cara a Platón la forma negativa y la falta de conclusión del Eutifrón. La única respuesta que debe darse a lo primero es que hay cierta singularidad en convertir en cargo contra Platón una de las necesidades de la polémica, cuyo deber es ciertamente presentar, pelear y destruir el error bajo todas sus formas, antes de establecer la verdad.

En primer lugar, la ruina de los sistemas rivales ¿no es el más sólido fundamento de toda filosofía dogmática? Además, demostrar la falsedad de ciertos principios ¿no es dar una mayor claridad a los principios verdaderos? En segundo lugar, sostener que este diálogo no concluye, es negarse voluntariamente, a mi parecer, a sacar las consecuencias de las premisas sentadas en el curso de la discusión. ¿No puede concluirse de tales premisas, por lo menos implícitamente, el haber demostrado la impotencia moral del politeísmo, lo ridículo y lo peligroso de sus tradiciones fabulosas, la vanidad y esterilidad de su culto, la incapacidad radical de sus ministros para comprender y definir la santidad, el haber puesto, en fin, en plena evidencia este verdadero y sólido principio, conquista del espiritualismo naciente, de que la santidad absoluta en sí, superior a la voluntad de los hombres, lo mismo que a lo arbitrario de los dioses del paganismo, es eterna e inmutable como Dios mismo, Dios único, su principio y su fin? Éste es el primer esfuerzo de las doctrinas nuevas, que después de haber arruinado la degradante influencia de las supersticiones mitológicas ciegamente aceptadas, debían despertar, en las conciencias, el sentimiento de la libertad y de la dignidad del hombre, y, en su razón, la idea verdadera de Dios y la de una religión digna de él.

Eutifrón o de la santidad (piedad)

EUTIFRÓN — SÓCRATES

EUTIFRÓN. —Qué novedad, Sócrates. ¿Abandonas tus hábitos del Liceo para venir al pórtico del Rey?^[1] Tú no tienes, como yo, procesos que te traigan aquí.

SÓCRATES. —Lo que me trae aquí es peor que un proceso, es lo que los atenienses llaman «negocio de Estado».

EUTIFRÓN: —¿Qué es lo que me dices? Precisamente alguno te acusa; porque jamás creeré que tú acuses a nadie.

SÓCRATES. —Ciertamente que no.

EUTIFRÓN: —¿Es otro el que te acusa?

SÓCRATES. —Sí.

EUTIFRÓN. —¿Y quién es tu acusador?

SÓCRATES. —Yo no le conozco bien; me parece ser un joven, que no es conocido aún, y que creo se llama Méleto,^[2] de la villa de Pithos. Si recuerdas algún Méleto de Pithos de pelo laso, barba escasa y nariz aguileña, ése es mi acusador.

EUTIFRÓN. —No le recuerdo, Sócrates. ¿Pero cuál es la acusación que intenta contra ti?

SÓCRATES. —¿Qué acusación? Una acusación que supone que no es un hombre ordinario; porque en los pocos años que cuenta no es poco estar instruido en materias tan importantes. Dice que sabe lo que hoy día se trabaja para corromper a la juventud, y que sabe quiénes son los corruptores. Sin duda este joven es mozo muy entendido, que habiendo conocido mi ignorancia viene a acusarme de que corrospo a sus compañeros y me arrastra ante el tribunal de la patria como madre común. Y es preciso confesarlo; es el único que me parece que conoce los fundamentos de una buena política; porque la razón quiere que un hombre de Estado comience siempre por la educación de la juventud, para hacerla tan virtuosa cuanto pueda serlo; a la manera que un buen jardinero fija su principal cuidado en las plantas tiernas, para después extenderlo a las demás. Sin duda Méleto observa la misma conducta, y comienza por echarnos fuera a nosotros, los que dice que corrompemos la flor de la juventud. Y después que lo haya conseguido extenderá indudablemente sus cuidados benéficos a las demás plantas más crecidas, y de esta manera hará a su patria los más grandes y numerosos servicios; porque no podemos prometernos menos de un hombre que comienza con tan favorables auspicios.

EUTIFRÓN. —¡Ojalá sea así, Sócrates! Pero me temo que ha de ser todo lo contrario; porque atacándote a ti me parece que ataca a su patria en lo que tiene de más sagrado. Pero te suplico me digas qué es lo que dice que tú haces para corromper a la juventud.

SÓCRATES. —Cosas que por lo pronto, al escucharlas, parecen absurdas, porque dice que fabrico dioses, que introduzco otros nuevos, y que no creo en los dioses antiguos. He aquí de lo que me acusa.

EUTIFRÓN. —Ya entiendo; es porque tú supones que tienes un demonio familiar^[3] que no te abandona. Bajo este principio él te acusa de introducir en la religión opiniones nuevas, y con eso viene a desacreditarte ante este tribunal, sabiendo bien que el pueblo está siempre dispuesto a recibir

esta clase de calumnias. ¿Qué me sucede a mí mismo,^[4] cuando en las asambleas hablo de cosas divinas y predigo lo que ha de suceder? Se burlan todos de mí como de un demente; y no es porque no se hayan visto realizadas las cosas que he predicho, sino porque tienen envidia a los que son como nosotros. ¿Y qué se hace en este caso? El mejor partido es no preocuparse de ello y seguir uno su camino.

SÓCRATES. —Mi querido Eutifrón, no es un gran negocio el verse algunas veces mofado, porque al cabo los atenienses, a mi parecer, se cuidan poco de examinar si uno es hábil, con tal de que no se mezcle en la enseñanza. Pero si se mezcla, entonces montan en cólera, ya sea por envidia, como tú dices, o por cualquier otra razón.

EUTIFRÓN. —En estas materias, Sócrates, no tengo empeño en saber cuáles son sus sentimientos respecto a mí.

SÓCRATES. —He aquí sin duda por qué eres tú tan reservado, y por qué no comunicas voluntariamente tu ciencia a los demás; pero respecto a mí, temo que no creen que el amor que tengo por todos los hombres me arrastra a enseñarles todo lo que sé; no solo sin exigirles recompensa, sino previniéndoles y obligándoles a que me escuchen. Que si se limitasen a mofarse de mí, como dices que se mofan de ti, no sería desagradable pasar aquí algunas horas de broma y diversión; pero si toman la cosa seriamente, solo vosotros los adivinos podréis decir lo que sucederá.

EUTIFRÓN. —Espero que no te suceda ningún mal, y que llevarás a buen término tu negocio, como yo el mío.

SÓCRATES. —¿Luego tienes aquí algún negocio? ¿Y eres defensor o acusador?

EUTIFRÓN. —Acusador.

SÓCRATES. —¿A quién persigues?

EUTIFRÓN. —Cuando te lo diga me creerás loco.

SÓCRATES. —Cómo, ¿acusas a alguno que tenga alas?

EUTIFRÓN. —El que yo persigo, en lugar de tener alas, es tan viejo, que apenas puede andar.

SÓCRATES. —¿Quién es?

EUTIFRÓN. —Mi padre.

SÓCRATES. —¡Tu padre!

EUTIFRÓN. —Sí, mi padre.

SÓCRATES. —¡Ah! ¿De qué lo acusas?

EUTIFRÓN. —De homicidio, Sócrates.

SÓCRATES. —De homicidio, ¡por Heracles! He aquí una acusación que está fuera del alcance del pueblo, que no comprenderá jamás que pueda ser justa, en términos de que un hombre ordinario tendría mucha dificultad en sostenerla. Un hecho semejante estaba reservado para un hombre que ha llegado a la cima de la sabiduría.

EUTIFRÓN. —Sí, ¡por Heracles!, a la cima de la sabiduría.

SÓCRATES. —¿Es alguno de tus parientes a quien tu padre ha dado muerte? Indudablemente debe ser así, porque por un extraño no habías de acusar a tu padre.

EUTIFRÓN. —¡Qué absurdo, Sócrates, creer que en esta materia haya diferencia entre un pariente y un extraño! Lo que es preciso tener presente es si el que ha dado la muerte lo ha hecho justa o injustamente. Si es justamente, es preciso dejarle en paz; pero si es injustamente, tú estás obligado a

perseguirle, cualquiera que sea la amistad o parentesco que haya entre vosotros. Sería hacerte cómplice de su crimen si mantuviéras relaciones con él y no pidieras su castigo, que es el único que puede absolver a ambos. Mas voy a ponerte al corriente del hecho que motiva la acusación. El muerto era uno de nuestros colonos que llevaba una de nuestras heredades cuando habitábamos en Naxos.

Un día, que había bebido con exceso, se remontó y encarnizó tan furiosamente contra uno de nuestros esclavos, que lo mató. Mi padre ató de pies y manos al colono, lo sumió en una profunda hoyo y en el acto envió aquí a consultar a uno de los Exégetas para saber lo que debía hacer, sin preocuparse más del prisionero y abandonándole como un asesino, cuya vida era de poca importancia; así fue que murió; porque el hambre, el frío y el peso de las cadenas lo mataron antes de que el hombre que mi padre envió volviese. Con este motivo, y vista mi actitud, toda la familia se subleva contra mí, porque mediando un asesino acuso a mi padre de un homicidio, que ellos pretenden que no ha cometido, y aun dado el caso de que lo hubiera cometido, sostienen que yo no debería perseguirle, puesto que el muerto era un malvado y un asesino, y que por otra parte es una acción impía que un hijo persiga a su padre criminalmente. ¡Tan ciegos están sobre el conocimiento de las cosas divinas, y tan incapaces para discernir lo que es impío de lo que es santo!

SÓCRATES. —Pero ¡por Zeus! ¿Crees, Eutifrón, tú que conoces tan exactamente las cosas divinas, y que distingues con precisión lo que es santo y lo que es impío, que habiendo pasado las cosas de la manera que dices, puedes perseguir a tu padre, sin temor de cometer una impiedad?

EUTIFRÓN. —Me estimaría bien poco, y Eutifrón no tendría ventaja sobre los demás hombres, si no conociese todas estas cosas perfectamente.

SÓCRATES. —¡Oh maravilloso Eutifrón! Estoy convencido de que el mejor partido que yo puedo tomar es hacerme tu discípulo y hacer saber a Méleto, antes del juicio de mi proceso, que hasta aquí he mirado como una de las mayores ventajas saber bien las cosas divinas; pero que hoy día, viendo que me acusa de haber caído en el error introduciendo temerariamente opiniones nuevas sobre la divinidad, me he pasado a tu escuela. Así, pues, le diré: Méleto, si confiesas que Eutifrón es hábil en estas materias, y que sus opiniones son buenas, te declaro que tengo los mismos sentimientos que él; por consiguiente cesa de perseguirme; y si, por lo contrario, crees que Eutifrón no es ortodoxo, emplaza al maestro antes de tomarla con el discípulo, puesto que él es el que pierde a los dos ancianos, su padre y yo; a mí por enseñarme una religión falsa, y a su padre por perseguirle, fundado en los principios de esta misma religión. Pero si se desentiende de mi petición y continúa en perseguirme, o dejándome se dirige a ti, tú no dejarás de comparecer y decir lo mismo que yo le hubiera significado.

EUTIFRÓN. —¡Por Zeus!, Sócrates, si su imprudencia llega al punto de atacarme, bien pronto encontraré su flaco, y correrá más peligro que yo delante de los jueces.

SÓCRATES. —Ya lo sé, y he aquí por qué deseaba tanto ser tu discípulo, seguro que no hay nadie tan atrevido para mirarte cara a cara; ni el mismo Méleto; ese hombre que penetra hasta tal punto el fondo de mi corazón que me acusa de impiedad.

Ahora, en nombre de los dioses, dime lo que hace poco me asegurabas saber tan bien: qué es lo santo y lo impío; sobre el homicidio, por ejemplo, y sobre todos los demás objetos que pueden presentarse. ¿La santidad no es siempre semejante a sí misma en toda clase de acciones? Y la impiedad, que es su contraria, ¿no es igualmente siempre la misma, de suerte que la misma idea, el

mismo carácter de impiedad, se encuentra siempre en lo que es impío?

EUTIFRÓN.—Ciertamente, Sócrates.

SÓCRATES.—Dime, pues, lo que entiendes por lo santo y lo impío.

EUTIFRÓN.—Llamo santo, por ejemplo, a lo que hago yo hoy día de perseguir en justicia todo hombre que comete muertes, sacrilegios y otras injusticias semejantes, ya sea padre, madre, hermano o cualquier otro; y llamo impío no perseguirlos. Sígueme, Sócrates; te lo suplico, porque quiero darte pruebas bien positivas de que mi definición es buena, y que es una acción santa, como se lo he dicho a muchas personas, no tener ningún género de miramientos con el impío, cualquiera que él sea. Todo el mundo sabe que Zeus es el mejor y el más justo de los dioses, y todos convienen en que encadenó a su mismo padre porque devoraba sus hijos contra razón y justicia; y Cronos no trató con menos rigor a su padre por otra falta. Sin embargo, se sublevan contra mí porque persigo a mi padre por una injusticia atroz, y se incurre en una manifiesta contradicción, juzgando de tan distinto modo la acción de los dioses y la mía.

SÓCRATES.—¿No es esto mismo, Eutifrón, lo que motiva hoy mi acusación ante el tribunal, porque cuando se me habla de estas leyendas de los dioses las recibo con dificultad? Y estoy persuadido que éste será el crimen que se me impute. Si tú que eres tan hábil en materia de religión, estás de acuerdo en este punto con el pueblo, y si crees en tales leyendas, es de necesidad que nosotros lo creamos igualmente; nosotros que confesamos ingenuamente no tener ningún conocimiento de estas materias. Ésta es la razón para pedirte, en nombre del dios que preside a la amistad, que no me engañes, y que me digas: ¿crees que todas estas cosas se hayan realmente verificado?

EUTIFRÓN.—No solo estas, sino también otras más sorprendentes, que el pueblo ignora.

SÓCRATES.—¿Crees con formalidad que entre los dioses hay guerras, odios, combates y todas las demás pasiones tan sorprendentes que los poetas y pintores nos representan en sus poesías y en sus cuadros, de que se hace ostentación por todas partes en nuestros templos, y con que se abigarra ese velo misterioso que se lleva cada cinco años en procesión a la ciudadela del Acrópolis durante las Panateneas?^[5] Eutifrón, ¿debemos nosotros recibir todas estas cosas como verdades?

EUTIFRÓN.—No solo estas, Sócrates, sino muchas otras, como te dije antes, que te explicaré siquieres, y que te sorprenderán bajo mi palabra.

SÓCRATES.—No me sorprenderán; pero tú me las explicarás en otra ocasión que estemos más despacio. Ahora procura explicarme más claramente lo que te he preguntado; porque aún no has satisfecho plenamente a mi pregunta, ni me has enseñado lo que es santidad. Solo me has dicho, que lo santo es lo que tú haces, acusando a tu padre de homicidio.

EUTIFRÓN.—Te he dicho la verdad.

SÓCRATES.—Quizá. ¿Pero no hay otras muchas cosas que tú llamas santas?

EUTIFRÓN.—Sin duda.

SÓCRATES.—Acuérdate, te lo suplico, que lo que he pedido no es que me enseñes una o dos cosas santas entre un gran número de otras que lo son igualmente; sino que me des una idea clara y distinta de la naturaleza de la santidad, y lo que hace que todas las cosas santas sean santas; porque tú mismo me has dicho que un solo y mismo carácter hace que las cosas santas sean santas; así como un solo y mismo carácter hace que la impiedad sea siempre impiedad. ¿No te acuerdas?

EUTIFRÓN.—Sí, me acuerdo.

SÓCRATES.—Enséñame, pues, cuál es ese carácter, a fin de que teniéndolo siempre a la vista, y sirviéndome de él como un modelo, esté en posesión de asegurar sobre todo lo que tú u otros hagan, que lo que es ajustado a dicho modelo es santo, y que lo que no lo es, es impío.

EUTIFRÓN.—Si es eso lo que quieres, Sócrates, estoy pronto a satisfacerte.

SÓCRATES.—Ciertamente es lo que quiero.

EUTIFRÓN.—Digo, pues, que lo santo es lo que es agradable a los dioses, e impío lo que les es desagradable.

SÓCRATES.—Muy bien, Eutifrón. Me has contestado con precisión a lo que te había preguntado; mas en cuanto a saber si es una verdad lo que dices, hasta ahora no lo comprendo así; pero indudablemente me convencerás de que lo es.

EUTIFRÓN.—Te satisfaré.

SÓCRATES.—Vamos, examinemos bien lo que decimos. Una cosa santa, un hombre santo, es una cosa, es un hombre que es agradable a los dioses; una cosa impía, un hombre impío, es un hombre, es una cosa, que les es desagradable, y de este modo lo santo y lo impío son directamente opuestos; ¿no es así?

EUTIFRÓN.—Sin contradicción.

SÓCRATES.—¿Te parece que está esto bien definido?

EUTIFRÓN.—Lo creo.

SÓCRATES.—¿Pero no estamos también acordes en que los dioses tienen entre sí enemistades y odios, y que muchas veces están discordes y divididos?

EUTIFRÓN.—Sí; sin duda.

SÓCRATES.—Examinemos, pues, aquí en qué puede consistir esta diferencia de pareceres que produce entre ellos estas enemistades, estos odios. Si tú y yo disputáramos sobre dos números para saber cuál es el mayor, ¿esta diferencia nos haría enemigos y nos arrastraría a ejercer violencias? O más bien, poniéndonos a contar, ¿nos pondríamos en el momento de acuerdo?

EUTIFRÓN.—Es claro.

SÓCRATES.—Y si disputáramos sobre la diferente magnitud de los cuerpos, ¿no nos pondríamos a medir, y no se daría en el acto por terminada nuestra disputa?

EUTIFRÓN.—En el acto.

SÓCRATES.—Y si disputáramos sobre la pesantez, ¿no se terminaría bien pronto nuestra disputa por medio de una balanza?

EUTIFRÓN.—Sin dificultad.

SÓCRATES.—¿Pues qué es lo que podría hacemos enemigos irreconciliables, si llegáramos a disputar sin tener una regla fija a que pudiéramos recurrir? Quizá no se presenta a tu espíritu ninguna de estas cosas, y voy a proponerte algunas. Reflexiona un poco y mira si por casualidad estas cosas son lo justo y lo injusto, lo honesto y lo in honesto, el bien y el mal. Porque ¿no son estas las que por falta de una regla suficiente para ponemos de acuerdo en nuestras diferencias, nos arrojan a deplorables enemistades? Y cuando digo nosotros, entiendo todos los hombres.

EUTIFRÓN.—He aquí, en efecto, la causa de nuestros disentimientos.

SÓCRATES.—Y si es cierto que los dioses tienen diferencias entre sí sobre cualquier cosa, ¿no

es preciso que recaigan necesariamente sobre alguna de las mismas que dejo expresadas?

EUTIFRÓN.—Eso es de toda necesidad.

SÓCRATES.—Por consiguiente, según tú, excelente Eutifrón, los dioses están divididos sobre lo justo y lo injusto, sobre lo honesto y lo inhonesto, sobre lo bueno y lo malo; porque ellos no pueden tener otro objeto de disputa; ¿no es así?

EUTIFRÓN.—Como lo dices.

SÓCRATES.—¿Y las cosas que cada uno de los dioses encuentra honestas, buenas y justas las ama, y aborrece las contrarias?

EUTIFRÓN.—Sin dificultad.

SÓCRATES.—Según tú, una misma cosa parece justa a los unos e injusta a los otros, y este disentimiento es la causa de sus disputas y de sus guerras. ¿No es así?

EUTIFRÓN.—Sin duda.

SÓCRATES.—Se sigue de aquí, que una misma cosa es amada y aborrecida por los dioses, y les es al mismo tiempo agradable y desagradable.

EUTIFRÓN.—Así parece.

SÓCRATES.—Y por consiguiente, lo santo y lo impío ¿no son una misma cosa según tú?

EUTIFRÓN.—La consecuencia parece ser exacta.

SÓCRATES.—Aún no has respondido a mi pregunta, incomparable Eutifrón; porque yo no te preguntaba lo que es a la vez santo e impío, agradable y desagradable a los dioses; de manera que podrá suceder muy bien sin milagro que la acción que haces hoy persiguiendo en juicio a tu padre, agrade a Zeus y desagrade a Urano y a Cronos; que sea agradable a Hefesto y desagradable a Juno; y así a todos los demás dioses que no estén conformes en una misma opinión.

EUTIFRÓN.—Pero yo creo, Sócrates, que sobre esto no hay disputa entre los dioses, y que ninguno de ellos quiere que el que ha cometido una muerte injusta quede impune.

SÓCRATES.—Tampoco hay hombre que lo pretenda. ¿Has oído jamás que se haya atrevido nadie a sostener que el que ha cometido una muerte infamemente, o cometido cualquier otra injusticia, pueda quedar sin castigo?

EUTIFRÓN.—No se oye ni se ve en todas partes otra cosa en los tribunales. Dos que han cometido injusticias dicen y hacen todo cuanto pueden para evitar el castigo.

SÓCRATES.—¿Pero esas gentes, Eutifrón, confiesan que han cometido injustamente aquello de que se los acusa? ¿O bien, confesándolo, sostienen que no deben ser castigados?

EUTIFRÓN.—No lo confiesan, Sócrates.

SÓCRATES.—No dicen ni hacen todo lo que pueden, porque no se atreven a sostener ni suponer que siendo probada su injusticia, no deban de ser castigados, sino que pretenden más bien que ellos no han cometido injusticia. ¿No es así?

EUTIFRÓN.—Es cierto.

SÓCRATES.—No ponen en duda que el culpable de una injusticia deba ser castigado, y la cuestión es saber quién ha cometido la injusticia, cuándo y cómo la ha cometido.

EUTIFRÓN.—Eso es cierto.

SÓCRATES.—¿No es lo mismo lo que sucede en el cielo, si es cierto, como antes has confesado, que los dioses están en discordia sobre lo justo y lo injusto? ¿No sostienen los unos que los otros son

injustos? Estos últimos ¿no sostienen lo contrario? Porque entre ellos, lo mismo que entre nosotros, no hay uno que se atreva a decir que el autor de una injusticia no deba ser castigado.

EUTIFRÓN.—Todo lo que dices es cierto, por lo menos en general.

SÓCRATES.—Di también en particular, porque las disputas de todos los días de los dioses y de los hombres recaen sobre acciones particulares, y si los dioses disputan sobre alguna cosa, precisamente tiene que recaer sobre cosa particular, diciendo los unos que tal acción es justa, y diciendo los otros que es injusta. ¿No es así?

EUTIFRÓN.—Ciertamente.

SÓCRATES.—Por consiguiente, ven acá, mi querido Eutifrón, y dime, para mi instrucción particular, qué prueba cierta tienes de que los dioses todos han desaprobado la muerte de vuestro colono; el cual, de resultas de haber quitado la vida a palos a un esclavo, había sido cargado de hierros por el dueño de este, causándole la muerte, antes que tu padre recibiese de Atenas la respuesta que esperaba. Hazme ver que en este suceso es una acción piadosa y justa, que un hijo acuse a su padre de homicidio, y que pida ante el tribunal su castigo; y trata de probarme, pero de una manera clara y patente, que todos los dioses aprueban la acción de este hijo. Si consigues esto, no cesaré toda mi vida de celebrar tu habilidad.

EUTIFRÓN.—Dificultad presenta, Sócrates, si bien soy capaz de demostrártelo claramente.

SÓCRATES.—Ya te entiendo; me tienes por cabeza más dura que la de tus jueces; porque respecto a ellos, les harás ver sin dificultad, que tu colono ha muerto injustamente, y que todos los dioses desaprueban la acción de tu padre.

EUTIFRÓN.—Se lo haré ver claramente, con tal de que quieran escucharme.

SÓCRATES.—¡Oh! No dejarán de escucharte, con tal de que les dirijas bellos discursos; pero he aquí una reflexión que me ocurre. En vista de lo que acabo de oírte, me decía a mí mismo: aun cuando Eutifrón me probase que todos los dioses encuentran injusta la muerte de su colono, ¿habré adelantado en la cuestión? ¿Conoceré mejor lo que es santo y lo que es impío?

La muerte del colono ha desagradado a los dioses, según se pretende, y yo convengo en ello; pero esto no es una definición de lo santo y de su contrario, puesto que los dioses están divididos, y lo que es agradable a los unos es desgradable a los otros. También doy por sentado que los dioses encuentren injusta la acción de tu padre, y que todos le aborrezcan; pero corrijamos un poco nuestra definición, te lo suplico, y digamos: lo que es aborrecido por todos los dioses, es impío, y lo que es amado por todos ellos es santo, y lo que es amado por los unos y aborrecido por los otros, no es ni santo ni impío, o es lo uno y lo otro a la vez. ¿Quieres que nos atengamos a esta definición de lo santo y de lo impío?

EUTIFRÓN.—¿Quién lo impide, Sócrates?

SÓCRATES.—No es cosa mía, Eutifrón; mira si te conviene hacer tuyo este principio, y sobre él me enseñarás mejor lo que me has prometido.

EUTIFRÓN.—Por mí no tengo inconveniente en sentar que lo santo es lo que aman todos los dioses, e impío lo que todos ellos aborrecen.

SÓCRATES.—¿Examinaremos esta definición para ver si es verdadera, o la recibiremos sin examen y habremos de tener esta tolerancia con nosotros y con los demás, dando rienda suelta a nuestra imaginación y a nuestra fantasía, en términos que baste que un hombre nos diga que una cosa

existe para que se le crea, o es preciso examinar lo que se dice?

EUTIFRÓN. —Es preciso examinar, sin duda; pero estoy seguro, que el principio que acabamos de sentar es justo.

SÓCRATES. —Eso es lo que vamos a ver muy pronto: sígueme. ¿Lo santo es amado por los dioses porque es santo, o es santo porque es amado por ellos?

EUTIFRÓN. —No entiendo bien lo que quieres decir, Sócrates.

SÓCRATES. —Voy a explicarme. ¿No decimos que una cosa es llevada y que una cosa lleva? ¿Que una cosa es vista y que una cosa ve? ¿Que una cosa es empujada y que una cosa empuja? ¿Comprendes tú que todas estas cosas son diferentes y en qué difieren?

EUTIFRÓN. —Me parece que lo comprendo.

SÓCRATES. —La cosa amada ¿no es diferente de la cosa que ama?

EUTIFRÓN. —Vaya una pregunta.

SÓCRATES. —Dime igualmente; ¿la cosa llevada es llevada porque se la lleva, o por alguna otra razón?

EUTIFRÓN. —Porque se la lleva, sin duda.

SÓCRATES. —¿Y la cosa empujada es empujada porque se la empuja, y la cosa vista es vista porque se la ve?

EUTIFRÓN. —Ciertamente.

SÓCRATES. —Luego no es cierto que se ve una cosa porque es vista, sino por lo contrario; ella es vista porque se la ve. No es cierto que se empuja una cosa porque ella es empujada, sino que ella es empujada porque se la empuja. No es cierto que se lleva una cosa porque es llevada, sino que ella es llevada porque se la lleva. ¿No es esto muy claro? Ya entiendes lo que quiere decir, que se hace una cosa porque ella es hecha, que un ser que padece, no padece porque es paciente, sino que es paciente porque padece. ¿No es así?

EUTIFRÓN. —¿Quién lo duda?

SÓCRATES. —Ser amado, ¿no es un hecho o una especie de paciente?

EUTIFRÓN. —Ciertamente.

SÓCRATES. —Sucede con lo que es amado lo mismo que con todas las demás cosas; no se ama porque es amado, sino todo lo contrario; es amado porque se le ama.

EUTIFRÓN. —Esto es más claro que la luz.

SÓCRATES. —¿Qué diremos de lo santo, mi querido Eutifrón? ¿No es amado por todos los dioses, como tú lo has sentado?

EUTIFRÓN. —Ciertamente.

SÓCRATES. —¿Y es amado porque es santo, o por alguna otra razón?

EUTIFRÓN. —Precisamente porque es santo.

SÓCRATES. —Luego es amado por los dioses porque es santo; mas ¿no es santo porque es amado?

EUTIFRÓN. —Así me parece.

SÓCRATES. —Pero lo santo, ¿no es amable a los dioses porque los dioses lo aman?

EUTIFRÓN. —¿Quién puede negarlo?

SÓCRATES. —Lo que es amado por los dioses no es lo mismo que lo que es santo, ni lo que es

santo es lo mismo que lo que es amado por los dioses, como tú dices, sino que son cosas muy diferentes.

EUTIFRÓN. —¿Cómo es eso, Sócrates?

SÓCRATES. —No cabe duda, puesto que nosotros estamos de acuerdo, que lo santo es amado porque es santo, y que no es santo porque es amado. ¿No estamos conformes en esto?

EUTIFRÓN. —Lo confieso.

SÓCRATES. —¿No estamos también de acuerdo en que lo que es amable a los dioses, no lo es porque ellos lo amen, y que no es cierto decir que ellos lo aman porque es amable?

EUTIFRÓN. —Eso es cierto.

SÓCRATES. —Pero, mi querido Eutifrón, si lo que es amado por los dioses y lo que es santo fuesen una misma cosa, como lo santo no es amado sino porque es santo, se seguiría que los dioses amarían lo que ellos aman porque es amable. Por otra parte, como lo que es amable a los dioses no es amable sino porque ellos lo aman, sería cierto decir igualmente que lo santo no es santo sino porque es amado por ellos. Ve aquí que los dos términos amable a los dioses y santo son muy diferentes; el uno no es amado sino porque los dioses lo aman, y el otro es amado porque merece serlo por sí mismo. Así, mi querido Eutifrón, habiendo querido explicarme lo santo, no lo has hecho de su esencia, y te has contentado con explicarme una de sus cualidades, que es la de ser amado por los dioses. No me has dicho aún lo que es lo santo por su esencia. Si no lo llevas a mal, te conjuro a que no andes con misterios, y tomando la cuestión en su origen, me digas con exactitud lo que es santo, ya sea o no amado por los dioses; porque sobre esto último no puede haber disputa entre nosotros. Así, pues, dime con franqueza lo que es santo y lo que es impío.

EUTIFRÓN. —Pero, Sócrates, no sé cómo explicarte mi pensamiento; porque todo cuanto sentamos parece girar en torno nuestro sin ninguna fijeza.

SÓCRATES. —Eutifrón, todos los principios que has establecido se parecen bastante a las figuras de mi ancestro, Dédalo.^[6] Si hubiera sido yo el que los hubiera sentado, indudablemente te habrías burlado de mí y me habrías echado en cara la bella cualidad que tenían las obras de mi ascendiente, de desaparecer en el acto mismo en que se creían más reales y positivas; pero, por desgracia, eres tú el que las ha sentado, y es preciso que yo me valga de otras chanzonetas, porque tus principios se te escapan como tú mismo lo has percibido.

EUTIFRÓN. —Respecto a mí, Sócrates, no tengo necesidad de valerme de tales argucias; a ti sí que te cuadran perfectamente; porque no soy yo el que inspira a nuestros razonamientos esa instabilidad, que les impide cimentar en firme; tú eres el que representas al verdadero Dédalo. Si fuese yo solo, te respondo que nuestros principios serían firmes.

SÓCRATES. —Yo soy más hábil en mi arte que lo era Dédalo. Éste solo sabía dar esta movilidad a sus propias obras, cuando yo, no solo la doy a las mías, sino también a las ajenas; y lo más admirable es que soy hábil a pesar mío, porque preferiría incomparablemente más que mis principios fuesen fijos e inquebrantables, que tener todos los tesoros de Tántalo con toda la habilidad de mi ancestro. Pero basta de chanzas, y puesto que tienes remordimientos, ensayaré aliviarte y abrirte un camino más corto, para conducirte al conocimiento de lo que es santo, sin detenerte en tu marcha. Mira, pues, si no es de una necesidad absoluta que todo lo que es santo sea justo.

EUTIFRÓN. —No puede ser de otra manera.

SÓCRATES. —¿Todo lo que es justo te parece santo, o todo lo que es santo te parece justo? ¿O crees, que lo que es justo no es siempre santo, sino tan solo que hay cosas justas que son santas y otras que no lo son?

EUTIFRÓN. —No puedo seguirte, Sócrates.

SÓCRATES. —Sin embargo, tú tienes sobre mí dos ventajas muy grandes, la juventud y la habilidad.

Pero, como te decía antes, confías demasiado en tu sabiduría. Te suplico, que deseches esa apatía, y que te apliques un momento; porque lo que yo te digo no es difícil de entender, no es más que lo contrario de lo que canta un poeta:

*¿Por qué se tiene temor de celebrar
a Zeus que ha creado todo?
La vergüenza es siempre compañera del miedo.*

No estoy de acuerdo con este poeta; ¿quieres saber por qué?

EUTIFRÓN. —Sí, tú me obligas a decirlo.

SÓCRATES. —No me parece del todo verdadero, que la vergüenza acompañe al miedo, porque se ven todos los días gentes que temen a las enfermedades, la pobreza y otros muchos males, y sin embargo, no se avergüenzan de tener este temor. ¿No te parece que es así?

EUTIFRÓN. —Soy de tu dictamen.

SÓCRATES. —Por lo contrario, el miedo sigue siempre a la vergüenza. ¿Hay hombre, que teniendo vergüenza de una acción fea, no tema al mismo tiempo la mala reputación que es su resultado?

EUTIFRÓN. —Cómo no ha de temer.

SÓCRATES. —Por consiguiente no es cierto decir:

La vergüenza es siempre compañera del miedo.

Sino que es preciso decir:

El miedo es siempre compañero de la vergüenza.

Porque es falso que la vergüenza se encuentre dondequiera que esté el miedo. El miedo tiene más extensión que la vergüenza. En efecto, la vergüenza es una parte del miedo, como lo impar es una parte del número. Dondequiera que hay un número, no es precisión que en él se encuentre el impar, pero dondequiera que aparezca el impar hay un número. ¿Me entiendes ahora?

EUTIFRÓN. —Muy bien.

SÓCRATES. —Esto es precisamente lo que te pregunté antes: ¿si dondequiera que se encuentre lo justo allí está lo santo, y si dondequiera que se encuentre lo santo allí está lo justo? Parece que lo santo no se encuentra siempre con lo justo, porque lo santo es una parte de lo justo. ¿Sentaremos este

principio, o eres tú de otra opinión?

EUTIFRÓN.—A mi parecer, este principio no puede ser combatido.

SÓCRATES.—Ten en cuenta lo que voy a decirte; si lo santo es una parte de lo justo, es preciso averiguar qué parte de lo justo tiene lo santo, como si me preguntases, qué parte del número es el par, y cuál es este número, y yo te respondiese que es el que se divide en dos partes iguales y no desiguales. ¿No lo crees como yo?

EUTIFRÓN.—Sin duda.

SÓCRATES.—Haz pues el ensayo de enseñarme a tu vez, qué parte de lo justo es lo santo a fin de que indique a Méleto que ya no hay materia para acusarme de impiedad; a mí que tan perfectamente he aprendido de ti lo que es la piedad y la santidad y sus contrarias.

EUTIFRÓN.—Me parece a mí, Sócrates, que la piedad y la santidad son esta parte de lo justo que corresponde al culto de los dioses, y que todo lo demás consiste en los cuidados y atenciones que los hombres se deben entre sí.

SÓCRATES.—Muy bien, Eutifrón; sin embargo, falta alguna pequeña cosa, porque no comprendo bien lo que tú entiendes por la palabra culto. ¿Este cuidado de los dioses es el mismo que el que se tiene por todas las demás cosas? Porque decimos todos los días, que solo un jinete sabe tener cuidado de un caballo; ¿no es así?

EUTIFRÓN.—Sí, sin duda.

SÓCRATES.—El cuidado de los caballos ¿compete propiamente al arte de equitación?

EUTIFRÓN.—Ciertamente.

SÓCRATES.—Todos los hombres no son a propósito para enseñar a los perros, sino los cazadores.

EUTIFRÓN.—Sólo los cazadores.

SÓCRATES.—Por consiguiente el cuidado de los perros pertenece al arte venatorio.

EUTIFRÓN.—Sin dificultad.

SÓCRATES.—¿Pertenece solo a los labradores tener cuidado de los bueyes?

EUTIFRÓN.—Sí.

SÓCRATES.—La santidad y la piedad es del cuidado de los dioses. ¿No es esto lo que dices?

EUTIFRÓN.—Ciertamente.

SÓCRATES.—¿Todo cuidado no tiene por objeto el bien y utilidad de la cosa cuidada? ¿No ves hacerse mejores y más dóciles los caballos que están al cuidado de un entendido picador?

EUTIFRÓN.—Sí, sin duda.

SÓCRATES.—¿El cuidado que un buen cazador tiene de sus perros, el que un buen labrador tiene de sus bueyes, no hace mejores lo mismo a los unos que a los otros, y así en todos los casos análogos? ¿Puedes creer, que el cuidado en estos casos tienda a dañar lo que se cuida?

EUTIFRÓN.—No, sin duda, ¡por Zeus!

SÓCRATES.—¿Tiende pues a hacerlos mejores?

EUTIFRÓN.—Ciertamente.

SÓCRATES.—La santidad, siendo el cuidado de los dioses, debe tender a su utilidad, y tiene por objeto hacer a los dioses mejores. ¿Pero te atreverías a suponer que, cuando ejecutas una acción santa, haces mejor a alguno de los dioses?

EUTIFRÓN.—Jamás, ¡por Zeus!

SÓCRATES.—No creo tampoco que sea ese tu pensamiento, y ésta es la razón por la que te he preguntado cuál era el cuidado de los dioses, de que querías hablar, bien convencido que no era este.

EUTIFRÓN.—Me haces justicia, Sócrates.

SÓCRATES.—Éste es ya punto concluido. ¿Pero qué clase de cuidado de los dioses es la santidad?

EUTIFRÓN.—El cuidado que los criados tienen por sus amos.

SÓCRATES.—Ya entiendo; ¿la santidad es como la sirviente de los dioses?

EUTIFRÓN.—Así es.

SÓCRATES.—¿Podrías decirme lo que los médicos operan por medio de su arte? ¿No restablecen la salud?

EUTIFRÓN.—Sí.

SÓCRATES.—El arte de los constructores de buques ¿para qué es bueno?

EUTIFRÓN.—Sin duda, Sócrates, para construir buques.

SÓCRATES.—¿El arte de los arquitectos, no es para construir casas?

EUTIFRÓN.—Ciertamente.

SÓCRATES.—Dime, ¿para qué puede servir la santidad, este cuidado de los dioses? Es claro, tú debes saberlo; tú que pretendes conocer las cosas divinas mejor que nadie en el mundo.

EUTIFRÓN.—Con razón lo dices, Sócrates.

SÓCRATES.—Dime, pues, ¡por Zeus!, lo que hacen los dioses de bueno, auxiliados de nuestra piedad.

EUTIFRÓN.—Muy buenas cosas, Sócrates.

SÓCRATES.—También las hacen los generales, mi querido amigo; sin embargo, hay una muy principal, que es la victoria que consiguen en los combates. ¿No es verdad?

EUTIFRÓN.—Muy cierto.

SÓCRATES.—Los labradores hacen igualmente muy buenas cosas, pero la principal es alimentar al hombre con los productos de la tierra.

EUTIFRÓN.—Convengo en ello.

SÓCRATES.—Dime, pues. ¿De todas las cosas bellas que los dioses hacen por el ministerio de nuestra santidad, cuál es la principal?

EUTIFRÓN.—Ya te dije antes, Sócrates, que es difícil explicar esto con toda exactitud. Lo que puedo decirte en general es que agradar a los dioses con oraciones y sacrificios es lo que se llama santidad, y constituye la salud de las familias y de los pueblos; a la vez que desagradar a los dioses es entregarse a la impiedad, que todo lo arruina y destruye, hasta los fundamentos.

SÓCRATES.—En verdad, Eutifrón, si hubieras querido, habrías podido decirme con menos palabras lo que te he preguntado. Es fácil notar, que no tienes deseo de instruirme, porque antes estabas en el camino, y de repente te has separado de él; una palabra más, y yo conoceré perfectamente la naturaleza de la santidad. Al presente, puesto que el que interroga debe seguir al que es interrogado, ¿no dices que la santidad es el arte de sacrificar y de orar?

EUTIFRÓN.—Lo sostengo.

SÓCRATES.—Sacrificar es dar a los dioses. Orar es pedirles.

EUTIFRÓN.—Muy bien, Sócrates.

SÓCRATES.—Se sigue de este principio, que la santidad es la ciencia de dar y de pedir a los dioses.

EUTIFRÓN.—Has comprendido perfectamente mi pensamiento.

SÓCRATES.—Esto consiste en que estoy prendado de tu sabiduría, y me entrego a ti absolutamente. No temas que me desentienda ni de una sola de tus palabras. Dime, pues, ¿cuál es el arte de servir a los dioses? ¿No es, según tu opinión, darles y pedirles?

EUTIFRÓN.—Ciertamente.

SÓCRATES.—Para pedir bien, ¿no es necesario pedirles cosas que tengamos necesidad de recibir de ellos?

EUTIFRÓN.—Nada más verdadero.

SÓCRATES.—Y para dar bien, ¿no es preciso darles en cambio cosas que ellos tengan necesidad de recibir de nosotros? Porque sería burlarse dar a alguno cosas de las que no tenga ninguna necesidad.

EUTIFRÓN.—Es imposible hablar mejor.

SÓCRATES.—La santidad, mi querido Eutifrón, ¿es por consiguiente una especie de tráfico entre los dioses y los hombres?

EUTIFRÓN.—Si así lo quieras, será un tráfico.

SÓCRATES.—Yo no quiero que lo sea, si no lo es realmente; pero dime: ¿qué utilidad sacan los dioses de los presentes que les hacemos? Porque la utilidad que sacamos de ellos es bien clara, puesto que no somos partícipes del bien más pequeño que no lo debamos a su liberalidad. ¿Pero de qué utilidad son a los dioses nuestras ofrendas? ¿Seremos tan egoístas que solo nosotros saquemos ventaja de este comercio, y que los dioses no saquen ninguna?

EUTIFRÓN.—¿Piensas, Sócrates, que los dioses pueden jamás sacar ninguna utilidad de las cosas que reciben de nosotros?

SÓCRATES.—¿Luego para qué sirven todas nuestras ofrendas?

EUTIFRÓN.—Sirven para mostrarles nuestra veneración, nuestro respeto y el deseo que tenemos de merecer su favor.

SÓCRATES.—Luego, Eutifrón, ¿lo santo es lo que obtiene el favor de los dioses, y no lo que les es útil ni lo que es amado de ellos?

EUTIFRÓN.—No, yo creo que por encima de todo está el ser amado por los dioses.

SÓCRATES.—Lo santo, a lo que parece, es aún lo que es amado por los dioses.

EUTIFRÓN.—Sí, por encima de todo.

SÓCRATES.—¡Hablándome así extrañas que tus discursos muden sin cesar, sin poder fijarse! ¡Y te atreves a acusarme de ser el Dédalo que les da esta movilidad continua, tú que mil veces más astuto que Dédalo, los haces girar en círculo? ¿No te apercibes de que vuelven sin cesar sobre sí mismos? ¿Has olvidado, sin duda, que lo que es santo y lo que es agradable a los dioses no nos ha parecido la misma cosa, y que las hemos encontrado diferentes? ¿No te acuerdas?

EUTIFRÓN.—Me acuerdo.

SÓCRATES.—¡Ah!, ¿no ves que ahora dices que lo santo es lo que es amado por los dioses? Lo que es amado por los dioses, ¿no es lo que es amable a sus ojos?

EUTIFRÓN.—Ciertamente.

SÓCRATES.—De dos cosas una: o hemos distinguido mal, o si hemos distinguido bien, hemos incurrido ahora en una definición falsa.

EUTIFRÓN.—Así parece.

SÓCRATES.—Es preciso que comencemos de nuevo a indagar lo que es la santidad; porque yo no cesaré hasta que me la hayas enseñado. No me desdeñas, y aplica toda la fuerza de tu espíritu para enseñarme la verdad, Tú la sabes mejor que nadie, y no te dejaré, como otro Proteo, hasta que me hayas instruido; porque si no hubieses tenido un perfecto conocimiento de lo que es santo y de lo que es impío, indudablemente jamás habrías fulminado una acusación criminal, ni acusado de homicidio a tu anciano padre, por un miserable colono; y lejos de cometer una impiedad, hubieras temido a los dioses y respetado a los hombres. No puedo dudar que tú crees saber perfectamente lo que es la santidad y su contraria; dímelo, pues, mi querido Eutifrón, y no me ocultes tus pensamientos.

EUTIFRÓN.—Así lo haré para otra ocasión, Sócrates, porque en este momento tengo precisión de dejarte.

SÓCRATES.—¡Ah!, qué es lo que haces, mi querido Eutifrón, esta marcha precipitada me priva de la más grande y más dulce de mis esperanzas, porque me lisonjeaba con que después de haber aprendido de ti lo que es la santidad y su contraria, podría salvarme fácilmente de las manos de Méleto, haciéndole ver con claridad que Eutifrón me había instruido perfectamente en las cosas divinas; que la ignorancia no me arrastraría a introducir opiniones nuevas sobre la divinidad; y que mi vida sería para lo sucesivo más santa.

APOLOGÍA DE SÓCRATES

Argumento^[1] de la Apología de Sócrates

por Patricio de Azcárate

La apología puede dividirse en tres partes, cada una de las cuales tiene su objeto.

En la primera parte, la que precede a la deliberación de los jueces sobre la inocencia o la culpabilidad del acusado, Sócrates responde en general a todos los adversarios que le han ocasionado su manera de vivir lejos de los negocios públicos y sus conversaciones de todos los días en las plazas, en las encrucijadas y en los paseos de Atenas. Sócrates, se decía, es un hombre peligroso, que intenta penetrar los misterios del cielo y de la tierra, que tiene la habilidad de hacer buena la peor causa, y que enseña públicamente el secreto. Sócrates responde que jamás se ha mezclado en las cosas divinas; que su enseñanza no era como la de los sofistas que exigían un salario, si bien sobre este último punto no había acusación. En fin, en apoyo de esta enseñanza popular, esforzándose en hacer ver a los unos su falsa ciencia, y a los otros su ignorancia, invoca una misión sagrada recibida del dios de Delfos. ¿Era éste el camino de congraciarse, teniendo en frente los resentimientos profundos que hacía mucho tiempo había excitado su punzante ironía? No; toda esta justificación, que elude los cargos más bien que los rechaza, solo podía servir para aumentar la desconfianza de los jueces, prevenidos ya en su contra.

Así es que su verdadero valor y su interés aparecen por entero en la consecuencia moral, que Sócrates procura deducir con tanta profundidad como ironía. Dice que ha conversado sucesivamente con los poetas, con los políticos, con los artistas y con los oradores; es decir, con los hombres que pasan por los más hábiles y los más sabios de todos; y como ha visto en los unos y en los otros, en medio de su exagerada pretensión a una sabiduría y a una habilidad universales, igual incapacidad para justificarlos hasta en el dominio limitado de su respectivo arte, declara que a sus ojos la sabiduría humana es bien poca cosa, o más bien, que no es nada si no se inspira en la única verdadera sabiduría, que reside en dios, y que solo se revela al hombre por las luces de la razón.

Pero los enemigos de Sócrates no se contentaron con acusaciones generales, y formularon, por boca de Méleto, estas dos acusaciones concretas: primero, que corrompía a los jóvenes; segundo, que no creía en los dioses del Estado y que los sustituía con extravagancias demoníacas. Estos dos cargos se llamaban y apoyaban el uno al otro, porque tenían por fundamento común el crimen de ultraje a la religión.

Sobre el primer punto, Sócrates responde solamente que por su interés personal no era fácil que corrompiera a los jóvenes, porque los hombres deben esperar más mal que bien de aquellos a quienes dañan. Su defensa sobre el segundo punto no es más categórica. Porque, en lugar de probar a Méleto que cree en los dioses del Estado, Sócrates cambia los términos de la acusación, y prueba que cree en los dioses, puesto que hace profesión de creer en los demonios, hijos de los dioses. ¿Pero estos dioses son los de la república? Sobre esto nada dice.

Su arenga toma de repente un carácter de elevación y fuerza, cuando invocando su amor profundo a la verdad y la energía de su fe en la misión de que se cree encargado, revela, delante de los jueces, el secreto de toda su vida. Si no ha vivido como los demás atenienses, si no ha ejercido las

funciones públicas, no ha sido por capricho ni por misantropía. Obedecía resueltamente la voluntad de un dios, que desde su juventud lo forzaba a consagrarse a la educación moral de sus conciudadanos. Así es que contra sus intereses más queridos, se ha visto, aunque voluntariamente, convertido en instrumento dócil de la divinidad. ¿Y no preveía las luchas y los odios que debía causarle semejante misión? Sí; pero estaba resuelto a sacrificar en su obsequio hasta la vida. Esta confianza admirable, que enlaza y domina el debate, hace ver claramente que Sócrates cuidaba menos del resultado de su causa que del triunfo de sus doctrinas morales. En este último discurso, que le es permitido, solo ve la ocasión de dar una suprema enseñanza, la más brillante y eficaz de todas.

Se nota, sin embargo, una gran oscuridad sobre la naturaleza de ese demonio familiar, que Sócrates invoca tantas veces. ¿Era en él la luz de la conciencia, singularmente fortalecida y aclarada por la meditación y por una especie de exaltación mística? No hay dificultad en creerlo. Pero también hay materia para suponer, fundándose en algunos pasajes del *Timeo* y del *Banquete*, que Sócrates admitía, como todos los antiguos, la existencia de seres intermedios entre Dios y el hombre, cuya inmensa distancia llenan mediante la diferencia de naturaleza, y ejercen en un ministerio análogo al de los ángeles en la teología cristiana. Los griegos los llamaban demonios, es decir, seres divinos. ¿Y era alguno de estos genios el que se hacia escuchar por Sócrates? Piénsese de esto lo que se quiera, la duda no desvirtúa en nada el efecto moral de las páginas más originales de la *Apología*.

En la segunda parte, comprendida entre la primera decisión de los jueces y su deliberación sobre la aplicación de la pena, Sócrates, reconocido culpable, declara sin turbarse que se somete a su condenación. Pero su firmeza parece convertirse en una especie de orgullo, que debió herir a los jueces, cuando rehusando ejercitar el derecho que le daba la ley para fijar por sí mismo la pena, se cree digno de ser alimentado en el Pritaneo^[2] a expensas del Estado, que era la mayor recompensa que en Atenas se dispensaba a un ciudadano. Moralmente tuvo razón; pero bajo el punto de vista de la defensa, no puede negarse que esta actitud altanera debió aumentar el número de los votos que le condenaron a muerte.

Éste era indudablemente el voto secreto del acusado, puesto que en la última parte de la *Apología*, una vez pronunciada la pena, dejó ver una alegría que no era figurada. Su demonio familiar le había advertido el resultado que daría el procedimiento, inspirándole la idea de no defenderse, y su muerte era a sus ojos la suprema sanción de sus doctrinas y el último acto necesario de su destino. Así es que la idea que desde aquel acto le preocupó más, fue probar que miraba la muerte como un bien. De dos cosas, una: o la muerte es un anonadamiento absoluto, y entonces es una ventaja escapar por la insensibilidad a todos los males de la vida, o es el tránsito de un lugar a otro, y en este caso ¿no es la mayor felicidad verse trasportado a la mansión de los justos? Esta despedida de la vida, llena de serenidad y de esperanza, deja tranquilo el pensamiento sobre la creencia consoladora y sublime de la inmortalidad; creencia que una boca pagana jamás había reconocido hasta entonces con palabras tan terminantes. Ella implica ciertamente la distinción absoluta del alma y del cuerpo y la espiritualidad del alma. Aquí se ve que la *Apología de Sócrates*, si bien está escrita en la forma ordinaria de las defensas forenses, en el fondo es menos política que filosófica, y Platón no la ha sometido tanto al examen de los ciudadanos de Atenas, como a la de los filósofos y moralistas de todos los países. Si su objeto principal hubiera sido justificar civilmente la conducta de su maestro, su defensa sería pobre, porque no consiguió probar, ni la falsedad de las acusaciones intentadas contra

Sócrates, ni su inocencia ante las leyes atenienses. ¿Sócrates había atacado realmente la religión y las instituciones religiosas de Atenas? Ésta es la cuestión.

Siendo la religión, como las leyes mismas, una parte esencial de la constitución, el atacarla, sea valiéndose de la ironía, o por medio de una polémica franca, era un crimen de Estado. Además, no solo era un derecho, sino que era un deber en todo ciudadano acusar y perseguir públicamente ante los tribunales al autor de tales ataques.

Y es preciso confesar, que el hombre que en el *Eutifrón* se burla de los dioses del Olimpo; que califica de cuentos insensatos las tradiciones mitológicas y de tráfico ridículo las ceremonias del culto; el hombre que se pone en guerra abierta con el politeísmo, no podía sustraerse a la acusación de impiedad. He aquí por qué Platón lo defiende mal. Pero, a decir verdad, importa poco a sus ojos, y quizá entraba en su plan, sacrificar la defensa legal a fin de probar la superioridad moral de su maestro sobre los hombres de su tiempo, por la profunda incompatibilidad de sus creencias con las de estos. Sócrates no hubiera aparecido como un gran filósofo si hubiera sido absuelto. Entre otros caracteres, ¿su originalidad no consiste en haber creído en un solo Dios en pleno politeísmo? ¿Y no consiste su grandeza en haberlo dicho, y en haber muerto por haberse atrevido a decirlo?^[3]

Apología de Sócrates

SÓCRATES — MÉLETO

(*Ante un jurado compuesto por más de 500 ciudadanos de Atenas, Sócrates tomó la palabra para contestar a las acusaciones de corrupción de jóvenes atenienses e impiedad perpetradas por Méleto y Ánito,^[1] y dijo:)*

SÓCRATES. —Yo no sé, atenienses, la impresión que habrá hecho en vosotros el discurso de mis acusadores. Con respecto a mí, confieso que me he desconocido a mí mismo; tan persuasiva ha sido su manera de decir. Sin embargo, puedo asegurarlo, no han dicho una sola palabra que sea verdad.

Pero de todas sus calumnias, la que más me ha sorprendido es la prevención que os han hecho de que estéis muy en guardia para no ser seducidos por mi elocuencia. Porque el no haber temido el mentís vergonzoso que yo les voy a dar en este momento, haciendo ver que no soy elocuente, es el colmo de la impudencia, a menos que no llamen elocuente al que dice la verdad. Si es esto lo que pretenden, confieso que soy un gran orador; pero no lo soy a su manera; porque, repito, no han dicho ni una sola palabra verdadera, y vosotros vais a saber de mi boca la pura verdad, no, ¡por Zeus!, en una arenga vestida de sentencias brillantes y palabras escogidas, como son los discursos de mis acusadores, sino en un lenguaje sencillo y espontáneo; porque descanso en la confianza de que digo la verdad, y ninguno de vosotros debe esperar otra cosa de mí. No sería propio de mi edad venir, atenienses, ante vosotros como un joven que hubiese preparado un discurso.

Por esta razón, la única gracia, atenienses, que os pido es que cuando veáis que en mi defensa emplee términos y maneras comunes, los mismos de que me he servido cuantas veces he conversado con vosotros en la plaza pública, en las casas de contratación y en los demás sitios en que me habéis visto, no os sorprendáis, ni os irritéis contra mí; porque es ésta la primera vez en mi vida que comparezco ante un tribunal de justicia, aunque cuento más de setenta años.

Por lo pronto soy extraño al lenguaje que aquí se habla. Y así como si fuese yo un extranjero, me disimularíais que os hablase de la manera y en el lenguaje de mi país, en igual forma exijo de vosotros, y creo justa mi petición, que no hagáis aprecio de mi manera de hablar, buena o mala, y que miréis solamente, con toda la atención posible, si os digo cosas justas o no, porque en esto consiste toda la virtud del juez, como la del orador: en decir la verdad.

Es justo que comience por responder a mis primeros acusadores, y por refutar las primeras acusaciones, antes de llegar a las últimas que se han suscitado contra mí. Porque tengo muchos acusadores cerca de vosotros hace muchos años, los cuales nada han dicho que no sea falso. Temo más a estos que a Ánito aunque sean estos últimos muy elocuentes; pero son aquellos mucho más temibles, por cuanto, compañeros vuestros en su mayor parte desde la infancia, os han dado de mí muy malas noticias, y os han dicho, que hay un cierto Sócrates, hombre sabio que indaga lo que pasa en los cielos y en las entrañas de la tierra y que sabe convertir en buena una mala causa.

Los que han sembrado estos falsos rumores son mis más peligrosos acusadores, porque

prestándoles oídos, llegan los demás a persuadirse de que los hombres que se consagran a tales indagaciones no creen en la existencia de los dioses. Por otra parte, estos acusadores son en gran número, y hace mucho tiempo que están metidos en esta trama. Os han prevenido contra mí en una edad que ordinariamente es muy crédula, porque erais niños la mayor parte o muy jóvenes cuando me acusaban ante vosotros en plena libertad, sin que el acusado les contradijese; y lo más injusto es que no me es permitido conocer ni nombrar a mis acusadores, a excepción de un cierto autor de comedias. Todos aquellos que por envidia o por malicia os han inoculado todas estas falsedades, y los que, persuadidos ellos mismos, han persuadido a otros, quedan ocultos sin que pueda yo llamarlos ante vosotros ni refutarlos; y por consiguiente, para defenderme, es preciso que yo me bata, como suele decirse, con una sombra, y que ataque y me defienda sin que ningún adversario aparezca.

Considerad, atenienses, que yo tengo que habérmelas con dos suertes de acusadores, como os he dicho: los que me están acusando hace mucho tiempo, y los que ahora me citan ante el tribunal; y creedme, os lo suplico, es preciso que yo responda por lo pronto a los primeros, porque son los primeros a quienes habéis oído y han producido en vosotros más profunda impresión.

Pues bien, atenienses, es preciso defenderse y arrancar de vuestro espíritu, en tan corto espacio de tiempo, una calumnia envejecida, y que ha echado en vosotros profundas raíces. Desearía con todo mi corazón, que fuese en ventaja vuestra y mía, y que mi apología pudiese servir para mi justificación. Pero yo sé cuán difícil es esto, sin que en este punto pueda hacerme ilusión. Venga lo que los dioses quieran, es preciso obedecer a la ley y defenderse.

Remontémonos, pues, al primer origen de la acusación, sobre la que he sido tan desacreditado y que ha dado a Méleto confianza para arrastrarme ante el tribunal. ¿Qué decían mis primeros acusadores? Porque es preciso presentar en forma su acusación, como si apareciese escrita y con los juramentos recibidos. «Sócrates es un impío; por una curiosidad criminal quiere penetrar lo que pasa en los cielos y en la tierra, convierte en buena una mala causa, y enseña a los demás sus doctrinas».

He aquí la acusación; ya la habéis visto en la comedia de Aristófanes,^[2] en la que se representa un cierto Sócrates, que dice, que se pasea por los aires y otras extravagancias semejantes, que yo ignoro absolutamente; y esto no lo digo, porque desprecie esta clase de conocimientos; si entre vosotros hay alguno entendido en ellos (que Méleto no me formule nuevos cargos por esta concesión), sino que es solo para haceros ver, que yo jamás me he mezclado en tales ciencias, pudiendo poner por testigos a la mayor parte de vosotros.

Los que habéis conversado conmigo, y que estáis aquí en gran número, os conjuro a que declaréis, si jamás me oísteis hablar de semejante clase de ciencias ni de cerca ni de lejos; y por esto conoceréis ciertamente, que en todos esos rumores que se han levantado contra mí no hay ni una sola palabra de verdad; y si alguna vez habéis oído que yo me dedicaba a la enseñanza, y que exigía salario, es también otra falsedad.

No es porque no tenga por muy bueno el poder instruir a los hombres, como hacen Gorgias de Leoncio,^[3] Pródico de Ceos^[4] e Hipias de Élide.^[5] Estos grandes personajes tienen el maravilloso talento, dondequiera que vayan, de persuadir a los jóvenes a que se unan a ellos, y abandonen a sus conciudadanos, cuando podrían estos ser sus maestros sin costarles un óbolo.

Y no solo les pagan la enseñanza, sino que contraen con ellos una deuda de agradecimiento

infinito. He oído decir, que vino aquí un hombre de Paros, que es muy hábil; porque habiéndome hallado uno de estos días en casa de Calias^[6] hijo de Hipónico, hombre que gasta más con los sofistas que todos los ciudadanos juntos, me dio gana de decirle, hablando de sus dos hijos:

—Calias, si tuvieses por hijos dos potros o dos terneros, ¿no trataríamos de ponerles al cuidado de un hombre entendido, a quien pagásemos bien, para hacerlos tan buenos y hermosos, cuanto pudieran serlo, y les diera todas las buenas cualidades que debieran tener? ¿Y este hombre entendido no debería ser un buen picador y un buen labrador? Y puesto que tú tienes por hijos hombres, ¿qué maestro has resuelto darles? ¿Qué hombre conocemos que sea capaz de dar lecciones sobre los deberes del hombre y del ciudadano? Porque no dudo que hayas pensado en esto desde el acto que has tenido hijos, y conoces a alguno. —Sí, me respondió Calias. —¿Quién es, le repliqué, de dónde es, y cuánto lleva?

—Es Éveno,^[7] Sócrates, me dijo; es de Paros, y lleva cinco minas. Para lo sucesivo tendré a Éveno por muy dichoso, si es cierto que tiene este talento y puede comunicarlo a los demás.

Por lo que a mí toca, atenienses, me llenaría de orgullo y me tendría por afortunado, si tuviese esta cualidad, pero desgraciadamente no la tengo. Alguno de vosotros me dirá quizás:

—Pero Sócrates, ¿qué es lo que haces? ¿De dónde nacen estas calumnias que se han propalado contra ti? Porque si te has limitado a hacer lo mismo que hacen los demás ciudadanos, jamás debieron esparcirse tales rumores. Dinos, pues, el hecho de verdad, para que no formemos un juicio temerario. Esta objeción me parece justa. Voy a explicaros lo que tanto me ha desacreditado y ha hecho mi nombre tan famoso. Escuchadme, pues. Quizá algunos de entre vosotros creerán que yo no hablo seriamente, pero estad persuadidos de que no os diré más que la verdad.

La reputación que yo haya podido adquirir, no tiene otro origen que una cierta sabiduría que existe en mí. ¿Cuál es esta sabiduría? Quizá es una sabiduría puramente humana, y corro el riesgo de no ser en otro concepto sabio, al paso que los hombres de que acabo de hablaros, son sabios de una sabiduría mucho más que humana.

Nada tengo que deciros de esta última sabiduría, porque no la conozco, y todos los que me la imputan, mienten, y solo intentan calumniarme. No os incomodéis, atenienses, si al parecer os hablo de mí mismo demasiado ventajosamente; nada diré que proceda de mí, sino que lo atestiguaré con una autoridad digna de confianza. Por testigo de mi sabiduría os daré al mismo dios de Delfos, que os dirá si la tengo, y en qué consiste. Todos conocéis a Querefón,^[8] mi compañero en la infancia, como lo fue de la mayor parte de vosotros, y que fue desterrado con vosotros, y con vosotros volvió. Ya sabéis qué hombre era Querefón, y cuán ardiente era en cuanto emprendía. Un día, habiendo partido para Delfos, tuvo el atrevimiento de preguntar al oráculo (os suplico que no os irritéis de lo que voy a decir), si había en el mundo un hombre más sabio que yo; la Pitia^[9] le respondió, que no había ninguno. Querefón ha muerto, pero su hermano, que está presente, podrá dar fe de ello. Tened presente, atenienses, por qué os refiero todas estas cosas; pues es únicamente para haceros ver de donde proceden esos falsos rumores, que han corrido contra mí.

Cuando supe la respuesta del oráculo, dije para mí: ¿Qué quiere decir el dios? ¿Qué sentido ocultan estas palabras? Porque yo sé sobradamente que en mí no existe semejante sabiduría, ni pequeña, ni grande. ¿Qué quiere, pues, decir al declararme el más sabio de los hombres? Porque él no miente. La divinidad no puede mentir. Dudé largo tiempo del sentido del oráculo, hasta que por

último, después de gran trabajo, me propuse hacer la prueba siguiente: Fui a casa de uno de nuestros conciudadanos, que pasa por uno de los más sabios de la ciudad. Yo creía que allí, mejor que en otra parte, encontraría materiales para rebatir el oráculo, y presentarle un hombre más sabio que yo, por más que me hubiere declarado el más sabio de los hombres. Examinando pues este hombre, de quien baste deciros que era uno de nuestros grandes políticos, sin necesidad de descubrir su nombre, y conversando con él, me encontré, con que todo el mundo le creía sabio, que él mismo se tenía por tal, y que en realidad no lo era. Después de este descubrimiento me esforcé en hacerle ver que de ninguna manera era lo que él creía ser, y he aquí ya lo que me hizo odioso a este hombre y a los amigos suyos que asistieron a la conversación.

Luego que de él me separé, razonaba conmigo mismo, y me decía: Yo soy más sabio que este hombre. Puede muy bien suceder, que ni él ni yo sepamos nada de lo que es bello y de lo que es bueno; pero hay esta diferencia, que él cree saberlo aunque no sepa nada, y yo, no sabiendo nada, creo no saber. Me parece, pues, que en esto yo, aunque poco más, era más sabio, porque no creía saber lo que no sabía.

Desde allí me fui a casa de otro, que se le tenía por más sabio que el anterior, me encontré con lo mismo, y me granjeé nuevos enemigos. No por esto me desanimé; fui en busca de otros, conociendo bien que me hacía odioso, y haciéndome violencia, porque temía los resultados; pero me parecía que debía, sin dudar, preferir a todas las cosas la voz del dios, y para dar con el verdadero sentido del oráculo, ir de puerta en puerta por las casas de todos aquellos que gozaban de gran reputación; pero ¡oh dios!, he aquí, atenienses, el fruto que saqué de mis indagaciones, porque es preciso deciros la verdad; todos aquellos que pasaban por ser los más sabios, me parecieron no serlo, al paso que todos aquellos que no gozaban de esta opinión, los encontré en mucha mejor disposición para serlo.

Es preciso que acabe de daros cuenta de todas mis tentativas, como otros tantos trabajos que emprendí para conocer el sentido del oráculo.

Después de estos grandes hombres de Estado me fui a los poetas, tanto a los que hacen tragedias como a los poetas ditirámbicos^[10] y otros, no dudando que con ellos se me cogería *in fraganti*, como suele decirse, encontrándome más ignorante que ellos. Para esto examiné las obras suyas que me parecieron mejor trabajadas, y les pregunté lo que querían decir, y cuál era su objeto, para que me sirviera de instrucción. Pudor tengo, atenienses, en deciros la verdad; pero no hay remedio, es preciso decirla. No hubo uno de todos los que estaban presentes, incluidos los mismos autores, que supiese hablar ni dar razón de sus poemas. Conocí desde luego que no es la sabiduría la que guía a los poetas, sino ciertos movimientos de la naturaleza y un entusiasmo semejante al de los profetas y adivinos; que todos dicen muy buenas cosas, sin comprender nada de lo que dicen. Los poetas me parecieron estar en este caso; y al mismo tiempo me convencí, que a título de poetas se creían los más sabios en todas materias, si bien nada entendían. Les dejé, pues, persuadido que era yo superior a ellos, por la misma razón que lo había sido respecto a los hombres políticos.

En fin, fui en busca de los artistas. Estaba bien convencido de que yo nada entendía de su profesión, que los encontraría muy capaces de hacer muy buenas cosas, y en esto no podía engañarme. Sabían cosas que yo ignoraba, y en esto eran ellos más sabios que yo. Pero, atenienses, los más entendidos entre ellos me parecieron incurrir en el mismo defecto que los poetas, porque no hallé uno que, a título de ser buen artista, no se creyese muy capaz y muy instruido en las más

grandes cosas; y esta extravagancia quitaba todo el mérito a su habilidad.

Me pregunté, pues, a mí mismo, como si hablara por el oráculo, si querría más ser tal como soy sin la habilidad de estas gentes, e igualmente sin su ignorancia, o bien tener la una y la otra y ser como ellos, y me respondí a mí mismo y al oráculo, que era mejor para mí ser como soy. De esta indagación, atenienses, han nacido contra mí todos estos odios y estas enemistades peligrosas, que han producido todas las calumnias que sabéis, y me han hecho adquirir el nombre de sabio; porque todos los que me escuchan creen que yo sé todas las cosas sobre las que descubro la ignorancia de los demás. Me parece, atenienses, que solo Dios es el verdadero sabio, y que esto ha querido decir por su oráculo, haciendo entender que toda la sabiduría humana no es gran cosa, o por mejor decir, que no es nada; y si el oráculo ha nombrado a Sócrates, sin duda se ha valido de mí nombre como un ejemplo, y como si dijese a todos los hombres: «El más sabio entre vosotros es aquel que reconoce, como Sócrates, que su sabiduría no es nada».

Convencido de esta verdad, para asegurarme más y obedecer al dios, continué mis indagaciones, no solo entre nuestros conciudadanos, sino entre los extranjeros, para ver si encontraba algún verdadero sabio, y al no haberlo encontrado tampoco, sirvo de intérprete al oráculo, haciendo ver a todo el mundo, que ninguno es sabio. Esto me preocupa tanto, que no tengo tiempo para dedicarme al servicio de la república ni al cuidado de mis cosas, y vivo en una gran pobreza a causa de este culto que rindo a dios. Por otra parte, muchos jóvenes de las más ricas familias en sus ocios se unen a mí de buen grado, y tienen tanto placer en ver de qué manera pongo a prueba a todos los hombres que quieren imitarme con aquellos que encuentran; y no hay que dudar que encuentran una buena cosecha, porque son muchos los que creen saberlo todo, aunque no sepan nada o casi nada.

Todos aquellos que ellos convencen de su ignorancia la toman conmigo y no con ellos, y van diciendo que hay un cierto Sócrates, que es un malvado y un infame que corrompe a los jóvenes; y cuando se les pregunta qué hace o qué enseña, no tienen qué responder, y para disimular su flaqueza se desatan con esos cargos triviales que ordinariamente se dirigen contra los filósofos; que indaga lo que pasa en los cielos y en las entrañas de la tierra, que no cree en los dioses, que hace buenas las más malas causas; y todo porque no se atreven a decir la verdad, que es que Sócrates los coge *in fraganti*, y descubre que figuran que saben, cuando no saben nada. Intrigantes, activos y numerosos, hablando de mí con plan combinado y con una elocuencia capaz de seducir, hace largo tiempo que os soplan al oído todas estas calumnias que han forjado contra mí, y hoy han destacado con este objeto a Méleto, Ánito y Licón.^[11] Méleto representa a los poetas, Ánito a los políticos y artistas y Licón a los oradores. Ésta es la razón por la que, como os dije al principio, tendría por un gran milagro si en tan poco espacio pudiese destruir una calumnia, que ha tenido tanto tiempo para echar raíces y fortificarse en vuestro espíritu.

He aquí, atenienses, la verdad pura; no os oculto ni disfrazo nada, aun cuando no ignoro que cuanto digo no hace más que envenenar la llaga; y esto prueba que digo la verdad, y que tal es el origen de estas calumnias. Cuantas veces queráis tomar el trabajo de profundizarlas, sea ahora o sea más adelante, os convenceréis plenamente de que es éste el origen. Aquí tenéis una apología que considero suficiente contra mis primeras acusaciones.

Pasemos ahora a los últimos, y tratemos de responder a Méleto, a este hombre de bien, tan llevado, si hemos de creerle, por el amor a la patria. Repitamos esta última acusación, como hemos

enunciado la primera. Hela aquí, poco más o menos: *Sócrates es culpable, porque corrompe a los jóvenes, porque no cree en los dioses del Estado, y porque en lugar de estos pone divinidades nuevas bajo el nombre de demonios.*

He aquí la acusación. La examinaremos punto por punto. Dice que soy culpable porque corrompo a la juventud; y yo, atenienses, digo que el culpable es Méleto, en cuanto, burlándose de las cosas serias, tiene la particular complacencia de arrastrar a otros ante el tribunal, queriendo figurar que se desvela mucho por cosas por las que jamás ha hecho ni el más pequeño sacrificio, y voy a probároslo.

Ven acá, Méleto, dime: ¿ha habido nada que te haya preocupado más que el hacer los jóvenes lo más virtuosos posible?

MÉLETO.—Nada, indudablemente.

SÓCRATES.—Pues bien; di a los jueces cuál será el hombre que mejorará la condición de los jóvenes. Porque no puede dudarse que tú lo sabes, puesto que tanto te preocupa esta idea. En efecto, puesto que has encontrado al que los corrompe, y hasta le has denunciado ante los jueces, es preciso que digas quién los hará mejores. Habla; veamos quién es.

¿Lo ves ahora, Méleto?; tú callas; estás perplejo, y no sabes qué responder. ¿Y no te parece esto vergonzoso? ¿No es una prueba cierta de que jamás ha sido objeto de tu cuidado la educación de la juventud? Pero, repito, excelente Méleto, ¿quién es el que puede hacer mejores a los jóvenes?

MÉLETO.—Las leyes.

SÓCRATES.—Méleto, no es eso lo que pregunto. Yo te pregunto quién es el hombre; porque es claro que la primera cosa que este hombre debe saber son las leyes.

MÉLETO.—Son, Sócrates, los jueces aquí reunidos.

SÓCRATES.—¡Cómo, Méleto! ¿Estos jueces son capaces de instruir a los jóvenes y hacerlos mejores?

MÉLETO.—Sí, ciertamente.

SÓCRATES.—¿Pero son todos estos jueces, o hay entre ellos unos que pueden y otros que no pueden?

MÉLETO.—Todos pueden.

SÓCRATES.—Perfectamente, ¡por Hera!, nos has dado un buen número de buenos preceptores. Pero pasemos adelante. Estos oyentes que nos escuchan, ¿pueden también hacer los jóvenes mejores, o no pueden?

MÉLETO.—Pueden.

SÓCRATES.—¿Y los senadores?

MÉLETO.—Los senadores lo mismo.

SÓCRATES.—Pero, mi querido Méleto, todos los que vienen a las asambleas del pueblo ¿corrompen igualmente a los jóvenes o son capaces de hacerlos mejores?

MÉLETO.—Todos son capaces.

SÓCRATES.—Se sigue de aquí que todos los atenienses pueden hacer los jóvenes mejores, menos yo; solo yo los corrompo; ¿No es esto lo que dices?

MÉLETO.—Lo mismo.

SÓCRATES.—Verdaderamente, ¡buena desgracia es la mía! Pero continúa respondiéndome. ¿Te

parece que sucederá lo mismo con los caballos? ¿Pueden todos los hombres hacerlos mejores, y que solo uno tenga el secreto de echarlos a perder? ¿O es todo lo contrario lo que sucede? ¿Es uno solo o hay un cierto número de picadores que puedan hacerlos mejores? ¿Y el resto de los hombres, si se sirven de ellos, no los echan a perder? ¿No sucede esto mismo con todos los animales? Sí, sin duda; ya convengáis en ello Ánito y tú o no convengáis. Porque sería una gran fortuna y gran ventaja para la juventud, que solo hubiese un hombre capaz de corromperla, y que todos los demás la pusiesen en buen camino. Pero tú has probado suficientemente, Méleto, que la educación de la juventud no es cosa que te haya quitado el sueño, y tus discursos acreditan claramente, que jamás te has ocupado de lo mismo que motiva tu acusación contra mí.

Por otra parte te suplico, ¡por Zeus!, Méleto, que me respondas a esto. —¿Qué es mejor, habitar con hombres de bien o habitar con pícaros? Respóndeme, amigo mío; porque mi pregunta no puede ofrecer dificultad. ¿No es cierto que los pícaros causan siempre mal a los que los tratan, y que los hombres de bien producen a los mismos un efecto contrario?

MÉLETO.—Sin duda.

SÓCRATES. —¿Hay alguno que prefiera recibir daño de aquellos con quienes trata a recibir utilidad? Respóndeme, porque la ley manda que me respondas. ¿Hay alguno que quiera más recibir mal que bien?

MÉLETO.—No, no hay nadie.

SÓCRATES. —Pero veamos; cuando me acusas de corromper a la juventud y de hacerla más mala, ¿sostienes que lo hago con conocimiento o sin quererlo?

MÉLETO.—Con conocimiento.

SÓCRATES.—Tú eres joven y yo anciano. ¿Es posible que tu sabiduría supere tanto a la mía, que sabiendo tú que el roce con los malos causa mal, y el roce con los buenos causa bien, me supongas tan ignorante, que no sepa que si convierto en malos a los que me rodean, me expongo a recibir mal, y que a pesar de esto insista y persista, queriéndolo y sabiéndolo? En este punto, Méleto, yo no te creo ni pienso que haya en el mundo quien pueda creerte. Una de dos, o yo no corrompo a los jóvenes, o si los corrompo lo hago sin saberlo y a pesar mío, y de cualquier manera que sea eres un calumniador. Si corrompo a la juventud a pesar mío, la ley no permite citar a nadie ante el tribunal por faltas involuntarias, sino que lo que quiere es que se llame aparte a los que las cometan, que se los reprenda, y que se los instruya; porque es bien seguro que estando instruido cesaría de hacer lo que hago a pesar mío. Pero tú, con intención, lejos de verme e instruirme, me arrastras ante este tribunal, donde la ley quiere que se cite a los que merecen castigos, pero no a los que solo tienen necesidad de prevenciones. Así, atenienses, he aquí una prueba evidente, como os decía antes, de que Méleto jamás ha tenido cuidado de estas cosas, jamás ha pensado en ellas.

Sin embargo, responde aún, y dinos cómo corrompo a los jóvenes. ¿Es, según tu denuncia, enseñándoles a no reconocer los dioses que reconoce la patria, y enseñándoles además a rendir culto, bajo el nombre de demonios, a otras divinidades? ¿No es esto lo que dices?

MÉLETO.—Sí, es lo mismo.

SÓCRATES.—Méleto, en nombre de esos mismos dioses de que ahora se trata, explícate de una manera un poco más clara, por mí y por estos jueces, porque no acabo de comprender, si me acusas de enseñar que hay muchos dioses, (y en este caso, si creo que hay dioses, no soy ateo, y falta la

materia para que sea yo culpable) o si estos dioses no son del Estado. ¿Es esto de lo que me acusas? ¿O bien me acusas de que no admito ningún dios, y que enseño a los demás a que no reconozcan a ninguno?

MÉLETO.—Te acuso de no reconocer a ningún dios.

SÓCRATES.—¡Oh, maravilloso Méleto!, ¿por qué dices eso? Qué, ¿yo no creo como los demás hombres que el sol y la luna son, dioses?

MÉLETO.—No, ¡por Zeus!, atenienses, no lo cree, porque dice que el sol es una piedra y la luna una tierra.

SÓCRATES.—¿Pero tú acusas a Anaxágoras,^[12] mi querido Méleto? Desprecias a los jueces, porque los crees harto ignorantes, puesto que te imaginas que no saben que los libros de Anaxágoras de Clazomenes están llenos de aserciones de esta especie. Por lo demás, ¿qué necesidad tendrían los jóvenes de aprender de mí cosas que podían ir a oír todos los días a la Orquesta, por un dracma a lo más? ¡Magnífica ocasión se les presentaba para burlarse de Sócrates, si Sócrates se atribuyese doctrinas que no son suyas y tan extrañas y absurdas por otra parte! Pero dime en nombre de Zeus, ¿pretendes que yo no reconozco ningún dios?

MÉLETO.—Sí, ¡por Zeus!, tú no reconoces ninguno.

SÓCRATES.—Dices, Méleto, cosas increíbles, ni estás tampoco de acuerdo contigo mismo. A mi entender parece, atenienses, que Méleto es un insolente, que no ha intentado esta acusación sino para insultarme, con toda la audacia de un imberbe, porque justamente solo ha venido aquí para tentarme y proponerme un enigma, diciéndose a sí mismo: —Veamos, si Sócrates, este hombre que pasa por tan sabio, reconoce que me burlo y que digo cosas que se contradicen, o si consigo engañar, no solo a él, sino a todos los presentes. Efectivamente se contradice en su acusación, porque es como si dijera: —Sócrates es culpable en cuanto a que no reconoce dioses y en cuanto a que los reconoce. —¿Y no es esto burlarse? Así lo juzgo yo. Seguidme, pues, atenienses, os lo suplico, y como os dije al principio, no os irritéis contra mí, si os hablo a mi manera ordinaria.

Respóndeme, Méleto. ¿Hay alguno en el mundo que crea que hay cosas humanas y que no hay hombres? Jueces, mandad que responda, y que no haga tanto ruido. ¿Hay quién crea que hay reglas para enseñar a los caballos, y que no hay caballos? ¿Que hay tocadores de flauta, y que no hay aires de flauta? No hay nadie, excelente Méleto. Yo responderé por ti si no quieres responder. Pero dime: ¿hay alguno que crea en cosas propias de los demonios, y que, sin embargo, crea que no hay demonios?

MÉLETO.—No, sin duda.

SÓCRATES.—¡Qué trabajo ha costado arrancarte esta confesión! Al cabo respondes, pero es preciso que los jueces te fuercen a ello. ¿Dices que reconozco y enseño cosas propias de los demonios? Ya sean viejas o nuevas, siempre es cierto por tu voto propio, que yo creo en cosas tocantes a los demonios, y así lo has jurado en tu acusación. Si creo en cosas demoníacas, necesariamente creo en los demonios, ¿no es así? Sí, sin duda; porque tomo tu silencio por un consentimiento. ¿Y estos demonios no estamos convencidos de que son dioses o hijos de dioses? ¿Es así, sí o no?

MÉLETO.—Sí.

SÓCRATES.—Por consiguiente, puesto que yo creo en los demonios, según tu misma confesión,

y que los demonios son dioses, he aquí la prueba de lo que yo decía, de que tú nos proponías enigmas para divertirte a mis expensas, diciendo que no creo en los dioses, y que, sin embargo, creo en los dioses, puesto que creo en los demonios. Y si los demonios son hijos de los dioses, hijos bastardos, si se quiere, puesto que se dice que han sido habidos de ninfas o de otros seres mortales, ¿quién es el hombre que pueda creer que hay hijos de dioses, y que no hay dioses? Esto es tan absurdo como creer que hay mulos nacidos de caballos y asnos, y que no hay caballos ni asnos. Así, Méleto, no puede menos de que hayas intentado esta acusación contra mí por solo probarme, y a falta de pretexto legítimo, por arrastrarme ante el tribunal; porque a nadie que tenga sentido común puedes persuadir jamás de que el hombre que cree que hay cosas concernientes a los dioses y a los demonios, pueda creer, sin embargo, que no hay ni demonios, ni dioses, ni héroes; esto es absolutamente imposible. Pero no tengo necesidad de extenderme más en mi defensa, atenienses, y lo que acabo de decir basta para hacer ver que no soy culpable, y que la acusación de Méleto carece de fundamento.

Estad persuadidos, atenienses, de lo que os dije en un principio; de que me he atraído muchos odios, que ésta es la verdad, y que lo que me perderá, si sucumbo, no será ni Méleto ni Ánito, será este odio, esta envidia del pueblo que hace víctimas a tantos hombres de bien, y que harán perecer en lo sucesivo a muchos más; porque no hay que esperar que se satisfagan con el sacrificio solo de mi persona.

Quizá me dirá alguno: ¿No tienes remordimiento, Sócrates, en haberte consagrado a un estudio que te pone en este momento en peligro de muerte? A este hombre le daré una respuesta muy decisiva, y le diré que se engaña mucho al creer que un hombre de valor tome en cuenta los peligros de la vida o de la muerte. Lo único que debe mirar en todos sus procederes es ver si lo que hace es justo o injusto, si es acción de un hombre de bien o de un malvado. De otra manera se seguiría que los semidiósese que murieron en el sitio de Troya debieron ser los más insensatos, y particularmente el hijo de Tetis^[13] que, para evitar su deshonra, despreció el peligro hasta el punto, que impaciente por matar a Héctor y requerido por la diosa su madre, que le dijo, si mal no me acuerdo:

—Hijo mío, si vengas la muerte de Patroclo, tu amigo, matando a Héctor, tu morirás porque tu muerte debe seguir a la de Héctor.

Él, después de esta amenaza, despreciando el peligro y la muerte y temiendo más vivir como un cobarde, sin vengar a sus amigos, «¡Que yo muera al instante!»,^[14] gritó, «con tal de que castigue al asesino de Patroclo, y que no quede yo deshonrado, sentado en mis buques, peso inútil sobre la tierra».^[15] ¿Os parece que se inquietaba Tetis del peligro de la muerte? Es una verdad constante, atenienses, que todo hombre que ha escogido un puesto que ha creído honroso, o que ha sido colocado en él por sus superiores, debe mantenerse firme, y no debe temer ni la muerte, ni lo que haya de más terrible, anteponiendo a todo el honor.

Me conduciría de una manera singular y extraña, atenienses, si después de haber guardado fielmente todos los puestos a que me han destinado nuestros generales en Potidea, en Anfípolis y en Delio^[16] y de haber expuesto mi vida tantas veces, ahora que el Dios me ha ordenado, porque así lo creo, pasar mis días en el estudio de la filosofía, estudiándome a mí mismo y estudiando a los demás, abandonarse este puesto por miedo a la muerte o a cualquier otro peligro. Verdaderamente ésta sería una deserción criminal, y me haría acreedor a que se me citara ante este tribunal como un impío, que no cree en los dioses, que desobedece al oráculo, que teme la muerte y que se cree sabio, y que no lo

es. Porque temer la muerte, atenienses, no es otra cosa que creerse sabio sin serlo, y creer conocer lo que no se sabe. En efecto, nadie conoce la muerte, ni sabe si es el mayor de los bienes para el hombre. Sin embargo, se la teme, como si se supiese con certeza que es el mayor de todos los males. ¡Ah! ¿No es una ignorancia vergonzante creer conocer una cosa que no se conoce?

Respecto a mí, atenienses, quizá soy en esto muy diferente de todos los demás hombres, y si en algo parezco más sabio que ellos, es porque no sabiendo lo que nos espera más allá de la muerte, digo y sostengo que no lo sé. Lo que sé de cierto es que cometer injusticias y desobedecer al que es mejor y está por encima de nosotros, sea dios, sea hombre, es lo más criminal y lo más vergonzoso. Por lo mismo yo no temeré ni huiré nunca de males que no conozco y que son quizá verdaderos bienes; pero temeré y huiré siempre de males que sé con certeza que son verdaderos males.

Sí, a pesar de las instancias de Ánito, quien ha manifestado, que o no haberme traído ante el tribunal, o que una vez llamado no podéis vosotros dispensaros de hacerme morir, porque, dice, que si me escapase de la muerte, vuestros hijos, que son ya afectos a la doctrina de Sócrates, serían irremisiblemente corrompidos, me dijeseis: —Sócrates, en nada estimamos la acusación de Ánito, y te declararemos absuelto; pero es a condición de que cesarás de filosofar y de hacer tus indagaciones acostumbradas; y si reincides, y llega a descubrirse, tú morirás; si me dieseis libertad bajo estas condiciones, os respondería sin dudar: —Atenienses, os respeto y os amo; pero obedeceré a Dios antes que a vosotros, y mientras yo viva no cesaré de filosofar, dándoos siempre consejos, volviendo a mi vida ordinaria, y diciendo a cada uno de vosotros cuando os encuentre: —Buen hombre, ¿cómo siendo ateniense y ciudadano de la más grande ciudad del mundo por su sabiduría y por su valor, cómo no te avergüenzas de no haber pensado más que en amontonar riquezas, en adquirir crédito y honores, de despreciar los tesoros de la verdad y de la sabiduría, y de no trabajar para hacer tu alma tan buena como pueda serlo?

Y si alguno me niega que se halla en este estado, y sostiene que tiene cuidado de su alma, no se lo negaré al pronto, pero le interrogaré, le examinaré, le refutaré; y si encuentro que no es virtuoso, pero que aparenta serlo, le echaré en cara que prefiere cosas tan abyectas y tan perecibles a las que son de un precio inestimable.

He aquí de qué manera hablaré a los jóvenes y a los viejos, a los ciudadanos y a los extranjeros, pero principalmente a los ciudadanos; porque vosotros me tocáis más de cerca, porque es preciso que sepáis que esto es lo que el Dios me ordena, y estoy persuadido de que el mayor bien, que ha disfrutado esta ciudad, es este servicio continuo que yo rindo al dios. Toda mi ocupación es trabajar para persuadiros, jóvenes y viejos, de que antes que el cuidado del cuerpo y de las riquezas, antes que cualquier otro cuidado, es el del alma y de su perfeccionamiento; porque no me canso de deciros que la virtud no viene de las riquezas, sino por el contrario, que las riquezas vienen de la virtud, y que es de aquí de donde nacen todos los demás bienes públicos y particulares.

Si diciendo estas cosas corrospo a la juventud, es preciso que estas máximas sean una ponzoña, porque si se pretende que digo otra cosa, se os engaña o se os impone. Dicho esto, no tengo nada que añadir. Haced lo que pide Ánito, o no lo hágais; dadme libertad, o no me la deis; yo no puedo hacer otra cosa, aunque hubiera de morir mil veces... Pero no murmuréis, atenienses, y concededme la gracia que os pedí al principio: que me escuchéis con calma; calma que creo que no os será infructuosa, porque tengo que deciros otras muchas cosas que quizá os harán murmurar; pero no os

dejéis llevar de vuestra pasión. Estad persuadidos de que si me hacéis morir en el supuesto de lo que os acabo de declarar, el mal no será solo para mí. En efecto, ni Ánito, ni Méleto pueden causarme mal alguno, porque el mal no puede nada contra el hombre de bien. Me harán quizá condenar a muerte, o a destierro, o a la pérdida de mis bienes y de mis derechos de ciudadano; males espantosos a los ojos de Méleto y de sus amigos; pero yo no soy de su dictamen. A mi juicio, el más grande de todos los males es hacer lo que Ánito hace en este momento, que es trabajar para hacer morir a un inocente.

En este momento, atenienses, no es en manera alguna por amor a mi persona por lo que yo me defiendo, y sería un error el creerlo así; sino que es por amor a vosotros; porque condenarme sería ofender al Dios y desconocer el presente que os ha hecho. Muerto yo, atenienses, no encontraréis fácilmente otro ciudadano que el Dios conceda a esta ciudad (la comparación os parecerá quizá ridícula) como a un corcel noble y generoso, pero entorpecido por su misma grandeza, y que tiene necesidad de espuela que le excite y despierte. Se me figura que soy yo el que Dios ha escogido para excitaros, para punzaros, para predicaros todos los días, sin abandonaros un solo instante. Bajo mi palabra, atenienses, difícil será que encontréis otro hombre que llene esta misión como yo; y si queréis creerme, me salvaréis la vida.

Pero quizá fastidiados y soñolientos desecharéis mi consejo, y entregándolo a la pasión de Ánito me condenaréis muy a la ligera. ¿Qué resultará de esto? Que pasaréis el resto de vuestra vida en un adormecimiento profundo, a menos que el Dios tenga compasión de vosotros, y os envíe otro hombre que se parezca a mí.

Que ha sido Dios el que me ha encomendado esta misión para con vosotros es fácil inferirlo, por lo que os voy a decir. Hay un no sé qué de sobrehumano en el hecho de haber abandonado yo durante tantos años mis propios negocios por consagrarme a los vuestros, dirigiéndome a cada uno de vosotros en particular, como un padre o un hermano mayor puede hacerlo, y exhortándolo sin cesar a que practiquéis la virtud.

Si yo hubiera sacado alguna recompensa de mis exhortaciones, tendríais algo que decir; pero veis claramente que mis mismos acusadores, que me han calumniado con tanta impudencia, no han tenido valor para echármelo en cara, y menos para probar con testigos que yo haya exigido jamás ni pedido el menor salario, y en prueba de la verdad de mis palabras os presento un testigo irrecusable, mi pobreza.

Quizá parecerá absurdo que me haya entrometido a dar a cada uno en particular lecciones, y que jamás me haya atrevido a presentarme en vuestras asambleas, para dar mis consejos a la patria. Quien me lo ha impedido, atenienses, ha sido este demonio familiar, esta voz divina de que tantas veces os he hablado, y que ha servido a Méleto para formar donosamente un capítulo de acusación. Este demonio se ha pegado a mí desde mi infancia; es una voz que no se hace escuchar sino cuando quiere separarme de lo que he resuelto hacer, porque jamás me excita a emprender nada. Ella es la que se me ha opuesto siempre, cuando he querido mezclarme en los negocios de la república; y ha tenido razón, porque hace largo tiempo, creedme atenienses, que yo no existiría, si me hubiera mezclado en los negocios públicos, y no hubiera podido hacer las cosas que he hecho en beneficio vuestro y el mío. No os enfadéis, os suplico, si no os oculto nada; todo hombre que quiera oponerse franca y generosamente a todo un pueblo sea el vuestro o cualquier otro, y que se empeñe en evitar que se cometan iniquidades en la república, no lo hará jamás impunemente. Es preciso de toda necesidad,

que el que quiere combatir por la justicia, por poco que quiera vivir, sea solo simple particular y no hombre público. Voy a daros pruebas magníficas de esta verdad, no con palabras, sino con otro recurso que estimáis más, con hechos.

Oíd lo que a mí mismo me ha sucedido, para que así conozcáis cuán incapaz soy de someterme a nadie yendo contra lo que es justo por temor a la muerte, y cómo no cediendo nunca, es imposible que deje yo de ser víctima de la injusticia. Os referiré cosas poco agradables, mucho más en boca de un hombre, que tiene que hacer su apología, pero que son muy verdaderas.

Ya sabéis, atenienses, que jamás he desempeñado ninguna magistratura, y que tan solo he sido senador. La tribu Antióquida, a la que pertenezco, estaba en turno en el Pritaneo, cuando contra toda ley os empeñasteis en procesar, bajo un conteso, a los diez generales que no habían enterrado los cuerpos de los ciudadanos muertos en el combate naval de las Arginusas^[17]; injusticia que reconocéis y de la que os arrepentisteis después. Entonces fui el único senador que se atrevió a oponerse a vosotros para impedir esta violación de las leyes. Protesté contra vuestro decreto, y a pesar de los oradores que se preparaban para denunciar me, a pesar de vuestras amenazas y vuestros gritos, quise más correr este peligro con la ley y la justicia, que consentir con vosotros en tan insigne iniquidad, sin que me arredraran ni las cadenas, ni la muerte.

Esto acaeció cuando la ciudad era gobernada por el pueblo, pero después que se estableció la oligarquía; habiéndonos mandado los treinta tiranos a otros cuatro y a mí a la Tholos,^[18] nos dieron la orden de conducir desde Salamina a León el de Salamina, para hacerle morir, porque daban estas órdenes a muchas personas para comprometer al mayor número de ciudadanos posible en sus iniquidades; y entonces yo hice ver, no con palabras sino con hechos, que la muerte a mis ojos era nada, permítaseme esta expresión, y que mi único cuidado consistía en no cometer impiedades e injusticias. Todo el poder de estos treinta tiranos, por terrible que fuese, no me intimidó, ni fue bastante para que me manchara con tan impía iniquidad.

Cuando salimos de la Tholos, los otros cuatro fueron a Salamina y condujeron aquí a León, y yo me retiré a mi casa, y no hay que dudar que mi muerte hubiera seguido a mi desobediencia, si en aquel momento no se hubiera verificado la abolición de aquel gobierno. Existe un gran número de ciudadanos que pueden testimoniar de mi veracidad.

¿Creéis que hubiera yo vivido tantos años si me hubiera mezclado en los negocios de la república, y como hombre de bien hubiera combatido toda clase de intereses bastardos, para dedicarme exclusivamente a defender la justicia? Esperanza vana, atenienses; ni yo ni ningún otro hubiera podido hacerlo. Pero la única cosa que me he propuesto toda mi vida en público y en particular es no ceder ante nadie, sea quien fuere, contra la justicia, ni ante esos mismos tiranos que mis calumniadores quieren convertir en mis discípulos.

Jamás he tenido por oficio el enseñar, y si ha habido algunos jóvenes o ancianos que han tenido deseo de verme a la obra y oír mis conversaciones, no les he negado esta satisfacción, porque como no es mercenario mi oficio, no rehúso el hablar, aun cuando con nada se me retribuye; y estoy dispuesto siempre a espontáneamente con ricos y pobres, dándoles toda anchura para que me pregunten, y, si lo prefieren, para que me respondan a las cuestiones que yo suscite.

Y si entre ellos hay algunos que se han hecho hombres de bien o pícaros, no hay que alabar me ni reprenderme por ello, porque no soy yo la causa, puesto que jamás he prometido enseñarles nada, y

de hecho nada les he enseñado; y si alguno se alaba de haber recibido lecciones privadas u oído de mí cosas distintas de las que digo públicamente a todo el mundo, estad persuadidos de que no dice la verdad.

Ya sabéis, atenienses, por qué la mayor parte de las gentes gustan de escucharme y conversar detenidamente conmigo; os he dicho la verdad pura, y es porque tienen singular placer en combatir con gentes que se tienen por sabias y que no lo son; combates que no son desagradables para los que los dirigen. Como os dije antes, es el Dios mismo el que me ha dado esta orden por medio de oráculos, por sueños y por todos los demás medios de que la divinidad puede valerse para hacer saber a los hombres su voluntad.

Si lo que digo no fuese cierto, os sería fácil convencerme de ello; porque si yo corrompía a los jóvenes, y de hecho estuviesen ya corrompidos, sería preciso que los más avanzados en edad, y que saben en conciencia que les he dado perniciosos consejos en su juventud, se levantasen contra mí y me hiciesen castigar; y si no querían hacerlo, sería un deber en sus parientes, como en sus padres, sus hermanos, sus tíos, venir a pedir venganza contra el corruptor de sus hijos, de sus sobrinos, de sus hermanos. Veo muchos que están presentes, como Critón, que es de mi pueblo y de mi edad padre de Critóbulo, que aquí se halla; Lisanias de Esfeto (*Σφηττός*, Sphettus), padre de Esquines, también presente; Antifón, también del pueblo de Célifa y padre de Epígenes; y muchos otros, cuyos hermanos han estado en relación conmigo, como Nicóstratos, hijo de Zótidas Theosdotide y hermano de Teódoto, que ha muerto y que por lo tanto no tiene necesidad del socorro de su hermano. Veo también a Páralo, hijo de Demódoco y hermano de Teages; Adimanto, hijo de Aristón con su hermano Platón, que tenéis delante; Eantodoro, hermano de Apolodoro^[19] y muchos más, entre los cuales está obligado Méleto a tomar por lo menos uno o dos para testigos de su causa.

Si no ha pensado en ello, aún es tiempo; yo le permito hacerlo; que diga, pues, si puede; pero no puede, atenienses. Veréis que todos estos están dispuestos a defenderme, a mí que he corrompido y perdido enteramente a sus hijos y hermanos, si hemos de creer a Méleto y a Ánito. No quiero hacer valer la protección de los que he corrompido, porque podrían tener sus razones para defenderme; pero sus padres, que no he seducido y que tienen ya cierta edad, ¿qué otra razón pueden tener para protegerme más que mi derecho y mi inocencia? ¿No saben que Méleto es un hombre engañoso, y que yo no digo más que la verdad? He aquí, atenienses, las razones de que puedo valerme para mi defensa; las demás que paso en silencio son de la misma naturaleza.

Pero quizá habrá alguno entre vosotros, que acordándose de haber estado en el puesto en que yo me hallo, se irritará contra mí, porque peligros mucho menores los ha conjurado, suplicando a sus jueces con lágrimas, y, para excitar más la compasión, haciendo venir aquí, sus hijos, sus parientes y sus amigos, mientras que yo no he querido recurrir a semejante aparato, a pesar de las señales que se advierten de que corro el mayor de todos los peligros. Quizá presentándose a su espíritu esta diferencia, les agriará contra mí, y dando en tal situación su voto, lo darán con indignación.

Si hay alguno que abrigue estos sentimientos, lo que no creo, y solo lo digo en hipótesis, la excusa más racional de que puedo valerme con él es decirle: —Amigo mío, tengo también parientes, porque para servirme de la expresión de Homero:

Yo no he salido de una encina o de una roca^[20] sino que he nacido como los demás hombres. De suerte, atenienses, que tengo parientes y tengo tres hijos, de los cuales el mayor está en la

adolescencia y los otros dos en la infancia, y sin embargo, no les haré comparecer aquí para comprometeros a que me absolváis.

¿Por qué no lo haré? No es por una terquedad altanera, ni por desprecio hacia vosotros; y dejo a un lado si miro la muerte con intrepidez o con debilidad, porque ésta es otra cuestión; sino que es por vuestro honor y por el de toda la ciudad. No me parece regular ni honesto que vaya yo a emplear esta clase de medios a la edad que tengo y con toda mi reputación verdadera o falsa; basta que la opinión generalmente recibida sea que Sócrates tiene alguna ventaja sobre la mayor parte de los hombres. Si los que entre vosotros pasan por ser superiores a los demás por su sabiduría, su valor o por cualquier otra virtud se rebajesen de esta manera, me avergüenzo decirlo, como muchos que he visto, que habiendo pasado por grandes personajes, hacían, sin embargo, cosas de una bajeza sorprendente cuando se los juzgaba, como si estuviesen persuadidos de que sería para ellos un gran mal si les hacían morir, y de que se harían inmortales si los absolvían; repito que obrando así, harían la mayor afrenta a esta ciudad, porque darían lugar a que los extranjeros creyeran, que los más virtuosos, de entre los atenienses, preferidos para obtener los más altos honores y dignidades por elección de los demás, en nada se diferenciaban de miserables mujeres; y esto no debéis hacerlo, atenienses, vosotros que habéis alcanzado tanta nombradía; y si quisiéramos hacerlo, estáis obligados a impedirlo y declarar que condenaréis más pronto a aquel que recurra a estas escenas trágicas para mover a compasión, poniendo en ridículo vuestra ciudad, que a aquel que espere tranquilamente la sentencia que pronunciéis.

Pero sin hablar de la opinión, atenienses, no me parece justo suplicar al juez ni hacerse absolver a fuerza de súplicas. Es preciso persuadirle y convencerle, porque el juez no está sentado en su silla para complacer violando la ley, sino para hacer justicia obedeciéndola. Así es como lo ha ofrecido por juramento, y no está en su poder hacer gracia a quien le agrade, porque está en la obligación de hacer justicia. No es conveniente que os acostumbremos al perjurio, ni vosotros debéis dejaros acostumbrar; porque los unos y los otros seremos igualmente culpables para con los dioses.

No esperéis de mí, atenienses, que yo recurra para con vosotros a cosas que no tengo por buenas, ni justas, ni piadosas, y menos que lo haga en una ocasión en que me veo acusado de impiedad por Méleto; porque si os ablandase con mis súplicas y os forzase a violar vuestro juramento, sería evidente que os enseñaría a no creer en los dioses, y, queriendo justificarme, probaría contra mí mismo, que no creo en ellos. Pero es una fortuna, atenienses, que esté yo en esta creencia. Estoy más persuadido de la existencia de Dios que ninguno de mis acusadores; y es tan grande la persuasión, que me entrego a vosotros y al dios de Delfos, a fin de que me juzguéis como creáis mejor para vosotros y para mí.

(Terminada la defensa de Sócrates, los jueces, que eran 546, procedieron a la votación y resultaron 286 votos en contra y 274 en favor; y Sócrates, condenado por una mayoría de seis votos, tomó la palabra y dijo:)

SÓCRATES.—No creáis, atenienses, que me haya conmovido el fallo que acabáis de pronunciar contra mí, y esto por muchas razones; la principal, porque ya estaba preparado para recibir este

golpe. Mucho más sorprendido estoy con el número de votantes en pro y en contra, y no esperaba verme condenado por tan escaso número de votos. Advierto que solo por tres votos no he sido absuelto. Ahora veo que me he librado de las manos de Méleto; y no solo librado, sino que os consta a todos que si Ánito y Licón no se hubieran levantado para acusarme, Méleto hubiera pagado seis mil dracmas^[21] por no haber obtenido la quinta parte de votos.

Méleto me juzga digno de muerte; en buena hora. ¿Y yo de qué pena^[22] me juzgaré digno? Veréis claramente, atenienses, que yo no escojo más que lo que merezco. ¿Y qué es? ¿A qué pena, a qué multa voy a condenarme por no haber callado las cosas buenas que aprendí durante toda mi vida; por haber despreciado lo que los demás buscan con tanto afán, las riquezas, el cuidado de los negocios domésticos, los empleos y las dignidades; por no haber entrado jamás en ninguna cábala, ni en ninguna conjuración, prácticas bastante ordinarias en esta ciudad; por ser conocido como hombre de bien, no queriendo conservar mi vida valiéndome de medios tan indignos? Por otra parte, sabéis que jamás he querido tomar ninguna profesión en la que pudiera trabajar al mismo tiempo en provecho vuestro y en el mío, y que mi único objeto ha sido procuraros a cada uno de vosotros en particular el mayor de todos los bienes, persuadiéndoos a que no atendáis a las cosas que os pertenecen antes que al cuidado de vosotros mismos, para haceros más sabios y más perfectos, lo mismo que es preciso tener cuidado de la existencia de la república antes de pensar en las cosas que le pertenecen, y así de lo demás.

Dicho esto, ¿de qué soy digno? De un gran bien sin duda, atenienses, si proporcionáis verdaderamente la recompensa al mérito; de un gran bien que pueda convenir a un hombre tal como yo. ¿Y qué es lo que conviene a un hombre pobre, que es vuestro bienhechor, y que tiene necesidad de un gran desahogo para ocuparse en exhortarlos? Nada le conviene tanto, atenienses, como el ser alimentado en el Pritaneo, y esto le es más debido que a los que entre vosotros han ganado el premio en las corridas de caballos y carros en los juegos olímpicos^[23]; porque éstos con sus victorias hacen que aparezcamos felices, y yo os hago, no en la apariencia, sino en la realidad. Por otra parte, éstos no tienen necesidad de este socorro, y yo la tengo. Si en justicia es preciso adjudicarme una recompensa digna de mí, ésta es la que merezco, el ser alimentado en el Pritaneo.

Al hablaros así, atenienses, quizá me acusaréis de que lo hago con la terquedad y arrogancia con que deseché antes los lamentos y las súplicas. Pero no hay nada de eso.

El motivo que tengo es, atenienses, que abrigo la convicción de no haber hecho jamás el menor daño a nadie queriéndolo y sabiéndolo. No puedo hoy persuadirlos de ello, porque el tiempo que me queda es muy corto. Si tuvieseis una ley que ordenase que un juicio de muerte durara muchos días, como se practica en otras partes, y no uno solo, estoy persuadido que os convencería. ¿Pero qué medio hay para destruir tantas calumnias en un tan corto espacio de tiempo? Estando convencidísimo de que no he hecho daño a nadie, ¿cómo he de hacérme a mí mismo, confesando que merezco ser castigado, e imponiéndome a mí mismo una pena? Qué, ¿por no sufrir el suplicio a que me condena Méleto, suplicio que verdaderamente no sé si es un bien o un mal, iré yo a escoger alguna de esas penas, que sé con certeza que es un mal, y me condenaré yo mismo a ella? ¿Será quizá una prisión perpetua? ¿Y qué significa vivir, siempre yo esclavo de los Once?^[24] ¿Será una multa y prisión hasta que la haya pagado? Esto equivale a lo anterior, porque no tengo con qué pagarla. ¿Me condenaré a destierro? Quizá confirmaríais mi sentencia. Pero era necesario que me obcecara bien el amor a la

vida, atenienses, si no viera que si vosotros, que sois mis conciudadanos, no habéis podido sufrir mis conversaciones ni mis máximas, y de tal manera os han irritado que no habéis parado hasta deshaceros de mí, con mucha más razón los de otros países no podrían sufrirme. ¡Preciosa vida para Sócrates, si a sus años, arrojado de Atenas, se viera errante de ciudad en ciudad como un vagabundo y como un proscrito! Sé bien, que, adondequiera que vaya, los jóvenes me escucharán, como me escuchan en Atenas; pero si los rechazo harán que sus padres me destierren; y si no los rechazo, sus padres y parientes me arrojarán por causa de ellos.

Pero me dirá quizá alguno: —Qué, Sócrates, ¿si marchas desterrado no podrás mantenerte en reposo y guardar silencio? Ya veo que este punto es de los más difíciles para hacerlo comprender a alguno de vosotros, porque si os digo que callar en el destierro sería desobedecer a Dios, y que por esta razón me es imposible guardar silencio, no me creeríais y miraríais esto como una ironía; y si por otra parte os dijese que el mayor bien del hombre es hablar de la virtud todos los días de su vida y conversar sobre todas las demás cosas que han sido objeto de mis discursos, ya sea examinándome a mí mismo, ya examinando a los demás, porque una vida sin examen no es vida, aún me creeríais menos. Así es la verdad, atenienses, por más que se os resista creerla. En fin, no estoy acostumbrado a juzgarme acreedor a ninguna pena. Verdaderamente si fuese rico, me condenaría a una multa tal que pudiera pagarla, porque esto no me causaría ningún perjuicio; pero no puedo, porque nada tengo, a menos que no queráis que la multa sea proporcionada a mi indigencia, y en este concepto podría extenderme hasta una mina de plata, y a esto es a lo que yo me condeno. Pero Platón, que está presente, Critón, Critóbulo y Apolodoro quieren que me extienda hasta treinta minas, de que ellos responden. Me condeno pues a treinta minas, y he aquí mis fiadores, que ciertamente son de mucho abono.

(Habiéndose Sócrates condenado a sí mismo a la multa por obedecer la ley, los jueces deliberaron y le condenaron a muerte, y entonces Sócrates tomó la palabra y dijo:)

SÓCRATES. —En verdad, atenienses, por demasiada impaciencia y precipitación vais a cargar con un baldón y dar lugar a vuestros envidiosos enemigos a que acusen a la república de haber hecho morir a Sócrates, a este hombre sabio, porque para agravar vuestra vergonzosa situación, ellos me llamarán sabio aunque no lo sea. En lugar de lo cual, si hubieseis tenido un tanto de paciencia, mi muerte venía de suyo, y hubieseis conseguido vuestro objeto, porque ya veis que en la edad que tengo estoy bien cerca de la muerte. No digo esto por todos los jueces, sino tan solo por los que me han condenado a muerte, y a ellos es a quienes me dirijo. ¿Creéis que yo hubiera sido condenado, si no hubiera reparado en los medios para defenderme? ¿Creéis que me hubieran faltado palabras insinuantes y persuasivas? No son las palabras, atenienses, las que me han faltado; es la impudencia de no haberos dicho cosas que huberais gustado mucho de oír. Hubiera sido para vosotros una gran satisfacción haberme visto lamentar, suspirar, llorar, suplicar y cometer todas las demás bajezas que estáis viendo todos los días en los acusados. Pero en medio del peligro, no he creído que debía rebajarme a un hecho tan cobarde y tan vergonzoso, y después de vuestra sentencia no me arrepiento de no haber cometido esta indignidad, porque quiero más morir después de haberme defendido como

me he defendido, que vivir por haberme arrastrado ante vosotros. Ni en los tribunales de justicia, ni en medio de la guerra, debe el hombre honrado salvar su vida por tales medios. Sucece muchas veces en los combates, que se puede salvar la vida muy fácilmente, arrojando las armas y pidiendo cuartel al enemigo, y lo mismo sucede en todos los demás peligros; hay mil expedientes para evitar la muerte; cuando está uno en posición de poder decirlo todo o hacerlo todo. ¡Ah!, atenienses, no es lo difícil evitar la muerte; lo es mucho más evitar la deshonra, que marcha más ligera que la muerte. Ésta es la razón, por la que, viejo y pesado como estoy, me he dejado llevar por la más pesada de las dos, la muerte; mientras que la más ligera, el crimen, esta adherida a mis acusadores, que tienen vigor y ligereza. Yo voy a sufrir la muerte, a la que me habéis condenado, pero ellos sufrirán la iniquidad y la infamia a que la verdad les condena. Con respecto a mí, me atengo a mi castigo, y ellos se atendrán al suyo. En efecto, quizá las cosas han debido pasar así, y en mi opinión no han podido pasar de mejor modo.

Oh vosotros, que me habéis condenado a muerte, quiero predeciros lo que os sucederá, porque me veo en aquellos momentos, cuando la muerte se aproxima, en que los hombres son capaces de profetizar el porvenir. Os lo anuncio, vosotros que me hacéis morir, vuestro castigo no tardará, cuando yo haya muerto, y será, ¡por Zeus!, más cruel que el que me imponéis. En deshaceros de mí, solo habéis intentado descargaros del importuno peso de dar cuenta de vuestra vida, pero os sucederá todo lo contrario; yo os lo predigo.

Se levantará contra vosotros y os reprenderá un gran número de personas, que han estado contenidas por mi presencia, aunque vosotros no lo apercibíais; pero después de mi muerte serán tanto más importunos y difíciles de contener, cuanto que son más jóvenes; y más os irritaréis vosotros, porque si creéis que basta matar a unos para impedir que otros os echen en cara que vivís mal, os engañáis. Esta manera de libertarse de sus censores ni es decente, ni posible. La que es a la vez muy decente y muy fácil es no cerrar la boca a los hombres, sino hacerse mejor. Lo dicho basta para los que me han condenado, y los entrego a sus propios remordimientos.

Con respecto a los que me habéis absuelto con vuestros votos, atenienses, conversaré con vosotros con el mayor gusto, mientras que los Once estén ocupados, y no se me conduzca al sitio donde deba morir. Concededme, os suplico, un momento de atención, porque nada impide que conversemos juntos, puesto que da tiempo. Quiero deciros, como amigos, una cosa que acaba de sucederme, y explicaros lo que significa. Sí, jueces míos (y llamándoos así no me engaño en el nombre), me ha sucedido hoy una cosa muy maravillosa. La voz divina de mi demonio familiar que me hacía advertencias tantas veces, y que en las menores ocasiones no dejaba jamás de separarme de todo lo malo que iba a emprender, hoy, que me sucede lo que veis, y lo que la mayor parte de los hombres tienen por el mayor de todos los males, esta voz no me ha dicho nada, ni esta mañana cuando salí de casa, ni cuando he venido al tribunal, ni cuando he comenzado a hablaros. Sin embargo, me ha sucedido muchas veces, que me ha interrumpido en medio de mis discursos, y hoy a nada se ha opuesto, haya dicho o hecho yo lo que quisiera. ¿Qué puede significar esto? Voy a deciroslo. Es que hay trazas de que lo que me sucede es un gran bien, y nos engañamos todos sin duda si creemos que la muerte es un mal. Una prueba evidente de ello es que si yo no hubiese de realizar hoy algún bien, el Dios no hubiera dejado de advertírmelo como acostumbra.

Profundicemos un tanto la cuestión, para hacer ver que es una esperanza muy profunda la de que

la muerte es un bien.

Es preciso de dos cosas una: o la muerte es un absoluto anonadamiento y una privación de todo sentimiento, o, como se dice, es un tránsito del alma de un lugar a otro. Si es la privación de todo sentimiento, una dormida pacífica que no es turbada por ningún sueño, ¿qué mayor ventaja puede presentar la muerte? Porque si alguno, después de haber pasado una noche muy tranquila sin ninguna inquietud, sin ninguna turbación, sin el menor sueño, la comparase con todos los demás días y con todas las demás noches de su vida, y se le obligase a decir en conciencia cuántos días y noches había pasado que fuesen más felices que aquella noche; estoy persuadido de que no solo un simple particular, sino el mismo gran rey, encontraría bien pocos, y le sería muy fácil contarlos. Si la muerte es una cosa semejante, la llamo con razón un bien; porque entonces el tiempo todo entero no es más que una larga noche.

Pero si la muerte es un tránsito de un lugar a otro, y si, según se dice, allá abajo está el paradero de todos los que han vivido, ¿qué mayor bien se puede imaginar, jueces míos? Porque si, al dejar los jueces prevaricadores de este mundo, se encuentran en los infiernos los verdaderos jueces, que se dice que hacen allí justicia, Minos, Radamanto, Éaco, Triptólemo y todos los demás semidioses que han sido justos durante su vida. ¿No es éste el cambio más dichoso? ¿A qué precio no compraríais la felicidad de conversar con Orfeo, Museo, Hesíodo y Homero? Para mí, si es esto verdad, moriría gustoso mil veces. ¿Qué transporte de alegría no tendría yo cuando me encontrase con Palamedes, con Áyax, hijo de Telamón, y con todos los demás héroes de la antigüedad, que han sido víctimas de la injusticia? ¡Qué placer el poder comparar mis aventuras con las suyas! Pero aún sería un placer infinitamente más grande para mí pasar allí los días, interrogando y examinando a todos estos personajes, para distinguir los que son verdaderamente sabios de los que creen serlo y no lo son. ¿Hay alguno, jueces míos, que no diese todo lo que tiene en el mundo por examinar al que condujo un numeroso ejército contra Troya o Odiseo o Sísifo y tantos otros, hombres y mujeres, cuya conversación y examen serían una felicidad inexplicable? Éstos no harían morir a nadie por este examen, porque además de que son más dichosos que nosotros en todas las cosas, gozan de la inmortalidad, si hemos de creer lo que se dice.

Ésta es la razón, jueces míos, para que nunca perdáis las esperanzas aun después de la tumba, fundados en esta verdad; que no hay ningún mal para el hombre de bien, ni durante su vida, ni después de su muerte; y que los dioses tienen siempre cuidado de cuanto tiene relación con él; porque lo que en este momento me sucede a mí no es obra del azar, y estoy convencido de que el mejor partido para mí es morir desde luego y libertarme así de todos los disgustos de esta vida. He aquí por qué la voz divina nada me ha dicho en este día. No tengo ningún resentimiento contra mis acusadores, ni contra los que me han condenado, aun cuando no haya sido su intención hacerme un bien, sino por el contrario hacerme un mal, lo que sería un motivo para quejarme de ellos. Pero solo una gracia tengo que pedirles. Cuando mis hijos sean mayores, os suplico que los hostiguéis, los atormentéis, como yo os he atormentado a vosotros, si veis que prefieren las riquezas a la virtud, y que se creen algo cuando no son nada; no dejéis de sacarlos a la vergüenza, si no se aplican a lo que deben aplicarse, y creen ser lo que no son; porque así es como yo he obrado con vosotros. Si me concedéis esta gracia, lo mismo yo que mis hijos no podremos menos de alabar vuestra justicia. Pero ya es tiempo de que nos retiremos de aquí, yo para morir, vosotros para vivir. ¿Entre vosotros y yo, quién

lleva la mejor parte? Esto es lo que nadie sabe, excepto Dios.

CRITÓN

Argumento^[1] del Critón por Patricio de Azcárate

Sócrates, que en la *Apología* sólo pudo mantenerse filósofo a condición de divorciarse de la Constitución religiosa de Atenas, se rehace y convierte en este diálogo, por una especie de compensación, en un ciudadano inflexible en la obediencia a las leyes de la república. Someterse a las leyes es una obligación absoluta; es el deber. Tal es el objeto de este diálogo.

Los amigos de Sócrates, después de haber ganado al alcaide de la cárcel donde esperaba el día de su muerte, le enviaron uno de ellos, Critón, para que le suplicara encarecidamente que salvara su vida por la fuga.

Todas las razones que puede inspirar una ardiente amistad para ahogar los escrúpulos de un alma recta. Critón las hizo valer con la más afectuosa insistencia. Pero la tierna solicitud que resalta en su lenguaje, disfrazá, sin atenuarla, la debilidad de los motivos de que se inspira comúnmente, en de circunstancias críticas, la acomodaticia probidad del vulgo. Así lo entendió Sócrates. A los lamentos de Critón, en razón del deshonor y de desesperación que amargaban a sus amigos, la suerte que estaba reservada a sus hijos condenados a la orfandad, él opuso esta inevitable alternativa: ¿la fuga es justa o injusta? Porque es preciso resolverse en todos los casos, no por razones de amistad, de interés, de opinión; sino por razones de justicia. Pero la justicia le prohíbe fugarse, porque sería desobedecer las leyes, acto injusto en sí mismo, ejemplo funesto al buen orden público, ingratitud, en fin, para con estas leyes que han presidido como madres y nodrizas a su nacimiento, a su juventud y a su educación. Existe un compromiso tácito entre el ciudadano y las leyes; éstas, protegiéndole, tienen derecho a su respeto. Nadie ignora este pacto; ninguno puede sustraerse a él; ninguno se libra, violándole, de los remordimientos de su conciencia, cualquiera que sea el rodeo que haya tomado para engañarse a sí mismo.

Tal es la inflexible doctrina, por la que Sócrates, destruyendo piedra por piedra el frágil edificio de la moral de Critón, que es la moral del pueblo, prefiere a su salud el cumplimiento riguroso de su deber. ¿Podría ser de otra manera? ¡Qué contradicción resultaría si el mismo hombre que antes, en la plaza pública, a presencia de sus jueces, se había regocijado de su muerte como del mayor bien que podía sucederle, hubiera renegado, fugándose, de ese valor y de esas sublimes esperanzas del día de su proceso! Sócrates, el más sabio de los hombres, se convertiría en un cobarde y mal ciudadano. Critón mismo se vio reducido al silencio por la firme razón de su maestro, quien le despide con estas admirables palabras: «Sigamos el camino que Dios nos ha trazado. Dios es el deber mismo, porque es su origen: realizar su deber es inspirarse en Dios».

Critón o del deber

SÓCRATES — CRITÓN

SÓCRATES: —¿Cómo vienes tan temprano, Critón? ¿No es aún muy de madrugada?

CRITÓN: —Es cierto.

SÓCRATES: —¿Qué hora puede ser?

CRITÓN: —Acaba de romper el día.

SÓCRATES. —Extraño que el alcaide te haya dejado entrar.

CRITÓN. —Es hombre con quien llevo alguna relación; me ha visto aquí muchas veces, y me debe algunas atenciones.

SÓCRATES. —¿Acabas de llegar, o hace tiempo que has venido?

CRITÓN. —Ya hace algún tiempo.

SÓCRATES. —¿Por qué has estado sentado cerca de mí sin decirme nada, en lugar de despertarme en el acto que llegaste?

CRITÓN. —¡Por Júpiter! Sócrates, ya me hubiera guardado de hacerlo. Yo, en tu lugar, temería que me despertaran, porque sería despertar el sentimiento de mi infortunio. En el largo rato que estoy aquí, me he admirado verte dormir con un sueño tan tranquilo, y no he querido despertarte, con intención, para que gozaras de tan bellos momentos. En verdad, Sócrates, desde que te conozco he estado encantado de tu carácter, pero jamás tanto como en la presente desgracia, que soportas con tanta dulzura y tranquilidad.

SÓCRATES. —Sería cosa poco racional, Critón, que un hombre, a mi edad, temiese la muerte.

CRITÓN. —¡Ah!, ¡cuántos se ven todos los días del mismo tiempo que tú y en igual desgracia, a quienes la edad no impide lamentarse de su suerte!

SÓCRATES. —Es cierto, pero en fin, ¿por qué has venido tan temprano?

CRITÓN. —Para darte cuenta de una nueva terrible, que, por poca influencia que sobre ti tenga, yo la temo; porque llenará de dolor a tus parientes, a tus amigos; es la nueva más triste y más afflictiva para mí.

SÓCRATES. —¿Cuál es? ¿Ha llegado de Delos el buque cuya vuelta ha de marcar el momento de mi muerte?

CRITÓN. —No, pero llegará sin duda hoy, según lo que refieren los que vienen de Sunio,^[1] donde le han dejado; y siendo así, no puede menos de llegar hoy aquí, y mañana, Sócrates, tendrás que dejar de existir.

SÓCRATES. —Enhorabuena, Critón, sea así, puesto que tal es la voluntad de los dioses. Sin embargo no creo que llegue hoy el buque.

CRITÓN. —¿De dónde sacas esa conjeta?

SÓCRATES. —Voy a decírtelo: yo no debo morir hasta el día siguiente de la vuelta de ese buque.

CRITÓN. —Por lo menos es eso lo que dicen aquellos de quienes depende la ejecución.

SÓCRATES. —El buque no llegará hoy, sino mañana, como lo deduzco de un sueño que he tenido esta noche, no hace un momento; y es una fortuna, a mi parecer, que no me hayas despertado.

CRITÓN.—¿Cuál es ese sueño?

SÓCRATES.—Me ha parecido ver cerca de mí una mujer hermosa y bien formada, vestida de blanco, que me llamaba y me decía: Dentro de tres días estarás en la fértil Pitia.

CRITÓN.—¡Extraño sueño, Sócrates!

SÓCRATES.—Es muy significativo, Critón.

CRITÓN.—Demasiado sin duda, pero por esta vez, Sócrates, sigue mis consejos, sálvate. Porque en cuanto a mí si mueres, además de verme privado para siempre de ti, de un amigo de cuya pérdida nadie podrá consolarme, temo que muchas gentes, que no nos conocen bien ni a ti ni a mí, crean que pudiendo salvarte a costa de mis bienes de fortuna, te he abandonado. ¿Y hay cosa más indigna que adquirir la reputación de querer más su dinero que sus amigos? Porque el pueblo jamás podrá persuadirse de que eres tú el que no has querido salir de aquí cuando yo te he estrechado a hacerlo.

SÓCRATES.—Pero, mi querido Critón, ¿debemos hacer tanto aprecio de la opinión del pueblo? ¿No basta que las personas más racionales, las únicas que debemos tener en cuenta, sepan de qué manera han pasado las cosas?

CRITÓN.—Yo veo sin embargo que es muy necesario no despreciar la opinión del pueblo, y tu ejemplo nos hace ver claramente que es muy capaz de ocasionar desde los más pequeños hasta los más grandes males a los que una vez han caído en su desgracia.

SÓCRATES.—Ojalá, Critón, el pueblo fuese capaz de cometer los mayores males, porque de esta manera sería también capaz de hacer los más grandes bienes. Esto sería una gran fortuna, pero no puede ni lo uno ni lo otro; porque no depende de él hacer a los hombres sabios o insensatos. El pueblo juzga y obra a la aventura.

CRITÓN.—Lo creo; pero respóndeme, Sócrates. ¿El no querer fugarte nace del temor que puedas tener de que no falte un delator que me denuncie a mí y a tus demás amigos, acusándonos de haberte sustraído, y que por este hecho nos veamos obligados a abandonar nuestros bienes o pagar crecidas multas o sufrir penas mayores? Si éste es el temor, Sócrates, destírrale de tu alma. ¿No es justo que por salvarte nos expongamos a todos estos peligros y aún mayores, si es necesario? Repito, mi querido Sócrates, no resistas; toma el partido que te aconsejo.

SÓCRATES.—Es cierto. Critón, tengo esos temores y aun muchos más.

CRITÓN.—Tranquilízate, pues, porque en primer lugar la suma, que se pide por sacarte de aquí, no es de gran consideración. Por otra parte, sabes la situación mísera que rodea a los que podrían acusarnos y el poco sacrificio que habría de hacerse para cerrarles la boca; y mis bienes, que son tuyos, son harto suficientes. Si tienes alguna dificultad en aceptar mi ofrecimiento, hay aquí un buen número de extranjeros dispuestos a suministrar lo necesario; sólo Sunmias de Tebas ha presentado la suma suficiente; Cebes está en posición de hacer lo mismo y aún hay muchos más.

Tales temores, por consiguiente, no deben ahogar en ti el deseo de salvarte, y en cuanto a lo que decías uno de estos días delante de los jueces, de que si hubieras salido desterrado, no hubieras sabido dónde fijar tu residencia, esta idea no debe detenerte. A cualquier parte del mundo a donde tú vayas, serás siempre querido. Si quieres ir a Tesalia, tengo allí amigos que te obsequiarán como tú mereces, y que te pondrán a cubierto de toda molestia. Además, Sócrates, cometes una acción injusta entregándote tú mismo, cuando puedes salvarte, y trabajando en que se realice en ti lo que tus enemigos más desean en su ardor por perderte. Faltas también a tus hijos, porque los abandonas,

cuando hay un medio de que puedas alimentarlos y educarlos. ¡Qué horrible suerte espera a estos infelices huérfanos! Es preciso o no tener hijos o exponerse a todos los cuidados y penalidades que exige su educación. Me parece en verdad, que has tomado el partido del más indolente de los hombres, cuando deberías tomar el de un hombre de corazón; tú, sobre todo, que haces profesión de no haber seguido en toda tu vida otro camino que el de la virtud. Te confieso, Sócrates, que me da vergüenza por ti y por nosotros tus amigos, que se crea que todo lo que está sucediendo se ha debido a nuestra cobardía. Se nos acriminará, en primer lugar, por tu comparecencia ante el tribunal, cuando pudo evitarse; luego por el curso de tu proceso; y en fin, como término de este lastimoso drama, por haberte abandonado por temor o por cobardía, puesto que no te hemos salvado; y se dirá también, que tú mismo no te has salvado por culpa nuestra, cuando podías hacerlo con sólo que nosotros te hubiéramos prestado un pequeño auxilio. Piénsalo bien, mi querido Sócrates; con la desgracia que te va a suceder tendrás también una parte en el baldón que va a caer sobre todos nosotros. Consultate a ti mismo, pero ya no es tiempo de consultas; es preciso tomar un partido, y no hay que escoger; es preciso aprovechar la noche próxima. Todos mis planes se desgracian, si aguardamos un momento más. Créeme, Sócrates, y haz lo que te digo.

SÓCRATES. —Mi querido Critón, tu solicitud es muy laudable, si es que concuerda con la justicia; pero por lo contrario, si se aleja de ella, cuanto más grande es se hace más reprobable. Es preciso examinar, ante todo, si deberemos hacer lo que tú dices o si no deberemos; porque no es de ahora, ya lo sabes, la costumbre que tengo de sólo ceder por razones que me parezcan justas, después de haberlas examinado detenidamente. Aunque la fortuna me sea adversa, no puedo abandonar las máximas de que siempre he hecho profesión; ellas me parecen siempre las mismas, y como las mismas las estimo igualmente. Si no me das razones más fuertes, debes persuadirte de que yo no cederé, aunque todo el poder del pueblo se armase contra mí, y para aterrarme como a un niño, me amenazase con sufrimientos más duros que los que me rodean, cadenas, la miseria, la muerte. Pero ¿cómo se verifica este examen de una manera conveniente? Recordando nuestras antiguas conversaciones, a saber: de si ha habido razón para decir que hay ciertas opiniones que debemos respetar y otras que debemos despreciar. ¿O es que esto se pudo decir antes de ser yo condenado a muerte, y ahora de repente hemos descubierto, que si se dijo entonces, fue como una conversación al aire, no siendo en el fondo más que una necedad o un juego de niños? Deseo, pues, examinar aquí contigo en mi nueva situación, si este principio me parece distinto o si le encuentro siempre el mismo, para abandonarle o seguirle.

Es cierto, si yo no me engaño, que aquí hemos dicho muchas veces, y creímos hablar con formalidad, que entre las opiniones de los hombres las hay que son dignas de la más alta estimación y otras que no merecen ninguna. Critón, en nombre de los dioses, ¿te parece esto bien dicho? Porque, según todas las apariencias humanas, tú no estás en peligro de morir mañana, y el temor de un peligro presente no te hará variar en tus juicios; piénsalo, pues, bien. ¿No encuentras que con razón hemos sentado, que no es preciso estimar todas las opiniones de los hombres sino tan sólo algunas, y no de todos los hombres indistintamente, sino tan sólo de algunos? ¿Qué dices a esto? ¿No te parece verdadero?

CRITÓN.—Mucho.

SÓCRATES.—¿En este concepto, no es preciso estimar sólo las opiniones buenas y desechar las

malas?

CRITÓN.—Sin duda.

SÓCRATES.—¿Las opiniones buenas no son las de los sabios, y las malas las de los necios?

CRITÓN.—No puede ser de otra manera.

SÓCRATES.—Vamos a sentar nuestro principio. ¿Un hombre que se ejercita en la gimnasia podrá ser alabado o reprendido por un cualquiera que llegue, o sólo por el que sea médico o maestro de gimnasia?

CRITÓN.—Por este sólo sin duda.

SÓCRATES.—¿Debe temer la reprensión y estimar las alabanzas de éste sólo y despreciar lo que le digan los demás?

CRITÓN.—Sin duda.

SÓCRATES.—Por esta razón ¿debe ejercitarse, comer, beber, según le prescriba este maestro y no dejarse dirigir por el capricho de todos los demás?

CRITÓN.—Eso es incontestable.

SÓCRATES.—He aquí sentado el principio. ¿Pero si desobedeciendo a este maestro y despreciando sus atenciones y alabanzas, se deja seducir por las caricias y alabanzas del pueblo y de los ignorantes, no le resultará mal?

CRITÓN.—¿Cómo no le ha de resultar?

SÓCRATES.—¿Pero este mal de qué naturaleza será? ¿A qué conducirá? ¿Y qué parte de este hombre afectará?

CRITÓN.—Y su cuerpo, sin duda, que infaliblemente arruinará.

SÓCRATES.—Muy bien, he aquí sentado este principio; ¿pero no sucede lo mismo en todas las demás cosas? Porque sobre lo justo y lo injusto, lo honesto y lo inhonesto, lo bueno y lo malo, que eran en este momento la materia de nuestra discusión, ¿nos atendremos más bien a la opinión del pueblo que a la de un solo hombre, si se encuentra uno muy experto y muy hábil, por el que sólo debamos tener más respeto y más deferencia que por el resto de los hombres? ¿Y si no nos conformamos al juicio de este único hombre, no es cierto que arruinaremos enteramente lo que no vive ni adquiere nuevas fuerzas en nosotros sino por la justicia, y que no perece sino por la injusticia? ¿O es preciso creer que todo eso es una farsa?

CRITÓN.—Soy de tu dictamen, Sócrates.

SÓCRATES.—Está atento, yo te lo suplico; si adoptando la opinión de los ignorantes, destruimos en nosotros lo que sólo se conserva por un régimen sano y se corrompe por un mal régimen, ¿podremos vivir con esta parte de nosotros mismos así corrompida? Ahora tratamos sólo de nuestro cuerpo; ¿no es verdad?

CRITÓN.—De nuestro cuerpo sin duda.

SÓCRATES.—¿Y se puede vivir con un cuerpo destruido o corrompido?

CRITÓN.—No, seguramente.

SÓCRATES.—¿Y podremos vivir después de corrompida esta otra parte de nosotros mismos, que no tiene salud en nosotros, sino por la justicia, y que la injusticia destruye? ¿O creemos menos noble que el cuerpo esta parte, cualquiera que ella sea, donde residen la justicia y la injusticia?

CRITÓN.—Nada de eso.

SÓCRATES.—¿No es más preciosa?

CRITÓN.—Mucho más.

SÓCRATES.—Nosotros, mi querido Critón, no debemos curarnos de lo que diga el pueblo, sino sólo de lo que dirá aquel que conoce lo justo y lo injusto, y este juez único es la verdad. Ves por esto, que sentaste malos principios, cuando dijiste al principio que debíamos hacer caso de la opinión del pueblo sobre lo justo, lo bueno, lo honesto y sus contrarias. Quizá me dirás: pero el pueblo tiene el poder de hacernos morir.

CRITÓN.—Seguramente que se dirá.

SÓCRATES.—Así es, pero, mi querido Critón, esto no podrá variar la naturaleza de lo que acabamos de decir. Y si no respóndeme: ¿no es un principio sentado, que el hombre no debe desear tanto el vivir como el vivir bien?

CRITÓN.—Estoy de acuerdo.

SÓCRATES.—¿No admites igualmente, que vivir bien no es otra cosa que vivir como lo reclaman la probidad y la justicia?

CRITÓN.—Sí.

SÓCRATES.—Conforme a lo que acabas de concedermee, es preciso examinar ante todo, si hay justicia o injusticia en salir de aquí sin el permiso de los atenienses; porque si esto es justo, es preciso ensayarla; y si es injusto es preciso abandonar el proyecto. Porque con respecto a todas esas consideraciones, que me has alegado, de dinero, de reputación, de familia ¿qué otra cosa son que consideraciones de ese vil populacho, que hace morir sin razón, y que sin razón quisiera después hacer revivir, si le fuera posible? Pero respecto a nosotros, conforme a nuestro principio, todo lo que tenemos que considerar es si haremos una cosa justa dando dinero y contrayendo obligaciones con los que nos han de sacar de aquí, o bien si ellos y nosotros no cometemos en esto injusticia; porque si la cometemos, no hay más que razonar; es preciso morir aquí o sufrir cuantos males vengan antes que obrar injustamente.

CRITÓN.—Tienes razón, Sócrates, veamos cómo hemos de obrar.

SÓCRATES.—Veámoslo juntos, amigo mío; y si tienes alguna objeción que hacerme cuando yo hable, házmela, para ver si puedo someterme, y en otro caso cesa, te lo suplico, de estrecharme a salir de aquí contra la voluntad de los atenienses. Yo quedaría complacidísimo de que me persuadieras a hacerlo, pero yo necesito convicciones. Mira pues, si te satisface la manera con que voy a comenzar este examen, y procura responder a mis preguntas lo más sinceramente que te sea posible.

CRITÓN.—Lo haré.

SÓCRATES.—¿Es cierto que jamás se pueden cometer injusticias? ¿O es permitido cometerlas en unas ocasiones y en otras no? ¿O bien, es absolutamente cierto que la injusticia jamás es permitida, como muchas veces hemos convenido y ahora mismo acabamos de convenir? ¿Y todos estos juicios, con los que estamos de acuerdo, se han desvanecido en tan pocos días? ¿Sería posible, Critón, que, en nuestros años, las conversaciones más serias se hayan hecho semejantes a las de los niños, sin que nos hayamos apercibido de ello? ¿O más bien es preciso atenernos estrictamente a lo que hemos dicho: que toda injusticia es vergonzosa y funesta al que la comete, digan lo que quieran los hombres, y sea bien o sea mal el que resulte?

CRITÓN.—Estamos conformes.

SÓCRATES.—¿Es preciso no cometer injusticia de ninguna manera?

CRITÓN.—Sí, sin duda.

SÓCRATES.—¿Entonces es preciso no hacer injusticia a los mismos que nos la hacen, aunque el vulgo crea que esto es permitido, puesto que convienes en que en ningún caso puede tener lugar la injusticia?

CRITÓN.—Así me lo parece.

SÓCRATES.—¡Pero qué! ¿Es permitido hacer mal a alguno o no lo es?

CRITÓN.—No, sin duda, Sócrates.

SÓCRATES.—¿Pero es justo volver el mal por el mal, como lo quiere el pueblo, o es injusto?

CRITÓN.—Muy injusto.

SÓCRATES.—¿Es cierto que no hay diferencia entre hacer el mal y ser injusto?

CRITÓN.—Lo confieso.

SÓCRATES.—Es preciso, por consiguiente, no hacer jamás injusticia, ni volver el mal por el mal, cualquiera que haya sido el que hayamos recibido. Pero ten presente, Critón, que confesando esto, acaso hables contra tu propio juicio, porque sé muy bien que hay pocas personas que lo admitan, y siempre sucederá lo mismo. Desde el momento en que están discordes sobre este punto, es imposible entenderse sobre lo demás, y la diferencia de opiniones conduce necesariamente a un desprecio recíproco. Reflexiona bien, y mira, si realmente estás de acuerdo conmigo, y si podemos discutir, partiendo de este principio: que en ninguna circunstancia es permitido ser injusto, ni volver injusticia por injusticia, mal por mal; o si piensas de otra manera, provoca como de nuevo la discusión. Con respecto a mí, pienso hoy como pensaba en otro tiempo. Si tú has mudado de parecer, dilo, y exponme los motivos; pero si permaneces fiel a tus primeras opiniones, escucha lo que te voy a decir.

CRITÓN.—Permanezco fiel y pienso como tú; habla, ya te escucho.

SÓCRATES.—Prosigo pues, o más bien te pregunto: ¿un hombre que ha prometido una cosa justa, debe cumplirla o faltar a ella?

CRITÓN.—Debe cumplirla.

SÓCRATES.—Conforme a esto, considera, si saliendo de aquí sin el consentimiento de los atenienses haremos mal a alguno y a los mismos que no lo merecen. ¿Respetaremos o eludiremos el justo compromiso que hemos contraído?

CRITÓN.—No puedo responder a lo que me preguntas, Sócrates, porque no te entiendo.

SÓCRATES.—Veamos si de esta manera lo entiendes mejor. En el momento de la huida, o si te agrada más, de nuestra salida, si la ley y la república misma se presentasen delante de nosotros y nos dijesen: Sócrates, ¿qué vas a hacer? ¿La acción que preparas no tiende a trastornar, en cuanto de ti depende, a nosotros y al Estado entero? Porque ¿qué Estado puede subsistir, si los fallos dados no tienen ninguna fuerza y son eludidos por los particulares? ¿Qué podríamos responder, Critón, a este cargo y otros semejantes que se nos podían dirigir? Porque ¿qué no diría, especialmente un orador, sobre esta infracción de la ley, que ordena que los fallos dados sean cumplidos y ejecutados? ¿Responderemos nosotros, que la República nos ha hecho injusticia y que no ha juzgado bien? ¿Es esto lo que responderíamos?

CRITÓN.—Sí, sin duda, se lo diríamos.

SÓCRATES. —«¡Qué!, dirá la ley ateniense, Sócrates, ¿no habíamos convenido en que tú te someterías al juicio de la república». Y si nos manifestáramos como sorprendidos de este lenguaje, ella nos diría quizá: «no te sorprendas, Sócrates, y respóndeme, puesto que tienes costumbre de proceder por preguntas y respuestas? Dime, pues, ¿qué motivo de queja tienes tú contra la república y contra mí cuando tantos esfuerzos haces para destruirme? ¿No soy yo a la que debes la vida? ¿No tomó bajo mis auspicios tu padre por esposa a la que te ha dado a luz? ¿Qué encuentras de reprobable en estas leyes que hemos establecido sobre el matrimonio?» Yo la responderé sin dudar: nada. «¿Y las que miran al sostenimiento y educación de los hijos, a cuya sombra tú has sido educado, no te parecen justas en el hecho de haber ordenado a tu padre que te educara en todos los ejercicios del espíritu y del cuerpo?». Exactamente, diría yo. «Y siendo esto así, puesto que has nacido y has sido mantenido y educado gracias a mí, ¿te atreverás a sostener que no eres hijo y servidor nuestro lo mismo que tus padres? Y sí así es, ¿piensas tener derechos iguales a la ley misma, y que te sea permitido devolver sufrimientos por sufrimientos, por los que yo pudiera hacerte pasar? Este derecho, que jamás podrían tener contra un padre o contra una madre, de devolver mal por mal, injuria por injuria, golpe por golpe, ¿crees tú tenerlo contra tu patria y contra la ley? Y si tratáramos de perderte, creyendo que era justo, ¿querrías adelantarte y perder las leyes y tu patria? ¿Llamariás esto justicia, tú que haces profesión de no separarte del camino de la virtud? ¿Tu sabiduría te impide ignorar que la patria es digna de más respeto y más veneración delante de los dioses y de los hombres, que un padre, una madre y que todos los parientes juntos? Es preciso respetar la patria en su cólera, tener con ella la sumisión y miramientos que se tienen a un padre, atraerla por la persuasión u obedecer sus órdenes, sufrir sin murmurar todo lo que quiera que se sufra, aun cuando sea verse azotado o cargado de cadenas, y que si nos envía a la guerra para ser allí heridos o muertos, es preciso marchar allá; porque allí está el deber, y no es permitido ni retroceder, ni echar pie atrás, ni abandonar el puesto; y que lo mismo en los campos de batalla, que ante los tribunales, que en todas las situaciones, es preciso obedecer lo que quiere la república, o emplear para con ella los medios de persuasión que la ley concede; y, en fin, que si es una impiedad hacer violencia a un padre o a una madre, es mucho mayor hacerla a la patria». ¿Qué responderemos a esto, Critón? ¿Reconoceremos que la ley dice verdad?

CRITÓN.—Así me parece.

SÓCRATES. —«Ya ves, Sócrates, continuaría la ley, que si tengo razón, eso que intentas contra mí es injusto. Yo te he hecho nacer, te he alimentado, te he educado; en fin, te he hecho, como a los demás ciudadanos, todo el bien de que he sido capaz. Sin embargo, no me canso de decir públicamente que es permitido a cada uno en particular, después de haber examinado las leyes y las costumbres de la república, si no está satisfecho, retirarse a donde guste con todos sus bienes; y si hay alguno que no pudiendo acomodarse a nuestros usos, quiere irse a una colonia o a cualquiera otro punto, no hay uno entre vosotros que se oponga a ello y puede libremente marcharse a donde le acomode. Pero también los que permanecen, después de haber considerado detenidamente de qué manera ejercemos la justicia y qué policía hacemos observar en la república, yo les digo que están obligados a hacer todo lo que les mandemos, y si desobedecen, yo los declaro injustos por tres infracciones: porque no obedecen a quien les ha hecho nacer; porque, desprecian a quien los ha

alimentado; porque, estando obligados a obedecerme, violan la fe jurada, y no se toman el trabajo de convencerme si se les obliga a alguna cosa injusta; y bien que no haga más que proponer sencillamente las cosas sin usar de violencia para hacerme obedecer, y que les dé la elección entre obedecer o convencernos de injusticia, ellos no hacen ni lo uno ni lo otro. He aquí, Sócrates, la acusación de que te harás acreedor si ejecutas tu designio, y tú serás mucho más culpable que cualquiera otro ciudadano». Y si yo le pidiese la razón, la ley me cerraría sin duda la boca diciéndome, que yo estoy más que todos los demás ciudadanos sometido a todas estas condiciones. «Yo tengo, me diría, grandes pruebas de que la ley y la república han sido de tu agrado, porque no hubieras permanecido en la ciudad como los demás atenienses, si la estancia en ella no te hubiera sido más satisfactoria que en todas las demás ciudades. Jamás ha habido espectáculo que te haya obligado a salir de esta ciudad, salvo una vez cuando fuiste a Corinto para ver los juegos^[2]; jamás has salido que no sea a expediciones militares; jamás emprendiste viajes, como es costumbre entre los ciudadanos; jamás has tenido la curiosidad de visitar otras ciudades, ni de conocer otras leyes; tan apasionado has sido por esta ciudad, y tan decidido a vivir según nuestras máximas, que aquí has tenido hijos, testimonio patente de que vivías complacido en ella. En fin, durante tu proceso podías condenarte a destierro, si hubieras querido, y hacer entonces, con asentimiento de la república, lo que intentas hacer ahora a pesar suyo. Tú que te alababas de ver venir la muerte con indiferencia, y que pretendías preferirla al destierro, ahora, sin miramiento a estas magníficas palabras, sin respeto a las leyes, puesto que quieres abatirlas, haces lo que haría el más vil esclavo, tratando de salvarte contra las condiciones del tratado que te obliga a vivir según nuestras reglas. Respóndenos, pues, como buen ciudadano; ¿no decimos la verdad, cuando sostenemos que tú estás sometido a este tratado, no con palabras, sino de hecho y a todas sus condiciones?». ¿Qué diríamos a esto? ¿Y qué partido podríamos tomar más que confesarlo?

CRITÓN.—Sería preciso hacerlo, Sócrates.

SÓCRATES.—La ley continuaría diciendo: «¿Y qué adelantarías, Sócrates, con violar este tratado y todas sus condiciones? No has contraído esta obligación ni por la fuerza, ni por la sorpresa, ni tampoco te ha faltado tiempo para pensarlo. Setenta años han pasado, durante los cuales has podido retirarte, si no estabas satisfecho de mí, y si las condiciones que te proponía no te parecían justas. Tú no has preferido ni a Lacedemonia,^[3] ni a Creta, cuyas leyes han sido constantemente un objeto de alabanza en tu boca, ni tampoco has dado esta preferencia a ninguna de las otras ciudades de Grecia o de los países extranjeros. Tú, como los cojos, los ciegos y todos los estropeados, jamás has salido de la ciudad, lo que es una prueba invencible de que te ha complacido vivir en ella más que a ningún otro ateniense; y bajo nuestra influencia, por consiguiente, porque sin leyes ¿qué ciudad puede ser aceptable? ¡Y ahora te rebelas y no quieres ser fiel a este pacto! Pero si me crees, Sócrates, tú le respetarás, y no te expondrán a la risa pública, saliendo de Atenas; porque reflexiona un poco, te lo suplico. ¿Qué bien resultará a ti y a tus amigos, si persistís en la idea de traspasar mis órdenes? Tus amigos quedarán infaliblemente expuestos al peligro de ser desterrados de su patria o de perder sus bienes, y respecto a ti, si te retiras a alguna ciudad vecina, a Tebas o Megara, como son ciudades muy bien gobernadas, serás mirado allí como un enemigo; porque todos los que tienen amor por su patria te mirarán con desconfianza como un corruptor de las leyes. Les confirmarás igualmente en la justicia del fallo que recayó contra ti, porque todo corruptor de las leyes pasará fácilmente y siempre

por corruptor de la juventud y del pueblo ignorante. ¿Evitarás todo roce en esas ciudades cultas y en esas sociedades compuestas de hombres justos? Pero entonces, ¿qué placer puedes tener en vivir? ¿O tendrás valor para aproximarte a ellos, y decirles, como haces aquí, que la virtud, la justicia, las leyes y las costumbres deben estar por encima de todo y ser objeto del culto y de la veneración de los hombres? ¿Y no conoces que esto sería altamente vergonzoso? No puedes negarlo, Sócrates. Tendrías necesidad de salir inmediatamente de esas ciudades cultas, e irías a Tesalia a casa de los amigos de Critón, a Tesalia donde reina más el libertinaje que el orden,^[4] y en donde te oirían sin duda con singular placer referir el disfraz con que habías salido de la prisión, vestido de harapos o cubierto con una piel, o, en fin, disfrazado de cualquier manera como acostumbran a hacer todos los fugitivos. ¿Pero no se encontrará uno que diga: he aquí un anciano, que no pudiendo ya alargar su existencia naturalmente, tan ciego está por el ansia de vivir, que no ha dudado, por conservar la vida, echar por tierra las leyes más santas? Quizá no lo oirás, si no ofendes a nadie; pero al menor motivo de queja te dirían estas y otras mil cosas indignas de ti; vivirás esclavo y víctima de todos los demás hombres, porque ¿qué remedio te queda? Estarás en Tesalia entregado a perpetuos festines, como si sólo te hubiera atraído allí un generoso hospedaje. Pero entonces ¿a dónde han ido a parar tus magníficos discursos sobre la justicia y sobre la virtud? ¿Quieres de esta manera conservarte quizás para dar sustento y educación a tus hijos? ¡Qué!, ¿será en Tesalia donde los has de educar? ¿Creerás hacerles un bien convirtiéndolos en extranjeros y alejándolos de su patria? ¿O bien no quieres llevarlos contigo, y crees que, ausente tú de Atenas, serán mejor educados viviendo tú? Sin duda tus amigos tendrán cuidado de ellos. Pero este cuidado que tus amigos tomarán en tu ausencia, ¿no lo tomarán igualmente después de tu muerte? Persuádete de que los que se dicen tus amigos te prestarán los mismos servicios, si es cierto que puedes contar con ellos. En fin, Sócrates, ríndete a mis razones, sigue los consejos de la que te ha dado el sustento, y no te fijes ni en tus hijos, ni en tu vida, ni en ninguna otra cosa, sea la que sea, más que en la justicia, y cuando vayas al infierno, tendrás con qué defenderte delante de los jueces. Porque desengáñate, si haces lo que has resuelto, si faltas a las leyes, no harás tu causa ni la de ninguno de los tuyos ni mejor, ni más justa, ni más santa, sea durante tu vida, sea después de tu muerte. Pero si mueres, morirás víctima de la injusticia, no de las leyes, sino de los hombres; en lugar de que si sales de aquí vergonzosamente, volviendo injusticia por injusticia, mal por mal, faltarás al pacto que te liga a mí, dañarás a una porción de gentes que no debían esperar esto de ti; te dañarás a ti mismo, a mí, a tus amigos, a tu patria. Yo seré tu enemigo mientras vivas, y cuando hayas muerto, nuestras hermanas las leyes que rigen en los infiernos no te recibirán indudablemente con mucho favor, sabiendo que has hecho todos los esfuerzos posibles para arruinarme. No sigas, pues, los consejos de Critón y sí los míos».

Me parece, mi querido Critón, oír estos acentos, como los inspirados por Cibeles creen oír las flautas sagradas. El sonido de estas palabras resuena en mi alma, y me hacen insensible a cualquiera otro discurso, y has de saber que, por lo menos en mi disposición presente, cuanto puedas decirme en contra será inútil. Sin embargo, si crees convencerme, habla.

CRITÓN.—Sócrates, nada tengo que decir.

PRIMER ALCIBÍADES

Argumento del *Primer Alcibiádes*^[1]

por Patricio de Azcárate

La naturaleza humana o el conocimiento de sí mismo, considerado como punto de partida del perfeccionamiento moral del hombre, como el principio de todas las ciencias en general, y en particular de la política; tal es el objeto del *Primer Alcibiádes*.

Dos partes tiene el diálogo. La primera no es más que un largo preámbulo. Lo justo y lo útil son por su orden objeto de esta discusión preliminar, cuyo enlace y sustancia son los siguientes: Sócrates encuentra a Alcibiádes, que se dispone a subir a la tribuna de las arengas. ¿Qué dirá a los atenienses sobre sus negocios? ¿Qué consejos les dará? Sócrates lo pone en el caso de responder que comprometerá a los atenienses a hacer lo que es justo. Pero indudablemente es indispensable que Alcibiádes sepa lo que es la justicia. ¿Cómo puede saberlo? Puede saberlo por haberlo aprendido de algún maestro, o por haberlo aprendido por sí mismo. Conformes ambos en que no lo ha aprendido de ningún maestro, Alcibiádes se ve precisado a confesar que tampoco lo ha aprendido por sí mismo. Porque para aprenderlo por sí mismo, es preciso hacer indagaciones, y para hacer indagaciones es preciso creer que se ignora lo que se indaga, y Alcibiádes, al no poder decir en qué momento creyó ignorar lo justo, conviene implícitamente en que jamás lo ha buscado, ni lo ha indagado, ni lo ha encontrado. ¿Lo aprendió del pueblo? Pero el pueblo no puede enseñar más que aquello que sabe, la lengua, por ejemplo; pero no lo justo y lo injusto, sobre los cuales no está de acuerdo consigo mismo. Luego Alcibiádes, que no sabe lo que es justo, no puede aprenderlo de los atenienses.

Convencido de su ignorancia sobre este punto, no es más afortunado cuando pretende aconsejar a los atenienses que hagan lo que es útil. Sócrates podría probarle, valiéndose del mismo razonamiento, que no conoce mejor lo útil que lo justo, pero prefiere tomar otro camino. Valiéndose de una serie de deducciones un tanto prolífica, sienta que lo que es justo es honesto, que todo lo que es honesto es bueno, que todo lo que es bueno es útil; deduciendo de aquí la consecuencia de que lo justo y lo útil son una sola y misma cosa, y que no al no conocer Alcibiádes lo justo, ignora por la misma razón lo útil. De aquí se deduce que Alcibiádes es perfectamente incapaz de dar consejos sobre los negocios públicos, y que carece de toda preparación para la política. ¿De dónde nace esta incapacidad? De que quiere hablar de cosas que no conoce. Si quiere gobernar a los demás, tiene que comenzar por instruirse él mismo, y el medio de instruirse es perfeccionarse, es atender primero a su persona. Ésta es la conclusión de la primera parte.

La segunda comienza por esta pregunta: ¿cómo se atiende primero a su persona? Sócrates multiplica las pruebas y las más ingeniosas analogías, para demostrar a Alcibiádes que el arte de atender a su persona tiene por principio el conocimiento de sí mismo. El hombre no puede perfeccionarse, es decir, hacerse mejor de lo que es, si ignora lo que es; ni desarrollar su naturaleza antes de saber cuál es su naturaleza. De aquí este precepto célebre, que resume en cierta manera toda la enseñanza filosófica de Sócrates: Conócete a ti mismo.

¿Pero qué es lo que constituye el yo, lo que constituye la persona humana? ¿Es la reunión material de los miembros y de los órganos de su cuerpo, que son cosas que le pertenecen, pero que

son distintas de ella, como lo son todas las cosas de que ella se sirve? Si el hombre no es el cuerpo, debe ser aquello que se sirve del cuerpo, y esto debe ser el alma que le manda. ¿Y no puede ser el hombre el compuesto del alma y del cuerpo? No, porque en tal caso deberían el uno y el otro mandar a la par, cosa que no sucede, puesto que el cuerpo no se manda a sí mismo, ni manda al alma. Por consiguiente solo queda esta alternativa: o el hombre no es nada, o es el alma sola. Sócrates de esta manera establece a la vez la distinción profunda del alma y del cuerpo, y lo que es propio del alma, la libertad, como la esencia del hombre. Éste es el verdadero objeto del conocimiento de sí mismo.

Estudiar su alma, tal es el fin que debe proponerse todo hombre que quiera conocerse a sí mismo. ¿Pero cómo se la estudia? Aplicando la reflexión a esta parte excelente del alma, donde reside toda su virtud, como el ojo se ve en esta parte del ojo, donde reside la vista. Este santuario de la ciencia y de la sabiduría es lo que hay de divino en el alma, y allí es preciso penetrar para conocerse en su fondo. Allí está la ciencia de los verdaderos bienes y de los verdaderos males, no solo de aquel que se estudia, sino también de sus semejantes, organizados como él; allí está el arte de evitar las faltas y ahorrarlas a los demás, es decir, de ser él mismo dichoso y hacer dichosos a los otros, porque, efecto de la satisfacción moral y del remordimiento, el vicio y la desgracia, la virtud y la felicidad, marchan respectivamente juntos.

Por consiguiente, la virtud es moral y políticamente la primera necesidad de un pueblo y la causa misma de su prosperidad. He aquí lo que debe tener en cuenta el que quiera conducir y manejar los negocios públicos. ¿Y enseñará al pueblo a ser virtuoso, si no lo es él mismo? Le conviene más que a nadie tener el espíritu fijo en esta parte de sí mismo, reflejo de la sabiduría y de la justicia divinas, donde aprenderá, que el esfuerzo supremo de su naturaleza libre, el secreto de su fuerza, consiste en aproximarse, por medio de la virtud que perfecciona, a la esencia del Dios que se refleja en él. Lejos de esta luz, no puede menos de caminar a ciegas y perder a los que sigan sus pasos. Vicioso y servil, solo es capaz de obedecer, como sirve el cuerpo al alma. La virtud, libre como el alma misma, de la que es su perfección útil y justa, como Dios de donde ella emana, es la única capaz de crear los verdaderos hombres de Estado y de labrar la felicidad del pueblo.

Primer Alcibiades o de la naturaleza humana

SÓCRATES — ALCIBÍADES

SÓCRATES. —Hijo de Clinias, estarás sorprendido de ver que, habiendo sido yo el primero en amarte, sea ahora el último en dejarte; que después de haberte abandonado mis rivales, permanezca yo fiel; y en fin, que teniéndote los demás como sitiado con sus amorosos obsequios, solo yo haya estado sin hablarte por espacio de tantos años. No ha sido ningún miramiento humano el que me ha sugerido esta conducta, sino una consideración por entero divina, que te explicaré más adelante. Ahora que el Dios no me lo impide, me apresuro a comunicarme contigo, y espero que nuestra relación no te ha de ser desagradable para lo sucesivo. En todo el tiempo que ha durado mi silencio, no he cesado de mirar y juzgar la conducta que has observado con mis rivales; entre el gran número de hombres orgullosos que se han mostrado adictos a ti, no hay uno que no hayas rechazado con tus desdenes, y quiero explicarte la causa de este desprecio tuyo para con ellos. Tú crees no necesitar de nadie, tan generosa y liberal ha sido contigo la naturaleza, comenzando por el cuerpo y concluyendo con el alma. En primer lugar te crees el más hermoso y más bien formado de todos los hombres, y en este punto basta verte para decir que no te engañas. En segundo lugar, tú crees que perteneces a una de las más ilustres familias de Atenas, Atenas, que es la ciudad de mayor consideración entre las demás ciudades griegas. Por tu padre cuentas con numerosos y poderosos amigos, que te apoyarán en cualquier lance, y no los tienes menos poderosos por tu madre.^[1] Pero a tus ojos el principal apoyo es Pericles, hijo de Jantipo, que tu padre dio por tutor a tu hermano y a ti, y cuya autoridad es tan grande, que hace todo lo que quiere, no solo en esta ciudad, sino en toda la Grecia y en las demás naciones extranjeras. Podría hablar también de tus riquezas, si no supiera que en este punto no eres orgulloso. Todas estas grandes ventajas te han inspirado tanta vanidad, que has despreciado a todos tus amantes, como hombres demasiado inferiores a ti, y así ha resultado que todos se han retirado; tú lo has llegado a conocer, y estoy muy seguro de que te sorprende verme persistir en mi pasión, y que quieres averiguar qué esperanza he podido conservar para seguirte solo después que todos mis rivales te han abandonado.

ALCIBÍADES. —Lo que tú no sabes, Sócrates, es que me has llevado de ventaja un solo momento, porque tenía intención de preguntarte yo el primero qué es lo que justifica tu perseverancia. ¿Qué quieres y qué esperas, cuando te veo, importuno, aparecer siempre y con empeño en todos los parajes adonde yo voy? Porque, en fin, yo no puedo menos de sorprenderme de esta conducta tuya, y será para mí un placer el que me digas cuáles son tus miras.

SÓCRATES. —Es decir, que me oirás con gusto, puesto que tienes deseo de saber cómo pienso; voy, pues, a hablarte como a un hombre que tendrá la paciencia de escucharme, y que no tratará de librarse de mí.

ALCIBÍADES. —Sí, Sócrates, habla pues.

SÓCRATES. —Mira bien a lo que te comprometes, para que no te sorprendas si encuentras en mí tanta dificultad en concluir como he tenido para comenzar.

ALCIBÍADES. —Habla, mi querido Sócrates, y por mí te doy todo el tiempo que necesites.

SÓCRATES. —Es preciso obedecerte, y aunque es difícil hablar como amante a un hombre que no ha dado oídos a ninguno, tengo, sin embargo, valor para decirte mi pensamiento. Tengo para mí, Alcibíades, que si yo te hubiese visto contento con todas tus perfecciones y con ánimo de vivir sin otra ambición, hace largo tiempo que hubiera renunciado a mi pasión, o, por lo menos, me lisonjeo de ello. Pero ahora te voy a descubrir otros pensamientos bien diferentes sobre ti mismo, y por esto conocerás que mi terquedad en no perderte de vista no ha tenido otro objeto que estudiarte. Me padece que si algún dios te dijese de repente:

—Alcibíades, ¿qué querrías más, morir en el acto, o, contento con las perfecciones que posees, renunciar para siempre a otras mayores ventajas?, se me figura que querrías más morir. He aquí la esperanza que te hace amar la vida. Estás persuadido de que apenas hayas arengado a los atenienses, cosa que va a suceder bien pronto, los harás sentir que mereces ser honrado más que Pericles y más que ninguno de los ciudadanos que hayan ilustrado la república; que te harás dueño de la ciudad, que tu poder se extenderá a todas las ciudades griegas y hasta a las naciones bárbaras que habitan nuestro continente.

Pero si ese mismo dios te dijera:

—Alcibíades, serás dueño de toda la Europa, pero no extenderás tu dominación sobre el Asia, creo que tú no querrías vivir para alcanzar una dominación tan miserable, ni para nada que no sea llenar el mundo entero con el ruido de tu nombre y de tu poder; y creo también que, excepto Ciro y Jerjes, no hay un hombre a quien quieras conceder la superioridad.

Aquí tienes tus miras; yo lo sé y no por conjeturas; bien adviertes que digo verdad, y quizá por esto mismo no dejarás de preguntarme:

—Sócrates, ¿qué tiene que ver este preámbulo con tu obstinación en seguirme por todas partes, que es lo que te proponías explicarme? Voy a satisfacerte, querido hijo de Clinias y de Dinómaca. Es porque todos esos vastos planes no puedes llevarlos a buen término sin mí; tanto influjo tengo sobre todos tus negocios y sobre ti mismo. De aquí procede sin duda que el Dios que me gobierna no me ha permitido hablarte hasta ahora, y yo aguardaba su permiso. Y como tú tienes esperanza de que desde el momento en que hayas hecho ver a tus conciudadanos lo digno que eres de los más grandes honores, ellos te dejarán dueño de todo, yo espero en igual forma adquirir gran crédito para contigo desde el acto en que te haya convencido de que no hay ni tutor, ni pariente, ni hermano que pueda darte el poder a que aspiras, y que solo yo, como más digno que ningún otro, puedo hacerlo, auxiliado de dios. Mientras eras joven y no tenías esta gran ambición, Dios no me permitió hablarte, para no malgastar el tiempo. Hoy me lo permite, porque ya tienes capacidad para entenderme.

ALCIBÍADES. —Confieso, Sócrates, que te encuentro más admirable ahora, desde que has comenzado a hablarme, que antes cuando guardabas silencio, aunque siempre me lo has parecido; has adivinado perfectamente mis pensamientos, lo confieso; y aun cuando te dijera lo contrario, no conseguiría persuadirte. Pero ¿cómo conseguirás probarme que con tu socorro llegaré a conseguir las grandes cosas que medito, y que sin ti no puedo prometerme nada?

SÓCRATES. —¿Exiges de mí que haga un gran discurso como los que estás tú acostumbrado a escuchar? Ya sabes, que no es ésa la forma que yo uso. Pero estoy en posición, creo, de convencerte de que lo que llevo sentado es verdadero, con tal de que quieras concederme una sola cosa.

ALCIBÍADES. —La concedo, con tal de que no sea muy difícil.

SÓCRATES. —¿Es cosa difícil responder a algunas preguntas?

ALCIBÍADES. —No.

SÓCRATES. —Respóndeme, pues.

ALCIBÍADES. —No tienes más que preguntarme.

SÓCRATES. —¿Supondré, al interrogarte, que meditas estos grandes planes que yo te atribuyo?

ALCIBÍADES. —Así me gusta; por lo menos tendrá el placer de oír lo que tú tienes que decirme.

SÓCRATES. —Respóndeme. Tú te preparas, como dije antes, para presentarte dentro de pocos días en la Asamblea de los atenienses, para comunicarles tus luces. Si en aquel acto te encontrase y te dijese: —Alcibíades, ¿con motivo de qué deliberación te has levantado a dar tu dictamen a los atenienses? ¿Es sobre cosas que sabes tú mejor que ellos? ¿Qué me responderías?

ALCIBÍADES. —Te respondería sin dudar, que es sobre cosas que yo sé mejor que ellos.

SÓCRATES. —Porque tú no puedes dar buenos consejos, sino sobre cosas que tú sabes.

ALCIBÍADES. —¿Cómo es posible darlos sobre lo que no se sabe?

SÓCRATES. —¿Y no es cierto, que tú no puedes saber las cosas, sino por haberlas aprendido de los demás, o por haberlas descubierto tú mismo?

ALCIBÍADES. —¿Cómo se pueden saber las cosas de otra manera?

SÓCRATES. —Pero ¿es posible que las hayas aprendido de los demás o encontrado por ti mismo, cuando no has querido ni aprender nada, ni indagar nada?

ALCIBÍADES. —Eso no puede ser.

SÓCRATES. —¿Te ha venido a la mente indagar o aprender lo que tú creías saber?

ALCIBÍADES. —No, sin duda.

SÓCRATES. —Luego lo que tú sabes ahora, hubo un tiempo en que pensabas que no lo sabías.

ALCIBÍADES. —Eso es muy cierto.

SÓCRATES. —Pero yo sé, poco más o menos, las cosas que has aprendido; si olvido alguna, recuérdamela. Tú has aprendido, si no me equivoco, a leer y escribir, a tocar la lira y luchar, porque la flauta la has desdeñado.^[2] He aquí todo lo que tú sabes, a no ser que hayas aprendido algo de que no dé yo cuenta, a pesar de que día y noche he sido testigo de tu conducta.

ALCIBÍADES. —Es cierto; son las únicas cosas que he aprendido.

SÓCRATES. —Cuando los atenienses deliberen sobre la escritura, ¿te levantarás para dar tus consejos acerca de cómo es necesario escribir?

ALCIBÍADES. —No, ciertamente.

SÓCRATES. —¿Te levantarás cuando deliberen sobre el modo de tocar la lira?

ALCIBÍADES. —¡Vaya una magnífica deliberación!

SÓCRATES. —Pero los atenienses, ¿no tienen costumbre de deliberar sobre los diferentes ejercicios de la palestra?

ALCIBÍADES. —Convengo en ello.

SÓCRATES. —¿Sobre qué esperas tú que deliberen para que pueda aconsejarles? ¿No será sobre la manera de construir una casa?

ALCIBÍADES. —No, ciertamente.

SÓCRATES. —El más miserable albañil les aconsejaría mejor que tú.

ALCIBÍADES. —Tienes razón.

SÓCRATES. —¿Tampoco será cuando deliberen sobre algún punto de adivinación?

ALCIBÍADES. —No.

SÓCRATES. —Un adivino sabe en esta materia más que tú.

ALCIBÍADES. —Ciertamente.

SÓCRATES. —Ya sea pequeño o grande, hermoso o feo, de alto o bajo nacimiento.

ALCIBÍADES. —Ciertamente.

SÓCRATES. —Porque un buen consejo viene de la ciencia y no de las riquezas.

ALCIBÍADES. —Sin dificultad.

SÓCRATES. —Y si los atenienses deliberasen sobre la salud de los ciudadanos, ¿no buscarían un médico para consultarle, sin averiguar si era rico o pobre?

ALCIBÍADES. —Eso es bien seguro.

SÓCRATES. —¿Con qué motivo y con qué razones te levantarías a dar a los atenienses buenos consejos?

ALCIBÍADES. —Cuando deliberan sobre sus negocios.

SÓCRATES. —¿Qué, cuando deliberan en lo relativo a la construcción de buques para saber la clase de los que deben construir?

ALCIBÍADES. —No es eso, Sócrates.

SÓCRATES. —Porque tú no has aprendido a construir buques, y he aquí por qué sobre esta materia no hablarás. ¿No es así?

ALCIBÍADES. —Tú lo has dicho.

SÓCRATES. —¿Cuándo, pues, deliberan sobre sus negocios, dime?

ALCIBÍADES. —Cuando se trata de la paz, de la guerra o de cualquier otro negocio que atañe a la república.

SÓCRATES. —Es decir, ¿cuándo deliberan con qué pueblos debe estarse en guerra o hacerse la paz, y cuándo y cómo?

ALCIBÍADES. —Eso mismo.

SÓCRATES. —¿Si es preciso llevar la paz o la guerra a pueblos con que convenga adoptar uno u otro medio?

ALCIBÍADES. —Sí.

SÓCRATES. —¿Consultando la conveniencia como mejor partido?

ALCIBÍADES. —Ciertamente.

SÓCRATES. —¿Y por todo el tiempo que convenga?

ALCIBÍADES. —Nada más cierto.

SÓCRATES. —Si los atenienses deliberasen con qué atletas es preciso luchar, y con quiénes agarrarse de manos, sin tocar los cuerpos, y cómo y cuándo es preciso hacer estos diferentes ejercicios, ¿darías tú mejores consejos sobre todo esto que un maestro de palestra?

ALCIBÍADES. —El maestro de palestra los daría mejores sin dificultad.

SÓCRATES. —¿Puedes decirme a qué atendería principalmente este maestro de palestra, para ordenar con quién, cuándo y cómo deben hacerse estos ejercicios? ¿No atendería a que se ejecutaran lo mejor posible?

ALCIBÍADES. —Sin duda.

SÓCRATES. —¿Ordenaría, como lo mejor, que se ejecutaran por todo el tiempo que se creyera conveniente?

ALCIBÍADES. —Por todo el tiempo.

SÓCRATES. —¿Y en las ocasiones que mejor conviniera?

ALCIBÍADES. —Ciertamente.

SÓCRATES. —Y el que canta ¿no debe tan pronto acompañarse con la lira y tan pronto bailar, cantando y tocando?

ALCIBÍADES. —Así es preciso.

SÓCRATES. —¿Y esto debe hacerlo, cuando sea lo mejor y más conveniente?

ALCIBÍADES. —Es cierto.

SÓCRATES. —¿Y por todo el tiempo que mejor sea?

ALCIBÍADES. —Sí.

SÓCRATES. —Puesto que hay un mejor en el canto y en el acompañamiento, como lo hay en la lucha, ¿cómo llamas tú a este mejor?, porque al de la lucha yo le llamo mejor gimnástico.

ALCIBÍADES. —No te entiendo.

SÓCRATES. —Procura seguirme. Si fuera yo, respondería, que este mejor es lo que siempre es bien; y lo que siempre es bien ¿no es lo que se hace conforme a las reglas del arte?

ALCIBÍADES. —Tienes razón.

SÓCRATES. —¿El arte de la lucha no es la gimnástica?

ALCIBÍADES. —Así lo has dicho.

SÓCRATES. —¿Pero no tengo razón?

ALCIBÍADES. —Me parece que sí.

SÓCRATES. —Ánimo; a ti me dirijo, y procura responderme bien. ¿Cómo llamas el arte que enseña a cantar, tocar la lira y bailar bien? ¿No podrías decírmelo en una sola palabra?

ALCIBÍADES. —No en verdad, Sócrates.

SÓCRATES. —Haz un ensayo; voy a ponerte en el camino. ¿Cómo llamas tú a las diosas que presiden este arte?

ALCIBÍADES. —¿Quieres hablar de las musas?

SÓCRATES. —Ciertamente. Mira qué nombre ha tomado este arte de las musas.

ALCIBÍADES. —¡Ah!, ¿hablas de la música?

SÓCRATES. —Precisamente; y como te he dicho, que lo que se hace conforme a las reglas de la lucha y de la gimnasia se llama gimnástica, dime igualmente cómo llamas tú lo que se hace según las reglas de este arte.

ALCIBÍADES. —Yo lo llamo arte musical.

SÓCRATES. —Muy bien. Pero, dime, en el arte de hacer la guerra y en el de hacer la paz ¿cuál es lo mejor y cómo lo llamas? Así como en cada una de las otras dos artes dices que lo mejor en el uno es lo que es *más gimnástico*, y lo mejor en el otro lo que es *más musical*, trata de decirme ahora, en lo que te he preguntado, el nombre de lo mejor.

ALCIBÍADES. —No podré decírtelo.

SÓCRATES. —Pero si alguno te oyese razonar y dar consejos sobre alimentos, y decir: «Este alimento es mejor que aquel, es preciso tomarlo en tal tiempo y en tal cantidad», y él te preguntase:

«Alcibiádes, ¿qué es lo que llamas mejor?». ¿No sería una vergüenza que no pudieses responderle que lo mejor es lo que es más sano, aunque no seas médico, y que en las cosas que haces profesión de saber y sobre las que te mezclas en dar consejos, como sabiéndolas mejor que los demás, no tuvieses nada que responder? ¿No te llena esto de confusión?

ALCIBÍADES. —Lo confieso.

SÓCRATES. —Aplícate pues y haz un esfuerzo para decirme cuál es el objeto de este *mejor* que buscamos en el arte de hacer la paz o la guerra, y con quién se debe estar en guerra o en paz.

ALCIBÍADES. —Yo no podré encontrarlo por más que me empeñe.

SÓCRATES. —Qué, ¿no sabes, que cuando hacemos la guerra nos quejamos de cualquier cosa que nos han hecho aquellos contra los que tomamos las armas, e ignoras qué nombre damos a aquello de que nos quejamos?

ALCIBÍADES. —Sé que decimos que se nos ha engañado o insultado o despojado.

SÓCRATES. —Ánimo y sigamos. Cuando tales cosas nos suceden, ¿puedes explicarme la diferente manera en que pueden ocurrir?

ALCIBÍADES. —¿Quieres decir, Sócrates, que pueden ellas ocurrir justa o injustamente?

SÓCRATES. —Eso mismo.

ALCIBÍADES. —Y esto constituye una diferencia infinita.

SÓCRATES. —¿A qué pueblos declararán la guerra los atenienses por tus consejos? ¿Será a los que siguen la justicia o a los que la violan?

ALCIBÍADES. —¡Terrible pregunta, Sócrates! Porque aun cuando hubiese alguno que creyese que es preciso hacer la guerra a los que respetan la justicia, ¿se atrevería a sostenerlo?

SÓCRATES. —Es cierto; eso no es conforme a las leyes.

ALCIBÍADES. —No, sin duda; eso no es ni justo, ni decente.

SÓCRATES. —¿Tendrás por consiguiente en cuenta la justicia en todos tus consejos?

ALCIBÍADES. —Es indispensable.

SÓCRATES. —Pero ese *mejor*, que yo te reclamaba antes, con motivo de la paz y de la guerra, para saber con quién, cómo y cuándo es preciso hacer la guerra y la paz ¿no es siempre lo más justo?

ALCIBÍADES. —Así me parece.

SÓCRATES. —Pero, mi querido Alcibiádes, es preciso que sucedan una de dos cosas: o que sin saberlo, ignores tú lo que es justo, o que, sin saberlo yo, hayas ido a casa de algún maestro que te enseñara a distinguir lo que es más justo y lo que es más injusto. ¿Quién es ese maestro? Dímelo, te lo suplico, para que me pongas en sus manos y me recomiendes a él.

ALCIBÍADES. —Ésa es una de tus ironías, Sócrates.

SÓCRATES. —No, te lo juro por el Dios que preside a nuestra amistad, y que es un Dios a quien no querría ofender con un perjurio. Te lo suplico muy seriamente; si tienes un maestro, dime quién es.

ALCIBÍADES. —¡Ah!, y aunque yo no tenga maestro, ¿crees tú que no pueda saber por otra parte lo que es justo y lo que es injusto?

SÓCRATES. —Lo sabrás, si lo has descubierto tú mismo.

ALCIBÍADES. —¿Y crees tú que no lo he descubierto?

SÓCRATES. —Si has hecho indagaciones, lo habrás descubierto.

ALCIBÍADES. —¿Piensas que no he hecho yo indagaciones?

SÓCRATES. —Pero si has hecho indagaciones, habrás creído ignorarlo.

ALCIBÍADES. —¿Te imaginas que no ha habido un tiempo en que yo lo ignoraba?

SÓCRATES. —Muy bien. Pero podrías señalarme precisamente ese tiempo, en que has creído que ignorabas lo que es justo e injusto. Veamos; ¿fue el año pasado cuando empezaste a hacer tus indagaciones porque lo ignorabas? ¿O creías saberlo? Di la verdad para que no hablemos en vano.

ALCIBÍADES. —El año pasado creía saberlo.

SÓCRATES. —¿Hace tres, cuatro, cinco, no lo creías lo mismo?

ALCIBÍADES. —Lo mismo.

SÓCRATES. —Antes de este tiempo tú eras un niño; ¿no es así?

ALCIBÍADES. —Sí.

SÓCRATES. —Y en ese mismo tiempo de tu infancia, estoy seguro de que creías saberlo?

ALCIBÍADES. —¿Cómo dices que estás seguro?

SÓCRATES. —Porque durante tu infancia, en casa de tus maestros y en todas partes; en medio de tus juegos de dados o cualquier otro, te he visto muchas veces no dudar sobre la decisión de lo justo y de lo injusto, y decir con tono firme y seguro a cualquiera de tus camaradas, que era un pícaro, que era injusto, que te hacía una injusticia; ¿no es cierto esto?

ALCIBÍADES. —¿Qué debía hacer, a juicio tuyo, cuando se me hacia alguna injusticia?

SÓCRATES. —¿Quieres decir, lo que debías hacer, ignorando o sabiendo que lo que te se hacía era una injusticia?

ALCIBÍADES. —Pero yo no lo ignoraba; antes bien, reconocía perfectamente que se me hacia una injusticia.

SÓCRATES. —Ya ves por esto que, cuando no eras más que un niño, creías conocer ya lo justo y lo injusto.

ALCIBÍADES. —Creía conocerlo y lo conocía.

SÓCRATES. —¿En qué época fue el descubrimiento?, porque no fue cuando ya creías saberlo.

ALCIBÍADES. —No, sin duda.

SÓCRATES. —¿En qué tiempo creías tú ignorarlo? Míralo, echa cuentas; tengo mucho miedo de que no des con ese tiempo.

ALCIBÍADES. —En verdad, Sócrates, no puedo decírtelo.

SÓCRATES. —¿Por consiguiente, tú no has encontrado por ti mismo esta ciencia de lo justo y de lo injusto?

ALCIBÍADES. —Así parece.

SÓCRATES. —Pero confesaste antes que no la has aprendido de los demás; y si no la has encontrado por ti mismo ni la has aprendido de los demás, ¿cómo la sabes? ¿De dónde te ha venido?

ALCIBÍADES. —Pero quizá me engañé cuando te dije que no la había aprendido por mí mismo.

SÓCRATES. —Pues entonces, ¿cómo la has aprendido por ti mismo?

ALCIBÍADES. —Creo, que la he aprendido como los demás.

SÓCRATES. —¿Otra vez volvemos a empezar? ¿De quién la has aprendido? Habla.

ALCIBÍADES. —Del pueblo.

SÓCRATES. —Mal maestro me citas.

ALCIBÍADES. —Qué, ¿el pueblo no es capaz de enseñarla?

SÓCRATES. —¡Bien libre está!, si no es capaz de enseñar a juzgar bien sobre las jugadas de un tablero, ¿cómo ha de enseñar lo que es justo o injusto, que es mucho más difícil? ¿No lo crees tú como yo?

ALCIBÍADES. —Sí, sin duda.

SÓCRATES. —¿Y si no es capaz de enseñarte cosas de tan poca consecuencia, cómo te ha de enseñar las que son más importantes?

ALCIBÍADES. —Soy de tu dictamen; sin embargo, el pueblo es capaz de enseñar muchas cosas muy superiores a este juego.

SÓCRATES. —¿Cuáles?

ALCIBÍADES. —Nuestra lengua, por ejemplo, yo no la he aprendido de nadie sino del pueblo, sin que pueda nombrar ni un solo maestro; y esta enseñanza se la debo a él, a pesar de tenerlo tú por un mal maestro.

SÓCRATES. —¡Ah!, es cierto, querido mío, que el pueblo, en materia de lengua, es muy excelente maestro y tienes razón en referirte a él.

Este juego no era de damas ni de ajedrez, sino un juego científico, porque enseñaba el movimiento de los cielos, los eclipses, etc.

ALCIBÍADES. —¿Por qué?

SÓCRATES. —Porque en materia de lengua el pueblo tiene todo lo que deben tener los mejores maestros.

ALCIBÍADES. —¿Qué es lo que tiene?

SÓCRATES. —¿Los que quieren enseñar una cosa no deben saberla bien antes?

ALCIBÍADES. —¿Quién lo duda?

SÓCRATES. —¿Los que saben bien una cosa no deben estar de acuerdo entre sí sobre lo que saben, sin disputar jamás?

ALCIBÍADES. —Sí.

SÓCRATES. —¿Y si disputasen, creerías que estaban bien instruidos?

ALCIBÍADES. —De ninguna manera.

SÓCRATES. —¿Cómo, pues, serían capaces de enseñarlo?

ALCIBÍADES. —De ningún modo.

SÓCRATES. —Qué, ¿todo el pueblo no conviene sobre la significación de estas palabras: una piedra, un bastón? Interroga a todos los griegos; ellos te responderán la misma cosa, y cuando les pidan una piedra o un bastón, todos se dirigirán a estos objetos, y así de todo lo demás. Porque creo que esto es lo que tú quieres decir por saber la lengua.

ALCIBÍADES. —Sí.

SÓCRATES. —¿Y todos los griegos no convienen en esto, ciudadanos con ciudadanos, ciudades con ciudades?

ALCIBÍADES. —Ciertamente.

SÓCRATES. —¿Por consiguiente, para la lengua el pueblo sería muy buen maestro?

ALCIBÍADES. —Sin duda.

SÓCRATES. —¿Y así si quisieramos que un hombre se hiciera muy entendido en la lengua, le

pondríamos justamente en manos del pueblo?

ALCIBÍADES.—Justamente.

SÓCRATES.—Pero si en lugar de querer saber lo que significan las palabras hombre o caballo, quisieramos saber si un caballo es bueno o malo, ¿el pueblo sería capaz de enseñárnoslo?

ALCIBÍADES.—No, ciertamente.

SÓCRATES.—Porque una prueba bien segura de que no lo sabe y de que no puede enseñarlo es que no está de acuerdo sobre este punto consigo mismo.

ALCIBÍADES.—Sin duda.

SÓCRATES.—Y si quisieramos saber, no lo que quiere decir la palabra hombre, sino lo que es un hombre sano o enfermo, ¿el pueblo estaría en estado de decírnoslo?

ALCIBÍADES.—Menos aún.

SÓCRATES.—En todo lo que lo veas en desacuerdo consigo mismo, ¿no lo juzgarás muy mal maestro?

ALCIBÍADES.—Sin dificultad.

SÓCRATES.—¿Y crees tú que sobre lo justo y lo injusto y sobre sus propios negocios el pueblo esté más de acuerdo consigo mismo que en los demás?

ALCIBÍADES.—No, ¡por Zeus!, Sócrates.

SÓCRATES.—¿No crees tú que precisamente en esto es en lo que menos de acuerdo está el pueblo?

ALCIBÍADES.—Estoy persuadido de eso.

SÓCRATES.—¿Has oído ni leído jamás, que por sostener que una cosa está sana o enferma, hayan tomado los hombres las armas y se hayan degollado los unos a los otros?

ALCIBÍADES.—¡Qué locura!

SÓCRATES.—Pero confiesa que si no lo has visto, por lo menos has leído que eso ha sucedido por sostener que una cosa es justa o injusta; por ejemplo, en la *Odisea* y en la *Ilíada* de Homero.

ALCIBÍADES.—Sí, ciertamente.

SÓCRATES.—El fundamento de estos poemas ¿no es la diversidad de opiniones sobre la justicia y la injusticia?

ALCIBÍADES.—Sí, Sócrates.

SÓCRATES.—¿No es ésta diversidad la que causó tantos combates y tantas muertes entre los griegos y troyanos, la que ha hecho pasar por tantos peligros a Odiseo, y la que perdió a los amantes de Penélope?

ALCIBÍADES.—Dices verdad.

SÓCRATES.—¿No es ésta misma diversidad sobre lo justo y lo injusto la única causa que ha hecho perecer a tantos atenienses, lacedemonios y beocios en la jornada de Tanagra,^[3] y después de esta en la batalla de Coronea,^[4] donde recibió la muerte tu padre?

ALCIBÍADES.—¿Podrá nadie negarlo?

SÓCRATES.—¿Nos atreveremos a decir que el pueblo sabe bien una cosa sobre la que disputa con tanta animosidad, dejándose llevar de los más funestos arranques?

ALCIBÍADES.—No, sin duda.

SÓCRATES.—¡Ah!, ¡mira los maestros que nos citas; en el acto mismo reconoces su ignorancia!

ALCIBÍADES.—Lo confieso.

SÓCRATES.—¿Qué trazas hay de que tú sepas lo que es justo o injusto, cuando se te ve tan indeciso y tan fluctuante, y cuando ni lo has aprendido de los demás, ni lo has descubierto por ti mismo?

ALCIBÍADES.—Ninguna traza hay, según tú dices.

SÓCRATES.—¿Cómo, según tú dices? Hablas muy mal, Alcibíades.

ALCIBÍADES.—¿Cómo?

SÓCRATES.—¿Sostienes que soy yo el que dice eso?

ALCIBÍADES.—Y qué, ¿no eres tú el que dices que yo no sé nada de todo lo relativo a la justicia e injusticia?

SÓCRATES.—No, no soy yo ciertamente.

ALCIBÍADES.—¿Quién es entonces?, ¿soy yo?

SÓCRATES.—Sí, tú mismo.

ALCIBÍADES.—¿Cómo?

SÓCRATES.—He aquí cómo. Si yo te preguntase entre el uno y el dos, cuál es el mayor número, ¿no me responderías que el dos?

ALCIBÍADES.—Sí.

SÓCRATES.—Y si yo te preguntase, ¿en qué es más grande?

ALCIBÍADES.—En uno.

SÓCRATES.—¿Quién de nosotros dice que dos es más que uno?

ALCIBÍADES.—Yo.

SÓCRATES.—¿No soy yo el que pregunta y tú el que respondes?

ALCIBÍADES.—Sí.

SÓCRATES.—Y en este momento sobre lo justo y lo injusto, ¿no soy yo el que pregunta y tú el que respondes?

ALCIBÍADES.—Es cierto.

SÓCRATES.—Y si te preguntase cuáles son las letras que componen el nombre de Sócrates y las dijeses una por una, ¿quién de los dos las diría?

ALCIBÍADES.—Yo.

SÓCRATES.—¡Y bien...!, en una palabra, en una conversación de preguntas y respuestas, ¿quién afirma una cosa?, ¿el que pregunta o el que responde?

ALCIBÍADES.—Me parece, Sócrates, que el que responde.

SÓCRATES.—¿Y hasta ahora no soy yo el que ha preguntado?

ALCIBÍADES.—Sí.

SÓCRATES.—¿Y no eres tú el que me ha respondido?

ALCIBÍADES.—Ciertamente.

SÓCRATES.—¿Quién de los dos ha sido, tú o yo, el que ha afirmado todo lo que hemos dicho?

ALCIBÍADES.—Tengo que convenir en que yo.

SÓCRATES.—¿No se ha dicho que el precioso Alcibíades, hijo de Clinias, sin saber qué es lo justo y lo injusto, creyendo sin embargo saberlo, se presenta en la Asamblea de los atenienses para darles consejos sobre cosas que él mismo ignora? ¿No es esto?

ALCIBÍADES.—Eso mismo es.

SÓCRATES.—Se te puede aplicar, Alcibíades, este dicho de Eurípides: tú eres el que la ha nombrado, [5] porque no soy yo el que lo he dicho, sino tú; y no tienes motivo para achacármelo.

ALCIBÍADES.—Me parece que tienes razón.

SÓCRATES.—Créeme, Alcibíades; es una empresa insensata querer ir a enseñar a los atenienses lo que tú no sabes, lo que no has querido saber.

ALCIBÍADES.—Me imagino, Sócrates, que los atenienses y todos los demás griegos raras veces examinan en sus asambleas lo que es más justo o más injusto, porque están persuadidos de que es un punto demasiado claro. Así es que, sin detenerse en esta indagación, marchan derechos a lo que es más útil; y lo útil y lo justo son muy diferentes, puesto que siempre hubo gentes que se han encontrado muy bien cometiendo grandes injusticias, y otros que por haber sido justos han librado muy mal.

SÓCRATES.—Qué, si lo útil y lo justo son muy diferentes, según dices, ¿piensas conocer lo que es útil a los hombres y por qué les es útil?

ALCIBÍADES.—¿Quién lo impide, Sócrates, a no ser que exijas de mí que diga de quién lo he aprendido, o si lo he descubierto por mí mismo?

SÓCRATES.—¿Qué es lo que haces, Alcibíades? Supuesto que hablas así, puede ser, y de hecho lo es, fácil refutarte con las mismas razones que ya he expuesto; tú quieres nuevas pruebas y nuevas demostraciones, y tratas las primeras como trajes viejos que salen a la escena y que tú no quieres vestir, porque deseas cosa nueva. Yo, sin seguirte en tus extravíos, te preguntaré, como ya lo hice, dónde has aprendido lo que es útil y quién ha sido tu maestro; en una palabra, te pregunto de una vez todo lo que te pregunté antes. Es bien seguro que me darás la misma respuesta, y que no podrás probarme, ni que has aprendido de otros lo que es útil, ni que lo has encontrado por ti mismo. Pero como eres muy delicado, y no gustas oír dos veces la misma cosa, quiero abandonar esta cuestión: si sabes o no sabes lo que es útil a los atenienses. Pero si lo justo y lo útil son una misma cosa, o si son muy diferentes, como tú dices, ¿por qué no me lo has probado? Pruébamelo, sea interrogándome, como yo te he interrogado, sea en forma de discurso, haciendo patente la cosa.

ALCIBÍADES.—Pero no sé, Sócrates, si seré capaz de hablar delante de ti.

SÓCRATES.—Mi querido Alcibíades; supón que soy yo la Asamblea, que soy yo el pueblo; cuando concurres allí, ¿no es preciso que persuadas a cada particular?

ALCIBÍADES.—Así es.

SÓCRATES.—Y cuando se sabe bien una cosa, ¿no es igual demostrarla a uno por uno, o a muchos a la vez, como un maestro de lira enseña a uno o a muchos discípulos?

ALCIBÍADES.—Eso es cierto.

SÓCRATES.—Y el mismo maestro, ¿no es capaz de enseñar la aritmética a uno o a muchos?

ALCIBÍADES.—Sí.

SÓCRATES.—Y este hombre ¿no debe saber aritmética?

ALCIBÍADES.—Ciertamente.

SÓCRATES.—Por consiguiente, lo que puedes enseñar a muchos lo puedes enseñar a uno solo.

ALCIBÍADES.—Sin duda.

SÓCRATES.—¿Pero qué es lo que puedes enseñar? ¿No es lo que sabes?

ALCIBÍADES.—Ciertamente.

SÓCRATES.—¿Qué otra diferencia hay entre un orador, que habla a todo un pueblo, y un hombre que habla con su amigo en conversación particular, sino que el primero tiene que convencer a muchos, y el segundo a uno solo?

ALCIBÍADES.—Así parece.

SÓCRATES.—Veamos. Puesto que el que es capaz de probar a muchos lo que sabe, es con más razón capaz de probarlo a uno solo, despliega para conmigo toda tu elocuencia, y trata de demostrarme, que lo que es justo no siempre es útil.

ALCIBÍADES.—Eres bien exigente, Sócrates.

SÓCRATES.—Tan exigente que voy a probarte en el acto lo contrario de lo que tú rehúsas probar.

ALCIBÍADES.—Vamos, habla.

SÓCRATES.—Sólo quiero que me respondas.

ALCIBÍADES.—¡Ah! Nada de preguntas, te lo suplico; habla tú solo.

SÓCRATES.—Qué, ¿es que no quieres que se te convenza?

ALCIBÍADES.—Yo no pido tanto.

SÓCRATES.—Cuando tú mismo me concedas que lo que yo siento es verdadero, ¿no te darás por convencido?

ALCIBÍADES.—Así me parece.

SÓCRATES.—Respóndeme, pues, y si no aprendes por ti mismo que lo justo es siempre útil, no lo creas jamás bajo la fe de ningún otro.

ALCIBÍADES.—En buena hora; estoy dispuesto a responderte, porque pienso que en ello ningún mal me resultará.

SÓCRATES.—Eres profeta, Alcibiádes; pero dime, ¿crees tú que haya cosas justas que sean útiles, y otras que no lo sean?

ALCIBÍADES.—Ciertamente, lo creo.

SÓCRATES.—¿Crees igualmente, que las unas sean honestas y las otras todo lo contrario?

ALCIBÍADES.—Sea como tú dices, si gustas.

SÓCRATES.—Pregunto: ¿un hombre que hace una acción inhonesta, hace una acción justa?

ALCIBÍADES.—Estoy muy lejos de creerlo.

SÓCRATES.—¿Crees que todo lo que es justo es honesto?

ALCIBÍADES.—Estoy persuadido de ello.

SÓCRATES.—¿Pero todo lo que es honesto es bueno? ¿O crees que hay cosas honestas que son malas?

ALCIBÍADES.—Yo creo, Sócrates, que hay ciertas cosas honestas que son malas.

SÓCRATES.—¿Y, por consiguiente, que las hay inhonestas que son, buenas?

ALCIBÍADES.—Sí.

SÓCRATES.—Observa si te he entendido bien. En los combates ha sucedido muchas veces que un hombre, queriendo socorrer a su amigo o pariente, ha recibido muchas heridas o ha sido muerto, y que otro, abandonando a su pariente o amigo, ha salvado la vida. ¿No es esto lo que tú quieres decir?

ALCIBÍADES.—Eso mismo.

SÓCRATES.—El socorro que un hombre da a su amigo es una cosa honesta en cuanto se trata de salvar al que está obligado a socorrer; ¿y no es esto lo que se llama valor?

SÓCRATES.—¿Y este mismo socorro es una cosa mala, en cuanto el que lo ejecuta se expone a ser herido y a morir?

ALCIBÍADES.—Sí, sin duda.

SÓCRATES.—¿Pero el valor no es una cosa y la muerte otra?

ALCIBÍADES.—Ciertamente.

SÓCRATES.—¿Entonces este socorro que se da a su amigo no es al mismo tiempo y por el mismo concepto una cosa honesta y una cosa mala?

ALCIBÍADES.—Así me lo parece.

SÓCRATES.—Pero mira si lo que hace esta acción honesta no es igualmente lo que la hace buena; porque tú has reconocido que, con respecto al valor, esta acción es bella. Examinemos, pues, ahora si el valor es un bien o un mal, y he aquí el medio de hacer bien este examen. ¿Te deseas a ti mismo bienes o males?

ALCIBÍADES.—Bienes sin duda.

SÓCRATES.—¿Sobre todo, los mayores bienes de que no querrías verte privado?

ALCIBÍADES.—Sí, los mayores.

SÓCRATES.—¿Qué piensas tú del valor? ¿A qué precio consentirías verte privado de él?

ALCIBÍADES.—Al precio de la vida, si era cosa de vivir con nota de cobarde.

SÓCRATES.—¿La cobardía se parece al más grande de todos los males?

ALCIBÍADES.—Sí.

SÓCRATES.—¿Igual a la muerte misma?

ALCIBÍADES.—Sí, a la muerte.

SÓCRATES.—¿La vida y el valor no son los contrarios de la muerte y de la cobardía?

ALCIBÍADES.—Quién lo duda.

SÓCRATES.—¿Desechas los unos y deseas los otros?

ALCIBÍADES.—Sí, ciertamente.

SÓCRATES.—¿No es porque encuentras los unos muy buenos y los otros muy malos?

ALCIBÍADES.—Sin dificultad.

SÓCRATES.—¿Has reconocido tú mismo, que socorrer al amigo en los combates es una cosa honesta, considerándola con relación al bien, que es el valor?

ALCIBÍADES.—Lo he reconocido.

SÓCRATES.—¿Y que es una cosa mala con relación al mal, es decir, a la muerte?

ALCIBÍADES.—Lo confieso.

SÓCRATES.—Se sigue de aquí, que se debe llamar cada acción según lo que ella produce; si la llamas buena cuando se convierte en bien, es preciso también llamarla mala cuando se convierte en mal.

ALCIBÍADES.—Así me parece.

SÓCRATES.—Una bella acción, ¿no es honesta en cuanto es buena, e inhonesta en cuanto es mala?

ALCIBÍADES.—Sin contradicción.

SÓCRATES. —Desde el momento en que dices, que socorrer a un amigo en los combates es una acción honesta y al mismo tiempo una acción mala, es como si dijeras que es mala y que es buena.

ALCIBÍADES. —Me parece que dices verdad.

SÓCRATES. —No hay nada honesto que sea malo, en tanto que honesto, ni nada de inhonesto que sea bueno, en tanto que inhonesto.

ALCIBÍADES. —Así me parece.

SÓCRATES. —Busquemos otra prueba de esta verdad. ¿Todos los que hacen bellas acciones no obran bien?

ALCIBÍADES. —Muy bien.

SÓCRATES. —Y obrar bien ¿no es ser dichoso?

ALCIBÍADES. —Sí.

SÓCRATES. —¿No es dichoso por la posesión del bien?

ALCIBÍADES. —Ciertamente.

SÓCRATES. —¿Y este bien no se adquiere por obrar bien?

ALCIBÍADES. —¿Quién lo duda?

SÓCRATES. —¿Luego son dichosos los que obran bien?

ALCIBÍADES. —Sí, ciertamente.

SÓCRATES. —¿Luego hay razón para decir, que obrar bien y ser dichoso es todo uno?

ALCIBÍADES. —Sí.

SÓCRATES. —Las bellas acciones ¿son siempre buenas?

ALCIBÍADES. —¿Quién puede negarlo?

SÓCRATES. —Lo que es honesto y lo que es bueno ¿nos parecen la misma cosa?

ALCIBÍADES. —Es indudable.

SÓCRATES. —Por consiguiente ¿todo lo que encontramos honesto debemos encontrarlo bueno?

ALCIBÍADES. —Es de una necesidad absoluta.

SÓCRATES. —Y ahora, lo que es bueno, ¿es útil o no lo es?

ALCIBÍADES. —Muy útil.

SÓCRATES. —¿Te acuerdas de lo que hemos dicho, hablando de la justicia, y en lo que estamos de acuerdo?

ALCIBÍADES. —Estamos de acuerdo, me parece, en que las acciones justas son necesariamente honestas.

SÓCRATES. —Y lo que es honesto ¿es bueno?

ALCIBÍADES. —Sí.

SÓCRATES. —Por consiguiente, Alcibiades, todo lo que es justo es útil.

ALCIBÍADES. —Así parece.

SÓCRATES. —Ten bien presente, que eres tú mismo el que asegura todas estas verdades, porque yo no hago más que interrogar.

ALCIBÍADES. —En eso estoy.

SÓCRATES. —Si alguno, creyendo conocer bien la naturaleza de la justicia, entrase en la Asamblea de los atenienses o de los peparetienses,^[6] y les dijese que sabía que las acciones justas son algunas veces malas, ¿no te burlarías de él, tú que acabas de reconocer que la justicia y la utilidad son

la misma cosa?

ALCIBÍADES.—Te juro, Sócrates, por todos los dioses, que yo no sé lo que digo, y francamente, temo que he perdido la razón, porque estas cosas me parecen tan pronto de una manera, tan pronto de otra, según tú me preguntas.

SÓCRATES.—¿Ignoras, querido mío, la causa de este desorden?

ALCIBÍADES.—La ignoro completamente.

SÓCRATES.—¿Y si alguno te preguntase, si tienes dos o tres ojos, dos o cuatro manos, responderías tú tan pronto de una manera, tan pronto de otra? ¿No responderías siempre de una misma manera?

ALCIBÍADES.—Comienzo a desconfiar mucho de mí mismo; creo, sin embargo, que respondería siempre de igual modo.

SÓCRATES.—¿Y por qué? Porque sabes bien que no tienes más que dos ojos y dos manos; ¿no es así?

ALCIBÍADES.—Lo creo.

SÓCRATES.—Puesto que respondes tan diferentemente, a pesar tuyo, sobre la misma cosa, es una prueba infalible de que tú la ignoras.

ALCIBÍADES.—Así parece.

SÓCRATES.—Si convienes en que fluctúas en tus respuestas sobre lo justo y lo injusto, sobre lo honesto y lo inhonesto, sobre lo bueno y lo malo, sobre lo útil y su contrario, ¿no es evidente que esta incertidumbre procede de tu ignorancia?

ALCIBÍADES.—Eso me parece evidente.

SÓCRATES.—Es máxima segura que el espíritu siempre está fluctuante e incierto sobre lo que ignora.

ALCIBÍADES.—No puede ser de otra manera.

SÓCRATES.—Pero, dime, ¿sabes cómo podrías subir al cielo?

ALCIBÍADES.—No, ¡por Zeus!, te lo juro.

SÓCRATES.—¿Y tu espíritu está fluctuante sobre esto?

ALCIBÍADES.—Nada de eso.

SÓCRATES.—¿Sabes la razón, o quieres que te la diga?

ALCIBÍADES.—Dila.

SÓCRATES.—Es, querido mío, que al no saber el medio de subir al cielo, no crees saberlo.

ALCIBÍADES.—¿Qué dices?

SÓCRATES.—Examinemos este punto. Cuando ignoras una cosa y sabes que la ignoras, ¿estás incierto y fluctuante sobre esta misma cosa? Por ejemplo, ¿no sabes que ignoras el arte de preparar las viandas?

ALCIBÍADES.—Sí.

SÓCRATES.—¿Te complaces en razonar sobre la manera de prepararlas, y hablas de ellas tan pronto de una manera, tan pronto de otra? ¿No dejas obrar al cocinero, que es a quien corresponde?

ALCIBÍADES.—Dices verdad.

SÓCRATES.—Y si estuvieses a bordo de un buque, ¿te mezclarías en dar tu dictamen sobre el movimiento del timón, si había de ser a la izquierda o a la derecha? Ignorando el arte de navegar,

¿dirías tan pronto una cosa, tan pronto otra, o dejarías más bien gobernar al piloto?

ALCIBÍADES.—Sin duda le dejaría gobernar.

SÓCRATES.—Luego tú jamás estás fluctuante e indeciso sobre cosas que no sabes, con tal de que sepas que no las sabes.

ALCIBÍADES.—Así me parece.

SÓCRATES.—¿Comprendes bien que todas las faltas que se cometan, no proceden sino de esta especie de ignorancia, que hace que se crea saber lo que no se sabe?

ALCIBÍADES.—¿Qué dices?

SÓCRATES.—Digo que lo que nos arrastra a emprender una cosa es la creencia en que estamos de que sabemos llevarla a cabo.

ALCIBÍADES.—Ya entiendo.

SÓCRATES.—Porque cuando estamos persuadidos de que no lo sabemos, se deja el negocio a otros.

ALCIBÍADES.—Eso sucede constantemente.

SÓCRATES.—Así es, que los que están en esta última clase de ignorancia, jamás faltan; porque dejan a los demás el cuidado de las cosas que ellos no saben.

ALCIBÍADES.—¡Estoy conforme!

SÓCRATES.—¿Quiénes son, pues, los que cometan faltas? ¿No son los que saben las cosas?

ALCIBÍADES.—No, ciertamente.

SÓCRATES.—Puesto que no son ni los que saben las cosas, ni los que las ignoran, sabiendo que las ignoran, se sigue de aquí necesariamente, que son aquellos, que, sin saberlas, creen sin embargo saberlas; ¿hay otros?

ALCIBÍADES.—No, no hay más que estos.

SÓCRATES.—He aquí la más vergonzosa ignorancia; he aquí la que es causa de todos los males.

ALCIBÍADES.—Eso es cierto.

SÓCRATES.—Y cuando esta ignorancia recae sobre cosas de grandísima trascendencia, ¿no es entonces vergonzosa y terrible en sus efectos?

ALCIBÍADES.—¿Puede negarse eso?

SÓCRATES.—¿Puedes citarme cosa alguna que sea de mayor trascendencia que lo justo, lo honesto, lo bueno, lo útil?

ALCIBÍADES.—No, ciertamente.

SÓCRATES.—¿Y no es sobre estas mismas cosas, sobre las que tú mismo dices que estás fluctuante e indeciso?

ALCIBÍADES.—Sí.

SÓCRATES.—¿Y esta incertidumbre no es una prueba, como ya lo hemos dicho, de que no solo ignoras las cosas más importantes, sino que, ignorándolas, crees saberlas?

ALCIBÍADES.—Me temo que sea así.

SÓCRATES.—¡Oh dios!, en qué estado tan miserable te hallas; no me atrevo a darle nombre. Sin embargo, puesto que estamos solos, es preciso decirlo. Mi querido Alcibíades, estás sumido en la peor ignorancia, como lo acreditan tus palabras, y como lo atestiguan contra ti mismo. He aquí, por qué te has arrojado, como cuerpo muerto, en la política, antes de recibir instrucción. Y tú no eres el

único a quien sucede esta desgracia, porque es común a la mayor parte de los que se mezclan en los negocios de la república; un pequeño número exceptúo, y quizá solo a Pericles, tu tutor.

ALCIBÍADES. —También se dice, Sócrates, que no se ha hecho tan hábil por sí mismo, sino que ha vivido en estrecha relación con muchos hombres hábiles, como Pitóclides, Anaxágoras, y aun hoy día, en la edad en que ya está, pasa días enteros con Damón, para instruirse constantemente.

SÓCRATES. —¿Has conocido a alguno, que, sabiendo perfectamente una cosa, no pueda enseñarla a otro? Tu maestro de lira te ha enseñado lo que sabía y lo ha enseñado a todos los que ha querido.

ALCIBÍADES. —Sí.

SÓCRATES. —¿Y tú, que lo has aprendido de él, no podías enseñarlo a otro?

ALCIBÍADES. —Sí.

SÓCRATES. —¿No sucede lo mismo con un maestro de música y un maestro de gimnasia?

ALCIBÍADES. —Ciertamente.

SÓCRATES. —Porque la mejor prueba de que se sabe bien una cosa, es el estar en posición de enseñarla a otros.

ALCIBÍADES. —Así es verdad.

SÓCRATES. —¿Pero puedes nombrarme alguno a quien Pericles haya hecho hábil? Comencemos por sus propios hijos.

ALCIBÍADES. —Pero, Sócrates, ¡si los hijos de Pericles son estólicos!

SÓCRATES. —¿Y Clinias tu hermano?

ALCIBÍADES. —Eso es hablar de un loco.

SÓCRATES. —Si Clinias es loco, y los hijos de Pericles mentecatos, ¿de dónde nace que Pericles se ha desentendido de material tan precioso como el tuyo?

ALCIBÍADES. —Tengo yo la culpa, por no haberme aplicado a nada de lo que él me ha dicho.

SÓCRATES. —Pero entre todos los atenienses y entre los extranjeros, libres o esclavos, ¿puedes nombrarme alguno a quien el trato con Pericles haya hecho más hábil, como puedo yo nombrarte un Pitodoro, hijo de Isólico, y un Calias, hijo de Calíades, que se han hecho muy hábiles, a costa de cien minas, en la escuela de Zenón?^[7]

ALCIBÍADES. —No puedo nombrarte ni uno solo.

SÓCRATES. —Enhorabuena; ¿pero qué pretendes hacer de ti, Alcibiades? ¿Quieres seguir como te encuentras, o, en fin, quieres mirar por ti?

ALCIBÍADES. —Tratemos este asunto entre los dos, Sócrates. Comprendo todo lo que dices, y estoy conforme con ello; sí, todos los que se mezclan en los negocios de la república no son más que ignorantes, si se exceptúa un corto número.

SÓCRATES. —¿Y después?

ALCIBÍADES. —Si fueren personas instruidas, sería preciso que el que pretende igualarse con ellos o sobrepujarlos, trabajase y se ejercitase, y que después entrase en lid con atletas de reputación; pero, puesto que no dejan de mezclarse en el gobierno sin saber nada, ¿qué necesidad hay de tomarse el trabajo de prepararse y ejercitarse? Yo estoy bien seguro de que con el solo socorro de la naturaleza sobrepujaré a todos.

SÓCRATES. —¡Ah!, mi querido Alcibiades, ¿qué es lo que acabas de decirme? ¡Tu manifestación

es indigna del noble continente y demás ventajas que posees!

ALCIBÍADES. —¿Cómo? Sócrates, explícate.

SÓCRATES. —¡Ah!, estoy inconsolable por ti y por mí, si...

ALCIBÍADES. —¿Qué significa ese si...?

SÓCRATES. —Si crees no tener que combatir y superar más que a gentes de esa calaña.

ALCIBÍADES. —¿A quién quieres entonces que trate de superar?

SÓCRATES. —Aún eso me sorprende más; ¿es ésa la pregunta que debe hacer un hombre que cree tener un corazón grande?

ALCIBÍADES. —¿Qué quiere decir eso? ¿No son éstos los únicos que puedo temer?

SÓCRATES. —Si tuvieses que conducir un buque de guerra que debiese pronto combatir, ¿te bastaría ser más hábil para la maniobra que todos los que compusiesen la tripulación? ¿No te propondrías más bien superar a los mejores pilotos de los enemigos, en lugar de medirte, como haces ahora, con los tuyos, por encima de los cuales debes sobresalir tanto, que no solo crean que no pueden disputarte el puesto, sino que reconociéndose inferiores no piensen más que en combatir con los enemigos bajo tus órdenes? He aquí los sentimientos que deben animarte, si tienes intenciones de hacer alguna cosa grande, digna de ti y de la patria.

ALCIBÍADES. —¡Ah!, ése es mi ídolo.

SÓCRATES. —¡Vaya una ambición digna de Alcibíades, limitarse a ser el más bravo de nuestros soldados! ¿No deberás tener más bien en cuenta a los generales enemigos para superarlos, y por este medio ejercitarte y compararte sin cesar a ellos?

ALCIBÍADES. —¿Quiénes son esos grandes generales, Sócrates?

SÓCRATES. —¿No sabes que nuestra república está casi siempre en guerra con los lacedemonios o con el gran rey?

SÓCRATES. —Si piensas ponerte a la cabeza de los atenienses, es preciso que te prepares para combatir a los reyes de Lacedemonia y al rey de Persia.

ALCIBÍADES. —Quizá digas verdad.

SÓCRATES. —¡Oh!, no, no, mi querido Alcibíades; no debes pensar sino en superar a un Midias, tan entendido en la cría de codornices, y a otros de este jaez, que se inmiscuyen en la gobernación de la república, descubriendo aún, como dirían ciertas mujerzuelas, la larga cabellera de esclavos^[8] que llevan en su alma, y que con su lenguaje bárbaro, lejos de gobernarla, han llegado a corromper la ciudad por medio de sus cobardes adulaciones. He aquí las gentes que debes proponernos por modelos, sin pensar en ti mismo, sin pensar en instruirte; y de esta manera irás y sostendrás los combates que te esperan, sin haberte ejercitado jamás, sin haber hecho ningún preparativo; y en tal estado te pondrás a la cabeza de los atenienses.

ALCIBÍADES. —Todo lo que me dices, Sócrates, lo tengo por verdadero; sin embargo, me imagino que los generales de Lacedemonia y el rey de Persia son como los demás.

SÓCRATES. —¡Ah, mi querido Alcibíades!, fíjate un poco, te lo suplico, en esa opinión.

ALCIBÍADES. —¿Cómo?

SÓCRATES. —Primeramente, ¿cuál de estas dos cosas te daría más cuidado: formarte de estos hombres una idea que te los haga temibles, o tomarlos por hombres de quienes nada tienes que temer?

ALCIBÍADES.—Sin dudar, prefiero formar una gran idea de ellos.

SÓCRATES.—¿Crees que será un mal para ti el tener cuidado de ti mismo?

ALCIBÍADES.—Por el contrario, estoy persuadido de que sería un gran bien.

SÓCRATES.—De esa manera la opinión que has formado de tus enemigos es ya un gran mal.

ALCIBÍADES.—Lo confieso.

SÓCRATES.—Además es falsa, y puedo hacértelo ver.

ALCIBÍADES.—¿Cómo?

SÓCRATES.—¿Qué hombres piensas que son los mejores, los de alto, o los de bajo nacimiento?

ALCIBÍADES.—Los de alto nacimiento, evidentemente.

SÓCRATES.—Y los que a este gran nacimiento han unido una buena educación, ¿no crees que tienen todo lo necesario para la perfección de la virtud?

ALCIBÍADES.—Eso es indudable.

SÓCRATES.—Comparando, pues, nuestra condición a la suya, veamos en primer lugar, si los reyes de Lacedemonia y el rey de Persia son de nacimiento inferior al nuestro. ¿No sabemos que los primeros descienden de Heracles, y los últimos de Aquemenes y que Heracles y Aquemenes descienden de Zeus?

ALCIBÍADES.—Y mi familia, Sócrates, ¿no desciende de Eurísaces y Eurísaces no remonta hasta Zeus?

SÓCRATES.—Y la mía, mi querido Alcibiádes, ya que lo tomas por ese rumbo, ¿no desciende de Dédalo, y Dédalo no nos lleva hasta Hefesto, hijo de Zeus? Pero la diferencia que hay entre ellos y nosotros es que remontan hasta Zeus por una gradación continua de reyes sin ninguna interrupción; los unos han sido reyes de Argos y de Lacedemonia, y los otros siempre han reinado en Persia y han poseído muchas veces el Asia, como sucede en este momento; mientras que nuestros abuelos no han sido más que simples particulares como nosotros. Si te vieses precisado a dar explicación a Artajerjes, hijo de Jerjes, de tus antepasados, y de Salamina la patria de Eurísaces, o de Egina la de Éaco, más antigua aún, ¿qué objeto de risa no sería para él? Así como estamos precisados a darnos por vencidos en punto a nacimiento, veamos si no somos tan inferiores en punto a educación. ¿No te han dicho nunca las grandes ventajas que tienen en esto los reyes de Lacedemonia, cuyas mujeres son guardadas por los Éforos, para asegurarse, cuanto es posible, de que no darán a luz más que reyes de la raza de Heracles? Y el rey de Persia está en este concepto tan por encima de los reyes de Lacedemonia, que jamás se ha sospechado que la reina pueda dar a luz un príncipe que no sea hijo del rey, y por esta razón jamás se ha guardado, siendo su única guarda el temor. En el nacimiento del primogénito, que debe suceder en la corona, todos los pueblos de este gran imperio celebran con festejos este día, y posteriormente todos los años se solemniza el día con sacrificios solemnes en todas las provincias del Asia; en lugar de lo cual, cuando nosotros nacemos, mi querido Alcibiádes, se nos puede aplicar el dicho del poeta cómico:

apenas nuestros vecinos se aperciben de ello.

El tal niño es educado, no por una nodriza de bajo nacimiento, sino por los más virtuosos eunucos de la corte, que tienen cuidado de formar y amoldar su cuerpo para que tenga el talle más

hermoso posible, y cuyo empleo da una consideración muy alta. Cuando tiene siete años, le pone a cargo de escuderos, y entra ya a ejercitarse la caza. A los catorce se le entrega a los preceptores del rey, que son cuatro señores escogidos, los más estimados de toda la Persia, y se procura que estén en el vigor de la edad; el uno pasa por el más sabio, el otro por el más justo, el tercero por el más templado y el cuarto por el más valiente. El primero le enseña la magia de Zoroastro, hijo de Ormuz^[9]; es decir, la religión y todo el culto de los dioses, y le enseña igualmente todos los deberes de buen rey. El segundo le enseña a decir siempre la verdad, aunque sea contra sí mismo. El tercero le enseña a no dejarse jamás vencer por sus pasiones, a fin de que se mantenga siempre libre y rey, teniendo siempre imperio sobre sí mismo. El cuarto lo acostumbra a ser intrépido, y le enseña a no temer nada; porque si teme, es esclavo. En vez de todo esto, dime tú, ¿qué preceptor has tenido? Pericles te abandonó en manos de Zópiro, esclavo de Tracia, que era incapaz de otro empleo a causa de su ancianidad. Te referiría todo el curso de la educación de tus adversarios si no fuese tarea larga, pero la muestra que acabo de darte creo sea bastante para que puedas juzgar de lo demás. Nadie ha tenido más cuidado de tu nacimiento que del de cualquier otro ateniense, ni nadie cuida de tu educación, a menos que tengas algún amigo que se interese en ello. Si atiendes a las riquezas de los persas, a la magnificencia de sus trajes, al prodigioso gasto que hacen en perfumes y esencias, a la multitud de esclavos de que se ven rodeados, a todo su lujo y delicadeza, te ruborizarías al verte tan por debajo de ellos.

¿Quieres echar una mirada sobre la templanza de los lacedemonios, su modestia, su desembarazo, su dulzura, su magnanimidad, su igualdad de espíritu en todos los accidentes de la vida, sobre su valor, su firmeza, su paciencia en los trabajos, su noble emulación, su amor a la gloria? En todas estas cualidades tú eres un niño cotejado con ellos. Si quieres que miremos a las riquezas, porque creas tener por este lado alguna ventaja, voy a hablarte de ellas para hacerte conocer quién eres tú. No hay ninguna comparación entre nosotros y los lacedemonios, pues son ellos infinitamente más ricos. ¿Se atrevería ninguno de nosotros a comparar nuestras tierras con las de Esparta y de Mesenia, que son mucho más extensas y mejores, y que mantienen un número infinito de esclavos sin contar los ilotas? Añade los caballos y los demás ganados que moran en los pastos de Mesenia. Pero dejo esto aparte para hablarte solo del oro y de la plata; toda la Grecia reunida tiene menos que Lacedemonia sola, porque hace tiempo el dinero de toda la Grecia y muchas veces el de los bárbaros entra en Lacedemonia y no sale jamás; y como la zorra dijo al león en las fábulas de Esopo: veo muy bien los pasos del dinero que entra en Lacedemonia, pero no veo los del que sale. También es cierto que los particulares son más ricos en Lacedemonia que en todo el resto de la Grecia, y que el rey es allí más rico que todos los particulares; porque además de los grandes bienes que tiene como suyos propios, se le pasa una cantidad considerable.

Pero si la riqueza de los lacedemonios aparece tan grande cotejada con la del resto de la Grecia, no es nada para con la del rey de Persia. He oído decir a un hombre digno de fe, que había sido uno de los embajadores cerca de este príncipe, que había hecho una gran jornada por un país bellísimo y fertilísimo, que los naturales llamaban la cintura de la Reina; que en otra jornada pasó por otro país que se llamaba el velo de la Reina, y que había otras grandes y fértiles provincias destinadas únicamente a suministrar los trajes de la reina, cada una de las cuales llevaba el nombre de la prenda de ropaje que tenía que suministrar. De manera que si alguno fuese a decir a la esposa de Jerjes, a

Amestris,^[10] madre del rey Artajerjes: hay en Atenas un hombre, que, en todo lo que tiene, solo cuenta con trescientas arpentas (acres), poco más o menos, de tierra que posee en el pueblo de Erquies (Erchiai), y es hijo de Dinómaca, cuyo equipo, menaje y joyas apenas valen cincuenta minas, y este hombre se prepara para hacer la guerra a Artajerjes. ¡Cuál sería al pronto su sorpresa, al ver la audacia de este hombre, que quiere atacar al gran rey Artajerjes...! ¿Qué crees que pensaría? Sin duda diría: «Este hombre funda ciertamente el triunfo de semejante empresa en su aplicación, en su gran habilidad, porque éstas son las únicas cosas que aprecian los griegos.»

Pero cuando se le dijese: «Este Alcibíades es un joven que no tiene aún veinte años, sin ninguna clase de experiencia, y tan presuntuoso, que cuando su amigo le hizo ver que debe ante todas cosas tener cuidado de sí, trabajar, meditar, ejercitarse, y que solo después de esto podrá hacer la guerra al gran rey, no quiere creer nada, y dice, que tal como es, se considera con el mérito necesario para ello». Creo que la sorpresa de la reina sería mucho mayor, y nos preguntaría: «¿En qué se fía ese joven?» Y si nosotros le respondiéramos: «En su belleza, en su talle, en su riqueza y en las dotes de su espíritu», ¿no es cierto que nos tendría por locos, si fijaba su atención en la superioridad de estos datos respecto de ella misma? Pero sin subir tan alto, creo, que Lampito (Lampido), hija de Leotíquidas (Leotychides), mujer de Arquídamo y madre de Agis, que son todos de casta real en Lacedemonia, no se sorprendería menos, si se le dijese, que mal educado como has sido, deseas ponerte a la cabeza de los atenienses para hacer la guerra a su hijo. ¡Ah!, ¿y no sería una vergüenza, que mujeres, y mujeres de nuestros enemigos, sepan mejor que nosotros mismos las cualidades que deberíamos tener para hacerles la guerra? Así, mi querido Alcibíades, sigue mis consejos, y obedece al precepto que está escrito en el frontispicio del templo de Delfos: Conócete a ti mismo, porque los enemigos con quienes te las has de haber son tales como yo los represento, y no como tú te imaginas. El único medio de vencerlos es la aplicación y la habilidad; si renuncias a estas cualidades necesarias, renuncia también a la gloria fuera y dentro de tu país, gloria a que has aspirado con más ardor que otro alguno.

ALCIBÍADES. —¿Puedes explicarme, Sócrates, cuál es el cuidado que debo tomar de mí mismo? Porque me hablas, lo confieso, con más sinceridad que ningún otro.

SÓCRATES. —Sin duda puedo hacerlo; pero no es esto útil a ti solo. Juntos debemos buscar los medios de hacernos mejores, que yo no tengo menos necesidad que tú, yo que sobre ti tengo solo una ventaja.

ALCIBÍADES. —¿Cuál es esa ventaja?

SÓCRATES. —Que mi tutor es mejor y más sabio que Pericles, que es el tuyo.

ALCIBÍADES. —¿Quién es ese tutor?

SÓCRATES. —El Dios que hasta hoy no me ha permitido hablarte; siguiendo sus inspiraciones, solo mediando yo puedes conseguir la gloria, como antes te dije.

ALCIBÍADES. —¿Te burlas, Sócrates?

SÓCRATES. —Quizá; pero siempre es una verdad que tenemos una necesidad muy grande de mirar por nosotros mismos, como la tienen todos los hombres, y nosotros dos más que ninguno.

ALCIBÍADES. —Sí, Sócrates, cuando menos por lo que a mí toca.

SÓCRATES. —Y lo mismo me sucede a mí.

ALCIBÍADES. —¿Qué haremos, pues?

SÓCRATES.—Éste es el momento, querido mío, en que es preciso quitar la pereza y la desidia.

ALCIBÍADES.—Convengo en ello.

SÓCRATES.—Veamos y examinemos juntos lo que intentamos. Dime, ¿no queremos hacernos muy buenos?

ALCIBÍADES.—Sí.

SÓCRATES.—¿En qué clase de virtud?

ALCIBÍADES.—En la virtud que constituye la bondad del hombre.

SÓCRATES.—¿Y quién es el hombre bueno?

ALCIBÍADES.—El que lo es para los negocios.

SÓCRATES.—¿Para qué negocios? ¿Para los de equitación?

ALCIBÍADES.—No.

SÓCRATES.—Porque eso corresponde a los picadores.

ALCIBÍADES.—Sí.

SÓCRATES.—¿En los de la marina?

ALCIBÍADES.—Tampoco.

SÓCRATES.—Porque eso corresponde a los pilotos.

ALCIBÍADES.—Sí.

SÓCRATES.—¿Pues en qué negocios?

ALCIBÍADES.—En los negocios que ocupan a nuestros mejores atenienses.

SÓCRATES.—¿Qué entiendes por nuestros mejores atenienses? ¿Son los hábiles o los inhábiles?

ALCIBÍADES.—Los hábiles.

SÓCRATES.—Por lo tanto, según tú, cuando es hábil uno para una cosa, ¿es bueno para la cosa misma?

ALCIBÍADES.—Sí.

SÓCRATES.—¿Y los inhábiles no son en manera alguna buenos?

ALCIBÍADES.—Sin duda.

SÓCRATES.—Un zapatero tiene toda la habilidad para hacer zapatos; ¿es bueno para esto?

ALCIBÍADES.—Muy bueno.

SÓCRATES.—¿Pero es inhábil para hacer trajes?

ALCIBÍADES.—Sí.

SÓCRATES.—Por consiguiente es un mal sastre.

ALCIBÍADES.—Sin dificultad.

SÓCRATES.—Este mismo hombre, por lo tanto, ¿es bueno y malo?

ALCIBÍADES.—Así me lo parece.

SÓCRATES.—Se sigue de este principio, que aquellos que tú llamas buenos son igualmente malos.

ALCIBÍADES.—No es eso lo que yo quiero decir.

SÓCRATES.—Pues entonces ¿qué entiendes por hombres buenos?

ALCIBÍADES.—Entiendo los que saben gobernar.

SÓCRATES.—Gobernar, ¿qué?, ¿caballos?

ALCIBÍADES.—No.

SÓCRATES. —¿Hombres?

ALCIBÍADES. —Sí.

SÓCRATES. —¿Los enfermos?

ALCIBÍADES. —No.

SÓCRATES. —¿Los pilotos?

ALCIBÍADES. —Tampoco.

SÓCRATES. —¿Los labradores?

ALCIBÍADES. —Tampoco.

SÓCRATES. —Pues, ¿quiénes? ¿Los que hacen algo, o los que no hacen nada?

ALCIBÍADES. —Los que hacen alguna cosa.

SÓCRATES. —¿Quiénes son? ¿Qué? Trata de explicarte y de hacérme lo comprender.

ALCIBÍADES. —Los que viven en sociedad y se sirven los unos a los otros, como los que vivimos en las ciudades.

SÓCRATES. —Según tú, es gobernar a los hombres que se sirven de otros hombres.

ALCIBÍADES. —Así lo entiendo.

SÓCRATES. —¿Es gobernar a los contramaestres que se sirven de los marineros?

ALCIBÍADES. —No.

SÓCRATES. —Porque eso pertenece a los pilotos.

SÓCRATES. —¿Es gobernar a los tocadores de flauta que se sirven de músicos y danzantes?

ALCIBÍADES. —Tampoco.

SÓCRATES. —Porque eso pertenece a los maestros de capilla.

ALCIBÍADES. —Es cierto.

SÓCRATES. —Entonces ¿qué entiendes por gobernar a los hombres que se sirven de otros hombres?

ALCIBÍADES. —Entiendo mandar a hombres que viven juntos bajo las mismas leyes y el mismo gobierno.

SÓCRATES. —¿Y qué arte es ese que enseña a mandarlos? Si te preguntase, cuál es el arte que enseña a mandar a todos los marineros de un mismo buque, ¿qué me responderías?

ALCIBÍADES. —Que es el arte de los pilotos.

SÓCRATES. —Y si te preguntase, ¿cuál es el arte que enseña a mandar a los músicos y danzantes?

ALCIBÍADES. —Yo te respondería que es el arte de los maestros de capilla.

SÓCRATES. —¿Cómo llamas este arte que enseña a mandar a los que forman un mismo cuerpo de Estado?

ALCIBÍADES. —El arte de aconsejar bien, Sócrates.

SÓCRATES. —¡Cómo! ¿El arte de los pilotos es el arte de dar malos consejos?

ALCIBÍADES. —No.

SÓCRATES. —¿No se proponen darlos buenos?

ALCIBÍADES. —Ciertamente, por el bien de los que se hallan embarcados.

SÓCRATES. —Dices muy bien. ¿Pero de qué buenos consejos hablas, y qué es a lo que tienden?

ALCIBÍADES. —Tienden a conservar y mejorar la gobernación.

SÓCRATES. —¿Pero que es lo que conserva los Estados? ¿Qué cosa es esa cuya presencia o

ausencia sostiene la sociedad? Si tú me preguntaras, qué es lo que un cuerpo debe tener o no tener para mantenerse sano y en buen estado, yo te respondería sobre la marcha, que debe tener la salud y no tener la enfermedad. ¿No lo crees tú como yo?

ALCIBÍADES.—Lo mismo que tú.

SÓCRATES.—Y si me preguntases lo mismo sobre el ojo respondería igualmente, que está bien cuando tiene buena vista, y mal cuando tiene ceguera; sobre los oídos lo mismo, que están bien cuando tienen todo lo que necesitan para oír, sin ninguna disposición para la sordera.

ALCIBÍADES.—Eso es cierto.

SÓCRATES.—Y en un Estado, ¿qué es lo que debe haber o no haber para que se halle en la mejor situación posible?

ALCIBÍADES.—Me parece, Sócrates, que es preciso que la amistad reine entre los ciudadanos, y que se destierren entre ellos el odio y la división.

SÓCRATES.—¿Qué llamas amistad? ¿Es la concordia o la discordia?

ALCIBÍADES.—La concordia ciertamente.

SÓCRATES.—¿Cuál es el arte que hace que los Estados concuerden, por ejemplo, sobre los números?

ALCIBÍADES.—Es la aritmética.

SÓCRATES.—¿Es un arte en el que concuerdan entre sí los particulares?

ALCIBÍADES.—Sí.

SÓCRATES.—¿Y cada uno consigo mismo?

ALCIBÍADES.—Sin dificultad.

SÓCRATES.—¿Y cómo llamas al arte que hace que cada uno concuerde consigo mismo siempre sobre la magnitud de un pie o de un codo?, ¿no es el arte de medir?

ALCIBÍADES.—Sí, sin duda.

SÓCRATES.—Y los Estados y los particulares ¿se ponen de acuerdo por medio de este arte?

ALCIBÍADES.—Sí.

SÓCRATES.—¿No sucede lo mismo sobre los pesos?

ALCIBÍADES.—Lo mismo.

SÓCRATES.—¿Y cuál es la concordia de que hablas?, ¿en qué consiste y qué arte es el que la da a conocer?, ¿la de un Estado es la misma que hace que un particular se ponga de acuerdo consigo mismo y con los demás?

ALCIBÍADES.—Me parece que es la misma.

SÓCRATES.—¿Cuál es?, no desistas de responderme, e instrúyeme por caridad.

ALCIBÍADES.—Creo que es esta amistad y esta concordia que hacen que un padre y una madre estén bien con sus hijos, un hermano con su hermano, una mujer con su marido.

SÓCRATES.—¿Crees que un marido puede estar de acuerdo con su mujer sobre obras de lana que ella entiende perfectamente y que él no entiende?

ALCIBÍADES.—No, sin duda.

SÓCRATES.—Es imposible, porque es una obra de mujer.

ALCIBÍADES.—Sí.

SÓCRATES.—¿Es posible que una mujer pueda estar de acuerdo con su marido en materia de

armas, cuando no sabe lo que son?

ALCIBÍADES.—No.

SÓCRATES.—Me podrías responder que solo es acomodado al talento del hombre.

ALCIBÍADES.—Es cierto.

SÓCRATES.—¿Convienes en que hay ciencias que están destinadas a las mujeres, y otras que están reservadas a los hombres?

ALCIBÍADES.—¿Quién puede negarlo?

SÓCRATES.—Sobre todas estas ciencias no es posible que las mujeres estén de acuerdo con sus maridos.

ALCIBÍADES.—Eso es cierto.

SÓCRATES.—Por consiguiente no habrá amistad, puesto que la amistad no es más que la concordia.

ALCIBÍADES.—Soy de tu opinión.

SÓCRATES.—Y así cuando una mujer haga lo que debe hacer, no será amada por su marido.

ALCIBÍADES.—No, me parece.

SÓCRATES.—Y cuando un marido haga lo que debe hacer, no será amado por su mujer.

ALCIBÍADES.—No.

SÓCRATES.—¿Luego los Estados, en los que hace cada uno lo que debe hacer, no estarán bien gobernados?

ALCIBÍADES.—Me parece que sí, Sócrates.

SÓCRATES.—¿Qué es lo que dices? ¿Será bien gobernado un Estado sin que la amistad reine en él? ¿No hemos convenido en que por la amistad un Estado está bien regido, y que en otro caso todo es desorden y confusión?

ALCIBÍADES.—Pero me parece, sin embargo, que es esto mismo lo que produce la amistad; que cada uno haga lo que debe hacer.

SÓCRATES.—Hace un momento decías lo contrario; pero es preciso que te hagas entender. ¿Cómo dices ahora que la concordia bien establecida produce la amistad? ¡Ah!, ¿puede haber concordia sobre negocios que los unos saben y los otros no saben?

ALCIBÍADES.—Eso es imposible.

SÓCRATES.—Cuando cada uno hace lo que debe hacer, ¿hace lo que es justo o lo que es injusto?

ALCIBÍADES.—¡Vaya una pregunta!, cada uno hace lo que es justo.

SÓCRATES.—De aquí se sigue, que en el acto mismo en que todos los ciudadanos hacen lo que es justo, no pueden sin embargo amarse.

ALCIBÍADES.—La consecuencia parece necesaria.

SÓCRATES.—¿Cuál es, pues, esta amistad o esta concordia que puede hacernos hábiles y capaces de dar buenos consejos, para que entremos así en el número de los que llamas tú buenos ciudadanos? Porque no puedo comprender, ni lo que es, ni en quién se encuentra; porque tan pronto se la encuentra en ciertas personas, tan pronto no se la encuentra ya, como se ve por tus palabras.

ALCIBÍADES.—Te juro, Sócrates, por todos los dioses, que yo mismo no sé lo que me digo, y que corro gran riesgo de estar dentro de algún tiempo en muy mal estado, sin apercibirme de ello.

SÓCRATES.—No te desanimes, Alcibiades; si te apercibieses de este estado a los cincuenta años,

te sería difícil poner remedio y tener cuidado de ti mismo; pero en la edad en que tú estás, es justamente el tiempo oportuno de sentir tu mal.

ALCIBÍADES. —Y cuando uno siente el mal ¿qué deberá hacer?

SÓCRATES. —Sólo hace falta, Alcibíades, responder a algunas preguntas; si lo haces, espero que, con la ayuda de dios, tú y yo nos haremos mejores de lo que somos, por lo menos si damos fe a mi profecía.

ALCIBÍADES. —Si solo consiste en responder, el éxito es seguro.

SÓCRATES. —Veamos pues. ¿Qué es tener cuidado de sí mismo?, no sea que cuando creamos tener más cuidado de nosotros mismos, nos suceda muchas veces, que, sin apercibirnos, sea otra cosa muy distinta la que llame nuestra atención. ¿Qué es preciso hacer para tener cuidado de sí mismo? ¿Tiene un hombre cuidado de sí cuando lo tiene de las cosas que son suyas?

ALCIBÍADES. —Así me parece.

SÓCRATES. —¿Cómo? ¿Un hombre tiene cuidado de sus pies, cuando lo tiene de las cosas que son para sus pies?

ALCIBÍADES. —No te entiendo.

SÓCRATES. —¿No conoces nada que esté únicamente hecho para la mano? ¿Las sortijas para qué parte del cuerpo están hechas?, ¿no son para los dedos?

ALCIBÍADES. —Sin duda.

SÓCRATES. —¿Los zapatos no están hechos también para los pies?

ALCIBÍADES. —Ciertamente.

SÓCRATES. —¿Tenemos cuidado de nuestros pies cuando lo tenemos de nuestros zapatos?

ALCIBÍADES. —Aún no te entiendo, Sócrates.

SÓCRATES. —Pero qué, ¿no has dicho, Alcibíades, que se toma cuidado por las cosas?

ALCIBÍADES. —Sí.

SÓCRATES. —¿Y hacer una cosa mejor no es tomar cuidado por ella?

ALCIBÍADES. —Sí.

SÓCRATES. —¿Cuál es el arte que hace los zapatos mejores?

ALCIBÍADES. —El arte del zapatero.

SÓCRATES. —¿Por medio del arte del zapatero es como tenemos cuidado de nuestros zapatos?

ALCIBÍADES. —Sí.

SÓCRATES. —¿Es por el arte del zapatero por el que nosotros tenemos cuidado de nuestros pies, o es por el arte que hace nuestros pies mejores?

ALCIBÍADES. —Es por este último arte sin duda.

SÓCRATES. —¿No hacemos nuestros pies mejores por el mismo arte que hace todo nuestro cuerpo mejor?

ALCIBÍADES. —Sí.

SÓCRATES. —¿Y este arte no es la gimnástica?

ALCIBÍADES. —Ciertamente.

SÓCRATES. —¿Por medio de la gimnástica tenemos cuidado de nuestros pies, y por el arte del zapatero tenemos cuidado de las cosas destinadas a nuestros pies?

ALCIBÍADES. —Sin duda.

SÓCRATES. —¿Por medio de la gimnástica tenemos cuidado de nuestras manos, y por el arte del joyero tenemos cuidado de las cosas destinadas a nuestras manos?

ALCIBÍADES. —Sí.

SÓCRATES. —¿Por medio de la gimnástica tenemos cuidado de nuestro cuerpo, y por el arte del tejedor y todas las demás artes tenemos cuidado de las cosas destinadas a nuestros cuerpos?

ALCIBÍADES. —Es indudable.

SÓCRATES. —Y por consiguiente, ¿el arte por el que tenemos cuidado de nosotros no es el mismo que aquel por el que tenemos cuidado de las cosas que son para nosotros?

ALCIBÍADES. —Así lo creo.

SÓCRATES. —Se sigue de aquí, que cuando tienes cuidado de las cosas que son tuyas, no tienes cuidado de ti mismo.

ALCIBÍADES. —Eso es cierto.

SÓCRATES. —Porque ¿no es el mismo arte por el que un hombre tiene cuidado de sí mismo y lo tiene de las cosas destinadas para sí mismo?

ALCIBÍADES. —Lo confieso.

SÓCRATES. —¿Cuál, pues, es el arte, por el que tenemos cuidado de nosotros mismos?

ALCIBÍADES. —No puedo decírtelo.

SÓCRATES. —Estamos convenidos ya en que no es ninguno por el que podemos mejorar las cosas que son nuestras, sino que es aquel por el que podemos hacernos nosotros mismos mejores.

ALCIBÍADES. —Eso es cierto.

SÓCRATES. —¿Pero podemos conocer el arte de hacer zapatos, si no sabemos antes lo que es un zapato?

ALCIBÍADES. —No.

SÓCRATES. —¿Y el arte de engastar sortijas, si no sabemos antes lo que es una sortija?

ALCIBÍADES. —Es claro.

SÓCRATES. —¿Qué medio tenemos de conocer el arte que nos hace mejores a nosotros mismos, si no sabemos antes lo que somos nosotros mismos?

ALCIBÍADES. —Es absolutamente imposible.

SÓCRATES. —¿Pero es una cosa fácil conocerse a sí mismo, y fue un ignorante el que inscribió este precepto a las puertas del templo de Apolo en Delfos? ¿O es una cosa muy difícil que no es dado a todos los hombres conseguir?

ALCIBÍADES. —Para mí, Sócrates, he creído con la mayor evidencia, que es dado a todos los hombres conseguirlo; pero también que ofrece gran dificultad.

SÓCRATES. —Pero, Alcibiades, sea fácil o no, es cosa infalible que si una vez llegamos a conocerlo, sabremos bien pronto y sin dificultad el cuidado que debemos tener de nosotros mismos; mientras que si lo ignoramos, jamás llegaremos a conocer la naturaleza de este cuidado.

ALCIBÍADES. —Eso es indudable.

SÓCRATES. —¡Animo, pues! ¿Por qué medio encontraremos la esencia de las cosas, hablando en general? Siguiendo este rumbo encontraremos bien pronto lo que somos nosotros, y si ignoramos esta esencia nos ignoraremos siempre a nosotros mismos.

ALCIBÍADES. —Dices verdad.

SÓCRATES. —Sígueme, y te conjuro a ello por Zeus. ¿Con quién conversas en este momento?

¿Es con otro más que conmigo?

ALCIBÍADES. —No, es contigo.

SÓCRATES. —¿Y yo contigo?

ALCIBÍADES. —Sí.

SÓCRATES. —¿Es Sócrates el que habla?

ALCIBÍADES. —Sí.

SÓCRATES. —¿Es Alcibiádes el que escucha?

ALCIBÍADES. —Así es.

SÓCRATES. —Y para hablar Sócrates, ¿no se vale de la palabra?

ALCIBÍADES. —¿Qué quieres decir con eso?

SÓCRATES. —Servirse de la palabra y hablar, ¿no son la misma cosa?

ALCIBÍADES. —Sin dificultad.

SÓCRATES. —El que se sirve de una cosa y la cosa de que se sirve, ¿no son diferentes?

ALCIBÍADES. —No te entiendo.

SÓCRATES. —Un zapatero, por ejemplo, ¿se sirve del trinchete, de las hormas y otros instrumentos?

ALCIBÍADES. —Sin duda.

SÓCRATES. —¿Y el que corta con su trinchete es diferente del trinchete con que corta?

ALCIBÍADES. —Ciertamente.

SÓCRATES. —Por consiguiente, el hombre que toca la lira no es la misma cosa que la lira con que toca?

ALCIBÍADES. —Es seguro.

SÓCRATES. —Esto es lo que te preguntaba antes: si el que se sirve de una cosa te parece diferente siempre de la cosa de que él se sirve.

ALCIBÍADES. —Sí, muy diferente.

SÓCRATES. —Pero el zapatero no corta solo con sus instrumentos, corta también con sus manos.

ALCIBÍADES. —También con sus manos.

SÓCRATES. —¿Se sirve de sus manos?

ALCIBÍADES. —Sin duda.

SÓCRATES. —¿Se sirve igualmente de sus ojos al cortar?

ALCIBÍADES. —Ciertamente.

SÓCRATES. —¿Estamos de acuerdo en que el que se sirve de una cosa es siempre diferente de la cosa de que se sirve?

ALCIBÍADES. —Estamos de acuerdo.

SÓCRATES. —Por consiguiente, ¿el zapatero y el tocador de lira son otra cosa que las manos y los ojos de que ambos se sirven?

ALCIBÍADES. —Es claro.

SÓCRATES. —El hombre se sirve de su cuerpo.

ALCIBÍADES. —¿Quién lo duda?

SÓCRATES. —¿Y lo que se sirve de una cosa es diferente que la cosa de que se sirve?

ALCIBÍADES.—Sí.

SÓCRATES.—El hombre, por consiguiente, es otra cosa que su cuerpo.

ALCIBÍADES.—Lo creo.

SÓCRATES.—¿Qué es el hombre?

ALCIBÍADES.—Yo no puedo decirlo, Sócrates.

SÓCRATES.—Por lo menos podrías decirme, que el hombre es una cosa que sirve del cuerpo.

ALCIBÍADES.—Eso es cierto.

SÓCRATES.—¿Hay alguna cosa que se sirva del cuerpo más que el alma?

ALCIBÍADES.—No, no hay más que el alma.

SÓCRATES.—¿Es ella la que manda?

ALCIBÍADES.—Ciertamente.

SÓCRATES.—Y yo creo que no hay nadie que no se vea forzado a reconocer...

ALCIBÍADES.—¿Qué?

SÓCRATES.—Que el hombre es una de estas tres cosas.

ALCIBÍADES.—¿Qué cosas?

SÓCRATES.—Y el alma o el cuerpo, o el compuesto de uno y otro.

ALCIBÍADES.—Conforme.

SÓCRATES.—¿Pero estamos conformes en que el alma manda al cuerpo?

ALCIBÍADES.—Lo estamos.

SÓCRATES.—¿El cuerpo se manda a sí mismo?

ALCIBÍADES.—No, ciertamente.

SÓCRATES.—Porque hemos dicho que el cuerpo es el que obedece.

ALCIBÍADES.—Sí.

SÓCRATES.—Luego no es lo que buscamos.

ALCIBÍADES.—Así parece.

SÓCRATES.—¿Es el compuesto el que manda al cuerpo, y este compuesto es el hombre?

ALCIBÍADES.—Podrá suceder.

SÓCRATES.—Nada menos que eso, porque en no mandando uno de los dos, es imposible que los dos juntos manden.

ALCIBÍADES.—Eso es muy cierto.

SÓCRATES.—Puesto que ni el cuerpo ni el compuesto de alma y cuerpo son el hombre, es preciso de toda necesidad, o que el hombre no sea absolutamente nada, o que el alma sola sea el hombre.

ALCIBÍADES.—Ciertamente.

SÓCRATES.—¿Hay necesidad de demostrar aún más claramente que el alma sola es el hombre?

ALCIBÍADES.—No, ¡por Zeus!, está bastante probado.

SÓCRATES.—Aún no hemos profundizado esta verdad con toda la exactitud que ella exige, pero es suficiente la prueba hecha, y esto basta. La profundizaríamos más, cuando hubiésemos encontrado lo que acabamos de abandonar, porque era de difícil indagación.

ALCIBÍADES.—¿Qué es?

SÓCRATES.—Lo que dijimos antes, que era preciso, en primer lugar, conocer la esencia de las

cosas generalmente hablando, y en lugar de esta esencia absoluta nos hemos detenido a examinar la esencia de una cosa particular, y quizá esto baste, porque no podremos encontrar en nosotros nada que sea más que nuestra alma.

ALCIBÍADES.—Eso es muy cierto.

SÓCRATES.—Por consiguiente, es un principio sentado que cuando conversamos tú y yo, es mi alma la que conversa con la tuya.

ALCIBÍADES.—Entendido.

SÓCRATES.—Esto es lo que decíamos hace un momento: que Sócrates habla a Alcibíades dirigiéndole la palabra, no a su cuerpo como parece, sino a Alcibíades mismo; es decir, a su alma.

ALCIBÍADES.—Eso es evidente.

SÓCRATES.—¿El que manda que nos conozcamos a nosotros mismos manda, por consiguiente, que conozcamos nuestra alma?

ALCIBÍADES.—Yo lo creo así.

SÓCRATES.—Luego ¿el que conoce solo su cuerpo, conoce lo que está en él, pero no conoce lo que él es?

ALCIBÍADES.—Sí.

SÓCRATES.—Así, ¿un médico no se conoce a sí mismo, en tanto que médico, ni un maestro de palestra, en tanto que maestro de palestra?

ALCIBÍADES.—No, a mi parecer.

SÓCRATES.—Aún menos los labradores y todos los demás artesanos que lejos de conocerse a sí mismos, ni conocen lo que particularmente les toca, y además su arte los liga a cosas más lejanas aún de ellos que lo que está en ellos. En efecto, el objeto de sus cuidados no es tanto su cuerpo como las cosas que tienen relación con el cuerpo.

ALCIBÍADES.—Todo eso es también muy verdadero.

SÓCRATES.—Por lo tanto, si es sabiduría conocerse a sí mismo, ninguno de estos artistas es sabio por su arte.

ALCIBÍADES.—Soy de tu dictamen.

SÓCRATES.—Y he aquí por qué todas estas artes parecen viles, y por consiguiente indignas de una persona decente.

ALCIBÍADES.—Eso es cierto.

SÓCRATES.—Volviendo, pues, a nuestro principio, todo hombre que tiene cuidado de su cuerpo, tiene cuidado de lo que le pertenece, pero no de sí mismo.

ALCIBÍADES.—Estoy de acuerdo.

SÓCRATES.—Todo hombre que ama las riquezas no se ama a sí mismo, ni lo que está en él; sino que ama una cosa aún más lejana de él y de lo que está en él.

ALCIBÍADES.—Así me lo parece.

SÓCRATES.—El que solo se ocupa en amontonar riquezas, ¿maneja mal sus negocios?

ALCIBÍADES.—Es muy cierto.

SÓCRATES.—Si alguno se ha enamorado del cuerpo de Alcibíades, no es Alcibíades el objeto de su cariño, sino una de las cosas que pertenecen a Alcibíades.

ALCIBÍADES.—Estoy convencido de ello.

SÓCRATES.—El que ha de amar a Alcibíades ha de amar su alma.

ALCIBÍADES.—Consecuencia necesaria.

SÓCRATES.—He aquí por qué el que solo ama tu cuerpo se retira desde que esta flor de belleza comienza a marchitarse.

ALCIBÍADES.—Es cierto.

SÓCRATES.—Pero el que ama tu alma, no se retira jamás, en tanto que puede ella aspirar a mayor perfección.

ALCIBÍADES.—Así parece.

SÓCRATES.—Aquí tienes la razón de por qué he sido yo el único que no te ha abandonado y que permanece constante, después que aparece marchita la flor de tu belleza y que todos tus amantes se han retirado.

ALCIBÍADES.—Gran placer me das, y te suplico que no me abandones.

SÓCRATES.—Trabaja sin descanso con todas tus fuerzas para hacerte mejor.

ALCIBÍADES.—Trabajará.

SÓCRATES.—Al ver lo que sucede, es fácil juzgar que Alcibíades, hijo de Clinias, jamás ha tenido, y aun ahora mismo no tiene, más que un único y verdadero amante; y este amante fiel, digno de ser amado, es Sócrates, hijo de Sofronisco y Fenarete.

ALCIBÍADES.—Nada más verdadero.

SÓCRATES.—¿No me dijiste, cuando me avisté contigo y antes de que yo te hiciera prevención alguna, que tenías intención de hablarme para saber por qué era el único que no me había retirado?

ALCIBÍADES.—Así te lo dije, y es muy cierto.

SÓCRATES.—Ahora ya sabes la razón, yes que yo te he amado a ti mismo, mientras que los demás solo han amado lo que está en ti.

La belleza de lo que está en ti comienza a disiparse cuando tu belleza propia comienza a florecer; y si no te dejas malear y corromper por el pueblo, yo no te abandonaré en toda mi vida. Pero temo que infatulado con el favor del pueblo te pierdas, como ha sucedido^[11] a un gran número de nuestros mejores ciudadanos; porque él pueblo de la magnánima Erectea^[12] tiene una preciosa máscara; pero es preciso verle con la cara descubierta. Créeme, pues, Alcibíades, y toma las precauciones que te digo.

ALCIBÍADES.—¿Qué precauciones?

SÓCRATES.—La de ejercitarte y aprender bien lo que es preciso saber antes de mezclarte en los negocios de la república, a fin de que, robustecido con un buen preservativo, puedas sin temor exponerte a los peligros.

ALCIBÍADES.—Todo eso está muy bien dicho, Sócrates; pero trata de explicarme cómo podemos tener cuidado de nosotros mismos.

SÓCRATES.—Ése es negocio ya ventilado; porque ante todas cosas hemos sentado lo que es el hombre, y con razón, porque temeríamos, no siendo este punto bien conocido, dirigir nuestro cuidado a otras cosas que no fueran nosotros mismos, sin apercibirnos de ello.

ALCIBÍADES.—Así es.

SÓCRATES.—Estamos convenidos, además, en que es el alma la que es preciso cuidar, debiendo ser este el único fin que nos propongamos.

ALCIBÍADES.—Sin duda.

SÓCRATES.—Que es preciso dejar a los demás el cuidado del cuerpo y de lo que pertenece al cuerpo, como las riquezas.

ALCIBÍADES.—¿Puede negarse eso?

SÓCRATES.—¿Cómo podríamos sentar esta verdad de una manera más clara y evidente? Porque si consiguiéramos verla con toda claridad, es indudable que nos conoceríamos perfectamente a nosotros mismos. Tratemos, pues, en nombre de los dioses, de entender bien el precepto de Delfos, de que ya hemos hablado; pero ¿comprendemos, por ventura, ya toda su fuerza?

ALCIBÍADES.—¿Qué fuerza? ¿Qué quieres decir con eso, Sócrates?

SÓCRATES.—Voy a comunicarte lo que a mi juicio quiere decir esta inscripción y el precepto que ella encierra. No es posible hacértele comprender por otra comparación que por esta que se toma de la vista.

ALCIBÍADES.—¿Cómo?

SÓCRATES.—Fíjate bien: si esta inscripción hablase al ojo, como habla al hombre, y le dijese: mírate a ti mismo, ¿qué creeríamos nosotros que le decía? ¿No creeríamos que la inscripción ordenaba al ojo que se mirase en una cosa, en la que el ojo pudiera verse?

ALCIBÍADES.—Eso es evidente.

SÓCRATES.—Busquemos esta cosa, en la que, mirando, podamos ver el ojo y nosotros mismos.

ALCIBÍADES.—Puede verse en los espejos y en otros cuerpos semejantes.

SÓCRATES.—Hablas muy bien. ¿No hay también en el ojo algún pequeño punto que hace el mismo efecto que el espejo?

ALCIBÍADES.—Hay uno ciertamente.

SÓCRATES.—¿Has observado que siempre que miras en tu ojo ves, como en un espejo, tu semblante en esta parte que se llama pupila, donde se refleja la imagen de aquél que en ella se ve?

ALCIBÍADES.—Es cierto.

SÓCRATES.—Un ojo, para verse, ¿debe mirar en otro ojo, y en aquella parte del ojo, que es la más preciosa, y que es la única que tiene la facultad de ver?

ALCIBÍADES.—¿Quién lo duda?

SÓCRATES.—Porque si fijase sus miradas sobre cualquier otra parte del cuerpo del hombre, o sobre cualquier otro objeto, a menos que no fuese semejante a esta parte del ojo que ve, de ninguna manera se vería a sí mismo.

ALCIBÍADES.—Tienes razón.

SÓCRATES.—Un ojo, que quiere verse a sí mismo, debe mirarse en otro ojo, y en esta parte de ojo, donde reside toda su virtud, es decir, la vista.

ALCIBÍADES.—Ciertamente.

SÓCRATES.—Mi querido Alcibíades, ¿no sucede lo mismo con el alma? Para verse ¿no debe mirarse en el alma, y en esta parte del alma donde reside toda su virtud, que es la sabiduría, o en cualquier otra cosa a la que esta parte del alma se parezca en cierta manera?

ALCIBÍADES.—Así me lo parece.

SÓCRATES.—¿Pero podremos encontrar alguna parte del alma, que sea más divina que aquella en que residen la esencia y la sabiduría?

ALCIBÍADES.—No ciertamente.

SÓCRATES.—En esta parte del alma, verdaderamente divina, es donde es preciso mirarse, y contemplar allí todo lo divino, es decir, Dios y la sabiduría, para conocerse a sí mismo perfectamente.

ALCIBÍADES.—Así me parece.

SÓCRATES.—Conocerse a sí mismo es la sabiduría, según hemos convenido.

ALCIBÍADES.—Es cierto.

SÓCRATES.—No conociéndonos a nosotros mismos, y no siendo sabios, ¿podemos conocer ni nuestros bienes, ni nuestros males?

ALCIBÍADES.—¡Ah!, ¿cómo los conoceríamos, Sócrates?

SÓCRATES.—Porque no es posible que el que no conoce a Alcibiádes conozca lo que pertenece a Alcibiádes, como perteneciendo a Alcibiádes.

ALCIBÍADES.—No, ¡por Zeus!, eso no es posible.

SÓCRATES.—Sólo conociéndonos a nosotros mismos, es como podemos conocer, que lo que está en nosotros nos pertenece.

ALCIBÍADES.—Ciertamente.

SÓCRATES.—Y si no conociésemos lo que está en nosotros, no conoceríamos tampoco lo que se refiere a las cosas que están en nosotros.

ALCIBÍADES.—Lo confieso.

SÓCRATES.—Hemos hecho mal, cuando hemos convenido en que hay gentes, que no conociéndose a sí mismos, conocen sin embargo lo que está en ellos, porque ni aun las cosas que pertenecen a lo que está en ellos conocen. Estos tres conocimientos: conocerse a sí mismo, conocer lo que está en nosotros, y conocer las cosas que pertenecen a lo que está en nosotros, están ligados entre sí; son efecto de un solo y mismo arte.

ALCIBÍADES.—Así parece.

SÓCRATES.—Todo hombre que no conoce las cosas que están en él, no conocerá tampoco las que pertenecen a otros.

ALCIBÍADES.—Eso es verdad.

SÓCRATES.—No conociendo las cosas pertenecientes a los demás, no puede conocer las del Estado.

ALCIBÍADES.—Es una consecuencia necesaria.

SÓCRATES.—¿Un hombre semejante puede ser alguna vez un buen hombre de Estado?

ALCIBÍADES.—No.

SÓCRATES.—¿Ni puede ser tampoco un buen administrador para gobernar una casa?

ALCIBÍADES.—No.

SÓCRATES.—¿Ni sabe lo que hace?

ALCIBÍADES.—Nada sabe.

SÓCRATES.—No sabiendo lo que hace, ¿es posible que no cometa faltas?

ALCIBÍADES.—Imposible, ciertamente.

SÓCRATES.—Cometiendo faltas, ¿no causa mal en particular y en público?

ALCIBÍADES.—Ciertamente.

SÓCRATES.—Haciendo mal, ¿no es desgraciado?

ALCIBÍADES.—Sí, muy desgraciado.

SÓCRATES.—¿Y aquellos a cuyo servicio se consagra?

ALCIBÍADES.—Desgraciados también.

SÓCRATES.—¿Luego no es posible que el que no es ni bueno, ni sabio, sea dichoso?

ALCIBÍADES.—No, sin duda.

SÓCRATES.—¿Todos los hombres viciosos son entonces desgraciados?

ALCIBÍADES.—Muy desgraciados.

SÓCRATES.—¿Luego no son las riquezas, sino la sabiduría la que libra al hombre de ser desgraciado?

ALCIBÍADES.—Ciertamente.

SÓCRATES.—Por lo tanto, mi querido Alcibíades, los Estados para ser dichosos no tienen necesidad de murallas, ni de buques, ni de arsenales, ni de tropas, ni de gran aparato; la única cosa de que tienen necesidad para su felicidad es la virtud.

ALCIBÍADES.—Es cierto.

SÓCRATES.—Y si quieres manejar bien los negocios de la república, es preciso que imbuscas a tus conciudadanos en la virtud.

ALCIBÍADES.—Estoy persuadido de eso.

SÓCRATES.—¿Pero puede darse lo que no se tiene?

ALCIBÍADES.—¿Cómo puede darse?

SÓCRATES.—Ante todas cosas es preciso, pues, que pienses en ser virtuoso, como debe de hacer todo hombre, que no solo quiera tener cuidado de sí mismo y de las cosas que son tuyas, sino también del Estado y de las cosas que pertenecen al Estado.

ALCIBÍADES.—Sin dificultad.

SÓCRATES.—No debes, por consiguiente, pensar en adquirir para ti y para el Estado un gran imperio y el poder absoluto de hacer todo lo que te agrade, sino únicamente lo que dicten la sabiduría y la justicia.

ALCIBÍADES.—Eso me parece muy cierto.

SÓCRATES.—Porque si tú y el Estado gobernáis sabia y justamente, obtendréis el favor de los dioses.

ALCIBÍADES.—Estoy persuadido de ello.

SÓCRATES.—Y gobernaréis justa y sabiamente, si como te dije antes, no perdéis de vista esa luz divina que brilla en vosotros.

ALCIBÍADES.—Así parece.

SÓCRATES.—Porque mirándoos en esta luz, os veréis vosotros mismos, y conoceréis vuestros verdaderos bienes.

ALCIBÍADES.—Sin duda.

SÓCRATES.—Y obrando así, ¿no haréis siempre el bien?

ALCIBÍADES.—Ciertamente.

SÓCRATES.—Si hacéis siempre el bien, me atrevo a salir garante de que seréis siempre dichosos.

ALCIBÍADES. —En esta materia eres tú una buena garantía, Sócrates.

SÓCRATES. —Pero si gobernáis injustamente, y en lugar de suspirar por la verdadera luz, os fijáis en lo que está sin Dios y lleno de tinieblas, no haréis, sin que pueda ser de otra manera, sino obras de tinieblas, porque no os conoceréis a vosotros mismos.

ALCIBÍADES. —Así lo creo.

SÓCRATES. —Mi querido Alcibíades, represéntate un hombre que tenga el poder de hacerlo todo, y que no tenga juicio; ¿qué debe esperarse y cuál será el resultado para él y para el Estado? Por ejemplo, que un enfermo tenga el poder de hacer todo lo que le venga a la cabeza, que no conozca la medicina, y que nadie se atreva a decirle nada ni a contenerle, ¿qué le sucederá? Destruirá sin duda su cuerpo.

ALCIBÍADES. —Eso es cierto.

SÓCRATES. —Y si en una nave un hombre, sin tener ni buen sentido ni la habilidad de piloto, se toma la libertad de hacer lo que le parezca, tú mismo ves lo que no puede menos de suceder a él y a todos los que a él se entreguen.

ALCIBÍADES. —No podrán menos de perecer todos.

SÓCRATES. —Lo mismo sucede con todas las ciudades, repúblicas y todos los poderes; si están privados de la virtud, su ruina es infalible.

ALCIBÍADES. —Imposible de otra manera.

SÓCRATES. —Por consiguiente, mi querido Alcibíades, si quieres ser dichoso tú y que lo sea la república, no es preciso un gran imperio, sino la virtud.

ALCIBÍADES. —Ciertamente, Sócrates.

SÓCRATES. —Y antes de adquirir esta virtud, lejos de mandar, es mejor obedecer, no digo a un niño, sino a un hombre, siempre que sea más virtuoso que él.

ALCIBÍADES. —Eso me parece cierto.

SÓCRATES. —Y lo que es mejor, ¿no es lo más precioso?

ALCIBÍADES. —Sin duda.

SÓCRATES. —Y lo que es más precioso, ¿no es lo más conveniente?

ALCIBÍADES. —Sin dificultad.

SÓCRATES. —¿Es conveniente al hombre vicioso ser esclavo, porque esto le cuadra mejor?

ALCIBÍADES. —Ciertamente.

SÓCRATES. —¿El vicio, pues, es una cosa servil?

ALCIBÍADES. —Convengo en ello.

SÓCRATES. —¿Y la virtud una cosa liberal?

ALCIBÍADES. —Sí.

SÓCRATES. —¿Y no es preciso evitar este servilismo?

ALCIBÍADES. —Ciertamente, Sócrates.

SÓCRATES. —Pues bien, mi querido Alcibíades, conoces tu propia situación; ¿eres digno de ser libre o esclavo?

ALCIBÍADES. —¡Ah!, Sócrates, conozco bien mi situación.

SÓCRATES. —¿Pero sabes cómo puedes salir de ese estado, que no me atreveré a calificar, hablando de un hombre como tú?

ALCIBÍADES.—Sí, lo sé.

SÓCRATES.—¿Cómo?

ALCIBÍADES.—Si Sócrates quiere.

SÓCRATES.—Dices muy mal, Alcibíades.

ALCIBÍADES.—¿Pues cómo tengo que decir?

SÓCRATES.—Si Dios quiere.

ALCIBÍADES.—Pues bien, digo si Dios quiere; y añado, que para lo sucesivo vamos a mudar de papeles, tú harás el mío y yo el tuyo, es decir, que yo voy a mi vez a ser tu amante, como tú has sido el mío hasta aquí.

SÓCRATES.—En este caso, mi querido Alcibíades, lo que se dice de la cigüeña se podrá decir de mi amor para contigo, si después de haber hecho nacer en tu seno un nuevo amor alado, éste le nutre y le cuida a su vez.

ALCIBÍADES.—Así será; y desde este día voy a aplicarme a la justicia.

SÓCRATES.—Deseo que perseveres en ese pensamiento; pero te confieso, que sin desconfiar de tu buen natural, temo que la fuerza de los ejemplos que dominan en esta ciudad, nos arrollen al fin a ti y a mí.

CÁRMIDES

Argumento del Cármides^[1]

por Patricio de Azcárate

Nada menos complicado que este diálogo. Marcha muy llanamente a un objeto muy sencillo. Un análisis rápido va a demostrarlo.

Habiendo llegado la víspera, de Potidea, Sócrates entra en la palestra de Taureas, y encuentra allí a sus amigos Querefón, Critias y otros; les da nuevas del ejército y pregunta a qué altura se halla la filosofía. Se le presenta Cármides, niño cuando su partida, y que era ya un joven formado y admirablemente hermoso; y se empeña la conversación primero con Cármides y después con Critias. —Cármides es hermoso; se dice que también es sabio, y él no está lejos de creerlo. Pero si es sabio, tiene el convencimiento de serlo, y si tiene el convencimiento, se halla en estado de definir la sabiduría. ¿Qué es por lo tanto la sabiduría?

—La medida, responde Cármides. —No, dice Sócrates, porque la sabiduría es inseparable de la belleza, y no es bello andar, leer, aprender, tocar la lira, luchar, deliberar y hacer cualquier otra cosa con medida, es decir, con lentitud. —Es el pudor. —Tampoco, porque la sabiduría es siempre buena, y el pudor es algunas veces malo, testigo el verso de Homero: *el pudor no cuadra al indigente*.

—En tal caso, la sabiduría consiste en hacer lo que nos es propio.

—Tampoco, y antes por lo contrario sería una verdadera locura exigir que cada uno escriba solo su nombre y no el de otros, que teja él mismo su vestido, que arregle su calzado, que lave su camisa, y que no haga nada por nadie, ni reciba nada de nadie. En este momento, Critias, impaciente al ver tratar tan ligeramente una definición que pudo sugerir al joven Cármides, entra en lid y acaba por verse batido a su vez.

Por lo pronto se propone escapar de las sutilezas de Sócrates, valiéndose de una sutil distinción entre hacer una cosa y trabajar en una cosa, y se ve bien presto conducido, casi sin advertirlo, a sustituir la fórmula: hacer el bien, a la otra fórmula: hacer lo que nos es propio. Hacer el bien, he aquí la sabiduría.

¿Es eso cierto?, pregunta Sócrates. ¿El que obra ciegamente, haga lo que quiera, es sabio? ¿Ser sabio no es por lo contrario saber lo que se hace, lo que se quiere, lo que se piensa, lo que uno es, en una palabra, saberse a sí mismo? Critias, siempre dispuesto a pronunciarse decidido sostenedor de la verdad, y también a abandonar una opinión por otra, exclama en este sentido: «Sí, la sabiduría es verdaderamente la ciencia de sí mismo, y no hay duda que así lo ha entendido el dios de Delfos».

Aquí comienza una larga y sofística discusión, que llena la segunda mitad del diálogo. Sócrates establece: primero, que la ciencia de sí mismo es imposible; segundo, que es inútil; de donde se sigue, que tal ciencia de sí mismo no es la sabiduría.

¿Qué es la ciencia de sí mismo? Una ciencia, en la que aquello que sabe (el sujeto) se confunde con aquello que es sabido (el objeto); por consiguiente, la ciencia de la ciencia; por consiguiente, la ciencia de la ciencia y de la ignorancia.

—¿Y no comprendéis que esta concepción de una ciencia de la ciencia y de la ignorancia es esencialmente contradictoria? Esto equivale a decir que existe una vista de la vista y de lo que no es

visto, la cual no ve nada de lo que es colorado; [2] un oído del oído y de lo que no es oído, el cual no oye nada de lo que es sonoro; un sentido de los sentidos y de lo que no son sentidos, el cual no siente nada de lo que es sensible; un deseo que no es el deseo del placer; una voluntad, que no quiere ningún bien, pero se quiere a sí misma y aun a lo que no es voluntad; un amor que no ama ningún género de belleza, pero se ama a sí mismo y ama a lo que no es amor; un temor, que sin temer ningún peligro, se teme a sí mismo y a lo que no es temor; una opinión, que sin ser la opinión de nada, es opinión de sí misma y de lo que no es opinión. Por otra parte, fijaros bien en lo que voy a decir. Lo propio de una ciencia de la ciencia sería referirse exclusivamente a sí mismo como sujeto, y universalmente a todas las cosas como objeto; sería por lo tanto más que ella misma, y menos que ella misma, doble absurdo. En fin, esta relación de una cosa a sí, que nosotros no observamos en ninguna parte, ¿qué hombre se atrevería a afirmar que la concibe claramente?

La ciencia de la ciencia y de la ignorancia, es decir, la ciencia de sí mismo, no parece posible; y si la suponemos posible, tampoco es útil. En efecto, esta ciencia nos enseña que nosotros sabemos o que no sabemos, que los demás saben o que no saben; pero no nos enseña lo que nosotros sabemos y lo que no sabemos; lo que los demás saben y lo que no saben. Este último conocimiento nos sería sin duda muy ventajoso, puesto que nos permitiría hacer precisamente lo que estamos en estado de hacer, confiando lo demás a los hombres entendidos; en cuanto al primero, es de hecho vana [3] y estéril y de ningún uso en el gobierno de los negocios privados, como en el de los públicos. Pero hay más. En el acto mismo en que la ciencia de la ciencia y de la ignorancia nos enseñase lo que sabemos y lo que no sabemos, lo que los demás saben y no saben, no se seguiría, como con demasiada ligereza hemos concedido, que pueda verdaderamente contribuir a nuestra felicidad. Esto es más bien un privilegio de la ciencia del bien y del mal. He aquí la ciencia útil; y como la ciencia de la ciencia y de la ignorancia no es esta ciencia, es claro que no es útil.

En resumen, la sabiduría no es la medida, ni el pudor, ni la atención para hacer lo que nos es propio, ni la práctica del bien, ni la ciencia de sí mismo: he aquí lo que nos dice el *Cármides*. Pues entonces ¿qué es?; esto es lo que no nos dice. La razón es, porque el verdadero objeto de este diálogo no es definir la sabiduría, sino convencer a Cármides (es decir a los jóvenes en general) que no es tan instruido como cree serlo, para que de este modo nazca en su alma, con una justa desconfianza, el saludable deseo de indagar y buscar la verdad. Conclusión, toda práctica, de un interés superior, y que Platón ha puesto en acción, si puede decirse así, al final de este diálogo, presentándonos a Cármides modesto y resuelto a someterse a los encantos de Sócrates.

En nuestra opinión, si se quiere formar una idea exacta del *Cármides* y del objeto que Platón se propuso, es preciso tener en cuenta el método de Sócrates, y presentarlo en toda su verdad. Su método comprende la ironía, de la que se sirve Sócrates como de un arma para herir a los sofistas, y el arte de amamantar el espíritu de los jóvenes. En lo que no se han fijado bastantes que en este arte hay dos partes muy distintas; en la primera conduce a la duda por la refutación; en la segunda conduce al conocimiento por la inducción. Por lo pronto es preciso dudar; porque ¿cómo podrán tenerse nociones exactas si no se las busca? Y ¿cómo se las busca, si se cree saberlo todo? Éste es en general el error de la juventud: contentarse con semiverdades y creer conocer lo que no conoce; sobre todo, éste era el de la juventud ateniense en la época de Sócrates y de Platón, viciada como estaba por los sofistas. Cuando Sócrates se dirigía a un joven, su primer cuidado era probarle su

ignorancia, interrogándole hábilmente y arrancándole esta confesión: *yo no sé nada*. Saber que no se sabe; he aquí la disposición intelectual, sin la que no es posible aprender verdaderamente; y el primer esfuerzo de dicho arte era crear esta convicción.

Y ahora bien ¿No es éste el objeto del *Cármides*? ¿No representa muy fielmente el primer momento de este arte? ¿No es esto lo que le da sentido y seriedad, y lo que constituye su interés y su mérito?

Pero por haberlo traducido, no es cosa de que nos alucinemos sobre su verdadero valor. Su defecto no consiste en no haber concluido, porque bastante conclusión es el despertar en el alma de los lectores jóvenes la desconfianza de sí mismos, condición de todo examen e indagación, sin los cuales no hay conocimiento sólido, ni ciencia digna de este nombre; de lo que le acusaremos es de abusar del doble sentido de las palabras; de refutar cosas que no merecen ser refutadas y otras que no deben serlo; de refutar sin refutar, superficialmente y en apariencia; en fin, de no ir al fondo de cosa alguna. Sobre todo, le echaremos en cara el haber amontonado una nube de sutilezas, haciéndolas recaer sobre la ciencia de nuestra alma, que es la ciencia por excelencia. Esto no es más que un juego, como lo ha visto y lo ha dicho muy oportunamente el señor Cousin; y ninguna necesidad había de esto, ni de correr el riesgo de comprometer sin motivos una verdad capital, querida de la escuela socrática y de todos los verdaderos filósofos, cualquiera que sea su escuela.

¿Quiere decir esto que el *Cármides* sea indigno de Platón, o no sea de Platón? De ninguna manera. El águila no se cierne siempre sobre las nubes, algunas veces descansa en las cimas de una roca, o desciende al llano. Todas las obras de un maestro no son necesariamente obras magistrales; y no vemos por qué Platón no ha podido escribir un día, como por desahogo, un diálogo de menos mérito.^[4]

Cármides^[1] o de la sabiduría

SÓCRATES — QUEREFÓN — CRITIAS — CÁRMIDES

SÓCRATES. —Habiendo llegado la víspera de la llegada del ejército de Potidea, tuve singular placer, después de tan larga ausencia, en volver a ver los sitios que habitualmente frecuentaba. Entré en la palestra de Taureas,^[2] frente por frente del templo del Pórtico real, y encontré allí una numerosa reunión, compuesta de gente conocida y desconocida. Desde que me vieron, como no me esperaban, todos me saludaron de lejos. Pero Querefón, tan loco como siempre, se lanzó en medio de sus amigos, corrió hacia mí, y tomándome por la mano dijo:

—¡Oh Sócrates!, ¿cómo has librado en la batalla?

Poco antes de mi partida del ejército había tenido lugar un combate bajo los muros de Potidea, y acababan de tener la noticia.

—Como ves —le respondí.

—Nos han contado —replicó— que el combate había sido de los más empeñados, y que habían perecido en él muchos conocidos.

—Os han dicho la verdad.

—¿Asististe a la acción?

—Allí estuve.

—Ven a sentarte —dijo—, y haznos la historia de ella, porque ignoramos completamente los detalles.

En el acto, llevándome consigo, me hizo sentar al lado de Critias, hijo de Calescro. Me senté, saludé a Critias y a los demás, y procuré satisfacer su curiosidad sobre el ejército, teniendo que responder a mil preguntas.

Terminada esta conversación, les pregunté a mi vez qué era de la filosofía, y si entre los jóvenes se habían distinguido algunos por su saber o su belleza, o por ambas cosas. Entonces Critias, dirigiendo sus miradas hacia la puerta y viendo entrar algunos jóvenes en tono de broma, y detrás un enjambre de ellos:

—Respecto a la belleza —dijo—, vas a saber, Sócrates, en este mismo acto todo lo que hay. Ésos que ves que acaban de entrar son los precursores y los amantes del que, a lo menos por ahora, pasa por el más hermoso. Imagino que no está lejos, y no tardará en entrar.

—¿Quién es, y de quién es hijo?

—Le conoces —dijo—, pero no se le contaba aún entre los jóvenes que figuraban cuando marchaste; es Cármides, hijo de mi tío Glaucon y primo mío.

—Sí, ¡por Zeus!, le conozco; en aquel tiempo, aunque muy joven, no parecía mal; hoy debe ser adulto y bien formado.

—Ahora mismo —dijo— vas a juzgar de su talla y disposición.

Cuando pronunciaba estas palabras, Cármides entró.

—No es a mí, querido amigo, a quien es preciso consultar en esta materia, y si he de decir la verdad, soy la peor piedra de toque para decidir sobre la belleza de los jóvenes; en su edad no hay

uno que no me parezca hermoso.

Indudablemente me pareció admirable por sus proporciones y su figura, y advertí que todos los demás jóvenes estaban enamorados de él, como lo mostraban la turbación y emoción que noté en ellos cuando Cármides entró. Entre los que le seguían venía más de un amante. Que esto sucediera a hombres como nosotros, nada tendría de particular; pero observé que entre los jóvenes no había uno que no tuviera fijos los ojos en él, no precisamente los más jóvenes, sino todos, y le contemplaban como un ídolo.

Entonces Querefón, interpelándome, dijo:

—¿Qué te parece de este joven, Sócrates? ¿No tiene hermosa fisonomía?

—Muy hermosa —respondí yo.

—Sin embargo —replicó él—, si se despojase de sus vestidos, no te fijarías en su fisonomía; tan bellas son en general las formas de su cuerpo.

Todos repitieron las palabras de Querefón.

—¡Por Heracles! —dijo yo entonces—, me habláis de un hombre irresistible, si por encima de todo esto posee una cosa muy pequeña.

—¿Cuál es? —dijo Critias.

—Que la naturaleza —repliqué yo—, le haya tratado con la misma generosidad respecto del alma; y creo que así sucederá, puesto que este joven es de tu familia.

—Pues tiene un alma muy bella y muy buena, me respondió.

—¿Y por qué —repliqué yo—, no pondremos primero en evidencia su alma, y no la contemplaremos antes que su cuerpo? En la edad en que se halla, ¿está en posición de sostener dignamente una conversación?

—Perfectamente —dijo Critias—, porque ha nacido filósofo; y si hemos de creer a él y a todos los demás, es también poeta.

—Talento que os es hereditario, mi querido Critias, y que lo debéis a vuestro parentesco con Solón. ¿Pero qué esperas para darme a conocer a este joven y llamarle aquí? Aun cuando fuese más joven, ningún inconveniente tendría en conversar con nosotros delante de ti, su primo y tutor.

—Lo que dices es muy justo; vamos a llamarle.

Dirigiéndose al mismo tiempo hacia un sirviente:

—Esclavo —dijo—, llama a Cármides, y dile que quiero que consulte con un médico sobre la indisposición de que me habló estos días.

Y dirigiéndose a mí:

—Hace algún tiempo —dijo—, que tiene la cabeza pesada al levantarse de la cama. ¿Qué inconveniente hay en indicar que conoces un remedio a los males de cabeza?

—Ninguno, con tal de que venga.

—Va a venir.

Así sucedió. Cármides vino, y dio ocasión a una escena divertida. Cada uno de nosotros, que estábamos sentados, empujó a su vecino, estrechándole para hacer sitio y conseguir que Cármides se sentara a su lado, resultando de estos empujes individuales, que los dos que estaban a los extremos del banco, el uno tuvo que levantarse y el otro cayó en tierra. Sin embargo, Cármides se adelantó y se sentó entre Critias y yo. Pero entonces, ¡oh amigo mío!, me sentí todo turbado y perdí repentinamente

aquella serenidad de antes, con la que contaba para conversar sin esfuerzo con él. Después Critias le dijo que era yo el que sabía un remedio; él volvió hacia mí sus ojos como para interrogarme, echándose una mirada que no me es posible describir, y todos cuantos estaban en la Palestra se apuraron a colocarse en círculo alrededor de nosotros. En este momento, querido mío, mi mirada penetró por entre los pliegues de su túnica, se enardecieron mis sentidos, y en mi trasporte comprendí hasta qué punto Cidias es inteligente en amor, cuando hablando de un bello joven, y dirigiéndose a un tercero, le dice: *No vayas, inocente gamo, a presentarte al león, si no quieres que te despedace.* En cuanto mí, me he creído cogido entre sus dientes. Sin embargo, como me preguntó si sabía un remedio para el mal de cabeza, le respondí, no sin dificultad, que sabía uno.

—¿Qué remedio es? —me dijo.

Le respondí que mi remedio consistía en cierta hierba, pero que era preciso añadir ciertas palabras mágicas; que pronunciando las palabras y tomando el remedio al mismo tiempo se recobraba enteramente la salud; pero que por el contrario las hierbas sin las palabras no tenían ningún efecto. Pero él dijo:

—Voy, pues, a escribir las palabras que tú vas a decirme.

—¿Las diré a petición tuya o sin ella?

—A mi ruego, Sócrates, replicó riéndose.

—Sea así; ¿pero sabes mi nombre?

—Sería una falta en mí el ignorarlo —dijo—; en el círculo de jóvenes casi eres tú el principal objeto de nuestras conversaciones, y respecto a mí mismo, recuerdo bien haberte visto, siendo niño, muchas veces en compañía de mi querido Critias.

—Perfectamente, repliqué yo; seré más libre para explicar en qué consisten estas palabras mágicas, porque no sabía cómo hacerte comprender su virtud. Es tal su poder, que no curan solo los males de cabeza. Quizá has oído hablar de médicos hábiles. Si se les consulta sobre males de ojos, dicen que no pueden emprender solo la cura de ojos, y que para curarlos tienen que extender su tratamiento a la cabeza entera; en igual forma imaginar que se puede curar la cabeza sola despreciando el resto del cuerpo, es una necedad. Razonando de esta manera, tratan el cuerpo entero y se esfuerzan en cuidar y sanar la parte con el todo. ¿No crees tú que es así como hablan y como pasan las cosas?

—Es verdad —respondió.

—¿Y tú apruebas esta manera de hablar y razonar?

—No puedo menos —dijo.

Viendo a Cármides de acuerdo conmigo, más animado, poco a poco recobré mi serenidad y advertí que rehacía mis fuerzas. Entonces le dije:

—El mismo razonamiento puede hacerse con ocasión de nuestras palabras mágicas. Yo las aprendí allá en el ejército, de uno de estos médicos tracios, discípulos de Zámolxis,^[3] que pasan por tener el poder de hacer a los hombres inmortales. Este tracio declaraba que los médicos griegos tienen cien veces razón para hablar, como yo les hice hablar antes; pero añadía: «Zámolxis, nuestro rey, y por añadidura un dios, pretende que si no debe emprenderse la cura de los ojos sin la cabeza, ni la cabeza sin el cuerpo, tampoco debe tratarse del cuerpo sin el alma; y que si muchas enfermedades se resisten a los esfuerzos de los médicos griegos, procede de que desconocen el todo, del que por el

contrario debe tenerse el mayor cuidado; porque yendo mal el todo, es imposible que la parte vaya bien». Del alma, decía este médico, parten todos los males y todos los bienes del cuerpo y del hombre en general, e influye sobre todo lo demás, como la cabeza sobre los ojos. El alma es la que debe ocupar nuestros primeros cuidados, y los más asiduos, si queremos que la cabeza y el cuerpo entero estén en buen estado.^[4]

«Querido mío», añadía, «se trata al alma valiéndose de ciertas palabras mágicas. Estas palabras mágicas son los bellos discursos. Gracias a estos bellos discursos, la sabiduría toma raíz en las almas, y, una vez arrraigada y viva, nada más fácil que procurar la salud a la cabeza y a todo el cuerpo». Enseñándome el remedio y las palabras, «Acuérdate, me dijo, de no dejarte sorprender para no curar a nadie la cabeza con este remedio, si desde luego él no te ha entregado el alma para que la cures con estas palabras; porque hoy día, añadía, es un error de la mayor parte de los hombres el creer que se puede ser médico de una parte sin serlo de otra». Me recomendó mucho que no cediera a las instancias de ningún hombre, por rico, por noble, por hermoso que fuese, y que no obrase jamás de otra manera. Yo lo he jurado, estoy obligado a obedecer, y obedeceré infaliblemente. Con respecto a ti, siguiendo las recomendaciones del extranjero, si quieres entregarme desde luego el alma para que yo la hechice con las palabras mágicas del tracio, curaré tu cabeza con el remedio. Si no, yo no puedo hacer nada por ti, mi querido Cármides”.

Apenas Critias me oyó hablar de esta manera, cuando exclamó:

—¡Qué fortuna es para este joven, Sócrates, tener el mal de cabeza, si al curarse ve la necesidad de perfeccionar igualmente su espíritu! Te diré, sin embargo, que Cármides me parece superior a los jóvenes de su edad, no solo por la belleza de las formas, sino también por esa cosa misma por la que tú has llegado a saber las palabras mágicas; porque tú quieres hablar de la sabiduría, ¿no es verdad?

—Precisamente.

—Has de saber —replicó— que a los ojos de todos es incontestablemente el más sabio entre sus compañeros, y que en todo lo demás no es inferior a ninguno de la edad que él tiene.

—Ciertamente —dije entonces—, es justo, ¡oh Cármides!, que sobresalgas entre los demás por todas estas cualidades; porque no creo que ninguno de nosotros, remontando hasta nuestros abuelos, pueda presentar con probabilidad dos familias capaces de producir por su alianza un renuevo más precioso ni más noble que aquellas de las que tú desciendes. Anacreonte, Solón y los demás poetas han celebrado a porfía la familia de tu padre que se liga a Critias, hijo de Drópidas, diciendo lo mucho que ha sobresalido por su belleza y su virtud y por todas las demás ventajas que constituyen la felicidad. Por la de tu madre sucede lo mismo. Jamás se conoció en el continente un hombre, ni más hermoso, ni mejor que tu tío Pirilampo, embajador que fue ya cerca del gran rey, ya cerca de otros príncipes del continente. Esta familia no cede en nada a la precedente. Con tales antepasados tú no puedes menos de ser el primero de todos. Por esta parte de belleza que se ofrece a la vista, querido hijo de Glaucon, no has degenerado de tus abuelos; y si en cuanto a sabiduría y a otras cualidades análogas estás dotado en los términos manifestados por Critias, entonces, mi querido Cármides, declaro que tu madre ha echado al mundo un dichoso mortal. Entendámonos, pues. Si estás ya en posesión de la sabiduría, como lo pretende mi querido Critias; si eres suficientemente sabio, nada tienes que ver con las palabras mágicas de Zámolxis o de Ábaris, el hiperbóreo,^[5] y debo en este instante enseñarte el remedio para el mal de cabeza; pero si por el contrario piensas tener aún algo

que aprender, es preciso que yo te hechice antes de hacerte conocer el remedio. A ti toca decirme si participas de la opinión de Critias, si crees tu sabiduría completa o aún incompleta.

Cármides se ruborizó al pronto, y pareció más hermoso, porque la modestia cuadraba bien a su edad juvenil después dijo con cierta dignidad, que no le era fácil responder en el acto sí o no a semejante pregunta.

—Porque, añadió, si niego que soy sabio, me acuso a mí mismo, lo que no es razonable; y además doy un mentís a Critias y a muchos otros que me creen sabio, a lo que parece. En el caso contrario, hago yo mismo mi elogio, lo que no es menos inconveniente. Yo no sé qué responder.

Entonces yo le dije:

—Hablas bien, Cármides, y he aquí en consecuencia cuál es mi dictamen. Es que examinaremos juntos, si tú posees o no la cualidad en cuestión; de esta manera evitaremos, tú el decir palabras que te costarían demasiado, y yo el curarte sin haber examinado antes si tienes necesidad del remedio. Si esto te place, emprenderé contigo este examen. Si no, dejémoslo en este estado.

CÁRMIDES. —Eso me agrada cuanto es posible, y te suplico, que veas cuál es la mejor manera de proceder a esta indagación.

SÓCRATES. —He aquí el mejor método, en mi opinión, para proceder al examen. Evidentemente, si posees la sabiduría, eres capaz de formar juicio sobre ella, porque residiendo en ti, si de hecho reside, es una necesidad que se haga sentir interiormente, y haciéndose sentir, no puedes menos de formarte una opinión sobre la naturaleza y caracteres de la sabiduría; ¿no lo crees así?

CÁRMIDES. —Así lo creo.

SÓCRATES. —Y lo que piensas, sabiendo el griego, ¿puedes expresarlo tal como está en tu espíritu?

CÁRMIDES. —Quizá.

SÓCRATES. —Para que sepamos si la sabiduría reside en ti o no, dinos: ¿qué es la sabiduría en tu opinión?

Al pronto Cármides dudó, y estuvo indeciso si responder o no. Sin embargo, concluyó por decir, que la sabiduría le parecía consistir en hacer todas las cosas con moderación y medida; en andar, hablar, obrar en todo de esta manera; en una palabra, añadió, la sabiduría es, a mi juicio, una cierta medida.

SÓCRATES. —¿Eso es cierto? Se dice comúnmente, querido Cármides, que los que proceden con medida son sabios; ¿pero hay razón para decirlo? Examinémoslo. Dime, la sabiduría, ¿se la cuenta entre las cosas bellas?

CÁRMIDES. —Sí.

SÓCRATES. —¿Y qué es más bello para un maestro de escuela, escribir ligero o con medida?

CÁRMIDES. —Escribir ligero.

SÓCRATES. —¿Leer ligero o con lentitud?

CÁRMIDES. —Ligero.

SÓCRATES. —Y tocar la lira con soltura y luchar con agilidad ¿no es más bello que hacer todas estas cosas con mesura y lentitud?

CÁRMIDES. —Sí.

SÓCRATES. —¿Y qué? En el pugilato y en los combates de todos géneros, ¿no sucede lo mismo?

CÁRMIDES.—Absolutamente.

SÓCRATES.—El salto, la carrera y todos los ejercicios del cuerpo, ¿no son bellos cuando se ejecutan con agilidad y ligereza, y feos cuando se ejecutan con pesadez, embarazo y mesura?

CÁRMIDES.—Así parece.

SÓCRATES.—Resulta, pues, que, por lo menos en lo relativo al cuerpo, no es la mesura, sino la velocidad y agilidad, las que son bellas; ¿no es así?

CÁRMIDES.—Sin duda.

SÓCRATES.—¿Pero la sabiduría es bella?

CÁRMIDES.—Sí.

SÓCRATES.—Luego, por lo menos, en lo que concierne al cuerpo, no es la mesura o medida, sino la velocidad la que constituye la sabiduría, puesto que la sabiduría es una cosa bella.

CÁRMIDES.—Eso es muy probable.

SÓCRATES.—¿Pero qué?, ¿cuál es más bello, la facilidad o la dificultad en aprender?

CÁRMIDES.—La facilidad.

SÓCRATES.—¿Pero la facilidad en aprender consiste en aprender pronto, y la dificultad en aprender con mesura y lentitud?

CÁRMIDES.—Sí.

SÓCRATES.—¿Y no es más bello, y en alto grado, instruir a uno con prontitud, que con mesura y lentitud?

CÁRMIDES.—Sí.

SÓCRATES.—En la reminiscencia y en el recuerdo, la mesura y la lentitud ¿son más bellas, o bien lo son la fuerza y la rapidez?

CÁRMIDES.—Son la fuerza y la rapidez.

SÓCRATES.—¿Una comprensión fácil no consiste en un ejercicio rápido del alma y no en la mesura?

CÁRMIDES.—Es cierto.

SÓCRATES.—Por consiguiente, cuando se trata de comprender las lecciones de un maestro, sea de lenguas, sea de música, sea de cualquier otra cosa, no es la gran mesura, sino la gran velocidad, la que es verdaderamente bella.

CÁRMIDES.—Sí.

SÓCRATES.—Luego, mi querido Cármides, en todo lo que concierne al alma, la agilidad y la velocidad, ¿parecen más bellas que la lentitud y la mesura?

CÁRMIDES.—Es muy probable.

SÓCRATES.—De donde se sigue, razonando como hasta aquí, que la sabiduría no es la mesura, ni una vida mesurada es una vida sabia, siendo la sabiduría inseparable de la belleza. Porque no hay medio de negarlo; las acciones mesuradas nunca, o salvas bien pocas excepciones, nos parecen, en el curso de la vida, más bellas que las que se realizan con energía y rapidez. Y aun cuando, querido mío, las acciones más bellas por la mesura que por la fuerza y la rapidez fuesen más numerosas que las otras, no por esto se tendría derecho a decir, que la sabiduría consiste más bien en obrar con mesura, que con fuerza y rapidez, ya sea andando, ya leyendo, ya haciendo cualquier otra cosa; ni que una vida mesurada es más sabia que una vida sin mesura, porque al cabo hemos reconocido, que la

sabiduría se refiere a la belleza, y hemos reconocido también que la rapidez no es menos bella que la medida.

CÁRMIDES. —Lo que dices, Sócrates, me parece de hecho justo.

SÓCRATES. —Pues bien, mi querido Cármides, fíjate atentamente en ti mismo; considera en lo que te has convertido bajo el imperio de la sabiduría; y cuál debe ser esta, para haberte hecho sabio; y, condensando en seguida tus ideas, di claramente y como hombre de corazón lo que es la sabiduría en tu opinión.

Él, después de haber reflexionado y examinado resueltamente la cosa en sí mismo, dijo:

CÁRMIDES

Me parece, que lo propio de la sabiduría es producir el rubor, hacer al hombre modesto y vergonzoso; la sabiduría es, pues, el pudor.

SÓCRATES. —Sea; ¿no confesaste antes que la sabiduría era una cosa bella?

CÁRMIDES. —Sin duda.

SÓCRATES. —¿Y los hombres sabios son buenos igualmente?

CÁRMIDES. —Sí.

SÓCRATES. —¿Es buena una cosa que no produce lo bueno?

CÁRMIDES. —No, ciertamente.

SÓCRATES. —La sabiduría no es solo una cosa bella, sino una cosa buena.

CÁRMIDES. —Así me parece.

SÓCRATES. —Pero qué, ¿no crees que Homero ha tenido razón en decir: *el pudor no es bueno al indigente?*^[6]

CÁRMIDES. —Verdaderamente sí.

SÓCRATES. —Pero entonces el pudor ¿es bueno y no es bueno a la vez?

CÁRMIDES. —Así parece.

SÓCRATES. —Pero la sabiduría es buena, puesto que hace buenos a los que la poseen, sin hacerlos jamás malos.

CÁRMIDES. —A mi parecer, es como dices.

SÓCRATES. —Luego la sabiduría no es pudor, puesto que es esencialmente buena, y que el pudor tan pronto es bueno, tan pronto malo.

CÁRMIDES. —Bien dicho, Sócrates, a mi parecer. Pero veamos, si te place, esta otra definición de la sabiduría. Me acordé hace un momento haber oído decir que la sabiduría consiste en hacer lo que nos es propio. Examina, pues, si el autor de estas palabras te parece que ha hablado bien.

SÓCRATES. —¡Picaruelo! ¿Es Critias o algún otro filósofo el que te ha sugerido esa idea?

CRITIAS. —Algún otro, ciertamente, porque a mí no lo ha oído.

CÁRMIDES. —¡Ah!, ¿qué importa, Sócrates, de quién lo he oído?

SÓCRATES. —De ninguna manera importa, porque, por regla general, no hay que examinar quién ha dicho esto o aquello, sino si está bien dicho.

CÁRMIDES. —Perfectamente.

SÓCRATES. —Pero ¡por Zeus!, si descubrimos lo que esto significa, no me sorprenderé poco; es un verdadero enigma.

CÁRMIDES. —¿Por qué?

SÓCRATES. —Porque no ha reflexionado en el sentido de las palabras el que ha dicho que la sabiduría consiste en hacer lo que nos es propio. Veamos; ¿piensas que el maestro de escuela no hace nada cuando lee o escribe?

CÁRMIDES. —Nada de eso.

SÓCRATES. —¿Pero crees que se limita a leer o a escribir su propio nombre?, ¿no os instruye a vosotros, jóvenes, no os hace escribir los nombres de vuestros enemigos lo mismo que los vuestros y los de vuestros amigos?

CÁRMIDES. —Así es la verdad.

SÓCRATES. —¿Y obrando de esa manera erais unos insensatos?

CÁRMIDES. —Nada de eso.

SÓCRATES. —Sin embargo, vosotros no hacíais solo lo que os era propio, si es que leer y escribir es hacer alguna cosa.

CÁRMIDES. —Ciertamente es hacer alguna cosa.

SÓCRATES. —Y curar, querido mío, construir, tejer y ejecutar cualquier obra en cualquier arte, es sin duda alguna cosa.

CÁRMIDES. —Ciertamente.

SÓCRATES. —Pero qué, ¿te parecería bien administrada la ciudad, en la que la ley ordenase a cada ciudadano tejer y lavar sus ropas, hacer su calzado, su vendaje, sus frascos de perfumes y todo lo demás, de suerte que sin echar mano a lo que no le perteneciera, amoldase e hiciese por sí mismo todo lo que le fuese propio?

CÁRMIDES. —Ése no es mi dictamen.

SÓCRATES. —Sin embargo, si fuese gobernada sabiamente, ¿sería bien administrada?

CÁRMIDES. —Necesariamente.

SÓCRATES. —¿Luego la sabiduría no consiste en hacer todas estas cosas, ni en hacer lo que nos es propio?

CÁRMIDES. —No, evidentemente.

SÓCRATES. —Luego hablaba enigmáticamente, como yo dije antes, el que decía que la sabiduría consiste en hacer lo que nos es propio; porque no podía ser tan sencillo que lo entendiera como nosotros. ¿O quizás estas palabras son de un insensato?

CÁRMIDES. —Nada de eso; son de un hombre que me parecía de hecho un sabio.

SÓCRATES. —Nada más cierto entonces que ha querido proponerte un enigma, porque es muy difícil en verdad saber lo que significan estas palabras: hacer lo que nos es propio.

CÁRMIDES. —Quizás.

SÓCRATES. —Veamos, ¿qué es hacer lo que nos es propio? ¿Puedes decírmelo?

CÁRMIDES. —Yo no sé nada, ¡por Zeus! Pero no sería imposible que el que ha hablado de esta manera se comprendiese a sí mismo.

Al decir esto, se sonreía y dirigía sus miradas hacia Critias, que estaba visiblemente en brasas hacia rato. Deseoso de aparecer ventajosamente delante de Cármides y de todos los que allí estaban, se había contenido hasta entonces, haciendo un sacrificio; pero en este momento no era ya dueño de sí mismo. Entonces vi en claro que no me había engañado, conjeturando que Critias era el autor de la última respuesta de Cármides con motivo de la sabiduría. En cuanto a este, poco empeñado en

defender esta definición, y queriendo dejarlo a cargo del que la había inventado, agujoneaba a Critias, afectando mirarle como un hombre reducido al silencio. Éste, no pudiendo sufrir más, y no menos colérico contra el joven que un poeta contra el actor que desempeña mal su papel, dirigiéndole una mirada, exclamó:

CRITIAS. —¿Crees, Cármides, que porque tú no sabes lo que pensaba aquel que ha dicho que la sabiduría consiste en hacer lo que nos es propio, crees, repito, que él no lo supiera?

SÓCRATES. —¡Ah!, mi querido Critias, ¿es extraño que tan tierno joven ignore estas cosas? Tú, por el contrario, estás en edad de saberlas, sobre todo después de tus muchos estudios. Si eres del dictamen que la sabiduría es lo que él decía, y si te consideras con fuerza para explicar esta proposición, tendré mucho gasto en examinarla contigo, para ver si es verdadera o falsa.

CRITIAS. —Sí, ciertamente soy de este dictamen, y me considero con fuerzas para defenderlo.

SÓCRATES. —Muy bien. Pero veamos, ¿me concedes lo que antes dije: que todos los artífices trabajan en alguna cosa?

CRITIAS. —Sin dudar.

SÓCRATES. —¿Y te parece que trabajan únicamente en las cosas que les son propias o bien en las que conciernen a otros?

CRITIAS. —También en las que conciernen a otros.

SÓCRATES. —Son sabios, aun cuando no trabajen únicamente en lo que les es propio.

CRITIAS. —¿Y qué significa eso?

SÓCRATES. —Para mí nada. Pero mira si esto no significa nada para el que, después de haber sentado que la sabiduría consiste en hacer lo que nos es propio, reconoce en seguida y tiene por sabios igualmente los que hacen lo que concierne a otros.

CRITIAS. —Pero qué, ¿he reconocido por sabios a los que hacen lo que concierne a los demás, o los que trabajan en este sentido?

SÓCRATES. —Veamos; ¿es que hay diferencia a tus ojos entre hacer una cosa y trabajar en ella?

CRITIAS. —Sí, verdaderamente la hay, y no hay que confundir los términos trabajar y ocuparse. He aprendido de Hesíodo esto: *ninguna ocupación es deshonrosa*.^[7] Si por ocuparse y hacer hubiera entendido las cosas de que tú hablabas antes, crees que hubiera querido decir, ¿no es vergonzoso para nadie coser sus zapatos, vender escabeche o estar despachando en una tienda? No, Sócrates, no; sino que él sin duda ha creído, que una cosa es hacer y ocuparse y otra es trabajar; y que puede haber algo de vergonzoso en un trabajo sin relación con lo bello, lo que nunca sucede con la ocupación. Trabajar en vista de lo bello y de lo útil, he aquí lo que llama ocuparse; y los trabajos de este género son para él ocupaciones y actos. Éstos son los únicos que considera como propios; todo lo que nos es dañoso nos es extraño. En este sentido, no lo dudes, es como Hesíodo, y con él todo hombre de buen juicio, llama sabio al que hace lo qué es propio.

SÓCRATES. —¡Oh Critias!, desde tus primeras palabras sospeché que, por lo que nos es propio, lo que nos concierne, querías decir el bien, y por acción el trabajo de los hombres de bien; porque he oído a Pródico hacer mil y mil distinciones entre las palabras.^[8] Sea así; da a las palabras el sentido que te agrade; me basta que las definas al tiempo de emplearlas. Volvamos ahora a nuestra indagación y respóndeme claramente: ¿hacer el bien o trabajar en él, o como quieras llamarlo, es lo que tú llamas sabiduría?

CRITIAS.—Sin duda.

SÓCRATES.—¿Sabio es el que hace el bien, no el que hace el mal?

CRITIAS.—Tú mismo, querido mío, ¿no eres de mi dictamen?

SÓCRATES.—No importa; lo que tenemos que examinar, no es lo que yo pienso, sino lo que tú dices.

CRITIAS.—Pues bien; el que no hace el bien sino que hace el mal, declaro que no es sabio; al que no hace el mal sino el bien, lo declaro sabio. La práctica del bien; he aquí precisamente cómo defino la sabiduría.

SÓCRATES.—Podrá suceder que tengas razón; sin embargo, una cosa me llama la atención, y es que admites que un hombre pueda ser sabio y no saber que lo es.

CRITIAS.—No hay tal; de ninguna manera admito eso.

SÓCRATES.—¿No has dicho antes, que los artífices pueden muy bien trabajar en las cosas que conciernen a otros y ser sabios?

CRITIAS.—Ya lo he dicho; ¿pero qué significa esto?

SÓCRATES.—Nada, pero respóndeme; ¿el médico que cura a un enfermo te parece que obra con utilidad para sí mismo y para el enfermo?

CRITIAS.—Sí, ciertamente.

SÓCRATES.—Conduciéndose de esta manera, ¿se conduce convenientemente?

CRITIAS.—Sí.

SÓCRATES.—Y el que se conduce convenientemente ¿no es sabio?

CRITIAS.—Lo es.

SÓCRATES.—Pero es necesario que el médico sepa si sus remedios tienen o no tienen un efecto útil; ¿y el obrero debe saber si sacará o no sacará provecho de su trabajo?

CRITIAS.—Quizá no.

SÓCRATES.—Sucede algunas veces que un médico hace unas cosas útiles y otras dañosas sin saber lo que hace. Sin embargo, según tú, cuando obra útilmente obra sabiamente; ¿No es esto lo que decías?

CRITIAS.—Sí.

SÓCRATES.—Luego, al parecer, puesto que obra algunas veces útilmente, obra sabiamente, es sabio; y sin embargo, él no se conoce, no sabe que es sabio.

CRITIAS.—Pero no, Sócrates, eso no es posible. Si crees que mis palabras conducen necesariamente a esta consecuencia, prefiero retirarlas, quiero más confesar sin rubor que me he expresado inexactamente, que conceder que se pueda ser sabio sin conocerse a sí mismo. No estoy distante de definir la sabiduría como el conocimiento de sí mismo, y de hecho soy de la misma opinión del que colocó en el templo de Delfos una inscripción de este género: «Conócete a ti mismo». Esta inscripción es, a mi parecer, el saludo que el dios dirige a los que entran, en lugar de la fórmula ordinaria: «Sé dichoso»; creyendo al parecer que este saludo no es conveniente, y que a los hombres debe desearse, no la felicidad, sino la sabiduría. He aquí en qué términos tan diferentes de los nuestros habla el dios a los que entran en su templo, y yo comprendo bien el pensamiento del autor de la inscripción. «Sé sabio», dice a todo el que llega; lenguaje un poco enigmático, como el de un adivino. *Conócete a ti mismo* y *sé sabio* es la misma cosa, por lo menos así lo pensamos la

inscripción y yo. Pero puede verse en esto una diferencia, y es el caso de los que han grabado inscripciones más recientes: *nada en demasía; date en caución y no estás lejos de tu ruina*. Han tomado la sentencia: *conócete a ti mismo*, por un consejo, y no por el saludo del dios a los que entran. Y queriendo hacer ver, que también ellos eran capaces de dar útiles consejos, han grabado estas máximas sobre los muros del edificio. He aquí, Sócrates, adonde tiende este discurso. Todo lo que precede te lo abandono. Quizá la razón está de tu parte; quizás de la mía. En todo caso, nada de sólido hemos dicho. Pero ahora estoy resuelto a sostenerme con razones, sino me concedes que la sabiduría consiste en conocerse a sí mismo.

SÓCRATES. —Pero, mi querido Critias, obras contigo como si tuviese la pretensión de saber las cosas sobre que interrogo, y como si yo no tuviese más que quererlo, para ser de tu dictamen. Dios me libre de que así suceda. Yo busco de buena fe la verdad contigo; hasta ahora la ignoro. Cuando haya examinado la proposición nueva que presentas, te diré claramente si soy o no de tu dictamen, pero dame tiempo para hacer este examen.

CRITIAS. —Hazlo.

SÓCRATES. —Comienzo. Si la sabiduría consiste en conocer alguna cosa, evidentemente es una ciencia y la ciencia de alguna cosa. ¿No es así?

CRITIAS. —Es una ciencia, la de sí mismo.

SÓCRATES. —Y la medicina, ¿es la ciencia de lo que es sano?

CRITIAS. —Sin duda.

SÓCRATES. —Y si me preguntases: la medicina, esta ciencia de lo que es sano, en qué nos es útil y qué bien nos procura; yo te respondería: un bien que no es poco precioso; nos da la salud, lo que es un magnífico resultado. Creo que me concedes esto.

CRITIAS. —Lo concedo.

SÓCRATES. —Y si me preguntases: la arquitectura, que es la ciencia de construir, qué bien nos procura; yo te respondería, las casas. Lo mismo respecto de las demás artes. Tú, que dices que la sabiduría es la ciencia de sí mismo, estás en el caso de responder al que te pregunto: Critias, la sabiduría, que es la ciencia de sí mismo, ¿qué bien nos procura que sea excelente y digno de su nombre? Vamos, habla.

CRITIAS. —Pero, Sócrates, tú no razonas con exactitud. La sabiduría no es semejante a las otras ciencias; éstas no son semejantes entre sí, y tú supones en tu razonamiento que todas se parecen. Veamos; dime ¿dónde encontraremos los productos de la aritmética y geometría, como vemos en una casa el producto de la arquitectura y en un vestido el producto del arte de tejer, y así en una multitud de otros efectos, producto de una multitud de otras artes? ¿Puedes mostrarme los resultados de estas dos ciencias? Pero no, tú no puedes.

SÓCRATES. —Es cierto; pero puedo por lo menos mostrarte de qué objeto cada una de estas ciencias es la ciencia, objeto bien diferente de la ciencia misma. Así es que la aritmética es la ciencia del par y del impar, de sus propiedades y de sus relaciones. ¿No es así?

CRITIAS. —Sin duda.

SÓCRATES. —¿Y el par y el impar difieren de la aritmética misma?

CRITIAS. —No puede ser de otra manera.

SÓCRATES. —Y la estática es la ciencia de lo pesado y de lo ligero; lo pesado y lo ligero

difieren de la estética misma. ¿No lo crees así?

CRITIAS.—Lo creo.

SÓCRATES.—Pues bien; dime, ¿cuál es el objeto de la ciencia de la sabiduría, que sea distinto de la sabiduría misma?

CRITIAS.—Veamos el punto en que estamos, Sócrates. De cuestión en cuestión acabas de hacer ver que la sabiduría es de otra naturaleza que las otras ciencias, y a pesar de eso te obstinas en buscar su semejanza con ellas. Esta semejanza no existe; pues mientras que todas las demás ciencias son ciencias de un objeto particular y no del todo de ellas mismas, solo la sabiduría es la ciencia de otras ciencias y de sí misma. Esta distinción no puede ocultártete, y creo que haces ahora lo que declarabas antes no querer hacer; te propones solo combatirme y refutarme, sin fijarte en el fondo de las cosas.

SÓCRATES.—Pero qué, ¿puedes creer que si yo te presiono con mis preguntas, sea por otro motivo que por el que me obligaría a dirigirme a mí mismo y examinar mis palabras; quiero decir, el temor de engañarme pensando saber lo que yo no sabría? No, te lo aseguro; solo un objeto he tenido: ilustrar la materia de esta discusión; primero, por mi propio interés, y quizás también por el de algunos amigos. Porque ¿no es un provecho común para todos los hombres, que la verdad sea conocida en todas las cosas?

CRITIAS.—Ciertamente, Sócrates.

SÓCRATES.—Animo, pues, amigo mío; responde a mis preguntas, según tu propio juicio, sin inquietarte, si es Critias o Sócrates el que lleva la mejor parte; aplica todo tu espíritu al objeto que nos ocupa, y que sea una sola cosa la que te preocupe: la conclusión a que nos conducirán nuestros razonamientos.

CRITIAS.—Así lo quiero, porque lo que me propones me parece muy razonable.

SÓCRATES.—Habla y dime lo que piensas de la sabiduría.

CRITIAS.—Pienso, que, única entre todas las demás ciencias, la sabiduría es la ciencia de sí misma y de todas las demás ciencias.

SÓCRATES.—¿Luego será también la ciencia de la ignorancia, si lo es de la ciencia?

CRITIAS.—Sin duda.

SÓCRATES.—Por consiguiente, solo el sabio se conocerá a sí mismo, y estará en posición de juzgar de lo que sabe y de lo que no sabe. En igual forma, solo el sabio es capaz de reconocer, respecto a los demás, lo que cada uno sabe creyendo saberlo, como igualmente lo que cada uno cree saber, no sabiéndolo. Ningún otro puede hacer tanto. En una palabra, ser sabio, la sabiduría, el conocimiento de sí mismo, todo se reduce a saber lo que se sabe y lo que no se sabe. ¿No piensas tú lo mismo?

CRITIAS.—Sí.

SÓCRATES.—Te llamo otra vez la atención, y con esta serán tres, número que está consagrado al dios libertador, para que examinemos, como si comenzáramos esta indagación, primero, si es posible o no saber que una persona sabe lo que sabe y no sabe lo que no sabe; en seguida, suponiendo esto posible, qué utilidad puede resultar en saberlo.^[9]

CRITIAS.—Sí, examinémoslo.

SÓCRATES.—Pues bien, mi querido Critias, mira si en esta indagación eres más afortunado que yo, porque yo me veo sumamente embarazado. ¿Te explicaré este conflicto mío?

CRITIAS.—Con gusto.

SÓCRATES.—¿Y cómo no he de verme embarazado, si lo que has dicho es una verdad, es decir, si existe una cierta ciencia, que no es la ciencia de ninguna otra cosa más que de sí misma y de las otras ciencias, y que además es la ciencia de la ignorancia?

CRITIAS.—Pues todo eso es verdad.

SÓCRATES.—Mira, querido mío, que sentamos por base una idea absurda; considérala aplicada a otros objetos, y te parecerá, estoy seguro de ello, perfectamente irracional.

CRITIAS.—¿Cómo puede suceder eso y en qué objetos?

SÓCRATES.—He aquí. ¿Concibes una vista que no viese ninguna de las cosas que ven las demás vistas, pero que sea la vista de sí misma y de las demás vistas, y hasta de lo que no es visto? ¿Concibes una vista que no viese el color, a pesar de ser vista, pero que se viese ella misma y las demás vistas? ¿Crees que semejante vista existe?

CRITIAS.—No, ¡por Zeus!

SÓCRATES.—¿Concibes un oído, que no oyese ninguna voz, pero que se oyese a sí mismo y a los otros oídos, y hasta lo que no es oído?

CRITIAS.—Tampoco.

SÓCRATES.—Considerando todos los sentidos a la vez, ¿te parece posible que haya uno que sea el sentido de sí mismo y de los otros sentidos, pero que no sienta nada de lo que los otros sentidos sienten?

CRITIAS.—No, ciertamente.

SÓCRATES.—¿Te parece posible que haya un deseo, que no sea el deseo del placer, y que solo lo sea de sí mismo y de los otros deseos?

CRITIAS.—¡Ah!, no.

SÓCRATES.—¿Una voluntad, que no quisiese ningún bien, pero que se quisiese a sí misma y a las otras voluntades?

CRITIAS.—Nada de eso.

SÓCRATES.—¿Puedes concebir que exista un amor, que no es el amor de ningún género de belleza, sino de sí mismo y de los otros amores?

CRITIAS.—De ninguna manera.

SÓCRATES.—¿Puedes imaginar un temor que se teme a sí mismo y a los demás temores, pero que no teme ningún peligro?

CRITIAS.—No lo imagino.

SÓCRATES.—¿Una opinión que es la opinión de las demás opiniones y de sí misma, y que no se refiere a ninguno de los objetos ordinarios de la opinión?

CRITIAS.—Nada de eso.

SÓCRATES.—¿Y sin embargo, afirmamos que existe una ciencia que no es la ciencia de ningún conocimiento particular, sino la ciencia de sí misma y de las otras ciencias?

CRITIAS.—Así lo afirmamos.

SÓCRATES.—Es cosa bien extraña, si existe semejante ciencia. Sin embargo, no nos apuremos a negar que exista, y procuremos examinarla aún.

CRITIAS.—Tienes razón.

SÓCRATES.—Veamos. Esta ciencia es la ciencia de alguna cosa y tiene la propiedad de referirse a alguna cosa. ¿No es así?

CRITIAS.—Ciertamente.

SÓCRATES.—¿Decimos de la cosa que es más grande, que tiene la propiedad de serlo más que cualquier otra?

CRITIAS.—Sin duda.

SÓCRATES.—¿Más que todo lo que es más pequeño, porque ella es más grande?

CRITIAS.—Necesariamente.

SÓCRATES.—Si encontráramos un cuerpo más grande, que lo fuese más que los demás cuerpos y que él mismo, sin ser más grande que los cuerpos sobrepujados por aquellos que él sobrepuja ¿no se seguiría de toda necesidad, que sería a la vez más grande que sí mismo, y más pequeño que sí mismo? ¿Qué dices a esto?

CRITIAS.—Eso sería de toda necesidad, Sócrates.

SÓCRATES.—Si se encontrase un número que fuese doble de los demás números dobles y de sí mismo, estos otros números y él mismo no serían más que mitades con relación a aquel que fuese doble, porque lo doble no puede ser sino de una mitad.

CRITIAS.—Es cierto.

SÓCRATES.—Por consiguiente una cosa sería al mismo tiempo más grande que sí misma y más pequeña; más pesada y más ligera; más vieja y más nueva, y así de todo lo demás. ¿No es indispensable que la cosa, que posee la propiedad de referirse a sí misma, posea además la cualidad a que tiene la propiedad de referirse? Por ejemplo, el oído solo oye la voz; ¿no es así?

CRITIAS.—Sí.

SÓCRATES.—Si el oído se oyese a sí mismo, solo sería a condición de tener una voz, porque en otro caso él no oiría.

CRITIAS.—Es preciso.

SÓCRATES.—Y la vista, querido mío, si se viese a sí misma, ¿sería preciso necesariamente que ella tuviese algún color, porque la vista no puede ver lo incoloro?

CRITIAS.—No, sin duda.

SÓCRATES.—Ya ves, Critias, que de las cosas que acabamos de recorrer, las unas no pueden absolutamente referirse a sí mismas, y no es probable que las demás puedan hacerlo. En cuanto a la magnitud, al número y otras cosas semejantes es de hecho imposible. ¿No es así?

CRITIAS.—Ciertamente.

SÓCRATES.—En cuanto al oído y la vista, en cuanto al movimiento que tuviese la propiedad de moverse, al calor que tuviese el de calentarse y todas las cosas de este género, muchas personas no querrían creerlo, pero quizá otras lo creerán. Se necesita nada menos que un hombre de genio, mi querido amigo, para decidir en última apelación y de una manera general, si algo de lo que existe ha recibido de la naturaleza la propiedad de referirse a sí mismo, refiriéndose toda cosa a otra cosa; o bien si entre los objetos unos tienen este poder y otros no; y en fin, en el caso de que algunos, pudiesen referirse a sí mismos, si la ciencia que llamamos sabiduría estaría en este caso. Yo no me considero capaz para resolver estas cuestiones. ¿Es posible que haya una ciencia de la ciencia? Yo no puedo afirmarlo; y aun cuando se probase que existe, no podría admitir que esta ciencia sea la

sabiduría antes de haber examinado si, dando esto por supuesto, nos sería útil o no; porque me atrevo a declamar que la sabiduría es una cosa buena y útil. Pero tú, hijo de Calescro, que has sentado que la sabiduría es la ciencia de la ciencia e igualmente de la ignorancia, pruébame, en primer lugar, que esto es posible, y en segundo, que esta cosa posible es además útil. Quizá de esta manera me convencerás de que defines exactamente la sabiduría.

Habiendo oído estas palabras y viéndome embarazado, Critias, igual a aquellos que con solo ver bostezar bostezan, me pareció tan embarazado como yo. Habitado a verse colmado de elogios, se ruborizaba solo con notar las miradas de los circunstantes, no se apuraba a confesar que era incapaz de ilustrar las cuestiones que yo le había propuesto, hablaba sin decir nada claro, y solo trataba de encubrir su impotencia. Yo, que no quería ahogar la discusión, le dije:

SÓCRATES. —Si te parece bien, querido Critias, demos por concedido que la ciencia de las ciencias es posible, y entonces entraremos en indagaciones acerca de si existe o no existe, pasaremos de la posibilidad al acto. Supongo esta ciencia perfectamente posible, y te pregunto si es más fácil saber lo que se sabe o lo que no se sabe. Porque hemos dicho que en esto consisten el conocimiento de sí mismo y la sabiduría. ¿No es cierto?

CRITIAS. —Sin duda, y eso es muy consiguiente, Sócrates. Porque si el hombre posee la ciencia que se conoce a sí misma, es preciso que sea de la misma naturaleza que lo que él posee. Tiene uno la vivacidad, es vivo; la belleza, es bello; la ciencia, es sabio. Y si tiene la ciencia que se conoce a sí misma, será preciso que se conozca a sí mismo.

SÓCRATES. —No es ésa la dificultad. Sin duda, si alguno posee lo que se conoce a sí mismo, se reconocerá él a sí mismo igualmente; lo que se quiere averiguar es si el que posee esta ciencia debe necesariamente saber lo que sabe y lo que no sabe.

CRITIAS. —Sin duda, Sócrates, porque eso es lo mismo.

SÓCRATES. —Lo será; pero yo lo mismo estoy que estaba, porque no comprendo cómo conocerse a sí mismo es lo mismo que saber lo que se sabe y lo que no se sabe.

CRITIAS. —¿Qué quieres decir con eso?

SÓCRATES. —Lo siguiente: ¿la ciencia de una ciencia podrá hacer más que distinguir entre dos cosas, que es una ciencia y que no es una ciencia?

CRITIAS. —No; a eso se limitará.

SÓCRATES. —¿Son una misma cosa la ciencia y la ignorancia de lo que es sano y la ciencia y la ignorancia de lo que es justo?

CRITIAS. —No.

SÓCRATES. —La primera de estas ciencias es, creo, la medicina, y la segunda la política, y la ciencia de la ciencia es simplemente la ciencia.

CRITIAS. —Imposible negarlo.

SÓCRATES. —El que no conoce ni lo sano, ni lo justo, y solamente tiene la ciencia de la ciencia, reducido a esta ciencia única, podrá saber que él sabe alguna cosa y que posee una cierta ciencia y lo sabrá de los demás y de sí mismo. ¿No es así?

CRITIAS. —Sí.

SÓCRATES. —Pero lo que sabe,^[10] ¿cómo pudo saberlo por medio de esta ciencia? Es en efecto por medio de la medicina, y no por la sabiduría, como conoce lo que es sano; por la música, y no por

la sabiduría, lo que es armonioso; por la arquitectura, y no por la sabiduría, lo que es propio para construir, y así de lo demás. ¿Es cierto?

CRITIAS.—Así me parece.

SÓCRATES.—Por la sabiduría, si es solo la ciencia de la ciencia, ¿cómo sabrá que él sabe lo que es sano o lo que es propio para construir?

CRITIAS.—Es imposible.

SÓCRATES.—El que ignora estas cosas no sabe lo que él sabe, sino únicamente que él sabe.

CRITIAS.—Así me parece.

SÓCRATES.—Luego la sabiduría y el ser sabio consisten, no en saber lo que se sabe y lo que no se sabe, sino solo que se sabe y que no se sabe.

CRITIAS.—Probablemente.

SÓCRATES.—Luego la sabiduría no pone en posición de reconocer en otro, que pretende saber alguna cosa, si sabe en efecto lo que pretende saber o si no lo sabe; toda su virtud se limita a enseñarnos que posee una cierta ciencia; cuál es la materia de esta ciencia, la sabiduría no nos lo dirá jamás.

CRITIAS.—No parece que pueda.

SÓCRATES.—Tampoco nos hará más capaces para discernir el que se da por médico, sin serlo, del que lo es verdaderamente, ni discernir en general los hábiles de los ignorantes. Examinemos este punto de la manera siguiente. El sabio, o cualquier otro hombre, para distinguir el verdadero del falso médico, obrará de este modo. Ciertamente no le interrogará sobre la medicina,^[11] porque ya hemos dicho que el médico no entiende de ella, como que no conoce más que lo que es sano o dañoso a la salud. ¿No es así?

CRITIAS.—Sí, verdaderamente.

SÓCRATES.—El médico no sabe nada en relación a la medicina, puesto que la medicina es una ciencia.

CRITIAS.—En efecto.

SÓCRATES.—El sabio, es cierto, reconocerá que el médico posee una ciencia; pero si quiere averiguar qué ciencia, ¿no deberá informarse a qué objetos se refiere? ¿No es cierto que lo que caracteriza cada ciencia, no es el ser ciencia, sino el ser una cierta ciencia particular, y el referirse a ciertos objetos particulares?

CRITIAS.—Es cierto.

SÓCRATES.—Lo que caracteriza la medicina, lo que la distingue de las demás ciencias, es que tiene por objeto lo que es sano y lo que es dañoso a la salud.

CRITIAS.—Sí.

SÓCRATES.—Luego el que se proponga examinar a alguno sobre la medicina, debe examinarlo de las cosas que son propias de la misma; porque supongo que no podrá examinarlo de cosas extrañas, con las que esta ciencia no esté en relación.

CRITIAS.—No, ciertamente.

SÓCRATES.—El que quiera proceder por orden sondará al médico sobre las cosas sanas y las cosas dañosas a la salud, para juzgar de su mérito.

CRITIAS.—Ése es mi dictamen.

SÓCRATES.—Hará estudio sobre las palabras y acciones del médico para juzgar si las unas son bien dichas y las otras bien hechas.

CRITIAS.—Necesariamente.

SÓCRATES.—Pero sin la medicina, ¿es posible comprender, sea las palabras, sea las acciones de un médico?

CRITIAS.—De ninguna manera.

SÓCRATES.—Fuera del médico, nadie será capaz de ello, ni aun el sabio; porque en otro caso uniría los conocimientos de un médico a los de un sabio.

CRITIAS.—Es cierto.

SÓCRATES.—Por consiguiente, si la sabiduría es solo ciencia de la ciencia y de la ignorancia, es claro como el día que no nos pondrá en posición de distinguir el médico que posee su arte, del que no lo posee y le impone a los demás y a sí mismo; ni tampoco nos hará buenos jueces en las otras artes, excepto en aquella que practiquemos nosotros mismos; pero todos los artistas pueden hacer otro tanto.

CRITIAS.—Es cierto.

SÓCRATES.—Pues bien, querido Critias, reducida la sabiduría a estos términos, ¿cuál puede ser su utilidad? ¡Ah!, si como supusimos al principio, el sabio supiese lo que sabe y lo que no sabe; si supiese que sabe ciertas cosas y no sabe otras ciertas cosas; si pudiese además juzgar a los demás hombres en esta misma relación, entonces, yo lo declaro, nos sería infinitamente útil el ser sabios. En efecto, pasaríamos la vida exentos de faltas los que tuviésemos la sabiduría, y lo mismo sucedería a los que obrasen bajo nuestra dirección. Porque respecto de nosotros, no intentaríamos hacer lo que no supiésemos, sino que dirigiéndonos a los que lo supiesen, a ellos se lo encomendaríamos; y con respecto a los que estuviesen bajo nuestra dirección, no les permitiríamos hacer sino lo que pudiesen hacer bien, es decir, aquello de que tuviesen la ciencia. Una casa administrada de esta manera por la sabiduría estaría necesariamente bien administrada, y lo mismo un Estado sería bien gobernado, e igual sucedería en todas partes donde reinase la sabiduría. Porque unas gentes que no cometerían faltas, que ajustarían todas sus acciones a las reglas de la razón, necesariamente serían dichosos. ¿No es esto, mi querido Critias, lo que experimentaríamos con motivo de la sabiduría, y lo que mostraríamos para hacer ver cuán ventajoso es saber lo que se sabe y lo que no se sabe?

CRITIAS.—Es evidente.

SÓCRATES.—Sí, pero hasta ahora, ya ves que no existe en ninguna parte una ciencia de esta naturaleza.

CRITIAS.—Lo veo.

SÓCRATES.—Pero quizá, la sabiduría, tal como nosotros la concebimos ahora, a saber, la ciencia de la ciencia y de la ignorancia^[12] tiene la ventaja de que el que la posee aprende más fácilmente todo lo que quiere aprender, y se representa todas las cosas con más claridad, estudiándolas a la luz de la ciencia. Quizá le permite juzgar mejor a los demás sobre lo que él mismo ha aprendido, mientras que los que intentan juzgar sin la sabiduría lo hacen sin profundidad ni solidez. ¿Son éstas, querido mío, las ventajas que debemos esperar de la sabiduría; o bien nos formamos de ella una idea demasiado alta, y buscamos en la misma un valor que no tiene?

CRITIAS.—No es imposible que así sea.

SÓCRATES. —Quizá el objeto de nuestra indagación es absolutamente inútil. Lo que me lo hace creer es que me vienen al espíritu extraños pensamientos sobre la sabiduría, tal como la hemos definido. Veamos, si así loquieres. Convengamos en que la ciencia de la ciencia es posible, y además lo que al principio sentamos: que la sabiduría consiste en saber lo que se sabe y lo que no se sabe; en vez de negarlo, admitámoslo. Hechas estas concesiones, examinemos con mayor esmero si la sabiduría, supuestas tales condiciones, nos procurará alguna ventaja. En efecto, diciendo antes que la sabiduría, si tal fuese su naturaleza, sería para nosotros un gran bien, presidiendo al gobierno de las familias y de los Estados, me parece, mi querido Critias, que hemos razonado mal.

CRITIAS. —¿Cómo?

SÓCRATES. —Porque hemos concedido con demasiada ligereza que sería un gran bien para los hombres hacer aquello que saben, y encomendar lo que no saben a los que lo saben.

CRITIAS. —¿No hemos tenido razón para concederlo?

SÓCRATES. —No, yo creo que no.

CRITIAS. —En verdad, Sócrates, dices cosas extrañas.

SÓCRATES. —¡Por el cielo!, eso mismo me parece a mí; y pensando en esto es por lo que dije que se me venían a la mente ideas extrañas, y que temía no hubiésemos examinado bien la cuestión. Porque, a decir verdad, en el acto mismo en que estuviéramos de acuerdo en que la sabiduría es todo lo que hemos dicho, no por esto vería más claro qué bien nos procura.

CRITIAS. —¿Cómo? Explícate; por lo menos sepamos cómo piensas.

SÓCRATES. —Creo que me extralimito; pero no importa, cuando una idea se presenta al espíritu, es preciso examinarla, y no dejarla escapar a la ventura, por poco amor que uno se tenga a sí mismo.

CRITIAS. —No es posible hablar mejor.

SÓCRATES. —Escucha, pues, mi sueño, y juzga si ha salido por la puerta de marfil o por la de cuerno.^[13] Quiero que la sabiduría, tal como antes la definimos, ejerza sobre nosotros un imperio absoluto; pues bien, ¿qué ventajas nos promete con todo su cortejo de ciencias? Únicamente la siguiente: si un hombre se da por piloto y no lo es, es claro que no nos sorprenderá, lo mismo que no podrán abusar de nosotros ni un médico, ni un general, ni ninguna persona que pretenda saber lo que no sabe. ¿Qué ventaja sacaremos de esto, sino una mejor salud para el cuerpo; librarse de los peligros de la guerra y de la mar; en fin, tener nuestros muebles, nuestros vestidos, nuestros calzados más artísticamente hechos, porque solo nos valdremos de los verdaderos artistas? Avancemos, siquieres, hasta conceder que la adivinación es la ciencia del porvenir; y que la sabiduría, saliendo al frente, nos pone en guardia contra los charlatanes, y nos descubre los verdaderos adivinos, que son los que saben lo que realmente ha de suceder; pues bien, yo concibo perfectamente que la especie humana en estas condiciones obrará y vivirá conforme a la ciencia; la sabiduría, en efecto, guardián vigilante, no permitirá a la ignorancia deslizarse en nuestros trabajos; mas por vivir conforme a la ciencia, ¿viviremos mejor y seremos dichosos? He aquí lo que yo aún no puedo comprender, mi querido Critias.

CRITIAS. —Sin embargo, no veo de qué medio has de valerte para encontrar un modo mejor de vivir, si vivir conforme a la ciencia no tiene ningún valor a tus ojos.

SÓCRATES. —Escucha aún una pequeña explicación, te lo suplico. ¿Según qué ciencia? ¿La de zapatero?

CRITIAS.—No, ¡por Zeus!

SÓCRATES.—¿Quizá la de herrero?

CRITIAS.—No.

SÓCRATES.—¿Será en la de trabajar en lana, en madera o en otras cosas de la misma especie?

CRITIAS.—De ninguna manera.

SÓCRATES.—No insistamos más sobre nuestro juicio: que es dichoso el que vive según la ciencia. Porque los artistas de que acabamos de hablar viven según la ciencia, y sin embargo tú no admites que sean dichosos; al parecer solo tienes por felices los que viven según ciertas ciencias. Quizás solo concedes este privilegio al que designé yo antes, al que sabe todo lo que debe suceder, al adivino.

CRITIAS.—A ese y también a otros.

SÓCRATES.—¿Cuáles? ¿Será al que una al conocimiento del porvenir, el de lo pasado y lo presente? Supongo que un tal hombre existe. Creo que confesarás, que ningún otro, que no sea este, puede vivir según la ciencia.

CRITIAS.—Ningún otro.

SÓCRATES.—Una pregunta aún. ¿Cuál de estas ciencias es la que hace a este hombre dichoso, o son todas a la vez y en debida proporción?

CRITIAS.—No, ciertamente; todas en proporción, no.

SÓCRATES.—¿Entonces cuál contribuye más? ¿Es la ciencia de los sucesos presentes, pasados y futuros? ¿Es la del ajedrez?

CRITIAS.—¡Ah!, ¡el juego de ajedrez!

SÓCRATES.—¿La de los números?

CRITIAS.—Tampoco.

SÓCRATES.—¿La de lo que es sano?

CRITIAS.—Quizá.

SÓCRATES.—Pero, en fin, ¿cuál es la que más contribuye?

CRITIAS.—La ciencia del bien y del mal.

SÓCRATES.—¡Picaruelo!, después de tanto andar me haces girar en un círculo. ¡Ah!, ¿por qué desde el principio no me has dicho que vivir dichoso no es vivir según la ciencia en general, ni según todas las ciencias reunidas, sino según la que conoce del bien y del mal? Pero veamos, querido Critias, si separas esta ciencia de todas las demás, ¿nos veremos por eso menos curados por la medicina, calzados por un entendido zapatero, vestidos por un tejedor, y libres de la muerte por mar o en campaña mediante un piloto y un experto general?

CRITIAS.—No, sin duda.

SÓCRATES.—Faltándonos esta ciencia, ninguna de estas cosas llegará a tiempo y de manera que nos sea útil.

CRITIAS.—Dices verdad.

SÓCRATES.—Y esta ciencia, a lo que parece, no es la sabiduría, sino aquella cuyo objeto es el sernos útil; porque no es la ciencia de la ciencia y de la ignorancia, sino del bien y del mal; de manera que si es ella la que nos es útil, la sabiduría debe ser para nosotros otra cosa que útil.

CRITIAS.—¡Cómo!, ¿la sabiduría no nos ha de ser útil? Si es esencialmente la ciencia de las

ciencias, domina todas las ciencias, y por consiguiente, superior a la ciencia del bien y del mal, no puede menos de sernos útil.

SÓCRATES. —¿Por ventura es ella la que nos cura y no la medicina? Y los resultados de las otras artes ¿es ella la que nos lo procura y no cada arte los suyos? ¿No hace ya mucho que hemos reconocido que ella es la ciencia de la ciencia y de la ignorancia y nada más? ¿No es así?

CRITIAS. —Así parece.

SÓCRATES. —Por lo tanto, ¿no se puede esperar de ella la salud?

CRITIAS. —No, ciertamente.

SÓCRATES. —La salud depende de otro arte, ¿qué dices a esto?

CRITIAS. —Que es verdad.

SÓCRATES. —Tampoco hay que esperar de ella nada útil, mi querido amigo, porque hemos achacado lo útil a otro arte. ¿Es cierto?

CRITIAS. —Completamente.

SÓCRATES. —¿Cómo, entonces, la sabiduría nos será útil sin procurarnos ninguna especie de utilidad?

CRITIAS. —De ninguna manera, Sócrates, a lo que me parece.

SÓCRATES. —Ves, pues, mi querido Critias, la razón que tenía para temer, y cuán justamente me acusaba de ser incapaz de examinar con fruto la sabiduría. Porque la mejor cosa, a juicio de todos, no nos parecería desprovista de utilidad, si yo tuviese, con gran provecho mío, el arte de examinar las cosas. En este momento henos aquí batidos por todas partes, y en la impotencia de descubrir a qué objeto ha aplicado la palabra «sabiduría» su inventor. Y sin embargo, ¡cuántas suposiciones hemos hecho que la razón desaprueba! Hemos supuesto que existe una ciencia de la ciencia, a pesar de que la razón no permite ni autoriza semejante concepción; después hemos supuesto que esta ciencia conoce los objetos de las otras ciencias, cuando tampoco lo permite la razón; y queríamos que el sabio pudiese saber que él sabe lo que sabe y lo que no sabe. Y en verdad hemos obrado liberalmente haciendo esta última concesión, puesto que hemos considerado que es posible saber de cierta manera lo que absolutamente no se sabe. Porque admitimos que él sabe y que él no sabe, que es lo más irracional que puede imaginarse. Pues bien, no obstante esta complacencia y esta facilidad, nuestra indagación no ha conseguido encontrar la verdad, y cualquiera que haya sido la definición que de la sabiduría hayamos inventado de común acuerdo, ella nos ha hecho ver con desenfado que está desprovista de utilidad. Con respecto a mí, me importa poco; pero tú, mi querido Cármides, yo sufro al pensar que con tu figura y con un alma muy sabia no tengas nada que esperar de la sabiduría, ni puedas sacar de ella ninguna utilidad en el curso de la vida, aun poseyéndola. Pero sobre todo, siento haber recogido las palabras mágicas del tracio y haber aprendido con tanto afán una cosa que ningún valor tiene. Pero no, no puedo creer que sea así, y es más justo pensar que yo no sé buscar la verdad. La sabiduría es sin duda un gran bien; y si tú la posees, eres un mortal dichoso. Pero examina atentamente si la posees en efecto y si no tienes necesidad de palabras mágicas; porque si la posees verdaderamente, entonces sigue mi consejo, y no veas en mí más que un visionario incapaz de indagar ni encontrar nada por el razonamiento, y tú tente por tanto más dichoso cuánto más sabio seas.

CÁRMIDES. —¡Por Zeus!, Sócrates, no sé si poseo o no poseo la sabiduría; ni cómo puedo

saberlo, cuando tú mismo no puedes determinar su naturaleza, por lo menos según tu confesión; si bien en este punto no te creo, y antes bien pienso que tengo gran necesidad de tus palabras mágicas; y quiero someterme a su virtud sin interrupción hasta que me digas que es bastante.

CRITIAS. —Perfectamente. La mayor prueba que puedes darme de tu sabiduría, mi querido Cármides, es entregarte a los encantos de Sócrates y no alejarte de él ni un solo instante.

CÁRMIDES. —Me uniré a él, y seguiré sus pasos; porque me haría culpable si en este punto no te obedeciese, a ti que eres mi tutor, y si no hiciese lo que mandas.

CRITIAS. —Sí, yo, yo te lo mando.

CÁRMIDES. —Lo haré, y desde hoy quiero comenzar.

SÓCRATES. —¡Ah!, ¿qué es lo que los dos tramáis?

CRITIAS. —Nada, sino que nos tienes a tus órdenes.

SÓCRATES. —Pero qué, ¿empleáis la fuerza sin dejarme la libertad de escoger?

CÁRMIDES. —Sí, la fuerza; es preciso hacerlo así, puesto que él lo manda. Mira ahora lo que te toca a ti hacer.

SÓCRATES. —¿Qué quieres que vea? Cuando has resuelto hacer una cosa y recurrés a la violencia, ¿qué hombre puede resistirlo?

CÁRMIDES. —Entonces no te resistas.

SÓCRATES. —Concedido.

LAQUES

Argumento del *Laques*^[1]

por Patricio de Azcárate

El verdadero objeto del *Laques* no es el valor, sino, con ocasión del valor, la educación de los hijos, es decir, la ciencia de los estudios y de los ejercicios que más pueden convenirles. Melesías y Lisímaco, dos ancianos, cuyos hijos han llegado ya a la adolescencia, acompañados de Nicias y de Laques que intervienen a propósito en la discusión, acometen, todos juntos, a Sócrates, para pedirle consejo sobre los mejores medios de desarrollar las facultades físicas y morales de sus hijos. Sócrates les obliga a convenir en que el beneficio de la educación consiste en que se arraigue en el alma de los jóvenes la idea de la virtud; mas para que así suceda, es preciso poseerla, o por lo menos conocerla, como quedó ya demostrado en el *Primer Alcibíades*. Por lo pronto ya se nota la mucha dificultad que presenta una buena educación. La verdadera cuestión que debe resolverse, si este punto se ha de tratar a fondo, no puede menos de ser la siguiente: ¿Qué es la virtud? Pero como este objeto es tan vasto, Sócrates, en vez de examinar lo que es la virtud en general, limita la cuestión a indagar si se conoce bien alguna de sus partes, el valor, por ejemplo.

Laques da el primero una definición: el valor consiste en mantenerse firme y no huir delante del enemigo. Pero el hombre valiente puede ceder por táctica delante del enemigo, y esto en realidad es también una especie de valor. ¿Y no tiene necesidad el hombre de mostrarse valiente en la enfermedad, en la pobreza, en la buena o mala fortuna y en la lucha con sus pasiones? Esta definición, que presenta el general de ejército, es rechazada por Sócrates, por exclusiva y por falsa.

Laques propone en seguida otra: el valor es la constancia. Pero Sócrates le prueba que la constancia sola, desprovista de prudencia y de razón, no merece el nombre de valor, y resulta ser una definición demasiado general y por consiguiente falsa.

Nicias a su vez define el valor: la ciencia de las cosas que son de temer y de las que no lo son. Pero los médicos que saben lo que es y lo que no es de temer, los labradores que saben lo mismo con relación a la agricultura, no por esto son hombres valientes. Aun cuando admitamos que lo sean, los adivinos que prevén todo lo que es o no es de temer en la vida, deberían ser los hombres más valientes del mundo; conclusión evidentemente inadmisible. Pero no es esto solo; si el valor es verdaderamente una ciencia, precisamente constituye un conocimiento universal de todo lo que es de temer y de esperar, es decir, de todos los bienes y de todos los males. Es así que esta ciencia aplicándose por su naturaleza a lo pasado, a lo presente y al porvenir, no es nada menos que el conocimiento absoluto del bien y del mal; luego el hombre que poseyese tal ciencia, no solo conocería una parte de la virtud, el valor, sino también todas las demás, la sabiduría, la piedad, la justicia, y se pondría fuera de la condición humana, al abrigo de toda falta, y sería un ser perfecto y no el hombre valiente. De aquí se sigue, que el valor no ha sido aún definido, puesto que todas las definiciones propuestas están, por exceso o por defecto, en desacuerdo con la idea misma de valor.

La última conclusión que debe sacarse de lo que queda dicho es que es difícil conocer la virtud, puesto que no es fácil formar idea de una de sus partes. La dificultad y la grandeza de la ciencia son las dos grandes verdades que la enseñanza socrática no se cansa de establecer.

Laques o del valor

LISÍMACO (Hijo de Arístides el Justo) — MELESIAS (Padre de Tucídides) — ARÍSTIDES (Hijo de Lisímaco) — TUCÍDIDES (Hijo de Melesías) — NICIAS (General de los atenienses) — LAQUES (General de los atenienses) — SÓCRATES

LISÍMACO. —Hola, Nicias y Laques, ¿habéis visto a ese hombre armado, que acaba de trabajar en la esgrima? Cuando Melesías y yo os suplicamos que vinieseis a ver este espectáculo, no os dijimos las razones que nos movían para ello; pero os las vamos a decir ahora, en la persuasión de que podemos hablaros con toda confianza. La mayor parte de las gentes se mofan de esta clase de ejercicios, y cuando se les pide consejo, lejos de manifestar su pensamiento, solo tratan de adivinar el gusto de los que les consultan, y hablan siempre contra su propia opinión. Respecto a vosotros, sabemos que a una extrema sinceridad unís una capacidad muy grande, y por lo mismo esperamos que diréis ingenuamente lo que pensáis sobre lo que tenemos que comunicaros. He aquí a lo que viene a parar todo este preámbulo. Cada uno de nosotros tiene un hijo; helos aquí presentes: éste, hijo de Melesías, lleva el nombre de su abuelo, y se llama Tucídides; aquél, que es el mío, tiene el nombre de mi padre y se llama Arístides como él. Hemos resuelto procurar su mejor educación, y no hacer lo que acostumbran los más de los padres, que desde que sus hijos entran en adolescencia los dejan vivir a su libertad y capricho. Nuestra intención es vigilarlos con el mayor esmero, sin perderlos de vista; y como vosotros tenéis también hijos, hemos creído que, cual ninguno, habréis pensado en los medios de hacerlos muy virtuosos; y si esta idea no os ha ocupado seriamente, por ser vuestros hijos demasiado tiernos, hemos creído que llevaréis muy a bien este recuerdo sobre un negocio que no debe aplazarse, y que conviene que deliberemos aquí, todos juntos, sobre la educación que debemos darles.

Aunque este discurso os parezca largo, es preciso, si os place, Nicias y Laques, que tengáis la bondad de oírme sobre este punto. Sabéis que Melesías y yo no tenemos más que una mesa y que estos hijos comen con nosotros; nada os queremos ocultar, y como os dije al principio, os hablaremos con entera confianza. Tanto éste, como yo, conversamos con nuestros hijos, refiriéndoles las muchas proezas, que nuestros padres hicieron, tanto en paz como en guerra, mientras estuvieron a la cabeza de los atenienses y de sus aliados; pero desgraciadamente nada semejante podemos decir de nosotros mismos, así es que nos sonrojamos en su presencia, y no tenemos más remedio que echar la culpa a nuestros padres; porque, desde que fuimos crecidos nos dejaron vivir en la molicie y en una licencia que nos han perdido, mientras que estaban ellos entregados al servicio de los demás. Por esto es por lo que no cesamos de amonestar a nuestros hijos, diciéndoles, que si se abandonan y no nos obedecen se deshonrarán; mientras que si se aplican, se mostrarán quizás dignos del nombre que llevan. Ellos responden que nos obedecerán; y, en vista de esta promesa, andamos indagando lo que deben aprender y la educación que debemos darles para que se hagan hombres de bien, tanto cuanto sea posible. Alguno nos ha dicho que nada mejor para un joven que aprender la esgrima, y para ello nos ha ponderado hasta el cielo a este hombre, que acaba de dar pruebas de su habilidad, y nos ha suplicado que vengamos a verle. Nosotros hemos creído que

debíamos venir, y al paso traeros a vosotros, no solo por el placer que pudierais recibir, sino también para que nos auxiliarais con vuestras luces, y para que pudiéramos deliberar juntos sobre la educación de nuestros hijos. He aquí lo que queríamos comunicaros. Ahora a vosotros toca auxiliarnos con vuestros consejos, diciéndonos si aprobáis o desaprobáis el ejercicio de las armas, ilustrándonos sobre las ocupaciones y la instrucción que es preciso dar a estos jóvenes; y en fin, declarando la conducta que vosotros mismos habréis resuelto observar.

NICIAS: —Por lo que a mí hace, Lisímaco y Melesías, alabo en todo y por todo vuestro pensamiento; estoy dispuesto a tomar parte en esta deliberación, y creo que Laques se prestará a lo mismo.

LAQUES: —Tienes razón en lo que has dicho, Nicias; todo lo que Lisímaco acaba de decir de su padre y del de Melesías me parece perfectamente dicho, no solo respecto de ellos, sino también respecto de nosotros y de todos los que se mezclan en el gobierno de la república; porque a todos nos sucede lo que acaba de decir, tanto sobre la educación de los hijos, como sobre todos nuestros negocios domésticos. Has hablado admirablemente, Lisímaco; pero lo que me sorprende es que acudas a nosotros para consultarnos sobre este objeto, y no lo hayas hecho a Sócrates, que, en primer lugar, es de tu pueblo, y, en segundo, está consagrado por entero a estas materias relativas a la educación de los jóvenes, para indagar las ciencias que les son más necesarias, y las ocupaciones que más les convienen.

LISÍMACO. —¡Cómo!, Laques ¿Sócrates se dedica a la educación de la juventud?

LAQUES: —Te lo aseguro, Lisímaco.

NICIAS: —Yo puedo asegurártelo también; porque no hace cuatro días que me ha dado para mi hijo un maestro de música, que es Damón, discípulo de Agatocles, y que, superior en su arte, tiene además todas las cualidades que puedes desear en un hombre que ha de dirigir a jóvenes de esta edad.

LISÍMACO. —En verdad, Sócrates, Nicias y Laques; yo y los que son tan viejos como yo, no conocemos a los que son jóvenes; porque apenas salimos de casa a causa de nuestros muchos años; pero tú, ¡oh hijo de Sofronisco!, si tienes algún buen consejo que darmel, a mí que soy de tu mismo pueblo, no me lo niegues; puedo decir, que me lo debes de justicia, porque eres amigo de nuestra casa. Tu padre Sofronisco y yo hemos sido siempre amigos desde nuestra infancia, y nuestra amistad ha durado hasta su muerte sin la menor disidencia. Ahora recuerdo que mil veces estos jóvenes, hablando juntos en casa, repiten a cada momento el nombre de Sócrates, de quien dicen mil alabanzas, y yo jamás me apercibí de preguntarles si hablaban de Sócrates, hijo de Sofronisco; pero, hijos míos, decidme ahora; ¿es éste el Sócrates, de que os he oído hablar tantas veces?

ARÍSTIDES y TUCÍDIDES. —Sí, padre mío; es el mismo.

LISÍMACO. —Estoy altamente satisfecho, ¡por Hera!, mi querido Sócrates, al ver lo bien que sostienes la reputación de tu padre, el mejor de los hombres; y quiero que en adelante tus intereses sean los míos, como los míos serán los tuyos.

LAQUES: —Haces muy bien, Lisímaco, no le dejes marchar; porque le he visto en muchas ocasiones sostener, no solo la reputación de su padre, sino, también la de su patria. En la derrota de Delio se retiró conmigo, y puedo asegurarte que si todos los demás hubiesen cumplido su deber como él, nuestra ciudad se hubiera sostenido y no hubiera experimentado tan triste desgracia.

LISÍMACO. —Sócrates, he aquí un magnífico elogio que de ti se hace en este acto; ¿y por quién?

Por gentes muy dignas de ser creídas en todas las cosas y particularmente en estas. Te aseguro que nadie oye este elogio con más placer que yo. Estoy gozoso por la gran reputación que has sabido adquirirte, y cuéntame en el número de los que desean más tu felicidad. Has debido venir muchas veces a vernos, como un amigo de la casa. Comienza desde hoy, puesto que hemos renovado una amistad antigua; únete a nosotros y a estos jóvenes, para que tú y ellos conservéis vuestra amistad, como un depósito paterno. Esperamos que así lo harás, y por nuestra parte no te permitiremos que lo olvides. Pero volviendo a nuestro objeto; ¿qué dices?, ¿qué te parece?, ¿este ejercicio de la esgrima merece ser aprendido por los jóvenes?

SÓCRATES. —Sobre esto, Lisímaco, trataré de darte el mejor consejo de que sea capaz, y no dejaré de cumplir cuanto me ordenes; pero como soy el más joven y tengo menos experiencia que todos vosotros, es justo que os oiga antes, y entonces daré yo mi dictamen si difiere del vuestro, apoyándole en razones capaces de producir en vosotros la convicción. ¿Qué dices, pues, tú, Nicias? A ti te toca hablar el primero.

NICIAS. —No rehúso decir lo que siento, Sócrates. Me parece, tal es mi dictamen, que este ejercicio de las armas es muy útil a los jóvenes, porque además de alejarlos de los placeres de pasatiempo, que buscan de ordinario por falta de ocupación, los endurece en el trabajo y los hace necesariamente más vigorosos y más robustos. Mejor que este no lo hay, ni que exija más maña, ni más fuerza. Éste y el de montar a caballo son los más a propósito para jóvenes libres, porque a causa de las guerras que tenemos o que podamos tener, no hay mejores ejercicios que los que se hacen con las armas que sirven para la guerra. Son de un gran auxilio en los combates, ya se combata en filas, o ya, rotas estas, haya que batirse cuerpo a cuerpo; ya se persiga al enemigo que de tiempo en tiempo vuelve la cara para resistir, o ya que en retirada haya precisión de desembarazarse de un hombre que le va dando alcance a uno con espada en mano. El que está acostumbrado a estos ejercicios no teme a un hombre solo ni a muchos juntos, y siempre saldrá vencedor. Por otra parte, inspiran una verdadera pasión por otros más serios; porque doy por sentado, que todo hombre que se ejercita en la esgrima, entra en deseos de saber la táctica militar, como resultado de la esgrima, y cuando lo ha conseguido, lleno de ambición y ansioso de gloria, se instruye en todo aquello que puede alimentar esta idea, y trabaja en elevarse por grados a los conocimientos de un general de ejército. Es cierto que nada hay tan precioso ni tan útil como estos diferentes ejercicios de armas con todos los demás estudios que preparan para la guerra, siendo este indudablemente el primero. A todas estas ventajas es preciso añadir además una, que no es pequeña, y es que esta ciencia de la esgrima hace los hombres más valientes y más atrevidos en los combates, sin que despreciamos otro efecto que produce, por insignificante que parezca, yes que en ocasiones da al hombre cierto aire marcial y apuesto que impone a sus enemigos. Soy, pues, de dictamen, Lisímaco, que es preciso enseñar a los jóvenes estos ejercicios, y ya he dado las razones. Si Laques es de otro dictamen, le oiré con gusto.

LAQUES: —Pero, Nicias, es necesario mucho atrevimiento para decir de cualquier ciencia que no debe aprenderse, porque siempre es bueno saber de todo; y si la esgrima es una ciencia, como lo pretenden los que la enseñan y como Nicias lo dice, estoy conforme en que conviene aprenderla; pero si no es una ciencia y los que se dicen sus maestros nos engañan a fuerza de ponderarla, o sí, aún siendo ciencia, es de poco interés, ¿para qué consagrarse a ella? Lo que me obliga a hablar así es el estar persuadido de que si fuera una ciencia que mereciera la pena no hubieran los lacedemonios

dejado de cultivarla, cuando no hacen más en toda su vida que buscar y aprender las cosas que pueden hacerles superiores en la guerra a sus enemigos. Y aun cuando esto se hubiera ocultado a los lacedemonios, he aquí lo que no han podido ignorar los maestros de esgrima; y es que, de todos los griegos, los lacedemonios son los más apasionados por todo lo que hace relación al ejercicio de las armas, y que los maestros de esgrima, que allí adquiriesen reputación, harían indudablemente por todas partes su negocio, como sucede respecto de los poetas trágicos que se acreditan en Atenas. Porque todo hombre, que se reconoce con talento para hacer tragedias, no corre el Ática y va de ciudad en ciudad a representar sus piezas, sino que se viene derecho aquí, para que aquí se representen, y tiene razón; en vez de lo cual veo a estos valientes campeones, que enseñan la esgrima, mirar a Lacedemonia como un templo inaccessible, donde no se atreven a poner ni un pie, y rodar por todas partes, enseñando su arte a otros, y particularmente a pueblos que se reconocen ellos mismos inferiores a sus vecinos en todo lo relativo a la guerra. Además, Lisímaco, he visto un gran número de estos maestros de esgrima en lances dados, y sé lo que valen. Es fácil formar juicio al ver que la fatalidad ha querido, como si fuera con intención, que ninguno de tales maestros haya adquirido ni la más pequeña reputación en la guerra. En todas las demás artes siempre hay algunos, entre los que las profesan, que sobresalen y adquieren nombradía; pero a los tales maestros les persigue cierta fatalidad. Porque este mismo Estesilao que se está dando en espectáculo a toda esta gente, como acabamos de ver, y que ha hablado tan en grande de sí mismo, lo he visto en cierta ocasión dar un espectáculo de otro género, bien a pesar suyo. Hallándose en una nave que atacó a otra de carga enemiga, este Estesilao combatía con una pica armada de una dalla, arma tan ridícula como lo era él mismo entre los combatientes. Las proezas que hizo no merecen referirse; pero el resultado que tuvo esta estrategia guerrera de poner una dalla o guadaña al remate de una pica, merece especial mención. Como nuestro hombre se batía con semejante arma, sucedió desgraciadamente que se enredó en el aparejo del buque enemigo, en términos que, por más esfuerzos que hacía para desenredarla, no podía. Mientras los dos buques estuvieron al abordaje, el uno junto al otro, no se desprendió él del cabo de su arma; pero cuando el buque enemigo comenzó a alejarse y veía que le arrastraba, dejó deslizar poco a poco su pica entre sus manos, hasta que solo la sostenía por el último remate. La actitud ridícula en que aparecía era objeto de chacota y burla de parte de los enemigos, hasta que habiéndole arrojado una piedra que cayó a sus pies, tuvo que abandonar su arma querida; y los hombres de nuestro buque no pudieron contener sus risotadas al ver la guadaña armada pendiente del aparejo del buque enemigo. Puede muy bien suceder que la esgrima sea, como dice Nicias, una ciencia muy útil, pero yo os digo lo que he visto; de suerte, que, como dije al principio, si es una ciencia, es de bien poca utilidad, y si no lo es y se nos engaña dándole este bello nombre, tampoco merece que nos detengamos en ella. Si son los cobardes los que se dedican a la esgrima, se hacen más insolentes y su cobardía se pone más en evidencia; y si son los valientes, todo el mundo tiene puestos en ellos los ojos; y si llegan a incurrir en la menor falta, sufren mil burlas y mil calumnias; porque esta profesión no es indiferente; expone furiosamente a la envidia, y si un hombre que se aplica a ella no se distingue grandemente por su valor, cae en el ridículo, sin poder evitarlo. He aquí lo que me parece, Lisímaco, la inclinación a este ejercicio. Pero ahora, como dije al principio, es preciso no dejar marchar a Sócrates, sin que a su vez nos dé su dictamen.

LISÍMACO. —Te lo suplico, Sócrates, porque tenemos necesidad de un juez que termine esta

diferencia. Si Nicias y Laques hubieran sido del mismo dictamen, hubiéramos podido ahorrarte este trabajo; pero ya ves que disienten enteramente. Es necesario oír tu dictamen y ver a cuál de los dos prestas tu aprobación.

SÓCRATES. —Cómo, Lisímaco, ¿sigues el dictamen del mayor número?

LISÍMACO. —¿Qué cosa mejor puede hacerse?

SÓCRATES: —¿Y tú también, Melesías? Qué, tratándose de la elección de los ejercicios que habrá de aprender tu hijo, ¿te atendrás más bien al dictamen del mayor número que al de un hombre solo, que haya sido bien educado y que haya tenido excelentes maestros?

MELESIAS: —Por lo que hace a mí, Sócrates, me atendré a este último.

SÓCRATES: —¿Te atendrás más bien a su opinión que a la de nosotros cuatro?

MELESIAS: —Quizá.

SÓCRATES: —Porque yo creo que, para juzgar bien, es preciso juzgar por la ciencia y no por el número.

MELESIAS: —Sin contradicción.

SÓCRATES: —Por consiguiente, la primera cosa que es preciso examinar es si alguno de nosotros es persona entendida en la materia sobre que se va a deliberar o si no lo es. Si hay uno que lo sea, es preciso acudir a él y dejar los demás; si no lo hay es preciso buscarlo en otra parte; porque Melesías y tú, Lisímaco, ¿imagináis que se trata aquí de un negocio de poca trascendencia? No hay que engañarse; se trata de un bien, que es el más grande de todos los bienes; se trata de la educación de los hijos, de que depende la felicidad de las familias; porque, según que los hijos son viciosos o virtuosos, la casas caen o se levantan.

MELESIAS: —Dices verdad.

SÓCRATES: —No es poca toda prudencia en este negocio.

MELESIAS: —Ciertamente.

SÓCRATES: —¿Cómo haremos, pues, si queremos examinar cuál de nosotros cuatro es el más hábil en esta clase de ejercicios? ¿No acudiremos desde luego a aquel que los haya aprendido mejor, que más se haya ejercitado y que haya tenido los mejores maestros?

MELESIAS: —Así me lo parece.

SÓCRATES: —antes de esto, ¿no trataremos de conocer la cosa misma que estos maestros le hayan enseñado?

MELESIAS: —¿Qué es lo que dices?

SÓCRATES: —Me explicaré mejor. Me parece que al principio no nos pusimos de acuerdo sobre la cosa que había de ser materia de deliberación, a fin de saber quién de nosotros es el más hábil y ha sido formado por los mejores maestros.

NICIAS: —Qué, Sócrates; ¿no deliberamos sobre la esgrima para saber si es preciso o no es preciso hacerla aprender a nuestros hijos?

SÓCRATES: —No digo que no, Nicias, pero cuando un hombre se pregunta si es preciso aplicar o no aplicar un remedio a los ojos, ¿crees tú que su deliberación debe de recaer más sobre el remedio que sobre los ojos?

NICIAS: —Sobre los ojos.

SÓCRATES: —cuando un hombre delibera si pondrá o no un bocado a su caballo, ¿no se fijará

más bien en el caballo que en el bocado?

NICIAS: —Sin duda.

SÓCRATES: —En una palabra, siempre que se delibera sobre una cosa con relación a otra, la deliberación recae sobre esta otra cosa, a la que se hace referencia, y no sobre la primera.

NICIAS. —Necesariamente.

SÓCRATES. —Es preciso por lo tanto examinar bien, si el que nos aconseja es hábil en la cosa sobre la que recae nuestra consulta.

NICIAS. —Eso es cierto.

SÓCRATES. —Ahora deliberamos sobre lo que es preciso que aprendan estos jóvenes, y la cuestión recae por consiguiente sobre su alma misma.

NICIAS. —Así es.

SÓCRATES. —Por lo tanto, se trata de saber si entre nosotros hay alguno que sea hábil y experimentado para dar cultura a un alma, y que haya tenido excelentes maestros.

LAQUES: —¿Cómo, Sócrates?, ¿no has visto nunca personas, que, sin ningún maestro, se han hecho más hábiles en ciertas artes, que otros con muchos maestros?

SÓCRATES. —Sí, Laques, he conocido algunos, y todos éstos podían decirte que son muy hábiles; pero tú no los creerás jamás mientras no hagan antes, no digo una, sino muchas obras bien hechas y bien trabajadas.

NICIAS. —Tienes razón, Sócrates.

SÓCRATES. —Puesto que Lisímaco y Melesías nos han llamado para que les diéramos consejos sobre la educación de sus hijos, por el ansia de hacerlos virtuosos, nosotros, Nicias y Laques, estamos obligados, si creemos haber adquirido sobre esta materia la capacidad necesaria, a darles el nombre de los maestros que hemos tenido, probar que eran hombres de bien, y que, después de haber formado muchos buenos discípulos, nos han hecho virtuosos también a nosotros; y si alguno entre nosotros pretende no haber tenido maestro, que nos muestre sus obras y nos haga ver entre los atenienses o los extranjeros, entre los hombres libres o los esclavos, las personas que con sus preceptos se han hecho mejores según el voto de todo el mundo. Si no podemos nombrar nuestros maestros, ni hacer ver nuestras obras, es preciso remitir nuestros amigos en busca de consejo a otra parte, y no exponernos, corrompiendo a sus hijos, a las justas quejas que podrían dirigirnos hombres que nos aman. Por lo que a mí toca, Lisímaco y Melesías, soy el primero en confesar que jamás he tenido maestro en este arte, aunque con pasión le he amado desde mi juventud; pero no he sido bastante rico para pagar a sofistas, que se alababan de ser los únicos capaces de hacerme hombre de bien, y por mí mismo aún no he podido encontrar este arte. Si Nicias y Laques lo han encontrado, no me sorprenderá; porque siendo más ricos que yo, han podido hacer que se les enseñara, y siendo también más viejos han podido encontrarle por sí mismos; por esto me parecen muy capaces de poder instruir a un joven. Por otra parte, jamás hubieran hablado con tanto desembarazo sobre la utilidad o inutilidad de estos ejercicios, si no estuviesen seguros de su capacidad. Por lo tanto, a ellos es a quienes corresponde hablar. Pero lo que me sorprende es que estén tan encontrados en sus dictámenes. Te ruego, Lisímaco, que a la manera que Laques te suplicó que no me dejaras marchar, y que me obligaras a dar mi dictamen, tengas ahora a bien no dejar marchar a Laques y Nicias, sin obligarles a que te respondan, diciéndoles: Sócrates asegura que no entiende nada de estas materias, y

que es incapaz de decidir quién de vosotros tiene razón, porque no ha tenido maestros, ni tampoco ha encontrado esta ciencia por sí mismo; por lo tanto, vosotros, Nicias y Laques, decidnos si habéis visto algún maestro excelente para la educación de la juventud. ¿Habéis aprendido de alguno este arte? ¿O le habéis encontrado por vosotros mismos? Si lo habéis aprendido, decidnos quién ha sido vuestro maestro, y quiénes son los que viven entregados a la misma profesión, a fin de que si los negocios públicos no nos dejan el desahogo necesario, vayamos a ellos, y a fuerza de presentes y de caricias les obliguemos a tomar a su cargo nuestros hijos y los vuestros, y a impedir que por sus vicios deshonren a sus abuelos; y si habéis encontrado este arte por vosotros mismos, citadnos las personas que habéis formado, y que de viciosos se han hecho virtuosos en vuestras manos; pero si es cosa que desde hoy comenzáis a mezclarlos en la enseñanza, tened presente que no vais a hacer el ensayo sobre carienses (carios),^[1] sino sobre vuestros hijos y los hijos de vuestros mejores amigos, y temed no os suceda precisamente lo que dice el proverbio: *hacer su aprendizaje sobre una vasija de barro*.^[2] Decidnos, pues, qué es lo que podéis o no podéis hacer. He aquí, Lisímaco, lo que yo quiero que les preguntéis, y no les dejes marchar sin que te contesten.

LISÍMACO. —Me parece que Sócrates habla perfectamente. Ved, amigos míos, si os es fácil responder a todas estas preguntas; porque no podéis dudar que haciéndolo así, nos dais a Melesías y a mí un gran placer. Ya os he dicho, que si hemos contado con vosotros para deliberar en este asunto, ha sido porque hemos creído que teniendo hijos vosotros como nosotros, que van a entrar bien pronto en la edad en que debe pensarse en su educación, estaréis ya preparados sobre este punto; y ésta es la razón por la que, si nada hay que os lo impida, debéis examinar la cuestión con Sócrates, dando cada uno sus razones; porque, como éste ha dicho muy bien, éste es el negocio más grave de nuestra vida. Ved, pues, de acceder a mi súplica.

NICIAS. —Se advierte bien, Lisímaco, que solo conoces a Sócrates por su padre y que no lo has tratado de cerca; sin duda solo lo viste durante su infancia en los templos, o cuando su padre le llevaba a las asambleas de vuestro barrio, pero después que se ha hecho hombre formal, bien puede asegurarse que no has tenido con él ninguna relación.

LISÍMACO. —¿Por qué dices eso, Nicias?

NICIAS. —Porque ignoras por completo, que Sócrates mira como cosa propia a todo el que conversa con él, y aunque al pronto solo le hable de cosas indiferentes, le precisa después por el hilo de su discurso a darle razón de su conducta, a decirle de qué manera vive y de qué manera ha vivido, y cuando la conversación ha llegado a este punto, Sócrates no lo deja hasta que ha examinado a su hombre a fondo, y sabe cuánto ha hecho, bueno o malo. Yo lo he experimentado sobradamente, y sé muy bien que es una necesidad pasar por esta aduana, de la que no me lisonjeo de estar yo libre. Sin embargo, en este punto me doy por satisfecho, y experimento un singular placer todas las veces que puedo conversar con él; porque nunca es un mal grande para nadie, que alguno le advierta las faltas que ha cometido y pueda cometer. Si un hombre quiere hacerse sabio, no tema este examen, sino que por el contrario, según la máxima de Solón, es preciso estar siempre aprendiendo; y no creas neciamente que la sabiduría nos viene con la edad. Por consiguiente no será para mi, ni nuevo, ni desagradable, que Sócrates me ponga en el banquillo de los acusados, y ya supuse desde luego, que estando él aquí, no serían nuestros hijos objeto de discusión, sino que lo seríamos nosotros mismos. Por mi parte me entrego a él voluntariamente; que dirija la conversación a su gusto. Ahora indaga la

opinión de Laques.

LAQUES: —Mi opinión es sencilla, Nicias, o por mejor decir, no lo es; porque no es siempre la misma. Unas veces me arrebatan estos discursos, y otras veces no los sufro. Cuando oigo a un hombre que habla de la virtud y de la ciencia, y que es un verdadero hombre, digno de sus propias convicciones, me encanta, es para mí un placer inexplicable ver que sus palabras y sus acciones están perfectamente de acuerdo, y se me figura que es el único músico que sostiene una armonía perfecta, no con una lira, ni con otros instrumentos, sino con el tono de su propia vida; porque todas sus acciones concuerdan con todas sus palabras, no según el tono lidio, frigio, o jónico, sino según el tono dórico,^[3] único que merece el nombre de armonía griega. Cuando un hombre de estas condiciones habla, me encanta, me llena de gozo y no hay nadie que no crea que estoy loco al oír sus discursos; tal es la avidez con que escucho sus palabras. Pero el que hace todo lo contrario me aflige cruelmente, y cuanto mejor parece explicarse, tanta mayor es mi aversión a los discursos. Aún no conozco a Sócrates por sus palabras, pero lo conozco por sus acciones, y lo he considerado muy digno de pronunciar los más bellos discursos y de hablar con entera franqueza; y si lo hace como decís, estoy dispuesto a conversar con él. Estaré gustoso en que me examine, y no llevaré a mal que me instruya, porque sigo el dictamen de Solón: que es preciso aprender siempre, aun envejeciendo. Solo añado a su máxima lo siguiente; que solo debe aprenderse de los hombres de bien. Porque precisamente se me ha de conceder, que el que enseña debe ser un hombre de bien, para que no tenga yo repugnancia; y no se interprete mi disgusto por indocilidad. Por lo demás, que el maestro sea más joven que yo, que carezca de reputación y otras cosas semejantes, me importa muy poco. Así, pues, Sócrates, queda de tu cuenta examinarme, instruirme y preguntarme lo que yo sé. Éstos son mis sentimientos para contigo desde el día en que corrimos juntos un gran peligro, y en que diste pruebas de tu virtud, tales como el hombre más de bien podía haber dado. Dime, pues, lo que quieras, sin que mi edad te detenga en manera alguna.

SÓCRATES. —Por lo menos no podemos quejarnos de que no estéis dispuestos a deliberar con nosotros y a resolver la cuestión.

LISÍMACO. —A nosotros toca ahora hablar, Sócrates, y me expreso así, porque te cuento a ti como uno de nosotros mismos. Examina en mi lugar, y te conjuro a ello por amor a estos jóvenes, qué es lo que podemos exigir de Nicias y Laques, y delibera con ellos explicándoles lo que tú piensas; porque respecto a mí, me falta la memoria a causa de mis muchos años, olvido la mayor parte de las preguntas que quería hacer, y no me acuerdo de mucho de lo que se dice, sobre todo cuando la cuestión principal se ve interrumpida y cortada por nuevos incidentes. Discutid entre vosotros el negocio de que se trata, os escucharé con Melesías y después haremos lo que creáis que deba hacerse.

SÓCRATES. —Nicias y Laques, es preciso examinar la cuestión que hemos propuesto, a saber: si hemos tenido maestros en este arte de enseñar la virtud, o si hemos formado algunos discípulos, y si los hemos hecho mejores de lo que eran; pero me parece que hay un medio más corto que nos llevará directamente a lo que buscamos, y que penetra más en el fondo del debate. Porque si conociésemos que una cosa cualquiera, comunicada a alguno, le podía hacer mejor, y si con esto adquiriésemos el secreto de comunicársela, es claro que debemos por lo menos conocer esta cosa, puesto que podemos indicar los medios más seguros y más fáciles de adquirirla. Quizá no entendéis lo que os

digo, pero un ejemplo os lo hará patente. Si sabemos con certeza que los ojos se hacen mejores comunicándoles la vista y podemos comunicársela, es claro que conoceremos lo que es la vista y sabremos lo que debe hacerse para procurarla; en lugar de lo cual, si no sabemos lo que es la vista o el oído, en vano intentaremos ser buenos médicos para los ojos y para los oídos, ni dar buenos consejos sobre el medio mejor de oír y de ver.

LISÍMACO.—Dices verdad, Sócrates.

SÓCRATES.—Nuestros dos amigos ¿no nos han llamado aquí, Laques, para deliberar con nosotros, acerca de qué manera se podrá hacer nacer la virtud en el alma de sus hijos y hacerles mejores?

LAQUES:—Eso es.

SÓCRATES.—Es preciso ante todo, que sepamos lo que es la virtud; porque si la ignoramos ¿seremos capaces de dar consejos sobre los medios de adquirirla?

LAQUES:—De ninguna manera, Sócrates.

SÓCRATES.—¿Supondremos, Laques, que sabemos lo que es?

LAQUES:—Lo suponemos.

SÓCRATES.—Pero cuando sabemos lo que es una cosa, ¿no podemos decirla?

LAQUES:—¿Cómo no hemos de poder?

SÓCRATES.—Pero, Laques, no examinemos ahora lo que es la virtud en general, porque sería una discusión demasiado larga; contentémonos con examinar si tenemos todos los datos para conocer bien algunas de sus partes; el examen será más fácil y más corto.

LAQUES:—Así lo quiero yo, Sócrates, puesto que es esa tu opinión.

SÓCRATES.—¿Pero qué parte de la virtud escogeremos? Sin duda la que parece ser el único objeto de la esgrima, porque el común de las gentes cree que este arte conduce directamente al valor.

LAQUES:—Así lo cree en efecto.

SÓCRATES.—Tratemos por lo pronto, Laques, de definir con exactitud lo que es el valor; después examinaremos los medios de comunicarle a estos jóvenes, en cuanto sea posible, ya sea por el hábito, ya por el estudio. Di, pues, qué es el valor.

LAQUES:—En verdad, Sócrates, me preguntas una cosa que no ofrece dificultad. El hombre que guarda su puesto en una batalla, que no huye, que rechaza al enemigo; he aquí un hombre valiente.

SÓCRATES.—Muy bien, Laques, pero quizás por haberme explicado mal, has respondido a una cosa distinta de la que yo te pregunté.

LAQUES:—¿Cómo, Sócrates?

SÓCRATES.—Voy a decírtelo, si puedo. Un hombre valiente es, en tu opinión, el que guarda bien su puesto en el ejército y combate al enemigo.

LAQUES:—Es lo mismo que yo digo.

SÓCRATES.—También lo digo yo, pero ¿el que combate al enemigo huyendo, y no guardando su puesto...?

LAQUES:—¿Cómo huyendo?

SÓCRATES.—Sí, huyendo como los escitas, por ejemplo, que no combaten menos huyendo que atacando; y como Homero lo dice, en cierto pasaje, de los caballos de Eneas, que se dirigían a uno y otro lado, hábiles en huir y atacar.^[4]

¡Ah! ¿No supone en Eneas mismo esta ciencia de apelar a la fuga con intención, puesto que le llama sabio en huir?

LAQUES: —Eso es muy bueno, Sócrates, porque Homero habla de los carros de guerra en este pasaje; y en cuanto a lo que dices de los escitas, se trata de tropas de caballería que se batén de esa manera, pero nuestra infantería griega combate como yo digo.

SÓCRATES. —Exceptuarás quizá a los lacedemonios, porque he oído decir que en la batalla de Platea, cuando atacaron a los persas, que formaban un muro con sus broqueles, creyeron que no les convenía mantenerse firmes en su puesto, y emprendieron la fuga; y cuando las filas de los persas se rompieron por perseguir a los lacedemonios, volvieron éstos la cara como la caballería, y por medio de esta maniobra estratégica consiguieron la victoria.

LAQUES: —Es cierto.

SÓCRATES. —He aquí por qué te decía antes que había sido yo causa de que no hubieses respondido bien, porque yo te había interrogado mal, puesto que quería saber de ti lo que es un hombre valiente, no solo en la infantería, sino también en la caballería y demás especies de armas; y no solo un hombre valiente en todo lo relativo a la guerra, sino también en los peligros de la mar, en las enfermedades, en la pobreza y en el manejo de los negocios públicos; y lo mismo un hombre valiente en medio de los disgustos, las tristezas, los temores, los deseos y los placeres; un hombre valiente, que sepa combatir sus pasiones, sea resistentes a pie firme, sea huyendo de ellas, porque el valor, Laques, se extiende a todas estas cosas.

LAQUES: —Eso es cierto, Sócrates.

SÓCRATES. —Todos estos hombres son valientes. Los unos prueban su valor contra los placeres, los otros contra las tristezas, estos contra los deseos, aquellos contra los temores, y en todos estos accidentes pueden otros, por el contrario, dar pruebas de cobarde.

LAQUES: —Sin contradicción.

SÓCRATES. —Te supliqué que me explicaras cada una de estas dos cosas contrarias, el valor y la cobardía. Comencemos por el valor. Trata de decirme lo que es esta cualidad, que siempre es la misma en todas estas ocasiones tan diferentes. ¿No entiendes aún lo que digo?

LAQUES: —Aún no lo entiendo bien.

SÓCRATES. —He aquí lo que quiero decir. Si, por ejemplo, te preguntase yo lo que es la actividad que se refiere a correr, tocar instrumentos, hablar, aprender, y a otras mil cosas a que aplicamos esta actividad mediante las manos, la lengua, el espíritu, que son las principales; ¿me comprenderías?

LAQUES: —Sí.

SÓCRATES. —Si alguno me preguntase: Sócrates, ¿qué es esa actividad que se extiende a todas estas cosas?, le respondería que la actividad es una facultad que hace mucho en poco tiempo; definición que conviene a la carrera, a la palabra, y a todos los demás ejercicios.

LAQUES: —Tienes razón, Sócrates; está bien definida.

SÓCRATES. —Pues déjame lo mismo el valor; dime cuál es esta facultad, que es siempre la misma en el placer, en la tristeza y en todas las demás cosas de que hemos hablado, y que no muda jamás, ni de naturaleza, ni de nombre.

LAQUES: —Me parece que es una disposición del alma a manifestar constancia en todo, puesto

que es preciso dar una definición que comprenda todas las diferentes especies de valor.

SÓCRATES. —Así es preciso hacerlo para responder exactamente a la cuestión; pero me parece que no tienes por valor toda constancia del alma, y lo infiero de que pones el valor en el número de las cosas bellas.

LAQUES: —Sí, sin duda, y de las más bellas.

SÓCRATES. —Sí, esta constancia, cuando va unida a la razón, es buena y bella.

LAQUES: —Ciertamente.

SÓCRATES. —Y cuando se tropieza con la insensatez, ¿no es todo lo contrario?, ¿no es mala y perniciosa?

LAQUES: —Sin contradicción.

SÓCRATES. —¿Llamas bello a lo que es malo y pernicioso?

LAQUES: —No lo permita dios, Sócrates.

SÓCRATES. —¿Luego a esta especie de constancia no le das el nombre de valor, puesto que no es bella, y que el valor es algo bello?

LAQUES: —Dices verdad.

SÓCRATES. —La paciencia o constancia, unida a la razón, ¿es en tu opinión el verdadero valor?

LAQUES: —Así lo creo.

SÓCRATES. —Veamos. ¿Es la que va unida a la razón en ciertos casos, o la que está unida en todos, en las cosas pequeñas como en las grandes? Por ejemplo, un hombre gasta constante y prudentemente sus bienes, con una entera certeza de que sus gastos le producirán un día grandes riquezas; ¿llamarás a este hombre valiente?

LAQUES: —No, ¡por Zeus!, Sócrates.

SÓCRATES. —Pero un médico, por ejemplo, tiene a su hijo único o a cualquier otra persona enferma de una inflamación del pulmón; este hijo le persigue y le pide de comer y beber; el médico, lejos de dejarse llevar, sufre con paciencia sus lamentos: ¿le daremos el nombre de valiente?

LAQUES: —Tampoco es ese valor, a mi parecer.

SÓCRATES. —En la guerra, he aquí un hombre que está en esta disposición de alma de que hablamos; quiere mantenerse firme, y sosteniendo su valor con su prudencia, le hace ver esta que será bien pronto socorrido; que sus enemigos son mucho más débiles, y que él tiene la ventaja del terreno; este bravo, que es tan prudente, ¿te parece más valiente que su enemigo que le espera a pie firme?

LAQUES: —No, sin duda; este último es el valiente, Sócrates.

SÓCRATES. —Sin embargo, el valor de este último es menos prudente que el del primero.

LAQUES: —Eso es cierto.

SÓCRATES. —Se sigue de aquí, que un soldado de caballería, que en un combate pruebe valor, fiado en la destreza con que maneja el caballo, será menos valiente que el que esté privado de esta ventaja.

LAQUES: —Sí, ciertamente.

SÓCRATES. —¿Dirás lo mismo de un arquero, de un hondero y de todos los demás, cuya firmeza esté sostenida por su habilidad?

LAQUES. —Sin dificultad.

SÓCRATES. —Y los que, sin haber aprendido nunca el oficio de buzos, tuviesen el valor de sumergirse en el agua ¿te parecerían más valientes que los buzos de oficio?

LAQUES. —¿Quién podría sostener lo contrario, Sócrates?

SÓCRATES. —Nadie ciertamente, conforme a tus principios.

LAQUES. —Sí, éhos son mis principios en efecto.

SÓCRATES. —De manera, Laques, que estas gentes, que no tienen ninguna experiencia, ¿se arrojan al peligro mucho más imprudentemente que los que se exponen con alguna razón?

LAQUES. —Sí, sin duda.

SÓCRATES. —Pero la audacia insensata y la paciencia irracional nos parecieron antes vergonzosas y perjudiciales.

LAQUES. —Eso es cierto.

SÓCRATES. —Y el valor nos ha parecido una cosa bella.

LAQUES. —Convengo en ello.

SÓCRATES. —Pues bien, ahora sucede todo lo contrario; damos el nombre de valor a una audacia insensata.

LAQUES. —Lo confieso.

SÓCRATES. —¿Y crees que obramos bien?

LAQUES. —No, ¡por Zeus!, Sócrates.

SÓCRATES. —De modo, Laques, que, por tu propia confesión, ni tú ni yo nos ajustamos al tono dórico, porque nuestras acciones no corresponden a nuestras palabras. Al ver nuestras acciones, yo creo que se diría que nosotros tenemos valor; pero oyendo nuestras palabras, bien pronto se mudaría de opinión.

LAQUES. —Tienes razón.

SÓCRATES. —Pero qué, ¿tienes por prudente que permanezcamos en este estado?

LAQUES. —Te aseguro que no.

SÓCRATES. —¿Quieres que nos conformemos por un momento con la definición que hemos dado?

LAQUES. —¿Qué definición?

SÓCRATES. —Que el verdadero valor es la paciencia. Si quieras, mostremos nuestra paciencia continuando nuestra indagación, a fin de que el valor no se burle de nosotros y nos acuse de no buscarle valientemente, puesto que, según nuestros principios, ser paciente es ser valiente.

LAQUES. —Estoy dispuesto a ello, Sócrates, y no lo esquivo, por más que sea nuevo en esta clase de disputas; pero te confieso que estoy disgustado y que tengo un verdadero sentimiento en no poder explicar lo que pienso, porque me parece que concibo perfectamente lo que es el valor; y no comprendo cómo se me escapa tanto esta idea, que no puedo explicarla.

SÓCRATES. —Pero, Laques, el deber de un buen cazador ¿no consiste en no cansarse y no verse jamás burlado?

LAQUES. —Estoy conforme.

SÓCRATES. —¿Quieres que entre en nuestra partida de caza Nicias, para ver si es más dichoso?

LAQUES. —Lo quiero, y ¿por qué no?

SÓCRATES. —Ven acá, Nicias, ven, si puedes, a socorrer a tus amigos, que se ven embarazados y

que no saben qué rumbo tomar; porque ya ves cuán imposible se hace que consigamos nuestro objeto. Sácanos de este apuro y fija tu propio pensamiento, diciéndonos lo que es el valor.

NICIAS.—Hace mucho que me parecía que definíais mal esta virtud. ¡Ah!, ¿de dónde nace que no os habéis valido en esta ocasión de lo que tantas veces y con tanto acierto te he oído yo en otras, Sócrates?

SÓCRATES.—¿Y qué es, Nicias?

NICIAS.—Te he oido decir muchas veces que en aquello en que cada uno sabe es idóneo, pero que en lo que no sabe es inepto.

SÓCRATES.—¡Por Zeus!, eso es muy cierto.

NICIAS.—Por consiguiente, si un hombre valiente es bueno es hábil en lo que sabe.

SÓCRATES.—¿Lo entiendes tú, Laques?

LAQUES.—Sí lo entiendo; sin embargo, no comprendo por entero lo que quiere decir.

SÓCRATES.—Me parece que yo lo comprendo; creo que quiere decir, que el valor es una ciencia.

LAQUES.—¿Qué ciencia, Sócrates?

SÓCRATES.—¿Por qué no se lo preguntas a él?

LAQUES.—Pues ya se lo pregunto.

SÓCRATES.—¡Pues bien, Nicias!, responde a Laques y dile qué ciencia es el valor en tu opinión; porque no será indudablemente la ciencia del tocador de flauta.

NICIAS.—No.

SÓCRATES.—¿Ni la del tocador de lira?

NICIAS.—Tampoco.

SÓCRATES.—¿Cuál es, y sobre qué versa?

LAQUES.—Le apuras bien, Sócrates; sí, que diga qué ciencia es.

NICIAS.—Digo, Laques, que es la ciencia de las cosas que son de temer y de las que no son de temer, sea en la guerra, sea en todas las demás ocasiones de la vida.

LAQUES.—¡Extraña definición, Sócrates!

SÓCRATES.—¿Por qué la encuentras tan extraña, Laques?

LAQUES.—¿Por qué? Porque la ciencia y el valor son dos cosas diferentes.

SÓCRATES.—Nicias pretende que no.

LAQUES.—Sí, lo pretende, y en eso chocea.

SÓCRATES.—Pues bien, tratemos de instruirle; las injurias no son razones.

NICIAS.—No tiene intención de ofenderme, pero desea mucho que lo que yo he dicho no valga nada, porque él mismo se ha engañado en grande.

LAQUES.—Ésa es la pura verdad, pero yo te haré ver que tú no has andado más acertado que yo. Sin ir más lejos, ¿los médicos no conocen lo que hay que temer en las enfermedades? Y en este caso, ¿crees tú, que los hombres valientes son los que conocen lo que es de temer? ¿O llamas a los médicos hombres valientes?

NICIAS.—No, ciertamente.

LAQUES.—Lo mismo que los labradores. Sin embargo, los labradores conocen perfectamente lo que hay que temer respecto a sus trabajos. Lo mismo sucede con todos los demás artistas; conocen

todos muy bien lo que hay que temer en su profesión y lo que no, y no son por esto más valientes.

SÓCRATES.—¿Qué dices, Nicias, de esta crítica de Laques? Me parece que significa algo.

NICIAS.—Ciertamente dice alguna cosa, pero no dice nada verdadero.

SÓCRATES.—¿Cómo?

NICIAS.—¿Cómo? Es que él cree que los médicos no saben más que reconocer lo que es sano y lo que es enfermo, y de hecho no saben más. Pero ¿crees tú, Laques, que los médicos saben si la salud es más de temer para tal enfermo, que la enfermedad? ¿Y no crees, que hay muchos enfermos a quienes sería más ventajoso no curar que curar? ¿Te atreverás a decir, que es bueno vivir siempre, y que no hay muchas personas para las que sería más ventajoso el morir?

LAQUES.—Eso podrá ocurrir algunas veces.

NICIAS.—¿Y crees tú, que las cosas, que parecen temibles a los que tienen por bueno el vivir, parezcan lo mismo a los que tienen por más ventajoso el morir?

LAQUES.—No, sin duda.

NICIAS.—¿Y a quiénes tomarás por jueces?, ¿a los médicos?, ¿a los de otras profesiones? Ellos nada conocen, porque esto solo pertenece a los que están versados en esta ciencia de las cosas temibles, y éstos son los que yo llamo valientes.

SÓCRATES.—Laques, ¿entiendes ahora lo que dice Nicias?

LAQUES.—Sí, entiendo, que, según se explica, no hay otros hombres valientes que los adivinos; porque ¿qué otro que un adivino puede saber si es más ventajoso morir que vivir? Te preguntaría con gusto, Nicias, si eres adivino. Si no lo eres, adiós tu valor.

NICIAS.—¿Cómo? ¿Piensas que sea negocio de adivino conocer las cosas que son temibles y las que no lo son?

LAQUES.—Sin duda, y si no, ¿a quién toca?

NICIAS.—¿A quién?, al que yo digo, mi querido Laques, al hombre valiente; porque el oficio de un adivino es conocer solo los signos de las cosas que deben suceder, como muertes, enfermedades, pérdida de bienes, derrotas, victorias, ya sea en la guerra, ya en otras luchas; pero ¿crees tú que conviene más a un adivino que a otro hombre el juzgar cuáles de estos accidentes son más o menos ventajosos?

LAQUES.—En verdad, Sócrates, no comprendo lo que quiere decir; porque para él no hay ni adivino, ni médico, ni otro hombre a quien el nombre de valiente pueda convenir. Es preciso ir en busca de un dios. Pero si he de decirte lo que pienso, Nicias no tiene valor para confesar que no sabe lo que dice; no hace más que bregar y retorcerse para ocultar su embarazo. Otro tanto pudimos hacer tú y yo, Sócrates, si solo nos hubiéramos propuesto ocultar las contradicciones en que incurrimos. Si habláramos delante de jueces, esta conducta tendría disculpa, pero en una conversación como la nuestra ¿qué significa querer triunfar con vanos discursos?

SÓCRATES.—Indudablemente eso a nada conduciría, pero veamos bien si lo que pretende decir Nicias tiene algún valor, y si tú no tienes razón al acusarle de que todo es un hablar por hablar. Supliquemosle que nos explique más claramente su pensamiento, y si vemos que está la razón de su parte, seguiremos sus principios; si no lo está, trataremos de instruirle.

LAQUES.—Interrágale tú mismo, Sócrates, si quieres; yo bastante le he preguntado.

SÓCRATES.—Sea así; le interrogaré por ti y por mí.

LAQUES.—Como quieras.

SÓCRATES.—Dime, te lo suplico, Nicias, o más bien dinos, porque hablo también por Laques; ¿sostienes que el valor es la ciencia de las cosas que deben temerse y de las cosas que no deben temerse?

NICIAS.—Sí, lo sostengo.

SÓCRATES.—Sostienes igualmente, que esta ciencia no es dada a toda clase de gentes, puesto que no es conocida ni por los médicos, ni por los adivinos, que, por consiguiente, no pueden ser valientes, si no han adquirido esta ciencia. ¿No es esto lo que dices?

NICIAS.—Sí, sin duda.

SÓCRATES.—No se puede aplicar aquí el proverbio: una jabalina (jabata) comprendería esto; y la jabalina no es valiente.

NICIAS.—No, ciertamente.

SÓCRATES.—De aquí se infiere, Nicias, que estás persuadido de que la jabalina de Crommión^[5] no ha sido valiente. No lo digo de burlas, sino muy de veras; es de necesidad que el que habla como tú no admita ningún género de valor en las bestias, o que conceda inteligencia a los leones, a los leopardos, a los jabalíes, para que sepan muchas cosas que la mayor parte de los hombres ignoran, a causa de su mucha dificultad. También es preciso, que el que sostiene que el valor es lo que tú dices, sostenga igualmente que los leones, los toros, los zorros, están dotados de valor, tanto los unos como los otros.

LAQUES.—¡Por todos los dioses, Sócrates, hablas perfectamente! Dime en verdad, Nicias, si crees que las bestias, que de común consentimiento pasan por valientes, son más hábiles que nosotros, ¿o te atreves a ir contra el común sentir y sostener que no son valientes?

NICIAS.—Te digo, en una palabra, Laques, que no llama valiente, ni a bestia, ni a hombre, ni a nadie que por ignorancia no teme las cosas temibles; yo le llamo temerario y estúpido. ¡Ah!, ¿piensas que llamo yo valientes a los niños, que por ignorancia no temen ningún peligro? A mi entender, no tener miedo y ser valiente son dos cosas muy diferentes; nada hay más raro que el valor acompañado de la prudencia, y nada más común que el atrevimiento, que la audacia, que la intrepidez, acompañadas de imprudencia; porque éste es el lote de la mayor parte de los hombres, de los mujeres y de los niños; en una palabra, los que tú llamas, con todo el mundo, valientes, yo los llamo temerarios, y no doy el nombre de valientes más que a los que son valientes e ilustrados, que son los únicos de los que quiero hablar.

LAQUES.—Mira, Sócrates, cómo Nicias se inciensa a sí mismo, mientras que a todos aquellos, que pasan por valientes, intenta privarles de este mérito.

NICIAS.—No es esa mi intención, Laques, tranquilízate; por el contrario, reconozco que tú y Lámaco^[6] sois prudentes y sabios, puesto que sois valientes. Lo mismo digo de muchos de nuestros atenienses.

LAQUES.—Si bien tengo materia para responderte, no lo hago por temor de que me acuses de ser un verdadero exónio.^[7]

SÓCRATES.—¡Ah! No digas eso, te lo suplico, Laques; se ve claramente que no te has apercibido de que Nicias ha aprendido estas bellas cosas de nuestro amigo Damón, y que Damón es el íntimo de Pródico, el más hábil de todos los sofistas para esta especie de distinciones.

LAQUES.—¡Oh!, Sócrates, sienta bien en un sofista hacer vana ostentación de sus sutilezas, pero no en un hombre como Nicias, que los atenienses han escogido para ponerle a la cabeza de la república.

SÓCRATES.—Mi querido Laques, sienta bien en un hombre, a quien se le han encomendado tan graves negocios de gobierno, el trabajar para hacerse más hábil que los demás. He ahí por lo que me parece que Nicias merece algún miramiento, y que, por lo menos, es preciso examinar las razones que tiene para definir el valor como lo hace.

LAQUES.—Examínalas, pues, cuanto te plazca, Sócrates.

SÓCRATES.—Es lo que voy a hacer; pero no pienses que te voy a echar fuera; tendrás una parte en mi discurso. Fija bien tu atención, y ten en cuenta lo que voy a decir.

LAQUES.—Sea así, puesto que loquieres.

SÓCRATES.—Bien; Nicias, dime, te lo suplico, tomando la cuestión en su origen, si no es cierto que desde luego hemos mirado el valor como una parte de la virtud.

NICIAS.—Es cierto.

SÓCRATES.—Conforme a tu respuesta, si el valor no es más que una parte de la virtud, ¿no hay otras partes, que reunidas con aquella constituyen lo que denominamos virtud?

NICIAS.—¿Cómo puede ser de otra manera?

SÓCRATES.—En este punto piensas como yo; porque además del valor, reconozco también otras partes de la virtud, como la templanza, la justicia y muchas otras. ¿No las reconoces tú igualmente?

NICIAS.—Sin duda.

SÓCRATES.—Bueno. Henos aquí de acuerdo ya sobre este punto. Pasemos a las cosas que son temibles y a las que no lo son; examinémoslas bien, no sea que tú las entiendas de una manera y nosotros de otra. Vamos a decirte lo que pensamos. Si no convienes en ello, nos dirás tu opinión. Creemos que las cosas temibles son las que inspiran miedo, y no temibles las que no lo inspiran. El miedo no lo causan, ni las cosas sucedidas ya, ni las que en el acto suceden, sino las que se esperan; porque el miedo no es más que la idea de un mal inminente. ¿No lo crees así, Laques?

LAQUES.—Sí.

SÓCRATES.—He aquí nuestro dictamen, Nicias. Por cosas temibles entendemos los males del porvenir, y por cosas no temibles entendemos las cosas del porvenir, pero que, o parecen buenas, o, por lo menos, no parecen malas. ¿Admires nuestra definición o no la admires?

NICIAS.—La admito ciertamente.

SÓCRATES.—¿Y la ciencia de estas cosas es lo que tú llamas valor?

NICIAS.—Es eso mismo.

SÓCRATES.—Pasemos a un tercer punto, para ver si nos ponemos de acuerdo.

NICIAS.—¿Qué punto es?

SÓCRATES.—Vas a verlo. Decimos Laques y yo que, en todas las cosas, la ciencia tiene un carácter universal y absoluto; no es una para las cosas pasadas, y otra para las cosas del porvenir, porque la ciencia siempre es la misma. Por ejemplo, en lo que mira a la salud, siempre es la misma ciencia de la medicina la que juzga de ella, y la que ve lo que ha sido, lo que es y lo que será sano o enfermo. La agricultura asimismo juzga de lo que ha venido, de lo que viene y de lo que vendrá

sobre la tierra. En la guerra, ya lo sabes, la ciencia del general se extiende a todo, a lo pasado, a lo presente y a lo porvenir; ninguna necesidad tiene del arte de la adivinación y antes, por el contrario, manda en el adivino, como quien sabe mucho mejor que este lo que sucede y lo que debe suceder. ¿No es formal la ley misma? Pues la ley dispone, no que el adivino mande al general, sino que el general mande al adivino. ¿No es esto lo que sostengamos, Laques?

LAQUES. —Ciertamente, Sócrates.

SÓCRATES. —¿Y tú, Nicias, concedes como nosotros que la ciencia, siendo siempre la misma, juzga igualmente de lo pasado, de lo presente y de lo porvenir?

NICIAS. —Sí, lo digo como tú, Sócrates, porque me parece que no puede ser de otra manera.

SÓCRATES. —Dices, muy excelente Nicias, que el valor es la ciencia de las cosas temibles y de las que no lo son. ¿No es esto lo que dices?

NICIAS. —Sí.

SÓCRATES. —¿No estamos también de acuerdo en que estas cosas temibles son males del porvenir, así como son bienes del porvenir las cosas que no son temibles?

NICIAS. —Sí, Sócrates, estamos de acuerdo.

SÓCRATES. —¿Y en que esta ciencia no se extiende solo al porvenir, sino también a lo presente y a lo pasado?

NICIAS. —Convengo en ello.

SÓCRATES. —No es cierto, entonces, que el valor sea solo la ciencia de las cosas temibles y no temibles, porque no conoce solo bienes y males del porvenir, sino que se extiende tanto como las demás ciencias, y juzga igualmente de los males y de los bienes presentes, de los males y de los bienes pasados.

NICIAS. —Así parece.

SÓCRATES. —Tú solo nos has definido la tercera parte del valor, y quisiéramos conocer la naturaleza del valor todo entero. Ahora me parece, según tus principios, que la ciencia es, no solo la de las cosas temibles, sino también la de todos los bienes y todos los males en general. ¿Habrá cambiado de opinión, Nicias, o es esto mismo lo que quieras decir?

NICIAS. —Me parece, que el valor tiene toda la extensión que tú dices.

SÓCRATES. —Sentado esto, ¿piensas que un hombre valiente esté privado de una parte de la virtud, poseyendo la ciencia de todos los bienes y de todos los males pasados, presentes y futuros? ¿Crees que semejante hombre tendrá necesidad de la templanza, de la justicia y de la santidad, cuando puede preaverse prudentemente contra todos los males que le puedan venir de parte de los hombres y de los dioses, y proporcionarse todos los bienes a que pueda aspirar, puesto que sabe cómo debe conducirse en cada lance que ocurra?

NICIAS. —Lo que dice Sócrates me parece verdadero.

SÓCRATES. —¿El valor no es una parte de la virtud, sino que es la virtud entera?

NICIAS. —Así me lo parece.

SÓCRATES. —Sin embargo, nosotros habíamos dicho que el valor no era más que una parte.

NICIAS. —En efecto, así lo dijimos.

SÓCRATES. —Y lo que entonces dijimos ¿no nos parece ahora verdadero?

NICIAS. —Lo confieso.

SÓCRATES.—Por consiguiente, aún no hemos averiguado lo que es el valor.

NICIAS.—Estoy conforme.

LAQUES.—Creía, mi querido Nicias, que tú lo indagarías mejor que cualquier otro, al ver el desprecio que me habías manifestado, cuando yo respondía a Sócrates; y había concebido grandes esperanzas de que, con el socorro de la sabiduría de Damón, lo hubieras conseguido.

NICIAS.—Vaya, Laques, que vamos perfectamente. No te importa nada aparecer muy ignorante sobre lo que es el valor, con tal de que haya aparecido yo tan ignorante como tú; solo esto has tenido en cuenta, sin calcular si es conveniente que ignoremos cosas que debe conocer todo hombre de buen sentido. Así son todos los hombres; no se miran a sí mismos, y solo fijan sus miradas en los demás. En cuanto a mí creo haber respondido medianamente. Si me he engañado en algo, no pretendo ser infalible, y me corregiré instruyéndome, sea con Damón, de quien parece te burlas sin conocerlo, sea con otros; y cuando me considere bien instruido, te comunicaré parte de mi ciencia; porque no soy envidioso, y me parece que tú tienes una gran necesidad de instrucción.

LAQUES.—Y tú, Nicias, si hemos de creerte, eres un gran sabio. Sin embargo, con toda esta magnífica opinión de ti mismo, yo aconsejo a Lisímaco y a Melesías que no nos consulten más sobre la educación de sus hijos, y si me creen, como ya lo dije, que se entiendan para esto únicamente con Sócrates, porque por lo que a mí hace, si mis hijos estuvieran en edad, éste es el partido que tomaría.

NICIAS.—¡Ah! En este punto estoy de acuerdo contigo. Si Sócrates se toma el cuidado de nuestros hijos, no hay necesidad de buscar otro, y estoy dispuesto a entregarle mi hijo Nicérato, si tiene la bondad de encargarse de él. Pero todos los días, cuando le hablo de esto, me remite a otros maestros, y me rehúsa sus cuidados. Mira, Lisímaco, si tú tienes más influencia sobre él.

LISÍMACO.—Muy justo sería, porque por mi parte estoy dispuesto a hacer por Sócrates lo que por nadie haría. ¿Qué dices a esto, Sócrates?, ¿te dejarás ablandar y querrás encargarte de estos jóvenes para hacerlos mejores?

SÓCRATES.—Sería preciso ser bien despegado para no querer contribuir a hacer a estos jóvenes tan buenos cuanto puedan serlo. Si en la conversación que acabamos de tener hubiera aparecido yo muy hábil y los demás ignorantes, tendríais razón para escogerme con preferencia a cualquier otro, pero ya veis que todos nos hemos visto en el mismo embarazo. Y así, ¿por qué preferirme? Me parece que ninguno de nosotros merece la preferencia. Siendo esto así, ved si os parece bien este consejo: soy del dictamen (estamos solos y somos leales los unos para los otros) que todos busquemos el mejor maestro, primero, para nosotros y, después, para estos jóvenes, sin ahorrar gasto ni sacrificio alguno; porque jamás aconsejaré el permanecer en la situación en que nos hallamos, y si alguno se burla de nosotros porque a nuestra edad vamos a la escuela, nos defenderemos, poniendo de frente la autoridad de Homero, que dice en cierto pasaje: *el pudor no sienta bien al indigente*^[8] y burlándonos de lo que pueda decirse, procuraremos mirar a la vez por nosotros mismos y por estos jóvenes.

LISÍMACO.—Ese consejo, Sócrates, me agrada en extremo, y con respecto a mí, cuanto más viejo soy, tanto más empeño tengo en instruirme al mismo tiempo que mis hijos. Haz, pues, lo que dices; ven mañana a mi casa desde la madrugada, y no faltes, te lo suplico, a fin de que acordemos los medios de ejecutar lo que hemos resuelto. Ahora ya es tiempo de que concluya esta conversación.

SÓCRATES.—No faltaré, Lisímaco; iré mañana a tu casa temprano, si Dios quiere.

PROTÁGORAS

Argumento del Protágoras^[1]

por Patricio de Azcárate

El nombre de Protágoras puesto a la cabeza de este diálogo; la solemnidad de una especie de presentación oficial del joven Hipócrates al célebre sofista, hecha delante de testigos por Sócrates; lo escogido de los personajes que deben asistir a la discusión que se va a suscitar, Antímeros de Mende, Hipias de Elea, Pródico de Ceos, amigos de Protágoras; Palaros, Jantipo, Agatón, sus discípulos; esta reunión imponente de sofistas, de jóvenes y de extranjeros, que concurren como a un espectáculo, constituyen un conjunto de detalles característicos, que descubren el pensamiento íntimo de Platón en esta composición a la vez divertida y severa, irónica y profunda; deleitar e ilustrar todo a la vez, poniendo en acción, por medio de la crítica, las costumbres y el espíritu de los sofistas. Éste es uno de esos cuadros, aunque más en grande, que Sócrates acostumbraba a presentar en sus polémicas diarias a vista del público, para llevar a cabo su reforma, y en las que empleaba con arte la ironía y el buen sentido para desacreditar a la escuela sofística, entregando al ridículo y, por último, condenando al silencio a sus más famosos jefes.

Era preciso dar representación a estas escenas de comedia, en las que Protágoras desempeña el papel de corifeo de los sofistas, mientras que Sócrates se complace en tomar, tan pronto el papel de un farsante burlón, tan pronto el de un espectador descontento y despiadado, y de aquí el objeto de la discusión producido naturalmente por la situación del joven hijo de Apolodoro. Hipócrates solicitó, en efecto, de Sócrates que le proporcionara un maestro capaz de enseñar lo que debe saber un joven de su edad. ¿Qué otra cosa puede ser sino la virtud?, ¿la virtud puede ser enseñada?; he aquí la cuestión. Protágoras sostiene la afirmativa, y Sócrates la tesis contraria; y este debate contradictorio forma el curso de este diálogo, que algunas líneas bastarán para resumir.

Protágoras, para darse importancia a los ojos de Sócrates y de la gente que le rodea, se alaba de enseñar el arte de gobernar los negocios privados y públicos, es decir, la política. Sócrates se sorprende de que la política pueda enseñarse, por la sencilla razón de que los negocios públicos son, entre todos, los únicos sobre los que los ciudadanos de todas las condiciones y de todas las profesiones son admitidos diariamente a dar su dictamen, y esto sin haber recibido jamás ninguna enseñanza. También lo extrañó por esta otra razón, y es que los más grandes políticos, Pericles, por ejemplo, jamás han podido trasmitir a sus hijos su propia habilidad.

Poco impresionado con estos dos argumentos, el sofista propone con confianza dar, ya con el auxilio de una fábula, ya valiéndose del razonamiento, la prueba incontestable de que la política puede enseñarse. Refiere entonces la vieja leyenda de los dioses, encargando a Epimeteo y a su hermano Prometeo dar facultades diversas a todos los seres del universo, la imprevisión de Epimeteo, el mañoso robo de Prometeo en las fraguas de Hefesto, en fin, la intervención suprema de Zeus, dando liberalmente a cada uno de los mortales una parte de los bienes que aún no se habían repartido, la justicia y el pudor. Gracias a estas dos virtudes, que están en el fondo mismo de la política, nada más natural, ni más necesario, que el que todos los ciudadanos sepan deliberar sobre las cosas públicas. Esta ciencia es un don de los dioses. Y así es que no hay un hombre sobre la tierra

que imagine otro hombre, es decir, un ser en todo semejante a él, privado de la idea de la justicia. He aquí cómo queda desvanecida la primera duda de Sócrates.

Protágoras rebate de la misma manera la segunda objeción de Sócrates. ¿Cómo puede sostenerse que la justicia no puede enseñarse, cuando es constante que los hombres injustos son todos los días y por todas partes reprimidos y castigados? Si la privación de la idea de justicia fuese un defecto de la naturaleza, sería una locura imponer castigos a los que la naturaleza hubiere privado de ella. ¿Se castiga a los enfermizos y contrahechos? No, porque no está en su mano remediarlo. Pero se castiga a los malos, porque está en su mano hacerse justos. Los hombres piensan, por lo tanto, que se puede aprender la justicia. Y así todos los ciudadanos, tanto por sí mismos, como por medio de los maestros, se esfuerzan, interesándose en los negocios públicos, en inspirar a sus hijos la idea de la justicia. Y si los hijos de los hombres virtuosos raras veces heredan la virtud de sus padres, la razón de esto es muy sencilla; es porque los hombres no reciben todos disposiciones igualmente felices, y la adquisición de la más elevada virtud reclama un natural mejor y mayores esfuerzos que lo que requiere la práctica de una virtud común.

La discusión hasta ahora aparece muy superficial, porque no sale del dominio de los hechos y de los accidentes, sin remontar a un principio. Sócrates, cambiando de táctica, emprende el tratar la cuestión a fondo. Partiendo del principio evidente de que para saber si la virtud puede ser enseñada, es necesario saber en qué consiste, pregunta a Protágoras si la virtud a sus ojos es una en su esencia o compuesta de partes independientes las unas de las otras, como la justicia, la templanza, el valor. El sofista se esfuerza en sostener la última opinión, hasta que Sócrates lo obliga insensiblemente, por una cadena indisoluble de concesiones, a contradecirse a sí mismo, y, en fin, a convenir, a pesar suyo, en que la virtud es una por naturaleza. Sostener que se compone de partes absolutamente distintas, es confesar, por lo pronto, que cada una de estas partes nada tiene en sí de la esencia de la otra, de suerte que la justicia excluiría al valor, y la santidad a la justicia. De aquí esta consecuencia absurda: que la justicia no puede ser valiente, ni la santidad justa. En segundo lugar, si las partes de la virtud se oponen las unas a las otras, una misma cosa podría tener muchas contrarias, lo que implica contradicción. No, la virtud es una en su esencia, una en su esfuerzo, y todas estas partes, que se separan indebidamente, no son otra cosa que modos diversos de la virtud; diversos, pero no exclusivos, contenidos y unidos en su esencia misma, como las consecuencias lo están en su principio. Diferentes en apariencia y solamente de nombre, estas virtudes en el fondo se llaman la una a la otra, se encadenan, se asocian, y no forman más que un todo. He aquí cómo Sócrates, bajo la idea de virtud, abrazando todas las virtudes particulares, establece un principio, que los estoicos, después de él, falsearon exagerándolo. Considerada de esta manera, la virtud no entra en el alma, como lo pretende Protágoras, por una enseñanza progresiva y diversa que poco a poco la penetre por el precepto y por el ejemplo, para que nazca en ella, primero la justicia y después el valor. La virtud con sus dones diversos nace de la inspiración de una naturaleza honesta, que por su propio esfuerzo abraza a la vez la esencia y todos los modos, debido al sentimiento innato del bien, que la precede y que la crea. Esta ciencia verdaderamente anterior y superior a la virtud, ninguno puede enseñarla, porque cada uno debe sacarla de sí mismo; nace con nosotros.

Esta argumentación que parece no tener réplica, no convenció, sin embargo, al sofista, que quiso sostenerse haciendo esta última objeción: que el valor es necesariamente una virtud distinta de todas

las demás, puesto que es dado al más injusto y al más depravado de los hombres mostrar valor. Sócrates, valiéndose de razones que reproducen en el fondo ciertos pasajes del *Laques*, responde, que el valor, desprovisto de prudencia o más bien de ciencia, no es el verdadero valor. El fondo del verdadero valor es la ciencia de las cosas que son de temer y de las que no lo son. De aquí se sigue, puesto que todas las virtudes forman una sola, que Sócrates parece contradecirse, convirtiendo la ciencia en condición de la virtud. Si es una ciencia, se la puede enseñar, lo cual es una contradicción patente con la conclusión que precede.

Sea que Sócrates no haya tenido por objeto, al fin del debate, más que probar a Protágoras que sabe mejor que un sofista defender y probar el pro y el contra, o sea que se propusiera dejar sin resolución la cuestión principal, es decir, si la virtud puede o no puede ser enseñada, Sócrates rompe la conversación, dirigiendo al sofista este último epigrama: quizá venga un día en que llegue a saber que Protágoras es el más sabio de los hombres.

Protágoras o los sofistas

AMIGO DE SÓCRATES — SÓCRATES — HIPÓCRATES — PROTÁGORAS — ALCIBÍADES —
CRITIAS — PRÓDICO — HIPIAS

EL AMIGO DE SÓCRATES. —¿De dónde vienes, Sócrates? ¿Pero para qué es preguntarlo? Vienes de la caza ordinaria a la que te arrastra el hermoso Alcibíades. Te confieso que el otro día me complacía en mirarle, porque me parecía que, a pesar de ser un hombre ya formado, es muy hermoso; porque, acá entre nosotros, puede decirse que no está en su primera juventud, y la barba hace sombrear ya su semblante.

SÓCRATES. —¿Qué tiene que ver eso? ¿Crees que Homero haya cometido un error en haber dicho que la edad de un joven que comienza a tener barba es la más agradable?^[1] Ésta es precisamente la edad de Alcibíades.

EL AMIGO DE SÓCRATES. —Acabo de dejarle. ¿Cómo estás tú con él?

SÓCRATES. —Muy bien, y hoy he notado que estaba conmigo mejor que nunca, porque ha dicho mil cosas en mi favor, y ha tomado mi partido; acabo de dejarle, y te diré una cosa que te parecerá bien extraña, y es que en su presencia no me fijaba en él, y muchas veces me olvidaba que estaba allí.

EL AMIGO DE SÓCRATES. —¿Qué es lo que os ha sucedido al uno y al otro? ¿Has encontrado por ventura en la ciudad algún joven más hermoso que Alcibíades?

SÓCRATES. —Mucho más hermoso.

EL AMIGO DE SÓCRATES. —Muy bien; ¿es ateniense o extranjero?

SÓCRATES. —Extranjero.

EL AMIGO DE SÓCRATES. —¿De dónde es?

SÓCRATES. —De Abdera.

EL AMIGO DE SÓCRATES. —¿Tan hermoso te ha parecido, que a tus ojos ha eclipsado al hijo de Clinias?

SÓCRATES. —¿Hay nada, amigo mío, que impida que el más sabio aparezca también el más hermoso?

EL AMIGO DE SÓCRATES. —Pero qué, ¿acabas de ver algún hombre sabio?

SÓCRATES. —Sí, un sabio, el más sabio de los hombres que hoy existen; si Protágoras puede parecerte tal.

EL AMIGO DE SÓCRATES. —¿Qué me dices? Qué ¿Protágoras está aquí?

SÓCRATES. —Sí, hace tres días.

EL AMIGO DE SÓCRATES. —¿Y acabas ahora mismo de dejarle?

SÓCRATES. —Sí, en este momento, y después de una conversación muy larga.

EL AMIGO DE SÓCRATES. —¡Ah!, si no tuvieses cosa urgente que hacer ¿no querrías referirnos esa conversación? Siéntate, te suplico, en el sitio que ocupa este niño, que te lo cederá.

SÓCRATES. —Con todo mi corazón, y me daré por complacido, si queréis escucharme.

EL AMIGO DE SÓCRATES. —Los complacidos seremos nosotros, si te dignas referírnoslo.

SÓCRATES. —Unos y otros quedaremos obligados, y ahora escuchadme. Esta mañana, cuando

aún no había amanecido, Hipócrates, hijo de Apolodoro y hermano de Fasón, vino a llamar muy fuerte a mi puerta con su bastón, y apenas le abrieron, cuando se fue derecho a mi cuarto, diciendo en alta voz:

—Sócrates, ¿duermes?

Como conociera su voz —le dije:

—Hola Hipócrates, ¿qué nueva te trae?

—Una gran nueva —me dijo.

—Dios lo quiera —le respondí—. ¿Pero qué nueva es la que te trae aquí tan de mañana?

—Protágoras está en la ciudad —me dijo—, manteniéndose en pie frente a mi cama.

—Ya está aquí desde antes de ayer —le repuse—; ¿no lo has sabido hasta ahora?

—No lo supe hasta esta noche.

Diciendo esto, se aproximó a mi cama a tientas, se sentó a mis pies, y continuó hablando de esta manera:

—Volví ayer por la tarde, ya muy tarde, del pueblo de Oenoe, adonde fui para coger a mi esclavo Sátiro, que se me había fugado; pensaba decírtelo antes, pero no sé qué otra cosa borró de mi espíritu esta idea. Cuando estuve de vuelta, después de cenar, y cuando íbamos ya a acostarnos, fue mi hermano a decirme que Protágoras estaba aquí. El primer pensamiento que me ocurrió fue venir a darte esta buena noticia, pero habiendo reflexionado que la noche estaba muy avanzada, me acosté, y después de un ligero sueño que me ha repuesto de las fatigas de mi viaje, me levanté y me vine aquí corriendo.

Yo que conozco a Hipócrates como un hombre de corazón, y que le veía todo azorado, le dije:

—¿Pero qué es? ¿Protágoras te ha hecho alguna injuria?

—Sí, por los dioses —me respondió riéndose—, me ha hecho la injuria de ser sabio él solo, y no hacerme a mí sabio.

—¡Oh! —le dije—, y si le das dinero y le puedes comprometer a que te admita por discípulo, también te haría sabio.

—¡Quieran Zeus y los demás dioses que así sea! —me dijo—; gastaré hasta el último óbolo y agotaré la bolsa de mis amigos, si tal sucede. Lo que me trae es suplicarte que le hables por mí; porque además de que yo soy demasiado joven, jamás le he visto ni conocido, pues cuando hizo aquí su primera venida, era yo un niño. Pero oigo decir a todo el mundo muy bien de él y se asegura que es el más elocuente de los hombres. ¿No será bueno que vayamos a su casa antes de que salga? Me han dicho que está en casa de Calias, hijo de Hipónico; vamos allá, te lo suplico encarecidamente.

—Es demasiado temprano —le dije—, pero vamos a pasearnos a mi pórtico; allí hablaremos hasta que rompa el día, y después iremos; te aseguro que le encontraremos, porque Protágoras no sale.

Bajamos, pues, al pórtico, y estando paseándonos, quise penetrar el pensamiento de Hipócrates. Con esta mira, para sondarle le pregunté:

—Y bien, Hipócrates, vas a casa de Protágoras a ofrecerle dinero para que te enseñe alguna cosa; ¿qué hombre piensas que es, y qué hombre quieres que te haga? Si fueses a casa de Hipócrates, ese gran médico de Cos, que lleva el mismo nombre que tú, y que desciende de Asclepio, y le ofrecieses dinero, si alguno te preguntase: «Hipócrates, ¿a qué clase de hombre pretendes dar este dinero

destinado al otro Hipócrates?».

—Yo respondería: a un médico.

—¿Y qué es lo que querrías hacerte, dando ese dinero?

—Médico, diría.

—Y si fueses a casa de Policleto de Argos o a casa de Fidias de Atenas, y les dijeses dinero para aprender de ellos alguna cosa, y te preguntasen en igual forma quiénes son estos dos hombres, Policleto y Fidias, a quienes ofreces dinero, ¿qué responderías?

—Que son escultores.

—¿Y si te preguntasen para qué, respecto de ti?

—Para hacerme escultor, respondería.

—Está perfectamente. Ahora vamos tú y yo a casa de Protágoras, dispuestos a darle todo lo que pida por tu instrucción, hasta donde alcance nuestra fortuna; y si no alcanza, acudiremos a los amigos. Si alguno, viendo este empeño tan decidido, nos preguntase: «Sócrates e Hipócrates, decidme, dando este dinero a Protágoras, ¿a qué hombre creéis darlo?», ¿qué le responderíamos? ¿Con qué nombre conocemos a Protágoras, como conocemos a Fidias con el de estatuario, y a Homero con el de poeta? ¿Cómo se llama a Protágoras?

—Se llama a Protágoras un sofista, Sócrates.

—Bueno —le dije—, vamos a dar nuestro dinero a un sofista.

—Ciertamente.

—¿Y si el mismo hombre, continuando, te preguntase lo que quieras hacerte tú con Protágoras?

A estas palabras, mi hombre ruborizándose, porque el día estaba ya claro para observar el cambio de semblante, si hemos de seguir, me dijo, nuestro principio, es claro que yo me quiero hacer un sofista.

—¡Cómo! ¿Tendrías valor para darte por sofista a la faz de los griegos?

—Si tengo de decir la verdad, te juro, Sócrates, que me daría vergüenza.

—¡Ah!, ya te entiendo, mi querido Hipócrates, tu intención no es de ir a la escuela de Protágoras, sino como has ido a la de un gramático, a la de un tocador de lira o un maestro de gimnasia; porque tú no has ido a casa de todos estos maestros para estudiar a fondo su arte, y para hacerte profesor, sino solo para ejercitarte y aprender lo que un ciudadano, un hombre libre, debe necesariamente saber.

—Sí —me dijo—, he aquí el provecho que justamente quiero sacar de Protágoras.

—¿Pero sabes lo que vas a hacer? —le dije.

—¿Qué?

—Vas a poner tu alma en manos de un sofista, y apostaré a que no sabes qué es un sofista. No sabiendo lo que es, tampoco sabes a quién vas a confiar lo más precioso que tú tienes e ignoras si lo pones en buenas o en malas manos.

—¿Por qué?; yo creo saberlo.

—Dime, pues, lo que es un sofista.

—Un sofista, como su mismo nombre lo demuestra, es un hombre hábil que sabe muchas y buenas cosas.

—Lo mismo se puede decir de un pintor o de un arquitecto. Son gentes hábiles, que saben muy

buenas cosas. Pero si alguno nos preguntase en qué son hábiles, no dejaríamos de contestarles que en todo lo relativo a hacer cuadros y construir edificios. Si se nos preguntase en qué es hábil un sofista, ¿qué le responderíamos? ¿Cuál es precisamente el arte de que hace profesión? ¿Qué diríamos que es?

—Diríamos, Sócrates, que su profesión es hacer hombres elocuentes.

—Quizá diríamos la verdad, y esto ya es algo; pero no es todo, y tu respuesta reclama otra pregunta: ¿sobre qué materias hace un sofista a uno elocuente? Porque un tocador de lira hace a su discípulo elocuente en lo que corresponde al manejo de la lira

—Eso es claro.

—En qué el sofista hace a otro elocuente, ¿no es en lo que sabe?

—Sin duda.

—¿Qué es lo que sabe y qué es lo que enseña a los demás?

—En verdad, Sócrates, no podré decírtelo.

—¿Cómo? —le dije—, ¡ah!, ¿no sabes a qué peligro te expones? Si tuvieras precisión de poner tu cuerpo en manos de un médico que no conociases, y que lo mismo que puede curarte puede matarte, ¿no te mirarías mucho? ¿No llamarías a tus amigos y a tus parientes para consultar con ellos? ¿Y no tardarías más de un día en resolverte? Estimas infinitamente más tu alma que tu cuerpo, y estás persuadido de que de ella depende tu felicidad o tu desgracia, según que está bien o mal predisposta; y sin embargo, cuando se trata de su salud, no pides consejo ni a tu padre, ni a tu hermano, ni a ninguno de nosotros que somos tus amigos; ni tomas un solo momento para deliberar si debes entregarte a un extranjero que acaba de llegar; sino que, sin más que saber ayer tarde y bien tarde su llegada, vienes al día siguiente, antes de rayar el alba, para ponerte sin dudar en sus manos, y con la firme resolución de gastar para ello no solo tu fortuna, sino también la de tus amigos. Éste es negocio concluido; es preciso entregarse a Protágoras, a quien no conoces, como tú mismo lo confiesas, y a quien jamás has hablado; solo sabes que es un sofista, y vas a abandonarte en sus manos, ignorando al mismo tiempo lo que es un sofista.

—Lo que me dices es muy cierto, Sócrates; tienes razón.

—¿No adviertes, Hipócrates, que el sofista es un mercader de todas las cosas de que se alimenta el alma?

—Así me parece, Sócrates —me dijo—. ¿Pero cuáles son las cosas de que se alimenta el alma?

—Son las ciencias —le respondí—. Pero, mi querido amigo, es preciso estar muy en guardia con el sofista, no sea que, a fuerza de ponderarnos sus mercancías, nos engañe, como hacen los que nos venden las cosas necesarias para el alimento del cuerpo; porque estos últimos, sin saber si los géneros que ponen en venta son buenos o malos para la salud, los alaban excesivamente para salir lo más pronto posible de ellos, sin que los que los compran los conozcan mejor, a menos que el comprador sea algún médico o algún maestro de palestra. Lo mismo sucede con estos mercaderes, que van por las ciudades vendiendo su ciencia a los que desean adquirirla, y alaban indiferentemente todo lo que venden. Puede suceder que la mayor parte de ellos ignoren si lo que venden es bueno o malo para el alma, y que los que compran estén en la misma ignorancia, a menos que no se encuentre alguno que sea buen médico de alma. Si te conoces, pues; si sabes lo que es bueno o malo, puedes comprar con seguridad las ciencias en casa de Protágoras o en la de todos los demás sofistas; pero si no te conoces, no expongás lo que te debe ser más caro en el mundo, mi querido Hipócrates, porque

el riesgo que se corre en la compra de las ciencias es mucho mayor que el que se corre en la compra de las provisiones de boca. Después que se han comprado estas últimas, se las lleva a casa en cestos o vasijas que no las pueden alterar, y antes de gastarlas, se tiene tiempo para consultar y llamar en su socorro a los que saben qué cosas deben comerse o beberse, qué cantidad puede tomarse y el tiempo en que debe hacerse; de manera que el peligro nunca es grande. Pero respecto de las ciencias, no sucede lo mismo; porque no se las puede poner en ningún cesto o vasija, sino en el alma, y desde que queda hecha la compra, el alma necesariamente las lleva consigo y las retiene por el resto de sus días. Sobre este objeto debemos consultarnos con personas de más edad y más experimentadas que nosotros; porque nosotros somos demasiado jóvenes para decidir sobre un negocio tan importante. Pero vamos allá, puesto que estamos en camino; oiremos a Protágoras, y después de haberle oído, se lo comunicaremos a los demás. Protágoras no estará solo, y encontraremos allí a Hipias de Elea, y aun creo que estará Pródico de Ceos y muchos otros, gente toda de ciencia.

Tomada esta resolución, emprendimos nuestra marcha. Cuando llegamos a la puerta, nos detuvimos para terminar una ligera disputa que sostuvimos mientras nos dirigíamos a la casa; esto ocupó un poco de tiempo hasta que nos pusimos de acuerdo. Pienso que el portero, que es un viejo eunuco, nos escuchó, y que aparentemente el número de sofistas que llegaban allí a cada momento le había puesto de mal humor con todos los que se aproximaban a la casa; pues apenas hubimos llamado, cuando abriendo su puerta y mirándonos, dijo: ¡ah!, ¡ah!, aún más sofistas, ya no es tiempo; y tomando su puerta con sus dos manos nos dio con ella en el rostro, cerrándola con toda su fuerza. Nosotros volvimos a llamar, y nos respondió de la parte de adentro:

—Qué, ¿no me habéis entendido?, ya os he dicho que mi amo no ve a nadie.

—Amigo mío —le dije—, no venimos aquí a interrumpir a Calias, ni somos sofistas; abre, pues, sin temor; nosotros venimos a ver a Protágoras, y a ti te basta con anunciarnos. A pesar de esto, se hizo violencia en abrirnos la puerta.

Cuando entramos, encontramos a Protágoras, que se paseaba delante del pórtico, y con él estaban de un lado Calias, hijo de Hipónico y su medio hermano uterino Páralos, hijo de Pericles, y Cármides, hijo de Glaucon; y del otro lado estaban Jantipo, el otro hijo de Pericles, Filípides, hijo de Filomelo, y Antímeros de Mende^[2] el más famoso discípulo de Protágoras, y que aspira a ser sofista. Detrás de ellos marchaba una porción de gente, que en su mayor número parecían extranjeros, que son los mismos que Protágoras lleva siempre consigo por todas las ciudades por donde pasa, y a los que arrastra por la dulzura de su voz, como Orfeo. Entre ellos había algunos atenienses. Cuando vi esta magnífica reunión, tuve un placer singular en ver con qué aplomo y con qué respeto marchaba toda esta comitiva detrás de Protágoras, teniendo el mayor cuidado en no ponerse delante de él. Desde que Protágoras daba la vuelta con los que le acompañaban, se veía aquella turba, que le seguía, colocarse en círculo a derecha e izquierda, hasta que él pasaba, y en seguida colocarse detrás.

Después de él, vislumbré, sirviéndome de la expresión de Homero,^[3] a Hipias de Elea, que estaba sentado al otro lado del pórtico en un sitio elevado, y cerca de él sobre las gradas observé a Erixímaco, hijo de Acúmeno, Fedro de Mirrinusa,^[4] Andrón, hijo de Androtión, y algunos extranjeros de Elea mezclados con los demás. Al parecer dirigían algunas preguntas de física y de astronomía a Hipias, e Hipias de lo alto de su asiento resolvía todas sus dificultades. Asimismo «vi allí a Tántalo»,^[5] quiero decir, Pródico de Ceos, que había llegado también a Atenas, pero estaba en

un pequeño cuarto que sirve ordinariamente de despacho a Hipónico, y que Calias, a causa del excesivo número de huéspedes, había arreglado para estos extranjeros, después que lo hubo desocupado. Pródico estaba aún acostado, envuelto en pieles y cobertores, y cerca de su cama estaban sentados Pausanias, del pueblo de Céramis,^[6] y un joven que me pareció bien portado y el más hermoso del mundo. Me parece haber oído llamarle Agatón, y mucho me engañaré, si Pausanias no estaba enamorado de él. Además estaban los dos Adimantos, el uno hijo de Cepis y el otro hijo de Leucolófides, y algunos otros jóvenes. Como yo estaba de la parte de fuera, no pude saber el objeto de su conversación, por más que desease ardientemente oír a Pródico que me parecía un hombre muy sabio, o más bien, un hombre divino. Pero tiene la voz tan gruesa, que causaba en la habitación cierto eco que impedía oír distintamente lo que decía. Entramos nosotros, y un momento después llegaron el hermoso Alcibíades, como tienes costumbre de llamarle y con mucha razón, y Critias, hijo de Calescro.

Después de estar allí un poco de tiempo y de ver lo que pasaba nos dirigimos a Protágoras. Cerca ya de él, le dije:

—Protágoras, Hipócrates y yo venimos aquí para verte.

—¿Queréis hablarle en particular o delante de toda esta gente?

—Cuando te haya dicho el objeto de nuestra venida —le dije—, tú mismo verás lo que más conviene.

—¿Y qué es lo que os trae? —nos dijo.

—Hipócrates, que aquí ves —le respondí—, es hijo de Apolodoro, una de las más grandes y ricas casas de Atenas, y es de tan buen natural que ningún hombre de su edad le iguala; quiere distinguirse en su patria, y está persuadido de que, para conseguirlo, tiene necesidad de tus lecciones. Ahora ya puedes decir si quieres que conversemos en particular o delante de todo el mundo.

—Está muy bien, Sócrates, que tomes esta precaución para conmigo; porque tratándose de un extranjero que va a las ciudades más populosas, y persuade a los jóvenes de más mérito a que abandonen a sus conciudadanos, parientes y demás jóvenes o ancianos, y que solo se liguen a él para hacerse más hábiles con su trato, son pocas cuantas precauciones se tomen, porque es un oficio muy delicado, muy expuesto a los tiros de la envidia, y que ocasiona muchos odios y muchas asechanzas. En mi opinión, sostengo que el arte de los sofistas es muy antiguo, pero los que la han profesado en los primeros tiempos, por ocultar lo que tiene de sospechoso, trajeron de encubrirla, unos, con el velo de la poesía, como Homero, Hesíodo y Simónides; otros, bajo el velo de las purificaciones y profecías, como Orfeo y Museo; aquéllos la han disfrazado bajo las apariencias de la gimnasia, como Iccos de Tarento, y como hoy día hace uno de los más grandes sofistas que han existido, quiero decir, Heródico de Selibria (Selymbria)^[7] en Tracia y originario de Megara; y éstos la han ocultado bajo el pretexto de la música, como vuestra Agatocles, gran sofista como pocos, Pitóclides de Ceos y otros muchos.

»Todos éstos, como os digo, para ponerse a cubierto de la envidia, han buscado pretextos para salir de apuros en caso necesario, y en este punto yo de ninguna manera soy de su dictamen, persuadido de que no han conseguido lo que querían, porque es imposible ocultarse por mucho tiempo a los ojos de las principales autoridades de las ciudades, que al fin siempre descubren estas urdimpres imaginadas por ellos y de que el pueblo no se apercibe por lo ordinario, porque se

conforma siempre con el parecer de sus superiores, y se arregla a él en cuanto dicen. ¿Y puede haber cosa más ridícula, que verse uno sorprendido cuando quiere ocultarse? Lo que esto produce es atraer mayor número de enemigos y hacerse más sospechoso, llegando hasta el punto de tenerse por un bellaco. En cuanto a mí, tomo un camino opuesto; hago francamente profesión de enseñar a los hombres, y me declaro sofista. El mejor de todos los disimulos es, a mi parecer, no valerse de ninguno; quiero más presentarme, que ser descubierto. Con esta franqueza no dejo de tomar todas las demás precauciones necesarias, en términos que, gracias a dios, ningún mal me ha resultado por blasónar de sofista, a pesar de los muchos años que ejerzo esta profesión, porque por mi edad podría ser el padre de todos los que aquí estáis. Por lo tanto, nada puede serme más agradable, si lo queréis, que hablaros en presencia de todos los que están en esta casa.

Desde luego conocí su intención, y vi que lo que buscaba era hacerse valer para con Pródico e Hipias, y envanecerse de que nosotros nos dirigiéramos a él, como ansiosos de su sabiduría. Para halagar su orgullo, le dije:

—¿No sería bueno llamar a Pródico e Hipias, para que nos oyieran?

—Ciertamente —dijo Protágoras.

Y Calias nos dijo:

—¿Queréis que preparemos asientos para que habléis sentados?

Esto nos pareció muy bien pensado, y al mismo tiempo, con la impaciencia de oír hablar hombres tan hábiles, nos dedicamos todos a llevar sillas cerca de Hipias, donde ya había bancos. Apenas se llenó este requisito, cuando Calias y Alcibíades estaban de vuelta, trayendo consigo a Pródico, a quien habían obligado a levantar, y a los que con él estaban. Sentados todos, Protágoras, dirigiéndome la palabra, me dijo:

—Sócrates, puedes decirme ahora delante de toda esta amable sociedad, lo que ya habías comenzado a decirme por este joven.

—Protágoras —le dije—, no haré otro exordio que el que ya hice antes. Hipócrates, a quien ves aquí, arde en deseo de gozar de tu trato, y querría saber las ventajas que se promete; he aquí todo lo que teníamos que decirte.

Entonces Protágoras, volviéndose hacia Hipócrates: mi querido joven, le dijo, las ventajas, que sacarás de tus relaciones conmigo, serán que desde el primer día te sentirás más hábil por la tarde que lo que estabas por la mañana, al día siguiente lo mismo, y todos los días advertirás visiblemente que vas en continuo progreso.

—Pero, Protágoras —le dije—; nada de sorprendente tiene lo que dices y antes bien es muy natural, porque tú mismo, por avanzado que estés en años y por hábil que seas, sí alguno te enseñase lo que no sabes, precisamente te habías de hacer más sabio que lo que eres. ¡Ah!, no es esto lo que exigimos. Supongamos que Hipócrates de repente muda de proyecto, y que entra en deseo de adherirse a ese pintor joven que acaba de llegar a la ciudad, a Zeuxipo de Heraclea; que se dirige a él, como al presente se dirige a ti, y que este pintor le hace la misma promesa que tú le haces: que cada día se hará más hábil y hará nuevos progresos. Si Hipócrates le pregunta, en qué hará tan grandes progresos, ¿no es claro que Zeuxipo le responderá que los hará en la pintura? Que le entre en el magín ligarse en la misma forma a Ortágoras el Tebano, y que, después de haber oído de su boca las mismas promesas que tú le has hecho, le hiciese la misma pregunta, esto es en qué se hará cada día

más hábil, ¿no es claro que Ortágoras le respondería que en el arte de tocar la flauta? Siendo esto así, te suplico, Protágoras, que nos respondas con la misma precisión. Nos dices que si Hipócrates intima contigo, desde el primer día se hará más hábil, al día siguiente más aún, al otro día alcanzará nuevos progresos, y así por todos los días de su vida; pero explícanos en qué.

—Sócrates —dijo entonces Protágoras—, he aquí una cuestión bien sentada, y me gusta responder a los que las presentan de esta especie. Te digo que Hipócrates no tiene que temer conmigo lo que le sucedería con cualquier otro de los sofistas, porque todos los demás causan un notable perjuicio a los jóvenes en cuanto a que les obligan, contra su voluntad, a aprender artes, que no les interesan y que de ninguna manera querían aprender, como la aritmética, la astronomía, la geometría, la música, (y diciendo esto miraba a Hipias) en vez de lo cual, conmigo, este joven no aprenderá jamás otra ciencia que la que desea al dirigirse a mí, y esta ciencia no es otra que la prudencia o el tino que hace que uno gobierne bien su casa, y que en las cosas tocantes a la república nos hace muy capaces de decir y hacer todo lo que le es más ventajoso.

—Mira —le dije—, si he cogido bien tu pensamiento; me parece que quieres hablar de la política, y que te supones capaz para hacer de los hombres buenos ciudadanos.

—Precisamente —dijo él—, es eso lo que forma mi orgullo.

—En verdad, Protágoras —le dije—, vaya una ciencia maravillosa, si es cierto que la posees, y no tengo dificultad en decirte libremente en esta materia lo que pienso. Hasta ahora había creído que era esta una cosa que no podía ser enseñada, pero puesto que dices que tú la enseñas, ¿qué remedio me queda sino creerte? Sin embargo, es justo te diga las razones que tengo para creer que no puede ser enseñada, y que no depende de los hombres comunicar esta ciencia a los demás. Estoy persuadido, como lo están todos los griegos, de que los atenienses son muy sabios. Veo en todas nuestras asambleas, que cuando la ciudad tiene precisión de construir un edificio, se llama a los arquitectos para que den su dictamen; que cuando se quieren construir naves, se hacen venir los carpinteros que trabajan en los arsenales; y que lo mismo sucede con todas las demás cosas que por su naturaleza pueden ser enseñadas y aprendidas; y si alguno que no es profesor se mete a dar consejos, por bueno, por rico, por noble que sea, no le dan oídos, y lo que es más, se burlan de él, le silban, y hasta llega el caso de hacer un ruido espantoso para que se retire, si antes no lo cogen los ujieres y lo echan fuera por orden de los senadores. Así se conduce el pueblo en todas las cosas que dependen de las artes. Pero siempre que se delibera sobre la organización de la república, entonces se escucha indiferentemente a todo el mundo. Veis al albañil, al aserrador, al zapatero, al mercader, al patrón de buque, al pobre, al rico, al noble, al plebeyo, levantarse para dar sus pareceres, y no se lleva a mal; nadie hace ruido como en las otras ocasiones, y a nadie se le echa en cara que se injiera^[8] en dar consejos sobre cosas que ni ha aprendido, ni ha tenido maestros que se las hayan enseñado; prueba evidente, de que todos los atenienses creen que la política no puede ser enseñada.

»Esto se ve no solo en los negocios generales de la república, sino también en los asuntos particulares y en todos los casos, porque los más sabios y los más hábiles de nuestros ciudadanos no pueden comunicar su sabiduría y su habilidad a los demás. Sin ir más lejos, Pericles ha hecho que sus dos hijos, que están presentes, aprendan todo lo que depende de maestros, pero en razón de su capacidad política, ni él los enseña, ni los envía a casa de ningún maestro, sino que los deja pastar libremente por todas las praderías, como animales consagrados a los dioses que vagan errantes sin

pastor, para ver si por fortuna se ponen ellos por sí mismos en el camino de la virtud. Es cierto que el mismo Pericles, tutor de Clinias, hermano segundo de Alcibíades, aquí presente, temeroso de que este último, mucho más joven, fuese corrompido por su hermano, tomó el partido de separarlos, y llevó a Clinias a casa de Arifrón^[9] para que este hombre sabio tuviese cuidado de educarle e instruirle. ¿Pero qué sucedió? Que apenas Clinias estuvo seis meses, cuando Arifrón, sin saber qué hacer de él, le restituyó a Pericles. Podría citar muchos otros, que siendo muy virtuosos y muy hábiles, jamás han podido hacer mejores, ni a sus hijos, ni a los hijos de otros, y cuando considero todos estos ejemplares, te confieso, Protágoras, que me confirmo más en mi opinión de que la virtud no puede ser enseñada; y asíes que cuando te oigo hablar como tú lo haces, me conmuevo y comienzo a creer que dices verdad, persuadido como estoy de que tú tienes larga experiencia, que has aprendido mucho de los demás, y que has encontrado en ti mismo grandes recursos. Si nos puedes demostrar claramente que la virtud por su naturaleza puede ser enseñada, no nos ocultes tan rico tesoro, y haznos partícipes de él; te lo suplico encarecidamente.

—No te lo ocultaré —dijo— pero escoge; ¿quieres que te haga, como buen anciano que se dirige a jóvenes, esta demostración por medio de una fábula,^[10] o que haga un discurso razonado?

Al oír estas palabras, la mayor parte de los que estaban sentados exclamaron que él era el jefe y que se le dejase la elección.

—Supuesto eso —dijo—, creo que la fábula será más agradable.

»Hubo un tiempo en que los dioses existían solos, y no existía ningún ser mortal. Cuando el tiempo destinado a la creación de estos últimos se cumplió, los dioses los formaron en las entrañas de la tierra, mezclando la tierra, el fuego y los otros dos elementos que entran en la composición de los dos primeros. Pero antes de dejarlos salir a luz, mandaron los dioses a Prometeo^[11] y a Epimeteo que los revistieran con todas las cualidades convenientes, distribuyéndolas entre ellos. Epimeteo suplicó a Prometeo que le permitiera hacer por sí solo esta distribución, a condición, le dijo, de que tú la examinarás cuando yo la hubiere hecho. Prometeo consintió en ello; y he aquí a Epimeteo en campaña. Distribuye a unos la fuerza sin la velocidad, y a otros la velocidad sin la fuerza; da armas naturales a estos y a aquellos se las rehúsa; pero les da otros medios de conservarse y defenderse. A los que da cuerpos pequeños les asigna las cuevas y los subterráneos para guarecerse, o les da alas para buscar su salvación en los aires; los que hace corpulentos en su misma magnitud tienen su defensa. Concluyó su distribución con la mayor igualdad que le fue posible, tomando bien las medidas, para que ninguna de estas especies pudiese ser destruida. Después de haberles dado todos los medios de defensa para libertar a los unos de la violencia de los otros, tuvo cuidado de guarecerlos de las injurias del aire y del rigor de las estaciones. Para esto los vistió de un vello espeso y una piel dura, capaz de defenderlos de los hielos del invierno y de los ardores del estío, y que les sirve de abrigo cuando tienen necesidad de dormir, y guarneció sus pies con un casco muy firme, o con una especie de callo espeso y una piel muy dura, desprovista de sangre. Hecho esto, les señaló a cada uno su alimento; a estos las hierbas; a aquellos los frutos de los árboles; a otros las raíces; y hubo especie a la que permitió alimentarse con la carne de los demás animales; pero a ésta la hizo poco fecunda, y concedió en cambio una gran fecundidad a las que debían alimentarla, a fin de que ella se conservase. Pero como Epimeteo no era muy prudente, no se fijó en que había distribuido todas las cualidades entre los animales privados de razón, y que aún le quedaba la tarea de

proveer al hombre. No sabía qué partido tomar, cuando Prometeo llegó para ver la distribución que había hecho. Vio todos los animales perfectamente arreglados, pero encontró al hombre desnudo, sin armas, sin calzado, sin tener con qué cubrirse.

Estaba ya próximo el día destinado para aparecer el hombre sobre la tierra y mostrarse a la luz del sol, y Prometeo no sabía qué hacer, para dar al hombre los medios de conservarse. En fin, he aquí el expediente a que recurrió: robó a Hefesto y a Atenea^[12] el secreto de las artes y el fuego, porque sin el fuego las ciencias no podían poseerse y serían inútiles, y de todo hizo un presente al hombre. He aquí de qué manera el hombre recibió la ciencia de conservar su vida; pero no recibió el conocimiento de la política, porque la política estaba en poder de Zeus, y Prometeo no tenía aún la libertad de entraren el santuario del padre de los dioses,^[13] cuya entrada estaba defendida por guardas terribles. Pero, como estaba diciendo, se deslizó furtivamente en el taller en que Hefesto y Atenea trabajaban, y habiendo robado a este dios su arte, que se ejerce por el fuego, y a aquella diosa el suyo, se los regaló al hombre, y por este medio se encontró en estado de proporcionarse todas las cosas necesarias para la vida. Se dice que Prometeo fue después castigado por este robo, que solo fue hecho para reparar la falta cometida por Epimeteo. Cuando se hizo al hombre partícipe de las cualidades divinas, fue el único de todos los animales, que a causa del parentesco que le unía con el ser divino, se convenció de que existen dioses, les levantó altares y les dedicó estatuas. En igual forma creó una lengua, articuló sonidos y dio nombres a todas las cosas, construyó casas, hizo trajes, calzado, camas y sacó sus alimentos de la tierra. Con todos estos auxilios los primeros hombres vivían dispersos, y no había aún ciudades. Se veían miserablemente devorados por las bestias, siendo en todas partes mucho más débiles que ellas. Las artes que poseían eran un medio suficiente para alimentarse, pero muy insuficiente para defenderse de los animales, porque no tenían aún ningún conocimiento de la política, de la que el arte de la guerra es una parte. Creyeron que era indispensable reunirse para su mutua conservación, construyendo ciudades. Pero apenas estuvieron reunidos, se causaron los unos a los otros muchos males, porque aún no tenían ninguna idea de la política. Así es que se vieron precisados a separarse otra vez, y he aquí expuestos de nuevo al furor de las bestias. Zeus, movido de compasión y temiendo también que la raza humana se viera exterminada, envió a Hermes con orden de dar a los hombres pudor y justicia, a fin de que construyesen sus ciudades y estrechasen los lazos de una común amistad. Hermes, recibida esta orden, preguntó a Zeus, cómo debía dar a los hombres el pudor y la justicia, y si los distribuiría como Epimeteo había distribuido las artes; porque he aquí cómo lo fueron estas: el arte de la medicina, por ejemplo, fue atribuido a un hombre solo, que lo ejerce por medio de una multitud de otros que no la conocen, y lo mismo sucede con todos los demás artistas.

»—¿Bastará, pues, que yo distribuya lo mismo el pudor y la justicia entre un pequeño número de personas, o las repartiré a todos indistintamente?

»—A todos, sin dudar, respondió Zeus; es preciso que todos sean partícipes, porque si se entregan a un pequeño número, como se ha hecho con las demás artes, jamás habrá, ni sociedades, ni poblaciones. Además, publicarás de mi parte una ley, según la que todo hombre, que no participe del pudor y de la justicia, será exterminado y considerado como la peste de la sociedad.

»Aquí tienes, Sócrates, la razón por la que los atenienses y los demás pueblos que deliberan sobre negocios concernientes a las artes, como la arquitectura o cualquier otro, solo escuchan los consejos

de pocos, es decir, de los artistas; y si otros, que no son de la profesión, se meten a dar su dictamen, no se les sufre, como has dicho muy bien, y es muy racional que así suceda. Pero cuando se trata de los negocios que corresponden puramente a la política, como la política versa siempre sobre la justicia y la templanza, entonces escuchan a todo el mundo y con razón, porque todos están obligados a tener estas virtudes, pues que de otra manera no hay sociedad. Ésta es la única razón de tal diferencia, Sócrates.

»Y para que no creas que te engaño cuando digo que todos los hombres están verdaderamente persuadidos de que cada particular tiene un conocimiento suficiente de la justicia y de todas las demás virtudes políticas, aquí tienes una prueba que no te permite dudar. En las demás artes, como dijiste muy bien, si alguno se alaba de sobresalir en una de ellas, por ejemplo, en la de tocar la flauta, sin saber tocar, todo el mundo le silba y se levanta contra él, y sus parientes hacen que se retire como si fuera un hombre que ha perdido el juicio. Por el contrario, cuando se ve un hombre que, hablando de la justicia y de las demás virtudes políticas, dice delante de todo el mundo, atestiguando contra sí mismo, que no es justo ni virtuoso, aunque en todas la demás ocasiones sea loable decir la verdad, en este caso se califica de locura, y se dice con razón, que todos los hombres están obligados a afirmar de sí mismos que son justos, aunque no lo sean, y que el que no sabe, por lo menos, fingir lo justo, es enteramente un loco; porque no hay nadie que no esté obligado a participar de la justicia de cualquier manera, a menos que deje de ser hombre. He aquí por qué he sostenido que es justo oír indistintamente a todo el mundo, cuando se trata de la política, en concepto de que no hay nadie que no tenga algún conocimiento de ella.

»Es preciso que todos se persuadan de que estas virtudes no son, ni un presente de la naturaleza, ni un resultado del azar, sino fruto de reflexiones y de preceptos, que constituyen una ciencia que puede ser enseñada, que es lo que ahora me propongo demostraros.

»¿No es cierto, que respecto a los defectos que nos son naturales o que nos vienen de la fortuna, nadie se irrita contra nosotros, nadie nos lo advierte, nadie nos reprende, en una palabra, no se nos castiga para que seamos distintos de lo que somos? Antes por lo contrario, se tiene compasión de nosotros, porque ¿quién podría ser tan insensato que intentara corregir a un hombre raquílico, a un hombre feo, a un valetudinario? ¿No está todo el mundo persuadido de que los defectos del cuerpo, lo mismo que sus bellezas, son obras de la naturaleza y de la fortuna? No sucede lo mismo con todas las demás cosas que pasan en verdad por fruto de la aplicación y del estudio. Cuando se encuentra alguno que no las tiene o que tiene los vicios contrarios a estas virtudes que debería tener, todo el mundo se irrita contra él; se le advierte, se le corrige y se le castiga. En el número de estos vicios entran la injusticia y la impiedad, y todo lo que se opone a las virtudes políticas y sociales. Como todas estas virtudes pueden ser adquiridas por el estudio y por el trabajo, todos se sublevan contra los que han despreciado el aprenderlas. Es esto tan cierto, Sócrates, que si quieres tomar el trabajo de examinar lo que significa esta expresión: *castigar a los malos*, la fuerza que tiene y el fin que nos proponemos con este castigo; esto solo basta para probarte que los hombres todos están persuadidos de que la virtud puede ser adquirida. Porque nadie castiga a un hombre malo solo porque ha sido malo, a no ser que se trate de alguna bestia feroz que castigue para saciar su crueldad. Pero el que castiga con razón, castiga, no por las faltas pasadas, porque ya no es posible que lo que ya ha sucedido deje de suceder, sino por las faltas que puedan sobrevenir, para que el culpable no reincida y

sirva de ejemplo a los demás su castigo. Todo hombre que se propone este objeto, está necesariamente persuadido de que la virtud puede ser enseñada, porque solo castiga respecto al porvenir. Es constante que todos los hombres que hacen castigar a los malos, sea privadamente, sea en público, lo hacen con esta idea, y lo mismo los atenienses que todos los demás pueblos. De donde se sigue necesariamente, que los atenienses están tan persuadidos como los demás pueblos, de que la virtud puede ser adquirida y enseñada. Así es que con razón oyen en sus consejos al albañil, al herrero, al zapatero, porque están persuadidos de que se puede enseñar la virtud, y me parece que esto está suficientemente probado.

»La única duda que queda en pie es la relativa a los hombres virtuosos. Preguntas de dónde nace que esos grandes personajes hacen que sus hijos aprendan todo lo que puede ser enseñado por maestros, haciéndolos muy hábiles en todas estas artes, mientras que son impotentes para enseñarles sus propias virtudes lo mismo que a los demás ciudadanos. Para responder a esto, Sócrates, no recurriré a la fábula como antes, sino que te daré razones muy sencillas, y para ello me basta solo. ¿No crees que hay una cosa, a la que todos los ciudadanos están obligados igualmente, y sin la que no se concibe, ni la sociedad, ni la ciudad? La solución de la dificultad depende de este solo punto. Porque si esta cosa única existe, y no es el arte del carpintero, ni del herrero, ni del alfarero, sino la justicia, la templanza, la santidad, y, en una palabra, todo lo que está comprendido bajo el nombre de virtud; si esta cosa existe, y todos los hombres están obligados a participar de ella, de manera que cada particular que quiera instruirse o hacer alguna cosa, esté obligado a conducirse según sus reglas o renunciar a todo lo que quería; que todos aquellos que no participen de esta cosa, hombres, mujeres y niños, sean contenidos, reprimidos y penados hasta que la instrucción y el castigo los corrijan; y que los que no se enmienden sean castigados con la muerte o arrojados de la ciudad; si todo esto sucede, como tú no lo puedes negar, por más que esos hombres grandes, de que hablas, hagan aprender a sus hijos todas las demás cosas, si no pueden enseñarles esta cosa única, quiero decir, la virtud, es preciso un milagro para que sean hombres de bien. Ya te he probado que todo el mundo está persuadido de que la virtud puede ser enseñada en público y en particular. Puesto que puede ser enseñada, ¿te imaginas que haya padres que instruyan a sus hijos en todas las cosas, que impunemente se pueden ignorar, sin incurrir en la pena de muerte ni en la menor pena pecuniaria, y que desprecien enseñarles las cosas cuya ignorancia va ordinariamente seguida de la muerte, de la prisión, del destierro, de la confiscación de bienes, y para decirlo en una sola palabra, de la ruina entera de las familias? ¿No se advierte que todos emplean sus cuidados en la enseñanza de estas cosas? Sí, sin duda, Sócrates, y debemos pensar que estos padres, tomando sus hijos desde la más tierna edad, es decir, desde que se hallan en estado de entender lo que se les dice, no cesan toda su vida de instruirlos y reprenderlos, y no solo los padres sino también las madres, las nodrizas y los preceptores.

»Todos trabajan únicamente para hacer los hijos virtuosos, enseñándoles con motivo de cada acción, de cada palabra, que tal cosa es justa, que tal otra injusta, que esto es bello, aquello vergonzoso, que lo uno es santo, que lo otro impío, que es preciso hacer esto y evitar aquello. Si los hijos obedecen voluntariamente estos preceptos, se los alaba, se los recompensa; si no obedecen, se los amenaza, se los castiga, y también se los endereza como a los árboles que se tuercen. Cuando se los envía a la escuela, se recomienda a los maestros que no pongan tanto esmero en enseñarles a leer bien y tocar instrumentos, como en enseñarles las buenas costumbres. Así es que los maestros en este

punto tienen el mayor cuidado. Cuando saben leer y pueden entender lo que leen, en lugar de preceptos a viva voz, los obligan a leer en los bancos los mejores poetas, y a aprenderlos de memoria. Allí encuentran preceptos excelentes y relaciones en que están consignados elogios de los hombres más grandes de la antigüedad, para que estos niños, inflamados con una noble emulación, los imiten y procuren parecerseles. Los maestros de música hacen lo mismo, y procuran que sus discípulos no hagan nada que pueda abochornarles. Cuando saben la música y tocan bien los instrumentos, ponen en sus manos composiciones de los poetas líricos, obligándolos a que las canten acompañándose con la lira, para que de esta manera el número y la armonía se insinúen en su alma, aún muy tierna, y para que haciéndose por lo mismo más dulces, más tratables, más cultos, más delicados, y por decirlo así, más armoniosos y más de acuerdo, se encuentren los niños en disposición de hablar bien y de obrar bien, porque toda la vida del hombre tiene necesidad de número y de armonía.

»No contentos con esto, se los envía además a los maestros de gimnasia, con el objeto de que, teniendo el cuerpo sano y robusto, puedan ejecutar mejor las órdenes de un espíritu varonil y sano, y que la debilidad de su temperamento no les oblige rehusar el servir a su patria, sea en la guerra, sea en las demás funciones. Los que tienen más recursos son los que comúnmente ponen sus hijos al cuidado de maestros, de manera que los hijos de los más ricos son los que comienzan pronto sus ejercicios, y los continúan por más tiempo, porque desde su más tierna edad concurren a estas enseñanzas, y no cesan de concurrir hasta que son hombres hechos. Apenas han salido de manos de sus maestros, cuando la patria les obliga a aprender las leyes y a vivir según las reglas que ellas prescriben, para que cuanto hagan, sea según principios de razón y nada por capricho o fantasía; y a la manera que los maestros de escribir dan a los discípulos, que no tienen firmeza en la mano, una reglilla para colocar bajo del papel, a fin de que, copiando las muestras, sigan siempre las líneas marcadas, en la misma forma la patria da a los hombres las leyes que han sido inventadas y establecidas por los antiguos legisladores. Ella los obliga a gobernar y a dejarse gobernar según sus reglas, y si alguno se separa le castiga, y a esto llamáis comúnmente vosotros, valiéndoos de una palabra muy propia, *enderezar*, que es la función misma de la ley. Después de tantos cuidados como se toman en público y en particular para inspirar la virtud, ¿extrañarás, Sócrates, y dudarás ni un solo momento, que la virtud puede ser enseñada? Lejos de extrañarlo, deberías sorprenderte más, si lo contrario fuese lo cierto. ¿Pero de dónde nace que muchos hijos de hombres virtuosísimos se hacen muy malos? La razón es muy clara, y no puede causar sorpresa, si lo que yo he dicho es exacto. Si es cierto que todo hombre está obligado a ser virtuoso, para que la sociedad subsista, como lo es sin la menor duda, escoge, entre todas las demás ciencias y profesiones que ocupan a los hombres, la que te agrade. Supongamos, por ejemplo, que esta ciudad no pueda subsistir, si no somos todos tocadores de flauta. ¿No es claro que en este caso todos nos entregaríamos a este ejercicio, que en público y en particular nos enseñaríamos los unos a los otros a tocar, que reprenderíamos y castigaríamos a los que no quisiesen aprender, y que no haríamos de esta ciencia más misterio que el que ahora hacemos de la ciencia de la justicia y de las leyes? ¿Rehúsa nadie enseñar a los demás lo que es justo? ¿Se guarda el secreto de esta ciencia, como se practica con todas las demás? No, sin duda; y la razón es porque la virtud y la justicia de cada particular son útiles a toda la sociedad. He aquí por qué todo el mundo se siente inclinado a enseñar a los demás todo lo relativo a las leyes y a la justicia. Si

sucediese lo mismo en el arte de tocar la flauta, y estuviésemos todos igualmente inclinados a enseñar a los demás sin ninguna reserva lo que supiésemos, ¿crees tú, Sócrates, que los hijos de los mejores tocadores de flauta se harían siempre mejores en este arte que los hijos de los medianos tocadores? Estoy persuadido de que tú no lo crees. Los hijos que tengan las más felices disposiciones para el ejercicio de este arte, serían los que harían los mayores progresos, mientras que se fatigarían en vano los demás y no adquirirían jamás nombradía, y veríamos todos los días el hijo de un famoso tocador de flauta no ser más que una medianía, y, por el contrario, el hijo de un ignorante hacerse muy hábil; pero mirando al conjunto, todos serán buenos si los comparas con los que jamás han manejado una flauta.

»En la misma forma ten por cierto que el más injusto de todos los que están nutridos en el conocimiento de las leyes y de la sociedad sería un hombre justo, y hasta capaz de enseñar la justicia, si lo comparas con gentes que no tienen educación, ni leyes, ni tribunales, ni jueces; que no están forzados por ninguna necesidad a rendir homenaje a la virtud, y que, en una palabra, se parecen a esos salvajes que Ferécrates nos presentó el año pasado en las fiestas de Baco. Créeme, si hubieras de vivir con hombres semejantes a los misántropos que este poeta introduce en su pieza dramática, te tendrías por muy dichoso cayendo en manos de un Euríbates^[14] y de un Frinondas, y suspirarías por la maldad de nuestras gentes, contra la que declamas hoy tanto. Tu mala creencia no tiene otro origen que la facilidad con que todo esto se verifica y como ves que todo el mundo enseña la virtud como puede, te place el decir que no hay un solo maestro que la enseñe. Esto es como si buscaras en Grecia un maestro que enseñase la lengua griega; no lo encontrarías; ¿por qué? Porque todo el mundo la enseña. Verdaderamente, si buscaseis alguno que pudiese enseñar a los hijos de los artesanos el oficio de sus padres, con la misma capacidad que podrían hacerlo estos mismos o los maestros jurados, te confieso, Sócrates, con más razón, que semejante maestro no sería fácil encontrarlo; pero encontrar a los que pueden instruir a los ignorantes es cosa sencilla. Lo mismo sucede con la virtud y con todas las demás cosas semejantes a ella. Por pequeña que sea la ventaja que otro hombre tenga sobre nosotros para impulsarnos y encarrilarnos por el camino de la virtud, es cosa con la que debemos envanecemos y darnos por dichosos. Creo ser yo del número de estos, porque sé mejor que nadie todo lo que debe practicarse para hacer a uno hombre de bien, y puedo decir que no robo el dinero que tomo, pues aún merezco más según el voto mismo de mis discípulos. He aquí mi modo ordinario de proceder en este caso: cuando alguno ha aprendido de mí lo que deseaba saber, si quiere, me paga lo que hay costumbre de darme, y si no, puede ir a un templo, y después de jurar que lo que le he enseñado vale tanto o cuanto, depositar la suma que me destine.

»He aquí, Sócrates, cuál es la fábula y cuáles son las razones de que he querido valerme para probarte que la virtud puede ser enseñada y que están persuadidos de ello todos los atenienses; y para hacerte ver igualmente que no hay que extrañar que los hijos de los padres más virtuosos sean las más veces poca cosa, y que los de los ignorantes salgan mejores, puesto que aquí mismo vemos que los hijos de Policleto, que son de la misma edad que Jantipo y Páralos, no son nada si se les compara con su padre, y lo mismo sucede con otros muchos hijos de nuestros más grandes artistas. Pero con respecto a los hijos de Pericles, que acabo de nombrar, no es tiempo de juzgarlos, porque da espera su tierna juventud.

Concluido este largo y magnífico discurso, Protágoras calló; y yo, después de haber

permanecido largo rato en una especie de arrobamiento, me puse a mirarle como quien esperaba que dijese más, y cosas que yo aguarda con mucha impaciencia. Pero viendo que había efectivamente concluido, y después de hacer yo un esfuerzo para replegarme sobre mí mismo, me dirigí a Hipócrates y le dije:

—En verdad, hijo de Apolodoro, no me es posible expresarte mi agradecimiento en haberme precisado a venir aquí, porque por nada en el mundo hubiera querido perder esta ocasión de haber oído a Protágoras. Hasta aquí había creído siempre que de ninguna manera debíamos al auxilio del hombre el hacernos virtuosos, pero al presente estoy persuadido de que es una cosa puramente humana. Solo me queda un pequeño escrúpulo, que me quitará fácilmente Protágoras, que tan lindas cosas nos acaba de demostrar. Si consultáramos sobre estas materias a alguno de nuestros grandes oradores, quizá tendríamos discursos semejantes a este, y creeríamos oír a un Pericles o a alguno de los más elocuentes que hemos tenido. Pero si después de esto les propusiéramos alguna objeción, no sabrían qué decir, ni qué responder, y permanecerían mudos como un libro; en lugar de que, no oponiendo objeciones y limitándose a escucharles, nocluirían nunca, y harían como los vasos de bronce, que una vez golpeados producen por largo tiempo un sonido, si no se pone en ellos la mano o se los coge, y he aquí lo que hacen nuestros oradores; se les excita, razonan hasta el infinito. No sucede esto con Protágoras; es muy capaz, no solo de pronunciar largos y preciosos discursos, como acaba de hacerlo ver, sino también de responder con precisión y en pocas palabras a las preguntas que se le hagan, así como de esperar y recibir las respuestas en forma conveniente, cosa que está reservada a muy pocos.

»Por ahora, Protágoras —le dije—, solo falta una pequeña cosa para quedar satisfecho por completo, y me daré por contento cuando hayas tenido la bondad de contestarme. Dices que la virtud puede ser enseñada, y si hay en el mundo un hombre a quien yo crea sobre este punto, eres tú; pero te suplico me quites un escrúpulo que me has dejado en el espíritu. Has dicho que Zeus envió a los hombres el pudor y la justicia, y en todo tu discurso has hablado de la justicia, de la templanza y de la santidad, como si la virtud fuese una sola cosa que abrazase todas estas cualidades. Explícame con la mayor exactitud si la virtud es una, y si la justicia, la templanza, la santidad, no son más que sus partes, o si todas las cualidades que acabo de nombrar no son más que nombres diferentes de una sola y misma cosa. He aquí lo que deseo aún saber de ti.

—Nada más fácil, Sócrates, que satisfacerte sobre este punto, porque la virtud es una, y esas que dices no son más que partes.

—Pero —le dije yo—, ¿son partes de la virtud como son la boca, la nariz, los oídos y los ojos partes del semblante?, ¿o bien lo son como las partes del oro, que son todas de la misma naturaleza que la masa, y solo se diferencian entre sí por la cantidad?

—Son partes, sin duda, como la boca y la nariz lo son del semblante.

—Pero —le dije—, ¿los hombres adquieren unos una parte de esta virtud y otros otra? ¿O necesariamente el que adquiere una tiene que adquirirlas todas?

—De ninguna manera —me respondió—; porque ves todos los días gentes que son valientes e injustas, y otras que son justas sin ser sabias.

—¿Luego el valor y la sabiduría son partes de la virtud?

—Ciertamente —me dijo—, y la mayor de sus partes es la sabiduría.

—Y cada una de sus partes ¿es diferente de la otra?

—Sin dificultad.

—Y cada una ¿tiene sus propiedades, como en las partes del semblante? Por ejemplo, los ojos no son como los oídos, porque tienen propiedades diferentes, y así sucede con las demás, que son todas diferentes y no se parecen, ni por su forma, ni por sus cualidades; ¿sucede lo mismo con las partes de la virtud? ¿La una no se parece en manera alguna a la otra, y todas se diferencian absolutamente entre sí y por sus propiedades? Es evidente que ellas no se parecen, si sucede con ellas lo que con el ejemplo del que nos hemos servido.

—Sócrates, eso es muy cierto —me dijo.

—¿La virtud —le dije— no tiene ninguna otra parte que se parezca a la ciencia, ni a la justicia, ni al valor, ni a la templanza, ni a la santidad?

—No, sin duda.

—Veamos, pues, y examinemos a fondo tú y yo la naturaleza de cada una de sus partes. Comencemos por la justicia; ¿es alguna cosa real en sí o no es nada? Yo encuentro que es alguna cosa; ¿y tú?

—También yo encuentro eso.

—Si alguno se dirigiese a ti y a mí, y nos dijese: «Protágoras y Sócrates, explicadme, os lo suplico, qué es eso que llamáis *justicia*, es alguna cosa justa o injusta», yo le respondería sin dudar, que es alguna cosa justa: ¿no responderías tú como yo?

—Ciertamente.

—¿La justicia consiste, según vosotros, nos diría, en ser justo? Nosotros diríamos que sí; ¿no es verdad?

—Sin duda, Sócrates.

—Y si después nos preguntase: «¿no decís también que hay una *santidad*?», ¿nosotros le diríamos que la hay?

—Ciertamente.

—«¿Sostenéis que esta *santidad* es alguna cosa», continuaría él; y nosotros se lo concederíamos?: ¿no es así?

—Sin duda.

—«Consiste su naturaleza en ser santa o impía», seguiría diciendo. Confieso que al oír esta pregunta, yo montaría en cólera, y diría a ese hombre: hablad mejor, os lo suplico; ¿qué habría de santo en el mundo, si la *santidad* misma no fuese santa? ¿No responderías tú como yo?

—Sí, Sócrates.

—Si después, continuando este hombre, preguntándonos, nos dijese: «¿pero qué es lo que habéis dicho hace un momento?, ¿habré entendido mal? Me parece que dijisteis que las partes de la virtud eran todas diferentes, y que la una jamás era como la otra». Yo le respondería: tienes razón, eso se ha dicho; pero si piensas que soy yo el que lo ha dicho has entendido mal; porque es Protágoras el que ha sentado esa proposición; yo no he hecho más que interrogarle. Entonces no dejaría de dirigirme a ti: «Protágoras», diría, «¿convienes en que ninguna de las partes de la virtud es semejante a otra? ¿Es esta tu opinión?». ¿Qué responderías?

—Me sería forzoso confesarlo, Sócrates.

—Hecha esta confesión, qué le responderíamos, si continuase en sus preguntas, y nos dijese: «¿Según tú, por consiguiente, ni la santidad es una cosa justa, ni la justicia es una cosa santa, sino que la justicia es impía y la santidad es injusta?». ¿Qué le responderíamos, Protágoras? Te confieso, que por mi parte le respondería que tengo la justicia por santa y la santidad por justa; y si tú no me lo impedías, aseguraría por ti, que estás persuadido de que la justicia es la misma cosa que la santidad o, por lo menos, una cosa muy aproximada, y que la santidad es la misma cosa que la justicia o muy próxima a la justicia. Mira ahora, si me impedirías responder esto por ti, o si convendrías en ello.

—Pero, Sócrates, me parece que no debemos conceder tan ligeramente que la justicia sea santa y que la santidad sea justa, porque hay alguna diferencia entre ellas. ¿Pero qué hace esto al caso? *Si quieres*, yo consiento en que la justicia sea santa y que la santidad sea justa.

—¿Cómo, *si yo quiero*? —le dije—; no es esto lo que se trata de refutar; eres tú, soy yo, es nuestro propio convencimiento, y por lo pronto es preciso quitar, a mi parecer, ese *si yo quiero*, para ilustrar la discusión.

—Sea así —me respondió—; admitamos que la justicia se parece en cierta manera a la santidad, porque una cosa siempre se parece a otra hasta cierto punto. Lo blanco se parece en algo a lo negro, lo duro a lo blando, y así en todas las cosas que parecen las más contrarias. Estas partes mismas, que hemos reconocido que tienen propiedades diferentes, y que la una no es como la otra; quiero decir, las partes del semblante, si te fijas bien en ello, hallarás, que aunque sea en poco se parecen, y que son en cierta manera la una como la otra; y en este concepto podrías probar muy bien, si quisieras, que todas las cosas son semejantes entre sí. Pero no es justo llamar semejantes a cosas que no tienen entre sí más que una pequeña semejanza, lo mismo que llamar desemejantes las que se diferencian muy poco; porque una ligera semejanza no hace las cosas semejantes; ni una diferencia ligera, desemejantes.

Sorprendido de este discurso, le pregunté:

—¿Te parece que lo justo y lo santo, no tienen entre sí más que una ligera semejanza?

—Esta semejanza, Sócrates, no es tan ligera como te he dicho, pero tampoco es tan grande como tú piensas.

—Pues bien —le dije—, puesto que te veo de mal talante contra esta santidad y esta justicia, dejemos este punto y pasemos a otros. ¿Qué piensas tú de la insania? ¿No es una cosa enteramente contraria a la sabiduría?

—Así me parece.

—Cuando los hombres se conducen bien y útilmente, ¿no te parece que son más templados en su conducta, que cuando hacen lo contrario?

—Sin contradicción.

—¿Son templados por la templanza?

—No puede ser de otra manera.

—Y los que no se conducen bien, ¿obran locamente y no son en manera alguna templados en su conducta?

—Convengo en ello.

—¿Luego obrar locamente es lo opuesto a obrar con templanza?

—Convengo en ello.

—¿Lo que se hace locamente procede de la insania y lo que se hace con templanza procede de la templanza?

—Sí.

—¿Luego lo que nace de la fuerza es fuerte, y lo que nace de la debilidad es débil?

—Ciertamente.

—¿Es debido a la velocidad que una cosa sea ligera, y debido a la lentitud que sea pesada?

—Sin duda.

—¿Y todo lo que se hace de una misma manera se hace por un mismo principio, como lo que se hace de una manera contraria se hace por un principio contrario?

—Sin dificultad.

—Veamos, pues —le dije—: ¿hay alguna cosa que se llame bella?

—Sí.

—¿Este algo bello tiene otro contrario que lo feo?

—No.

—¿No hay algo que se llama lo bueno?

—Sí.

—¿Lo bueno tiene otro contrario que lo malo?

—No, no tiene otro.

—¿En la voz no hay un tono que se llama agudo?

—Sí.

—¿Y este tono agudo tiene otro contrario que el tono grave?

—No.

—Cada contrario no tiene más que un solo contrario y no muchos.

—Lo confieso.

—Veamos, pues; hagamos una recapitulación de las cosas en que estamos conformes. Hemos convenido en que cada contraria no tiene más que una sola contraria y no muchas.

—Sí.

—Que las contrarias se gobiernan por principios contrarios.

—Conforme.

—Que lo que se hace locamente se hace de una manera contraria a lo que se hace con templanza.

—Sí.

—Que lo que se hace con templanza viene de la templanza, y que lo que se hace locamente viene de la locura.

—Conforme.

—Que lo que se hace de una manera contraria debe ser hecho por un principio contrario.

—Sí.

—¿De manera que una cosa procede de la templanza, y otra cosa procede de la locura?

—Sin duda.

—¿De una manera contraria?

—Sí.

—¿Por principios contrarios?

—Ciertamente.

—¿Luego la templanza es lo contrario de la locura?

—Así me parece.

—¿Te acuerdas que conviniste antes en que la sabiduría es lo contrario de la insania?

—Sí.

—¿Y que un contrario no tiene más que un contrario?

—Eso es cierto.

—Por consiguiente ¿a cual de estos dos principios nos atendremos, mi querido Protágoras? ¿Será al de que un contrario no tiene más que un contrario, o al que supusimos antes diciendo que la sabiduría es otra cosa que la templanza, que una y otra son partes de la virtud, y que no solo son diferentes, sino también desemejantes por su naturaleza y por sus efectos, como las partes del semblante? ¿A cuál de estos dos principios renunciaremos? Porque no están de acuerdo, y forman juntos una extraña disonancia. ¡Ah!, ¿cómo podrían concordarse, si se admite como infalible, que un contrario no tiene más que un contrario, sin que pueda tener muchos, y resulta, sin embargo, que la insania tiene dos contrarias, la sabiduría y la templanza? ¿No te parece a ti lo mismo, Protágoras?

Convino en ello a pesar suyo, y yo continué.

—Es preciso que la sabiduría y la templanza sean una misma cosa, como antes vimos que la justicia y la santidad lo son con poca diferencia. Pero no nos cansemos, mi querido Protágoras, y examinemos lo que resta. Te pregunto por lo tanto: un hombre que comete una injusticia, ¿es prudente en aquello mismo en que es injusto?

—Yo, Sócrates —me dijo—, pudor tendría en confesarlo; sin embargo, es la opinión del pueblo en general.

—Pues bien, ¿quieres que me dirija al pueblo o que te hable a ti?

—Te suplico —me dijo— que por lo pronto te dirijas al pueblo.

—Me es igual —le dije—, con tal de que seas tú el que me responda, porque me importa poco que tú pienses de esta o de la otra manera, puesto que yo solo examino la cosa misma; y resultará igualmente que seremos examinados el uno y el otro; yo preguntando y tú respondiendo.

Sobre esto Protágoras puso sus reparos, diciendo que la materia era espinosa; pero al fin se decidió y se resolvió a responderme. Le dije:

—Protágoras, respóndeme, te lo suplico, a mi primera pregunta: los que hacen injusticias, ¿te parece que son prudentes en el acto mismo de ser injustos?

—Sea así —me dijo.

—Ser prudente ¿no es lo mismo que ser sabio?

—Sí.

—Ser sabio ¿no es tomar el mejor partido en la injusticia misma?

—Convengo.

—¿Pero los hombres injustos toman el mejor partido solo cuando triunfa su injusticia o también cuando no triunfa?

—Cuando triunfa.

—¿No crees que ciertas cosas son buenas?

—Ciertamente.

—¿Llamas buenas a las que son útiles a los hombres?

—¡Por Zeus!, hay cosas que no son útiles a los hombres, y no por eso dejo de llamarlas buenas.

El tono con que me habló me hizo conocer que estaba resentido, en un completo desorden de ideas y muy predisposto a perder el aplomo. Viéndole en este estado, quise halagarle, y procuré preguntarle con más precaución.

—Protágoras —le dije—, ¿llamas buenas a las cosas que no son útiles a ningún hombre o a aquellas que no son útiles en ningún concepto?

—De ninguna manera, Sócrates. Conozco muchas cosas que son dañosas a los hombres, como ciertos brebajes, ciertos alimentos, ciertos remedios y otras mil cosas de la misma naturaleza, y conozco otras que les son útiles. Las hay que son indiferentes a los hombres, y que son muy buenas para los caballos. Las hay que solo son útiles para los bueyes, y otras que solo sirven para los perros. Tal cosa es inútil para los animales, que es buena para los árboles. Más aún; lo que es bueno para la raíz, es muchas veces malo para los vástagos, que perecerían, si se cubriesen sus ramas y sus hojas con el mismo abono que vivifica sus raíces. El aceite es el mayor enemigo de las plantas y de la piel de todos los animales, y es muy buena para la piel del hombre y para todas las partes de su cuerpo. Tan cierto es que lo que se llama bueno es relativamente diverso, porque el aceite mismo de que hablo es bueno para las partes exteriores del hombre, y muy malo para las partes interiores. He aquí por qué los médicos prohíben absolutamente a los enfermos el tomarlo, y les dan en cortas dosis, y solo para corregir el mal olor de ciertas cosas, como las viandas y los alimentos que hay necesidad de darles.

Luego que Protágoras habló de esta manera, todos los que estaban presentes le palmotearon; y yo, tomando la palabra:

—Protágoras —le dije—, yo soy un hombre naturalmente flaco de memoria, y cuando alguno me dirige largos discursos, pierdo el hilo de lo que se trata. Así como que si fuese yo tardo de oído y quisieses conversar conmigo, tendrías que hablarme en voz más alta que a los demás, acomodándote a mi defecto, en la misma forma tienes que abreviar tus respuestas, siquieres que yo te siga, puesto que estás hablando con un hombre de tan poca memoria.

—¿Cómoquieres que abrevie mis respuestas? ¿Quieres que las acorte más que lo que debo?

—No —le dije.

—¿Lasquieres tan cortas como sea necesario?

—Eso es lo que yoquiero.

—¿Pero quién ha de ser juez para graduarlo? ¿Serás tú o seré yo?

—Siempre he oído decir, Protágoras, que eres muy capaz, y que puedes hacer capaces a los demás para hacer discursos largos o cortos, como se quiera; que nadie es tan afluente y tan extenso como tú, cuandoquieres, así como tampoco tan lacónico, ni que se explique en menos palabras que tú. Siquieres por lo tanto que disfrute yo de tu conversación, aplica el segundo método, y te conjuro a que te valgas de pocas palabras.

—Sócrates —me dijo—, me he tratado con muchos en todo lo largo de mi vida, y si hubiera hecho lo que exiges hoy de mí, y hubiera consentido en dejar cortar mis discursos por mis antagonistas, jamás hubiera obtenido sobre ellos tanta superioridad, ni el nombre de Protágoras se hubiera hecho célebre entre los griegos.

Al oír esto, conocí que no le gustaba esta manera de tratar las cuestiones, y que jamás se resolvería a sufrir interrogatorios. Viendo, pues, que no podía sostener ya por mi parte esta conversación:

—Protágoras —le dije—, no te apuro a que converses conmigo contra tu voluntad, ni a que nos valgamos de un método que te es desgradable; pero si quieres acomodarte a las condiciones de mi carácter y hablar de manera que pueda seguirte, me tienes a tus órdenes. Porque según todos dicen, y tú mismo lo confiesas, te es igual hacer discursos cortos que discursos largos, y con respecto a mí me es imposible seguir discursos difusos. Yo quisiera tener esta capacidad, pero en el supuesto de que te es indiferente adoptar uno u otro método, a ti te corresponde complacerme en este punto, para que nuestra conversación pueda continuar. Al presente, puesto que no te prestas a ello, y que yo no tengo tiempo para oírte por extenso, porque me llama otro negocio, adiós te digo, y por mucho placer que tendría en oír tus arengas, no puedo menos de marcharme.

Diciendo esto, me levanté para retirarme, pero Calias, cogiéndome el brazo con una mano y agarrando mi capa con la otra:

—No te dejaremos marchar, Sócrates —me dijo—, porque si tú sales, se acabó la conversación. Te conjuro a que permanezcas aquí; nada puede halagarme tanto como oír tu disputa con Protágoras; te lo suplico, y nos darás gusto a todos.

Yo le respondí, estando en pie como en ademán de salir:

—Hijo de Hipónico, he admirado siempre el amor que profesas a la sabiduría, y hoy es un objeto de mi admiración y merece mis alabanzas. Ciertamente con toda mi alma haría lo que me pides, si fuera cosa posible; pero es como si me exigieras seguir en la carrera a un Crisón de Himera,^[15] que es un joven, o a cualquiera de los que han salvado doce veces seguidas el estadio, o a algún hemeródromo.^[16] Quisiera, Calias, tener toda la ligereza necesaria para competir, y lo deseo más que tú, pero esto es imposible. Si quieres vernos correr a Crisón y a mí, obtén de este que se ajuste a mi debilidad, porque no puedo correr tanto, y depende de él que marchemos más lentamente. Lo mismo te digo en este caso; si quieres que Protágoras y yo nos entendamos, suplícale que me responda en pocas palabras como lo hizo al principio, porque de otra manera ¿qué clase de conversación puede tener lugar? Yo he creído siempre que conversar con sus amigos y hacer arengas eran dos cosas muy diferentes.

—Sin embargo, Sócrates —me dijo Calias—, me parece que Protágoras propone una cosa muy justa, cuando quiere que le sea permitido hablar lo que le parezca, y a ti responder en la misma forma.

—Te engañas, Calias —dijo Alcibíades—, eso que propones no es partido igual, porque Sócrates confiesa que no está dotado de esa afluencia de palabras, cuya superioridad reconoce en Protágoras, pero respecto al arte de la disputa, a saber preguntar bien y responder bien, me maravillaría si le viese ceder la primacía, ni a Protágoras, ni a nadie. Que Protágoras confiese a su vez que en este punto es inferior a Sócrates, y asunto concluido; pero si se alaba de que puede sostener la competencia, que entre en lid, que sufra el preguntar y ser preguntado, que responda a las preguntas, sin extenderse hasta el infinito sobre cada una, con el objeto de embrollar la cuestión, evitar la polémica y hacer perder a los oyentes el hilo del estado de la cuestión misma. Por lo que toca a Sócrates, yo salgo garante de que no olvidará nada, y cuando dice que se olvida es porque se burla.

Me parece, pues, que su petición es la más justa, puesto que es preciso que cada uno consigne su opinión.

Entonces Critias, tomando la palabra y dirigiéndose a Pródico y a Hipias:

—Me parece, amigos míos —les dijo—, que Calias se ha declarado demasiado abiertamente por Protágoras, y que Alcibíades es demasiado tenaz en sus opiniones. Respecto a nosotros, no nos embrollemos, tomando partido los unos por Protágoras, los otros por Sócrates; antes bien unamos nuestras súplicas para obtener de ellos que no interrumpan esta conversación.

—Hablas perfectamente, Critias —dijo Pródico—; todos los que asisten a una discusión deben escuchar a todos los interlocutores, pero no con la misma igualdad; porque aun prestando a ambos una atención común, debe ser mayor respecto del más sabio, y menor respecto al que no sabe nada. Para mí, si queréis seguir mi consejo, Protágoras y Sócrates, he aquí una cosa en que querría que os pusieseis de acuerdo; y es que discutáis, pero que no os querelléis, porque los amigos discuten entre sí decorosamente, y los enemigos se querellan para despedazarse, y de esta manera esta conversación nos será a todos muy agradable. En primer lugar el fruto que sacaríais sería, no digo nuestras alabanzas, sino nuestra estimación. Porque la estimación es un homenaje sincero que rinde un alma verdaderamente conmovida y persuadida, mientras que la alabanza es un sonido que la boca pronuncia contra los sentimientos del corazón; y nosotros, como oyentes, tendríamos, no lo que se llama placer, sino gozo, porque el gozo es el contentamiento del espíritu que se instruye y adquiere la sabiduría, mientras que el placer no es más, hablando propiamente, que un estímulo de los sentidos, como por ejemplo, el placer de comer.

La mayor parte de los oyentes aplaudieron mucho este discurso de Pródico. El sabio Hipias, tomando en seguida la palabra, dijo:

—Amigos míos, os miro a todos los que estáis presentes como parientes, como amigos y como conciudadanos, no por la ley, sino por la naturaleza. Porque por la naturaleza lo semejante está ligado con su semejante; pero la ley, que es tirano de los hombres, fuerza y violenta la naturaleza en una infinidad de ocasiones. Sería una cosa verdaderamente vergonzosa, que nosotros, que conocemos perfectamente la naturaleza de las cosas y que pasamos por los más hábiles entre los griegos, hubiésemos venido a Atenas, que es en las ciencias como el Pritaneo de la Grecia,^[17] y nos hubiésemos reunido en la más grande y más rica casa de la ciudad, para no decir algo que sea digno de nuestra reputación, y para divertirnos en meter cizaña y altercar como los más ignorantes de los hombres. Os conjuro, Sócrates y Protágoras, y os aconsejo, como si fuéramos aquí vuestros árbitros, que toméis este temperamento. Tú, Sócrates, no te pegues demasiado rigurosamente al método seco y árido del diálogo, si Protágoras no te abre el camino; déjale alguna libertad y afloja las riendas a sus discursos, para que nos parezcan más magníficos y más agradables.

»Y tú, Protágoras, no hinches de tal manera las velas de tu elocuencia, que te dejes llevar a alta mar y pierdas de vista la tierra. Hay un medio entre estos dos extremos; es, si me creéis, que escojáis un moderador, un juez, un presidente, que os obligue a ambos a manteneros dentro de justos límites.

Este expediente agradó a todos los concurrentes. Calias me repitió que no me dejaría salir, y me estrechó a que nombrara el árbitro; pero en este punto le impugné diciendo, que sería deshonroso para nosotros tomar un moderador de nuestros discursos, porque, como les dije, el que elijamos habrá de ser o inferior o igual a nosotros; si es inferior, no es justo que el menos entendido dé la ley

al que lo es más; y si es nuestro igual, pensará como nosotros y la elección de hecho será inútil.

—Pero se dirá: nombrad uno que sea más hábil que vosotros. Esto es fácil de decir; pero en verdad yo no creo que sea posible encontrar uno que sea más hábil que Protágoras; y si escogieseis uno que no valga más que él y que a juicio vuestro fuese mejor, considerad el disgusto que causaríais a un hombre de mérito, sometiéndole a semejante moderador, porque respecto a mí nada me importa. Estoy dispuesto a renovar nuestra conversación para satisfaceros. Si Protágoras no quiere responder, que sea él el que pregunte, yo responderé y al mismo tiempo procuraré hacerle ver la manera como yo creo que debe responderse. Cuando hubiere yo respondido, empleando un tiempo igual al que haya gastado él en preguntarme, me permitirá interrogar a mi vez y me responderá de la misma manera. Si entonces encuentra alguna dificultad en responderme, uniremos vosotros y yo nuestras súplicas para pedirle la misma gracia que ahora me pedís a mí, es decir, que no rompa la conversación. Para todo esto no es necesario nombrar un moderador, porque en vez de uno lo seréis todos.

Todos convinieron en que era esto lo que debía hacerse. Protágoras no estaba del todo satisfecho, pero al fin tuvo que entregarse y prometer que interrogaría el primero, y que cuando se cansara de interrogar, me respondería a su vez de una manera precisa. Protágoras comenzó de esta manera:

—Me parece, Sócrates, que el mejor medio de instruirse consiste en estar versado en la lectura de los poetas, es decir, entender tan perfectamente lo que dicen, que se pueda discernir lo que dicen bien y lo que dicen mal, dar razón de ello y hacerlo sentir a todo el mundo. No temas que me aleje del objeto de nuestra disputa; mi cuestión recaerá siempre sobre la virtud. Toda la diferencia consistirá en que te someteré al dominio de la poesía. Simónides dice en cierto pasaje, dirigiéndose a Scopas hijo de Creón el tesaliense:

»*Es difícil llegar a ser verdaderamente virtuoso,
a ser cuadrado^[18] de las manos, de los pies y del espíritu,
en fin, a no tener la menor imperfección.*

¿Te acuerdas de esta pieza o quieres que te la recite?

—No es necesario —le dije—; me acuerdo de ella y la he estudiado detenidamente.

—Tanto mejor —dijo—, ¿pero te parece que es buena o mala, verdadera o no verdadera?

—Me parece buena y verdadera.

—¿Pero la tendremos por acabada si el poeta se contradice en ella?

—No, sin duda.

—¡Oh! —dijo—, examínala mejor entonces.

—Mi querido Protágoras —le respondí—, creo haberla examinado suficientemente.

—Puesto que tan bien la has examinado, observa lo que dice después:

»*El dicho de Pítaco^[19] no me place en manera alguna,
aunque Pítaco sea uno de los sabios,
cuando dice que es difícil ser virtuoso.*

»¿Comprendes que el mismo hombre que dijo lo de arriba pueda decir esto?

—Sí, lo comprendo.

—¿Y crees que estos dos pasajes concuerdan?

—Sí, Protágoras —le dije—; y al mismo tiempo, temeroso yo de que pasara a otras cuestiones, le pregunté:

—Pero qué, ¿crees tú que no concuerdan?

—¿No puedo creer que un hombre se pone de acuerdo consigo mismo, cuando primero sienta esta proposición: «Es difícil llegar a ser virtuoso». Y a renglón seguido se olvida de este precioso principio, y usando la misma palabra, pone en boca de Pítaco: «que es bien difícil ser virtuoso», por lo que le reprende, y dice en palabras terminantes que no le agrada esta opinión en manera alguna, cuando es la suya misma? Cuando condena a un autor, que no dice más que lo que él ha dicho, se vitupera a sí mismo, y es preciso necesariamente que en uno o en otro pasaje hable mal.

Apenas concluyó de decir esto, cuando se levantó un gran ruido en la asamblea, llenando a Protágoras de aplausos; y, yo lo confieso, como un atleta que recibe un gran golpe, quedé tan aturdido que se me trastornó la cabeza, tanto por el ruido de la gente, como por lo que le acababa de oír. En fin, ya que es preciso deciros la verdad, para tener tiempo de profundizar el sentido del poeta, me volví hacia Pródico, y dirigiéndole la palabra:

—Pródico —le dije—, Simónides es tu compatriota, y es justo que salgas a su defensa, y te interpelo para ello, como Homero finge que el Escamandro, vivamente hostigado por Aquiles, llama en su socorro al Simois^[20] diciendo: *rechacemos tú y yo, mi querido hermano, a este terrible enemigo.*

^[21] Yo te digo lo mismo; pongámonos en guardia, no sea que Protágoras derrote a nuestro Simónides. La defensa de este poeta depende de la habilidad, que suministra la ciencia, que distingue sutilmente la voluntad del deseo, como dos cosas muy diferentes. Esta misma habilidad es la que te ha suministrado esas cosas tan buenas que acabas de enseñarnos. Mira si tú eres de mi opinión, porque no me parece, que Simónides se contradiga. Pero dime tú, el primero, te lo suplico, lo que piensas. ¿Crees, que ser y devenir o llegar a ser sean la misma cosa o dos cosas diferentes?

—Dos cosas muy diferentes, ¡por Zeus! —respondió Pródico.

—En los primeros versos, Simónides declara su pensamiento, diciendo: «Que es muy difícil devenir verdaderamente virtuoso».

—Dices verdad, Sócrates.

—Reprende a Pítaco, no como tú piensas, Protágoras, por haber dicho lo mismo que él, sino por haber dicho una cosa muy diferente. En efecto, Pítaco no ha dicho como Simónides que es difícil devenir virtuoso, sino ser virtuoso. Ser y devenir, mi querido Protágoras, no son la misma cosa, según opinión del mismo Pródico; y si no son la misma cosa, Simónides no se contradice en manera alguna. Quizá Pródico y muchos otros piensan con Hesíodo^[22] que es a la verdad difícil devenir o hacerse hombre de bien, porque los dioses han puesto el sudor delante de la virtud, pero que una vez llegado a la cima, la virtud es fácil poseerla, aunque al principio haya costado sacrificios.

Habiéndome oído Pródico hablar de esta manera, hizo de ello un gran elogio. Pero Protágoras, tomando la palabra:

—Tu explicación, Sócrates —me dijo—, es aún más viciosa que el texto.

—A juicio tuyo, Protágoras, muy mal lo he hecho, le respondí; y soy un mal médico, que

queriendo curar el mal, lo aumento.

—Es como te digo, Sócrates.

—¿Cómo es eso?

—Sería bien ignorante el poeta —dijo—, si hubiera dicho de la virtud que era fácil poseerla, cuando todo el mundo conviene que es cosa muy difícil.

—¡Por Zeus!, Protágoras —dije yo—, qué fortuna tenemos en que Pródico esté presente a nuestra discusión, porque la ciencia de Pródico es una de las antiguas y divinas, y no es solo del siglo de Simónides, sino mucho más antigua. Tú eres ciertamente muy entendido en otras ciencias, más en esta me pareces poco instruido. En cuanto a mí puedo decir, que tengo de ella alguna tintura como discípulo de Pródico. Me parece que tú no comprendes que Simónides no ha dado a la palabra *difícil* el sentido que tú le das. Con esta palabra sucede lo que con la palabra *terrible*; todas las veces que la empleo en buen sentido, y digo, por ejemplo, para alabarte: Protágoras es terrible, Pródico me reprende siempre, y me dice que si no me da vergüenza llamar terrible a lo que es laudable; porque añade que esta palabra se toma siempre en mal sentido. Y esto es tan cierto, que a nadie oyes decir: riquezas terribles, paz terrible, salud terrible; pero todo el mundo dice: una enfermedad terrible, una terrible guerra, una terrible pobreza. ¿Qué sabes tú, si por este epíteto *difícil* Simónides y todos los habitantes de la isla de Ceos, quieren expresar alguna cosa de malo, u otra cosa que nosotros no entendamos? Preguntémoslo a Pródico, porque es justo pedirle la explicación de los términos de que se ha servido Simónides. Dinos, pues, Pródico, ¿qué ha querido decir Simónides por la palabra *difícil*?

—Ha querido decir *malo*.

—He aquí, mi querido Pródico, por qué Simónides reprende tanto a Pítaco, por haber dicho que es *difícil ser virtuoso*, como si hubiera querido decir que es malo ser virtuoso.

—¿Piensas, Sócrates —me respondió Pródico—, que Simónides quiso decir otra cosa, y que su objeto no fue echar en cara a Pítaco que no conocía la propiedad de los términos, y hablaba groseramente como un hombre nacido en Lesbos, acostumbrado a un lenguaje bárbaro?

—Protágoras, ¿entiendes lo que dice Pródico? ¿Tienes algo que responder?

—Estoy muy lejos de tu opinión, Pródico —dijo Protágoras—, y tengo por cierto que Simónides no entendió por la palabra *difícil* más que lo que todos nosotros entendemos, y que no ha querido decir que es malo, sino que no es fácil, y que no se puede conseguir sino con mucha dificultad.

—A decir verdad, Protágoras —le dije—, no dudo en manera alguna, que Pródico no esté muy bien enterado del sentimiento de Simónides, pero hasta cierto punto se burla de ti y te tiende un lazo para provocarte y ver si tienes valor para sostener tu pensamiento. Que Simónides, por otra parte, no quiere decir con la expresión *difícil* lo que es malo, he aquí una prueba incontestable, cuando en seguida e inmediatamente añade: «Y solo Dios posee este precioso tesoro».

»Si hubiera querido decir que es malo ser virtuoso, no hubiera añadido que solo Dios posee la virtud, y se hubiera guardado bien de hacer semejante presente a la divinidad. Si lo hubiera hecho, Pródico no hubiera dejado de llamar a Simónides impío, lejos de llamarle un ciudadano de Ceos.^[23] Pero por poca que sea tu curiosidad de saber si yo estoy versado en lo que llamas lectura de los poetas, voy a darte una explicación del sentido de este pequeño poema de Simónides, y si gustas tú darla, te escucharé con el mayor placer.

Protágoras entonces dijo:

—Como quieras, Sócrates.

Pródico e Hipias y todos los demás me suplicaron que hiciera la relación.

—Trataré —les dije— de explicaros lo que pienso sobre esta pieza de Simónides.

»La filosofía es muy antigua entre los griegos, sobre todo en Creta y en Lacedemonia. Allí hay más sofistas que en ninguna otra parte, pero se ocultan y figuran ser ignorantes, como los sofistas de que Protágoras ha hablado, para que no se crea que superan a todos los demás griegos en habilidad y en ciencia, y solo quieren que se les considere como hombres bravos, que están por encima de todos los demás por su valor. Porque están persuadidos de que si fuesen conocidos tales como ellos son, todo el mundo se aplicaría a la filosofía. De esta manera, ocultando su habilidad, engañan a todos aquellos griegos que se jactan de seguir las costumbres de los lacedemonios, como que la mayor parte, para imitarles, se cortan las orejas, ciñen su cuerpo solo con cuerdas, se entregan a los ejercicios más duros, y gastan vestidos muy cortos, porque están persuadidos de que, merced a estas austeridades, los lacedemonios superan en fama a todos los demás griegos. Pero los lacedemonios, cuando quieren conversar con sus sofistas en plena libertad, y están fastidiados de verlos solo a hurtadillas, arrojan todas estas gentes que les estorban, es decir, todos los extranjeros que se encuentran en sus ciudades, y así conversan con sus sofistas, sin admitir a ningún extranjero. Tampoco permiten que los jóvenes viajen por las demás ciudades, por temor de que olviden lo que han aprendido, como se practica en Creta. Entre estos sabios, no solo se cuentan hombres, sino también mujeres, y una prueba infalible de que os digo verdad y de que los lacedemonios están perfectamente instruidos en la filosofía y en la elocuencia, es que, si alguno quiere conversar con el más miserable de ellos, al pronto le tendrá por un idiota, pero después, en el curso de la conversación, este idiota hallará medio de soltar a tiempo una frase corta, viva, llena de sentido y de fuerza, que lanzará como un rayo, de suerte que el que tan mala opinión había formado de él, se encontrará rebajado como un chiquillo. Así es que muchos de nuestro tiempo y muchos de los anteriores siglos han comprendido que *laconizar* es mucho más filosofar que ejercitarse en la gimnasia, por estar muy persuadidos, y con razón, de que solo un hombre muy instruido y bien educado puede tener semejantes arranques. De este número han sido Tales de Mileto, Pítaco de Mitilene, Bías de Priene, nuestro Solón, Cleóbulo de Lindos, Misón de Quena^[24] y Quilón de Lacedemonia, el séptimo sabio. Todos estos sabios han sido sectarios de la educación lacedemoniana, como lo prueban esas lacónicas sentencias que se conservan de ellos. Habiéndose encontrado cierto día todos ellos juntos, consagraron a Apolo, como primicias de su sabiduría, estas dos sentencias que están en boca de todo el mundo y que hicieron que se fijaran en la portada del templo de Delfos: *Conócete a ti mismo y Nada en demasía*.^[25]

»¿Por qué os he referido todo esto? Es para haceros ver que el carácter de la filosofía de los antiguos consistía en cierta brevedad lacónica. Una de las mejores frases que ha sido atribuida a Pítaco, y que más han alabado los sabios, es justamente esta: *es difícil ser virtuoso*. Simónides, como émulo de Pítaco en la sabiduría, comprendió que si podía echar abajo esta expresión y triunfar de un atleta de tanta reputación, adquiriría una nombradía inmortal. Así es que esta expresión es la que quiso y tuvo designio de destruir, y para este objeto compuso todo este poema; por lo menos yo lo creo así. Examinémoslo juntos, para ver si tengo razón. Ante todo los primeros versos de este poema serían

insensatos, si en lugar de decir simplemente, que es difícil hacerse virtuoso, el poeta hubiese dicho: es difícil, yo lo confieso, hacerse virtuoso; porque esta palabra, lo confieso, sería puesta sin razón que la justificara, si se supone, que Simónides tuvo intención de atacar la expresión de Pítaco. Habiendo dicho Pítaco que es difícil ser virtuoso, Simónides se opone a ello, y corrige este principio, diciendo que es difícil hacerse o devenir virtuoso, y que esto es verdaderamente difícil; porque observad bien que no dice que es difícil hacerse virtuoso verdaderamente, como si entre los virtuosos pudiera haberlos que lo fuesen verdaderamente, y otros que lo fuesen sin ser verdaderamente; éste sería el discurso de un extravagante y no de un hombre sabio como Simónides. Es preciso que haya en este verso una trasposición, y que la palabra verdaderamente se la saque de su sitio para responder a Pítaco; porque es como si tuviera lugar una especie de diálogo entre Simónides y Pítaco en esta forma: dice Pítaco: "Amigos míos, es difícil ser virtuoso"; Simónides responde: "Pítaco, lo que tú dices es falso; porque no es difícil ser virtuoso, pero es difícil, te lo confieso, hacerse virtuoso, cuadrado de pies, de manos y de espíritu, y formado sin la menor imperfección; he aquí lo que es difícil verdaderamente". De esta manera se ve que esta palabra "lo confiese" está colocada con razón, y que la palabra "verdaderamente" está bien colocada al final. Todo el giro que lleva el poema, prueba que éste es su verdadero sentido, y sería fácil hacer ver que todas sus partes concuerdan, que están perfectamente compuestas, y que tienen tanta gracia como elegancia, tanta fuerza como sentido; pero si las hubiéramos de recorrer todas, iríamos demasiado lejos. Contentémonos con examinar la idea del poema en general y el objeto que se propuso el poeta para hacer ver que todo su poema solo se propone rebatir esta sentencia de Pítaco. Es esto tan cierto, que un poco más adelante, como para dar razón de lo que ya ha dicho, que hacerse virtuoso es una cosa verdaderamente difícil, añade: "Eso es posible por algún tiempo, pero persistir en este estado después que uno se ha hecho virtuoso, como tú dices, Pítaco, es imposible, porque está por encima de las fuerzas del hombre; este dichoso privilegio solo pertenece a dios, y no es humanamente posible que un hombre deje de hacerse malo, cuando una calamidad insuperable cae sobre él". ¿Quiénes son los que en una calamidad semejante se abaten, por ejemplo, llevando el timón de un buque? Es evidente que no son los ignorantes, porque los ignorantes están siempre abatidos. A la manera que no se arroja a tierra a un hombre tumbado sino a un hombre en pie, en la misma forma las calamidades no abaten ni hacen variar más que a hombres hábiles y nunca a ignorantes.

»Una horrible tempestad en la mar sorprende al piloto; estaciones desarregladas y borrascosas sorprenden al labrador experimentado; un médico sabio se ve confundido por accidentes que no podía prever; en una palabra, los buenos son los que pueden hacerse malos, como lo atestigua otro poeta en este verso:

»*El hombre de bien tan pronto es malo, tan pronto bueno.*

»Pero el malo jamás llega el caso de hacerse malo, porque lo es siempre. Solo al hombre hábil, al bueno, al sabio, es a quien puede sucederle el hacerse malo, cuando le sobreviene una terrible calamidad, y es humanamente imposible que suceda de otra manera. Tú, Pítaco, dices: "que es difícil ser bueno", di más bien: "que es difícil devenir bueno", si bien está en lo posible; pero persistir en este estado, esto sí es cosa imposible, porque todo hombre que hace bien es bueno, y todo hombre

que hace mal es malo. ¿Qué es hacer bien, por ejemplo, en las bellas artes y quién es bueno en ellas? ¿No es el que es sabio? ¿Qué es lo que forma al buen médico? ¿No es la ciencia de curar las enfermedades, como la del mal médico es la de no curarlas? ¿Quién diremos que se puede hacer mal médico? ¿No es claro que el hombre que, en primer lugar, es médico, y que, en segundo, es buen médico? Porque es el único capaz de hacerse mal médico. Nosotros que somos ignorantes en la medicina, podremos cometer faltas, pero jamás nos haremos malos médicos, puesto que no somos médicos. A un hombre que no conoce la arquitectura, jamás se le podrá llamar un mal arquitecto, porque no es arquitecto, y lo mismo sucede en todas las demás artes. Esto acontece con el hombre virtuoso; puede algunas veces hacerse vicioso, ya sea por la edad, o por el trabajo, o por las enfermedades, o por cualquier otro accidente, porque el único mal verdadero es estar privado de la sabiduría; pero los viciosos no pueden hacerse viciosos, sin que antes hayan sido virtuosos.

»El único objeto del poeta en este pasaje es hacer ver que no es posible ser virtuoso, es decir, perseverar siempre en este estado; pero que es posible hacerse o devenir virtuoso, como es posible devenir vicioso. Los que más perseveran en la virtud son a los que los dioses aman. Que todo esto se dice contra Pítaco, lo muestra más claramente lo que resta del poema, porque Simónides añade: “Ésta es la razón por la que no me cansaré en buscar lo que es imposible encontrar y no consumiré mi vida lisonjeándome con la inútil esperanza de ver un hombre sin tacha entre los mortales, que viven de los frutos que la fecundidad de la tierra nos proporciona; si lo encuentro, os lo diré”. En todo su poema se fija tanto en esta sentencia de Pítaco, que dice en seguida: “Yo, a todo hombre que no comete acción vergonzosa, de buena gana lo alabo, lo quiero; pero la necesidad es más fuerte que los dioses mismo”; todo esto se dice contra Pítaco. En efecto, Simónides no era tan ignorante que pudiera achacar estas palabras “de buena gana” al que comete acciones vergonzosas, como si hubiese gentes que hiciesen el mal con gusto. Estoy persuadido de que entre todos los filósofos no se encontrará uno que diga que hay hombres que pecan de buena gana; saben todos que los que cometan faltas, lo hacen a pesar suyo. Simónides no dice que alabará a aquel que no comete el mal de buena gana, sino que estas palabras se las aplica a sí mismo; porque estaba persuadido de que muchas veces sucede, que un hombre de bien tiene que hacerse violencia a sí mismo para amar y alabar a ciertas gentes. Por ejemplo, un hombre tiene un padre y una madre muy irracionales, una patria injusta o cualquier otro disgusto semejante. Si es un mal hombre ¿qué hacer? En primer lugar es fácil que esto suceda, y, en segundo, su primer cuidado es quejarse públicamente, y hacer conocer a todo el mundo el mal proceder de su padre y de su madre o la injusticia de su patria, para ponerse a cubierto, por este medio, del mal juicio que justamente se formaría de él por su falta de miramiento para con ellos. Con la misma intención pondrá los motivos de queja y añade un odio voluntario a esta enemistad forzada. La conducta de un hombre de bien en tales ocasiones es muy diferente; hace por ocultar y encubrir los defectos de su padre y de su patria, y, lejos de quejarse de ellos, tiene bastante poder sobre sí mismo para hablar con honor de los mismos. Y si alguna injusticia que clame al cielo le ha forzado a ponerse en pugna con ellos, se representa todas las razones que puedan tranquilizarle y traerle a buen camino, hasta que, dueño de su resentimiento, les haya restituido toda su terneza y les respete como antes. Estoy persuadido de que Simónides mismo se ha encontrado muchas veces en la necesidad de alabar a un tirano o a cualquier otro notable personaje. Lo ha hecho por conveniencia, pero lo ha hecho a pesar suyo. He aquí el lenguaje que usa dirigiéndose a Pítaco: “Cuando te

reprendo, Pítaco, no es porque tenga yo inclinación a reprender; por el contrario, a mí me basta que un hombre no sea malo o inútil, que tenga sentidos, y que conozca la justicia y las leyes. No gusto de reprender, porque la raza de los necios es tan numerosa, que si tuviera uno placer en reprender, sería cosa de nunca acabar. Es preciso tener por bueno todo acto en el que no se descubre tacha vergonzoso". Cuando se explica de esta manera, no es como si dijese: "es preciso tener por blanco todo aquello en lo que no se deja ver ninguna mezcla de negro", porque esto sería enteramente ridículo, sino que lo que quiere dar a entender es que se contenta con un término medio entre lo vergonzoso y lo honesto, y que dondequiera que encuentra este término medio, nada tiene que reprender. "Ésta es la razón, dice, por la que no busco un hombre que sea enteramente inocente entre todos los que las producciones de esta tierra fecunda alimentan. Si lo encuentro, yo os lo descubriré. Hasta aquí no alabo a nadie por ser perfecto; me basta que un hombre ocupe ese término medio digno de alabanza y que no obre mal. He aquí las gentes que quiero y que alabo". Y como se dirige a Pítaco, que es de Mitilene, usa el lenguaje de los mitilenses:^[26] "yo alabo y amo de buena gana (aquí es preciso hacer pausa al leer) a todos los que no hacen cosa que sea vergonzosa; porque hay otros hombres a quienes alabo y amo a pesar mí". "Así pues, Pítaco", continúa él, "si te hubieras mantenido en ese justo medio y nos hubieses dicho cosas aceptables, nunca te hubiera reprendido, pero en lugar de esto nos has dado, como verdaderos principios manifiestamente falsos sobre cosas muy esenciales, y por esto te he contradicho". He aquí, mi querido Pródico, mi querido Protágoras, cuál es, a mi parecer, el sentido y objeto de este poema de Simónides.

Hipias, tomando entonces la palabra me dijo:

—En verdad, Sócrates, nos has explicado perfectamente el pensamiento del poema; y yo también podré dar una explicación que vale la pena. Si quieres, tomaré parte en este asunto.

—Eso está muy bien —dijo Alcibíades interrumpiéndole—, pero será para otra vez. Ahora es justo que Protágoras y Sócrates cumplan el trato que tienen hecho. Si Protágoras quiere interrogar, que Sócrates responda; y si quiere responder a su vez, que Sócrates interogue.

—Doy la elección a Protágoras —dije yo—, y solo falta saber qué es lo que prefiere. Si me cree, deberemos abandonar a los poetas y la poesía.

—Te confieso, Protágoras, que tendría el mayor placer en profundizar contigo la primera cuestión que te propuse, porque, si continuáramos hablando de poesía, nos equipararíamos a los ignorantes y al vulgo. Cuando se convidan a comer los unos a los otros, como no son capaces de hablar entre sí de cosas que lo merezcan, ni alimentar la conversación, guardan silencio y alquilan voces para entretenerse, haciendo crecidos gastos, y de esta manera los cantantes y los tocadores de flauta suplen su ignorancia y su grosería. Pero cuando se reúnen a comer personas ilustradas y bien nacidas, no hacen venir ni cantantes, ni danzantes, ni tocadores de flauta, ni encuentran dificultad alguna en sostener por sí mismos una conversación animada sin estas miserias y vanos placeres; y así se hablan los unos a los otros y se escuchan recíprocamente con cortesía, en el acto mismo en que se excitan a apurar los vasos. Lo mismo debe suceder en esta asamblea, compuesta en su mayor parte de personas que no tienen necesidad de recurrir a voces extrañas, ni a los poetas, a quienes no se puede exigir que den razón de lo que dicen, y a los que la mayor parte de los que les citan, atribuyen unos un sentido, otros otro, sin que jamás puedan convencerse, ni ponerse de acuerdo. He aquí por qué los hombres entendidos tienen razón en abandonar estas disertaciones, y en conversar juntos, fundándose

en sus propios razonamientos, para dar una prueba de los progresos que han hecho en la sabiduría. Éste es el ejemplo, Protágoras, que tú y yo debemos de seguir. Dejando, pues, aparte los poetas, hablemos aquí entre nosotros, para ver a qué altura se halla nuestro espíritu, y hasta qué punto podremos descubrir la verdad. Si quieres preguntarme, estoy dispuesto a responderte; si no, permite que yo te pregunte, y tratemos de llevar a buen término la indagación que hemos interrumpido.

Luego que yo hablé de esta manera, Protágoras no sabía qué partido tomar, y no se decidía. Alcibiades, dirigiéndose a Calias, le dijo:

—¿Crees que Protágoras obra bien en no declararnos lo que quiere hacer, si interrogar o responder? En mi concepto, no. Que continúe la conversación o que declare que renuncia a ella, para que sepamos a qué atenernos respecto de él, y que Sócrates converse con otros, con alguno de los presentes, con el primero que se ofrezca.

Entonces Protágoras abochornado, según me pareció, al oír hablar de esta manera a Alcibiades, y viéndose solicitado por Calias y casi por todos los que estaban presentes, se resolvió en fin, aunque con disgusto, a entrar en discusión, y me suplicó que le interrogara.

Comencé por decirle:

—Protágoras, no te imagines que quiera yo conversar contigo con otro objeto que con el de profundizar materias sobre las que dudo aún todos los días; porque estoy persuadido de que Homero ha dicho con razón: «de dos hombres que caminan juntos, el uno ve lo que el otro no ve». [27]

»En efecto, nosotros, mortales como somos, cuando estamos reunidos tenemos más facilidad para todo lo que queremos hacer, decir o pensar; un hombre solo, desde el momento en que imagina una cosa, busca siempre a alguno para comunicarle sus pensamientos y fortificarlos, hasta que ha encontrado lo que buscaba. He aquí por qué converso yo contigo con más gusto que con ningún otro, por estar persuadido de que tú, mejor que nadie, has examinado todas las materias que un sabio está por deber obligado a profundizar, y particularmente todo lo que tiene relación con la virtud. ¡Ah!, ¿a quién habremos de dirigirnos sino a ti? En primer lugar, tú te jactas de hombre de bien, y con esto ya tienes una ventaja, que la mayor parte de los hombres de bien no tienen; y es que, siendo tú virtuoso, puedes hacer igualmente virtuosos a los que te tratan, y estás tan seguro de tus convicciones y tienes tanta confianza en tu sabiduría, que mientras los demás sofistas ocultan y disfrazan su arte, tú haces profesión pública, presentándote en todas las ciudades de Grecia como tal sofista y como maestro en las ciencias y en la virtud, y eres el primero que has señalado salario a tus preceptos. ¿Cómo no recurriré a ti para el examen de las cosas que tratamos de averiguar? ¿Cómo puedo dejar de estar impaciente por hacerte preguntas y comunicarte mis dudas? Yo no puedo menos de hacerlo, y ardo en el deseo de que me hagas recordar cosas que ya te he preguntado, y que me expliques las que aún tengo que preguntarte.

»La primera cuestión que te propuse, si mal no recuerdo, era la siguiente: La ciencia, la templanza, el valor, la justicia y la santidad ¿son nombres que se aplican a un solo y mismo objeto, o cada uno de estos nombres designa una esencia particular que tiene sus propiedades distintas, y es diferente de las otras cuatro? Tú me has respondido que estos nombres no se aplicaban a un solo y mismo objeto, sino que cada uno servía para marcar una cosa distinta y que designaba cada uno una parte de la virtud, no como las partes del oro que todas se parecen al todo, del que son partes, sino una parte desemejante, como las partes del semblante, que siendo partes del mismo no se parecen al

todo y cada una tiene sus propiedades. Dime ahora si permaneces en la misma opinión; y si has variado, explícame tu pensamiento, porque no quiero llevar las cosas a todo rigor, y te dejo en plena libertad de desdecirte; no me sorprenderá que tú al principio me hayas expuesto ciertos principios con solo la idea de tantearme.

—Te digo muy seriamente, Sócrates —me respondió Protágoras—, que esas cinco cualidades que has nombrado son partes de la virtud; verdaderamente hay cuatro que tienen alguna relación entre sí, pero el valor es muy diferente de las otras; y he aquí por donde conocerás que digo verdad. Encontrarás a muchos que son muy injustos, muy impíos, muy corrompidos y muy ignorantes, y que sin embargo tienen un valor admirable.

—Alto —le dije—, porque es preciso examinar lo que das por sentado. Llamas valientes a los que tienen audacia; ¿no es así?

—Sí, y a todos los que, sin mirar adelante, van adonde los demás no se atreven a ir.

—Veamos, pues; ¿no llamas la virtud una cosa bella, y no te precipias de enseñarla en este concepto?

—Sí, como cosa muy bella la enseño; si no sería preciso que hubiera perdido yo el juicio.

—Pero esta virtud ¿es bella en parte y en parte fea, o es toda bella?

—Es toda bella y muy bella.

—¿Conoces gentes que se arrojan de cabeza en los pozos?

—Sí, los buzos.

—¿Hacen esto porque es un oficio que ellos saben o por alguna otra razón?

—Porque es un oficio que saben.

—¿Cuáles son los que combaten bien a caballo?, ¿son los que saben o los que no saben manejar un caballo?

—Los que saben, sin duda.

—¿No sucede lo mismo con los que combaten con el broquel escotado?

—Sí, ciertamente, y en todas las demás cosas sucede lo mismo; los que las saben son más firmes que los que no las saben, y las mismas tropas, después que han sido disciplinadas, son más atrevidas de lo que eran antes de disciplinarse.

—Pero —le dije—, ¿has visto hombres que sin haber aprendido nada de todo esto, sean sin embargo muy atrevidos en todas ocasiones?

—Sí, ciertamente, los he visto y muy atrevidos.

—¿No llamas a estos hombres, tan audaces, hombres valientes?

—No te fijes en eso, Sócrates; el valor en tal caso sería una cosa fea, porque sería una locura.

—Pero —le dije—, ¿no has llamado valientes a los hombres audaces?

—Sí, y lo repito.

—Sin embargo, estos hombres audaces te parecen locos y no valientes; y, por el contrario, los más instruidos te han parecido los más audaces. Si éstos son los más audaces, son los más valientes según tus principios, y por consiguiente la sabiduría y el valor son la misma cosa.

—No te acuerdas bien, Sócrates, de lo que yo te he respondido. Me has preguntado si los hombres valientes eran atrevidos; te he dicho que sí; pero no me has preguntado si los hombres atrevidos eran valientes, porque si me lo hubieras preguntado, te habría respondido que no lo son todos. Hasta aquí

queda en pie mi principio: que los hombres valientes son audaces; y tú no has podido convencerme de que es falso. Haces ver perfectamente que unas mismas personas son más audaces cuando están instruidas que cuando no lo están, y más audaces las instruidas que las no instruidas, y de aquí te complaces en deducir que el valor y la sabiduría no son más que una sola y misma cosa. Si este razonamiento ha de valer, podrías probar igualmente que el vigor y la sabiduría no son más que uno. Porque, primeramente, tú me preguntarías según tu acostumbrada gradación: ¿los hombres vigorosos son fuertes? Yo te respondería, sí. Dirías tú en seguida: ¿los que han aprendido a luchar son más fuertes que los que no han aprendido? Y el mismo luchador, ¿no es después de haber aprendido más fuerte que lo era antes? Yo respondería que sí. De estas dos cosas que te he concedido, valiéndote de los mismos argumentos, te sería fácil deducir esta consecuencia: que por mi propia confesión la sabiduría y el vigor son una misma cosa. Pero yo nunca he concedido, ni concederé, que los fuertes son vigorosos; solo sostengo, que los vigorosos son fuertes; porque estoy muy distante de conceder que el vigor y la fuerza sean una misma cosa. La fuerza procede de la ciencia y algunas veces de la cólera y del furor; en lugar de lo cual el vigor procede siempre de la naturaleza y del buen alimento. Así es como he podido decir que la audacia y el valor no son la misma cosa. Porque si los hombres valientes son audaces, no se sigue de aquí que los hombres audaces sean valientes. La audacia, en efecto, procede del estudio y del arte y algunas veces de la cólera y del furor, y lo mismo sucede con la fuerza; y el valor procede de la naturaleza y del buen alimento que se da al alma.

—Pero —le dije yo—, ¿crees, mi querido Protágoras, que ciertas gentes viven bien y que otras viven mal?

—Sin duda.

—¿Dices que un hombre vive bien, cuando pasa su vida entre dolores y angustias?

—No.

—Pero cuando un hombre muere, después de haber pasado agradablemente su vida ¿no encuentras que ha vivido bien?

—Sí.

—¿Luego vivir agradablemente es un bien, y vivir desagradablemente es un mal?

—Es según que se ciñe o no a lo que es honesto —dijo.

—Pero qué, Protágoras, ¿no eres tú de la opinión del pueblo, y no llamas, como él, malas a ciertas cosas agradables, y buenas a otras cosas penosas?

—Ciertamente.

—Y dime, estas cosas agradables ¿no son buenas en tanto que agradables, con tal de que no resulte ningún mal? Y las cosas penosas ¿no son malas igualmente en tanto que penosas?

—En verdad, Sócrates —me dijo—, yo no sé si debo darte respuestas tan sencillas y tan generales como tus preguntas, y asegurar absolutamente que todas las cosas agradables son buenas y que todas las cosas penosas son malas. Me parece, que no solo en esta disputa, sino también en todas las demás que pueda tener en mi vida, es más seguro responder que hay ciertas cosas agradables que no son buenas, y otras desagradables que no son malas, y que hay una tercera especie de cosas que ocupan un término medio y que no son ni buenas ni malas.

—¿Llamas agradables las cosas que van unidas con el placer y que causan placer?

—Ciertamente.

—Te pregunto, si son buenas en tanto que son agradables, es decir, si el placer mismo es un bien.

—A esto, Sócrates, te respondo lo que tú respondes todos los días a los demás: que es preciso examinar este punto. Si concuerda con la razón, y lo agradable y lo bueno no son más que una misma cosa, hay necesidad de concederlo; si no, será preciso discutir.

—Pues bien, Protágoras —le dije—, ¿quieres guiarme en esta indagación, o quieres que yo te guíe?

—Es más natural que tú me guíes, puesto que tú has comenzado.

—He aquí quizá el medio —dije yo— de poner las cosas en claro. A la manera que un maestro de gimnasia, al ver un hombre, cuya constitución quiere conocer para juzgar de su salud y de la fuerza y de la buena disposición de su cuerpo, no se contenta con examinar sus manos y su cara, sino que le dice: «Desnúdate, te suplico, y descúbreme tu pecho y tu espalda, para que pueda juzgar de tu estado con más certidumbre»; en igual forma tengo deseos de observar contigo la misma conducta respecto a nuestra indagación, y después de haber conocido tus sentimientos sobre lo bueno y lo agradable, es preciso que yo te diga: mi querido Protágoras, descúbrete más, y dime lo que piensas de la ciencia. Sobre este punto ¿piensas como el pueblo o tienes otra opinión? Porque he aquí el juicio que el pueblo forma de la ciencia: para la multitud la ciencia ni es eficaz, ni capaz de conducir, ni digna de mandar; está persuadida de que cuando la ciencia se encuentra en un hombre, no es ella la que le guía y le conduce, sino otra cosa muy distinta, tan pronto la cólera, como el placer, algunas veces la tristeza, otras el amor, y las más el temor. En una palabra, el pueblo tiene la ciencia por una esclava, siempre regañona, dominada y arrastrada por las demás pasiones.

»¿Juzgas tú como él? ¿O piensas, por el contrario, que la ciencia es una cosa buena, capaz de dominar al hombre, y que este, poseyendo el conocimiento del bien y del mal, no puede ser ni arrastrado ni dominado por fuerza alguna y que todos los poderes de la tierra no pueden obligarle a hacer otra cosa que lo que la ciencia le ordene, porque ella sola basta para salvarle?

—Yo pienso de la ciencia todo lo que dices, Sócrates —me respondió Protágoras—, y sería en mí muy mal visto, más que en ningún otro, que no sostuviera que la ciencia es la más eficaz de todas las cosas humanas.

—Hablas admirablemente, Protágoras; todo lo que dices es muy cierto. Sin embargo, sabes muy bien que el pueblo no nos cree en esta materia, y que sostiene, que la mayor parte de los hombres podrán conocer qué es lo mejor, pero que no lo practican, a pesar de depender de su voluntad el hacerlo, y muchas veces practican todo lo contrario. Cuando he preguntado a los que así obran, cuál es la causa de tan extraña conducta, todos me han dicho que se ven vencidos por el placer o por el dolor, o arrastrados por alguna otra de las pasiones de que he hablado.

—Hay otras muchas cosas, Sócrates, sobre las que los hombres se engañan.

—Veamos y procuremos demostrar aquí tú y yo, en qué consiste esta desgraciada tendencia que hace que se vean dominados por los placeres y no practiquen lo mejor, a pesar de que lo conozcan. Quizá si les dijéramos: «Amigos, estáis en un error, os engañáis»; ellos nos preguntarían a su vez: «Sócrates y Protágoras, ¿qué significa ser vencido por los placeres? Decidnos qué es y qué pensáis sobre ello».

—¡Cómo! Sócrates, ¿estamos obligados a examinar las opiniones del pueblo, que dice a la aventura todo lo que se le viene a las mientes?

—Sin embargo —le respondí—, me parece que esto nos servirá para hallar la relación que el valor puede tener con las demás partes de la virtud. Si te sostienes en lo que aceptaste al principio, y quieres que te conduzca yo por el camino que me parezca mejor y más corto, sígueme; si no, sea como gustes, pero abandono la cuestión.

—Por el contrario —me dijo—, Sócrates, te suplico que continúes como has comenzado.

Tomando la palabra, dije:

—Si estas mismas gentes se empeñasen en preguntarnos: «¿Cómo llamáis vosotros lo que nosotros llamamos ser vencido por los placeres?». Yo, he aquí cómo me gobernaría para responderles. Les diría primero: «Amigos míos, escuchad, os lo suplico, porque Protágoras y yo estamos resueltos a satisfacer a vuestra pregunta. ¿No os sucede eso todas las veces que, atraídos por los placeres de la mesa o por el del amor, que os parecen muy agradables, sucumbís a la tentación, aunque sepáis muy bien que estos placeres son malos y peligrosos?». No dejarían ellos de responder en este mismo sentido. En seguida les preguntaríamos: «¿Por qué decís que estos placeres son malos? ¿Es porque os causan una especie de placer en el momento de gozarlos? ¿O bien es porque en seguida engendran enfermedades y son causa de mil males funestos, como la pobreza, por ejemplo? Si ellos no fuesen seguidos de ninguno de estos males y solo os causaran placer, ¿los llamaríais siempre malos, en el acto mismo en que os fuesen del todo agradables?». Figurémonos, Protágoras, que no nos den otra respuesta sino que los placeres no son malos por el gozo que causan en el acto, sino por las enfermedades y demás accidentes que arrastran tras de sí.

—Estoy persuadido —dijo Protágoras— de que eso es lo que responderían casi todos.

—Arruinando vuestra salud, añadiría yo, ¿no os producen algún dolor como la pobreza misma? Yo creo que en esto convendrían.

—Sin duda —dijo Protágoras.

—¿Os parece, amigos míos, como ya dijimos Protágoras y yo, que estos placeres no os parecen malos sino porque concluyen por el dolor y os privan de otros placeres? No dejarían de confesar esto.

Protágoras convino conmigo.

—Pero —continué yo—, si nosotros ahora les presentásemos la cuestión contraria, diciéndoles: amigos míos, ¿cuando decís que ciertas cosas desagradables son buenas, cómo lo entendéis?, ¿os referís, por ejemplo, a los ejercicios del cuerpo, a la guerra, a las curas que los médicos hacen por medio de los instrumentos, de los purgantes y de la dieta?, ¿decís que estas cosas son buenas, pero desagradables? Ellos convendrían en esto.

—Sin dificultad.

—¿Por qué las llamáis buenas? ¿Es porque en el acto de su aplicación os causan terribles dolores y penas infinitas? ¿O bien porque producen después la salud y la buena constitución del cuerpo, la salubridad de las ciudades, la fuerza y la riqueza de ciertos estados? Ellos no dudarían en confesarlo.

Protágoras convino en ello.

—Todas estas cosas que acabo de nombrar, continuaría yo, ¿son buenas por otra razón que porque terminan por el placer, y os eximen de los disgustos y de la tristeza? ¿Sabéis de algún otro fin, que no sea este, que os haga llamar buenas tales cosas? No lo sabrían.

—Ni yo tampoco —dijo Protágoras.

—¿Buscáis, por consiguiente, el placer como un bien, y huís del mal como de un dolor?

—Sin contradicción.

—Por consiguiente, ¿vosotros tenéis el dolor por un mal y el placer por un bien? El placer mismo algunas veces le llamáis un mal, cuando os priva de placeres más grandes que el que él procura, o cuando os causa disgustos más sensibles que todos los placeres; porque sí tuvieseis alguna otra razón para llamar al placer un mal, y tuvieseis otro fin en vuestras miras, no tendrías dificultad en decírnoslo; pero estoy seguro de que no le encontrareis.

—También yo estoy seguro de eso —dijo Protágoras.

—¿No sucede lo mismo con el dolor? ¿No llamáis al dolor un bien cuando os libra de disgustos más grandes que los que él causa, o cuando os procura placeres más vivos que sus mismos disgustos? Si al llamar al dolor un bien os propusieseis otro fin que el que yo digo, nos lo diríais sin duda; pero no lo tenéis.

—Es muy cierto, Sócrates —dijo Protágoras.

—Y si a su vez vosotros me preguntaseis por qué retuerzo la cuestión de tantas maneras, yo os diría: «Amigos míos, perdonadme estos rodeos, porque, en primer lugar, no es fácil demostraros lo que es eso que llamáis “ser vencido por los placeres” y, en segundo lugar, porque de esto depende toda mi demostración. Pero aún tenéis tiempo para declararnos, si creéis que el bien es una cosa distinta del placer, y el mal una cosa distinta del dolor. Decidme, ¿no estaríais muy contentos si pasarais vuestra vida en el placer y sin disgustos? Si estuvieseis contentos y creyeseis que el bien y el mal no son otra cosa que lo que os acabo de decir, escuchad las consecuencias que de esto se siguen. Sentado esto, sostengo que no hay cosa más ridícula que decir, como vosotros hacéis, que un hombre, conociendo el mal como mal y estando en su voluntad no entregarse a él, se entregue sin embargo, porque se ve arrastrado por las pasiones; y que un hombre, conociendo el bien, rehúse practicarlo a causa de algún placer presente que le aleje de él. Este ridículo que yo encuentro en estas dos proposiciones, os aparecerá con toda evidencia, si no nos servimos de muchos nombres, tales como “lo agradable, lo desagradable, el bien, el mal”. Puesto que no hablamos más que de dos cosas, nos serviremos solo de dos nombres; primero las llamaremos “el bien y el mal”, y las llamaremos después “lo agradable y lo desagradable”. Concedido esto, supongamos por lo que va dicho que un hombre, conociendo el mal, no deja de cometerlo. En este caso precisamente se nos ha de preguntar: ¿por qué lo comete? Porque se ve arrastrado, se ve vencido; responderíamos nosotros. ¿Y por qué se ve vencido?, se preguntaría. Nosotros no podríamos responder que por el “placer”, porque es la palabra que estamos convenidos en que sea reemplazada por la de “bien”. Por consiguiente, es preciso que digamos que este hombre comete el mal, porque se ve vencido y vencido por el bien». Por poco burlón que sea el preguntante, no podrá menos de echarse a reír a velas desplegadas, y nos dirá: «Vaya una cosa notable, que conociendo un hombre el mal, sabiendo que es un mal, y pudiendo no cometerlo, sin embargo lo comete, porque se ve vencido por el bien». Este hombre continuará diciéndonos: «¿A vuestros ojos el bien supera por su naturaleza al mal o es incapaz de superarlo?». Nosotros responderíamos sin dudar que es incapaz de superarlo, porque de otra manera aquél, que dijimos se había dejado vencer por el placer, no sería responsable de ninguna falta. Pero continuaría él: «¿Por qué razón los bienes son incapaces de superar a los males? ¿O por qué los males tienen fuerza de superar a los bienes? ¿Es porque los unos son más grandes y los otros más pequeños? ¿O

porque los unos son más en número y los otros menos?».

»Porque éstas son las únicas razones que podríamos alegar. “Es por lo tanto evidente”, añadiría él, “que según vuestra doctrina ser vencido por el bien es escoger los mayores males en lugar de los menores bienes”. Ya no se puede decir más sobre este punto. Mudemos ahora estos nombres tomando los de “agradable y desagradable”, y digamos que un hombre hace cosas desagradables, sabiendo que son desagradables, por verse arrastrado o vencido por las que son agradables, aunque sean incapaces de vencerlo. ¿Y qué es lo que hace que los placeres sean capaces de superar a los dolores? ¿No es el exceso o el defecto de los unos respecto de los otros, cuando los unos son más grandes o más pequeños que los otros, más vivos o menos vivos que los otros? Y si alguno nos objeta que hay gran diferencia entre un dolor y un placer presente y un placer y un dolor futuros, yo preguntaré: ¿difieren ellos en otra cosa que en el placer o el dolor? Solo en esto podrían diferir. Un hombre que sabe ponerlo todo en la balanza, y que pone en un platillo las cosas agradables y en otro las desagradables, tanto las presentes como las futuras, ¿puede ignorar las que le arrastran? Porque si pesáis las agradables con las agradables, es preciso escoger las más numerosas y las mayores; si pesáis las desagradables con las desagradables, es preciso retener las menos numerosas y las menores; en fin, si pesáis las agradables con las desagradables, y los placeres superan a los dolores, los placeres presentes a los dolores futuros, o los placeres futuros a los dolores presentes, es preciso dar la preferencia a los placeres, y obrar en este sentido; y si los dolores pesan más en la balanza, es preciso guardarse bien de hacer una mala elección: ¿No es éste el partido que debe tomarse? “Sí, sin duda”, me responderían.

Protágoras también convino en ello.

—Puesto que así es, yo les diría: «Respondedme, os lo suplico; un objeto, ¿no os parece más grande de cerca que de lejos, y más pequeño de lejos que de cerca? Creo que ellos convendrían en esto. ¿No sucede lo mismo con la magnitud y el número? Una voz, ¿no se la oye mejor cuando sale de cerca que cuando está lejana?».

—Sin contradicción.

—Si nuestra felicidad consistiese en escoger lo más grande y desechar lo más pequeño ¿a qué recurriríamos para asegurar la felicidad de toda nuestra vida? ¿Al arte de la agrimensura o a una simple ojeada? Pero ya sabemos que la vista nos engaña muchas veces y que, cuando nos hemos guiado por este solo dato, hemos tenido que rectificar nuestros juicios y hasta mudar de dictamen si se ha tratado de escoger entre magnitudes y pequeñeces, en lugar de que el arte de medir desvanecería siempre estas falsas apariencias, y haciendo patente la verdad, volvería la tranquilidad al alma con la posesión de lo verdadero, y aseguraría la felicidad de nuestra vida. ¿Qué dirían a esto nuestros razonadores? ¿Dirían que nuestra salud depende del arte de medir o de alguna otra cosa?

—Del arte de medir, sin duda alguna.

—Y si nuestra salud dependiese de la elección del par y del impar, todas las veces que fuese preciso escoger lo más o lo menos, y comparar lo más con lo más, lo menos con lo menos, y lo uno con lo otro, estuviesen cerca o estuviesen lejos, ¿de qué dependería nuestra salud? ¿No dependería de una esencia o de una cierta esencia de medir, puesto que se trataría de juzgar del exceso o del defecto de las cosas? Este arte aplicado al par o al impar, ¿es otro que la aritmética? Yo creo que nuestros argumentantes convendrían en esto y tú lo mismo.

—Ciertamente —dijo Protágoras.

—Muy bien, amigos míos. Pero, puesto que nos ha parecido que nuestra salud depende de la buena elección entre el placer y el dolor, y de lo que en estos dos géneros es más grande o más pequeño, más numeroso o menos numeroso, está más cerca o más lejos de nosotros, ¿no es cierto que este arte de examinar el exceso o el defecto del uno respecto del otro, o su igualdad respectiva, es una verdadera ciencia de medir?

—No puede ser de otra manera.

—¿Luego es preciso que este arte de medir sea a la vez un arte y una ciencia?

—No podrían menos de convenir en ello.

—En otra ocasión examinaremos lo que este arte y esta ciencia pueden ser, y ahora nos basta saber que es una ciencia para la explicación que Protágoras y yo tenemos que daros, sobre la cuestión que nos habéis propuesto. Cuando acabábamos los dos de ponernos de acuerdo sobre que nada hay más eficaz que la ciencia, y que dondequiera que ella se encuentra sale siempre victoriosa del placer y de todas las demás pasiones, vosotros nos habéis contradicho, asegurándonos que el placer sale victorioso muchas veces y triunfa del hombre en el acto mismo en que está en posesión de la ciencia; entonces, si lo recordáis, nos preguntasteis: «Protágoras y Sócrates, si ser vencido por el placer no es lo que nosotros pensamos, decidnos lo que es y cómo lo llamáis». Si os hubiéramos respondido en el acto, que lo llamábamos «ignorancia», os hubierais reído de nosotros. Burlaros ahora y os burlaréis de vosotros mismos. Porque nos habéis confesado que los que se engañan en la elección de los placeres y de los dolores, es decir, de los bienes y de los males, solo se engañan por falta de ciencia; y además estáis también conformes en que no es solo la falta de ciencia, sino la falta de esta ciencia especial que enseña a medir. Y toda acción en la que puede haber engaño por falta de ciencia, ya sabéis que es por ignorancia. Por consiguiente, el ser vencido por el placer es el colmo de la ignorancia. Protágoras, Pródico e Hipias se alaban de curar esta ignorancia; pero vosotros, que estáis persuadidos de que esta tendencia es una cosa distinta de la ignorancia, nos os dirijáis a ellos, ni enviéis a vuestros hijos a estos sofistas; haced como si la virtud no pudiese ser enseñada, y ahorrad el dinero que sería preciso darles. Ésta es la causa de todas las desgracias de la república y de los particulares.

»He aquí lo que nosotros responderíamos a tales gentes. Pero ahora me dirijo a vosotros, Pródico e Hipias, y os pregunto lo mismo que a Protágoras, si lo que acabo de decir os parece verdadero o falso.

Todos convinieron en que estas verdades eran patentes.

—Convenís —les dije— en que lo agradable es lo que se llama *bien*, y lo desagradable lo que se llama *mal*; porque con respecto a esa distinción de nombres que Pródico ha querido introducir, yo le suplico que renuncie a ella. En efecto, Pródico llama este *bien* agradable, deleitable, delicioso, e inventa aún otros nombres a placer suyo, lo cual me es indiferente, y solo quiero que me respondas a lo que te pregunto.

Pródico me lo prometió sonriendo, y los otros lo mismo.

—¿Qué pensáis de esto, amigos míos? —les dije—; todas las acciones que tienden a hacernos vivir agradablemente y sin dolor, ¿no son bellas y útiles? Y una acción que es bella, ¿no es al mismo tiempo buena y útil?

Convinieron en ello.

—Si es cierto que lo agradable es bueno, no es posible que un hombre, sabiendo que puede hacer cosas mejores que las que hace, y conociendo que puede hacerlas, haga sin embargo las malas y deje las buenas, estando en su voluntad el poder escoger. Ser inferior a sí mismo no es otra cosa que estar en la ignorancia; y ser superior a sí mismo no es otra cosa que poseer la ciencia.

Convinieron en ello.

—Pero —les dije—, ¿qué entendéis por estar en la ignorancia? ¿No es tener una falsa opinión y engañarse sobre cosas de mucha importancia?

Lo confesaron todos.

—¿Es cierto que nadie se dirige voluntariamente al mal, ni a lo que se tiene por mal, y que no está en la naturaleza del hombre abrazar el mal en lugar de abrazar el bien, y que forzado a escoger entre dos males, no hay nadie que escoja el mayor, si depende de él escoger el menor?

—Eso nos ha parecido a todos una verdad evidente.

—¿Qué llamáis terror y temor? —les dije—. Habla, Pródico. ¿No es la espera de un mal lo que llamáis terror o temor?

Protágoras e Hipias convinieron en que el terror y el temor eran precisamente esto; pero Pródico lo confesó solo respecto al temor, pero lo negó respecto al terror.

—Poco importa, mi querido Pródico —le dije—. El único punto importante es saber si el principio que yo acabo de sentar es verdadero. En efecto ¿cuál es el hombre que querrá lanzarse a objetos que teme, cuando es dueño de dirigirse a objetos que no teme? Esto es imposible por vuestra misma confesión, porque desde el acto en que un hombre teme una cosa, es porque la cree mala, y no hay nadie que busque voluntariamente lo que es malo.

Convinieron en ello.

—Sentados estos fundamentos —continué yo—, es preciso ahora, Pródico e Hipias, que Protágoras justifique la verdad de lo que sentó al principio; porque ha dicho que, de las cinco partes de la virtud, no había una que fuese semejante a la otra, y que cada una tenía su carácter diferente. No quiero estrecharle sobre este punto; pero que nos pruebe lo que ha dicho después: que de estas cinco partes había cuatro que eran casi semejantes, y una que era enteramente diferente de las otras cuatro, el valor. Me añadió que lo conocería por lo siguiente: «Verás, Sócrates, hombres muy impíos, muy injustos, muy corrompidos y muy ignorantes, que son, sin embargo, muy valientes, y comprenderás por esto que el valor es enteramente diferente de las otras cuatro partes de la virtud». Os confieso que al pronto me sorprendió esta respuesta; y mi sorpresa se ha aumentado después que he examinado el asunto con vosotros. Le he preguntado si llamaba valientes a los que eran arrojados. Me dijo, en efecto, que daba este nombre a los que sin reparar arrojan los peligros. Recordarás, Protágoras, que fue esto lo que respondiste.

—Me acuerdo —dijo.

—Dime ahora, te lo suplico, a qué puntos se dirigen los valientes: ¿son los mismos a que se dirigen los cobardes?

—No, sin duda.

—¿Son otros objetos?

—Ciertamente.

—¿Los cobardes no se dirigen a puntos que se consideran seguros, y los valientes a puntos que se tienen por peligrosos?

—Así se dice vulgarmente, Sócrates.

—Dices verdad, Protágoras, pero no es eso lo que yo te pregunto, sino tu opinión, que es la que quiero saber. ¿A qué puntos se dirigen los hombres valientes?, ¿a los que ofrecen peligros, y que consideran ellos como tales?

—No te acuerdas, Sócrates, que ya has hecho ver claramente que eso es imposible?

—Tienes razón, Protágoras, así lo he dicho. Es cosa demostrada que nadie va derecho a objetos que juzga terribles, puesto que ya hemos visto que ser inferior a sí mismo es un efecto de la ignorancia.

—Así es.

—Los valientes y los cobardes se dirigen a puntos que inspiran confianza, y por consiguiente los cobardes emprenden las mismas cosas que los valientes.

—Sin embargo, hay mucha diferencia, Sócrates; los cobardes son todo lo contrario que los valientes. Sin ir más lejos, los unos buscan la guerra, mientras que los otros huyen de ella.

—¿Pero creen ellos mismos que ir a la guerra es una cosa bella o una cosa vergonzosa?

—Muy bella ciertamente.

—Si es bella, es también buena, porque estamos ya conformes en que todas las acciones que son bellas son buenas.

—Eso es muy cierto —me dijo—, y me sostengo en esta opinión.

—Me conformo. ¿Pero quiénes son los que rehúsan ir a la guerra, cuando ir a la guerra es una cosa tan bella y tan buena?

—Son los cobardes —dijo.

—Si ir a la guerra es una cosa tan bella y tan buena, ¿no es igualmente agradable?

—Ése es un resultado de los principios sentados.

—¿Los cobardes rehúsan ir a lo que es más bello, mejor y más agradable, aunque lo reconocen así?

—Pero, Sócrates, si confesamos esto, echamos por tierra todos nuestros primeros principios.

—¿Y un valiente no emprende todo lo que le parece más bello, mejor y más agradable?

—No es posible negarlo.

—Por consiguiente es claro que los valientes no tienen un temor vergonzoso cuando temen, ni una seguridad indigna cuando se manifiestan resueltos.

—Ésa es una verdad —dijo.

—Si esos temores y esas confianzas no son vergonzosos, ¿no es claro que son bellos? Convino en ello.

—Y si son bellos ¿no son igualmente buenos?

—Sin duda.

—Y los cobardes, los temerarios y los furiosos, ¿no tienen temores indignos y confianzas vergonzosas?

—Lo confieso.

—Y estas confianzas vergonzosas de los cobardes ¿de dónde proceden?, ¿nacen de otro principio

que de la ignorancia?

—No —dijo.

—Pero qué, lo que hace que los cobardes sean cobardes, ¿cómo lo llamas, valor o cobardía?

—Lo llamo cobardía.

—Los cobardes, por lo tanto, ¿te parecen cobardes a causa de la ignorancia en que están de las cosas terribles?

—Ciertamente.

—¿Luego es esta ignorancia la que les hace cobardes?

—Convengo en ello.

—¿Convienes, pues, en que lo que hace los cobardes es la cobardía?

—Ciertamente.

—De esta manera, en tu opinión, ¿la cobardía es la ignorancia de las cosas terribles y de las que no lo son?

Hizo un signo de aprobación.

—¿Pero el valor es lo contrario de la cobardía?

Hizo el mismo signo de aprobación.

—La ciencia de las cosas terribles y de las que no lo son ¿es opuesta a la ignorancia de estas mismas cosas?

Hizo otro signo de aprobación.

—¿La ignorancia de estas cosas es la cobardía?

Concedió esto con bastante repugnancia.

—La ciencia de las cosas terribles y de las que no lo son es por consiguiente el valor, puesto que es lo opuesto a la ignorancia de estas mismas cosas.

Sobre esto, ni hizo signo, ni pronunció una palabra.

Y yo le dije:

—Cómo, Protágoras, ¿ni confiesas, ni niegas lo que yo te pregunto?

—Tú concluye —me dijo.

—Ya solo te voy a hacer una ligera pregunta. ¿Crees, como creías antes, que hay hombres muy ignorantes y sin embargo muy valientes?

—Puesto que eres tan exigente —me dijo—, y que quieres que por fuerza te responda, quiero complacerte. Te digo, Sócrates, que lo que me preguntas me parece imposible, según los principios que hemos sentado.

—Protágoras —le dije—, todas estas preguntas que te hago no tienen otro objeto que examinar todas las partes de la virtud, y conocer bien lo que es la virtud misma, porque, una vez conocido esto, aclararemos ciertamente el punto sobre el que tanto hemos discurrido; yo diciendo que la virtud no puede ser enseñada, y tú sosteniendo que puede serlo.

»Y sobre el objeto de nuestra disputa, si me fuese permitido personificarla, yo diría que nos dirige terribles cargos y que se mofa de nosotros, diciéndonos: “¡Sócrates y Protágoras, sois unos pobres disputadores! Tú, Sócrates, después de haber sostenido que la virtud no puede ser enseñada, te esfuerzas ahora en contradecirte, procurando hacer ver que es ciencia toda virtud, la justicia, la templanza, el valor; de donde justamente se concluye, que la virtud puede ser enseñada. Porque si la

ciencia es diferente de la virtud, como Protágoras trata de probar, es evidente que la virtud no puede ser enseñada, en lugar de lo cual, si pasa por ciencia, como quieras que los demás lo reconozcan, no se podrá comprender nunca que no pueda ser enseñada. Protágoras, por su parte, después de haber sostenido que se la puede enseñar, incurre igualmente en contradicción, tratando de demostrar que es otra cosa que la ciencia, lo que equivale a decir formalmente que no puede ser enseñada”.

»Yo, Protágoras, tengo un sentimiento en ver todos nuestros principios confundidos y trastornados, y desearía con toda mi alma que los pudiésemos aclarar, y querría que, después de tan larga discusión, hiciéramos ver claramente lo que es la virtud en sí misma, para decidir, hecho este examen, si la virtud puede o no puede ser enseñada. Porque me temo mucho que Epimeteo nos haya engañado en este examen, como dices que nos engañó en la distribución que hizo. Así puedo decirte con franqueza, que, en tu fábula, Prometeo me gustó mucho más que el descuidado Epimeteo. Así es que siguiendo su ejemplo, y dirigiendo una mirada previsora a todo lo largo de mi vida, me aplico cuidadosamente al estudio de estas indagaciones; y si quieras, como te decía antes, con el mayor gusto profundizaré contigo todas estas materias.

—Sócrates —me dijo entonces Protágoras—, alabo extraordinariamente tu ardor y tu manera de tratar las cuestiones. Yo puedo alabarte, así lo creo, de que no tengo defectos, y sobre todo estoy muy lejos del de la envidia, y no hay nadie en el mundo menos llevado de esta pasión. Por lo que a ti toca, he dicho a quien ha querido escucharme, que de todos los que yo trato, eres tú el que más admiro, y que, entre todos los de tu edad, no hay ninguno que no esté infinitamente por debajo de ti. Añado, que no me sorprenderé, si algún día tu nombre aparece entre los personajes que se han hecho célebres por su sabiduría. En otra ocasión hablaremos de estas materias, y lo haremos cuantas veces quieras. Por ahora basta, porque un negocio me precisa a ausentarme.

—Marcha a tus negocios —respondí yo—, Protágoras, puesto que así lo quieras. Así como así, hace mucho rato que yo debiera haber partido para ir adonde se me aguarda, y solo por complacer al buen Calias, que me lo suplicó, he permanecido aquí.

Dicho esto, cada uno se retiró adonde le pareció.

HIPIAS MAYOR

Argumento del *Hipias Mayor*^[1]

por Patricio de Azcárate

La cuestión de la naturaleza de lo bello es una de las que más han ocupado a Platón. La ha estudiado sucesivamente bajo puntos de vista diferentes en tres de sus diálogos, el *Primer Hipias*, el *Fedro* y el *Banquete*. En esta última obra es donde ha puesto en boca de una mujer, la elocuente extranjera de Mantinea, Diotima, palabras de una elevación y de una grandeza sorprendentes, en las que se resume su verdadero y supremo pensamiento sobre lo bello. ¿Quién no percibe fácilmente el atractivo poderoso de esta idea, expuesta por el más bello genio de la antigüedad griega? El discípulo de Sócrates, el admirador de Fidias, había nacido para meditar sobre la belleza, para desprender la idea de todo elemento engañador o impuro, y para presentarla, en fin, en su principio mismo, con una claridad, una fuerza, una profundidad que no han sido superadas por nadie.

En el *Hipias*, Platón se ha propuesto refutar una a una las falsas teorías sobre la naturaleza de lo bello, sostenidas antes de él por los poetas o los filósofos, y en su tiempo por los sofistas. En un preámbulo, en el que se ve compensada alguna difusión con la fuerza del talento, Sócrates se entrega a la maligna satisfacción de desenmascarar, en la persona de Hipias de Elea, su interlocutor, el verdadero móvil de los sofistas, que no era la indagación desinteresada de lo verdadero, ni el placer de filosofar, sino el amor al dinero. Para estos magníficos codiciosos parlantes el pueblo más sabio era el que más pagaba; y la confesión de sus empresas afortunadas y de sus percances, en este punto, es a la vez materia de instrucción y de diversión. Desde luego esta sofistería venal se descubre y se desacredita ella misma, y arrastra en su ruina todas las teorías estrechas, erróneas y contradictorias que está encargada de sostener, y que va a proponer sucesivamente al buen sentido y a la perspicaz razón de Sócrates. Es una serie de refutaciones. El *Hipias*, en este sentido, es un diálogo todo negativo, que prepara y reclama a su vez las teorías de *Fedro* y del *Banquete*.

La cuestión tiene su origen en la vanidad del sofista, que, haciendo confianza de Sócrates, le cuenta el triunfo que recientemente ha obtenido en Lacedemonia por un discurso sobre las bellas ocupaciones, convenientes a los jóvenes. Pero, pregunta Sócrates, ¿qué es una ocupación bella? ¿Qué es lo que hace que una cosa sea bella? ¿Qué es, en fin, lo bello? No conociéndolo, ¿podrá decirse dónde se encuentra y dónde no se encuentra? A estas preguntas inevitables, Hipias, muy sorprendido, respondió por lo pronto con rodeos. Confundiendo las cosas bellas con lo bello mismo, propone sin intermisión tres soluciones igualmente estrechas y ligeras. —Lo bello es una mujer bella. —¿Por qué una bella mujer y no una bella yegua, una bella lira, una bella marmita? —Lo bello es el oro. —No, ni más ni menos que el marfil, las piedras preciosas, o cualquier otra sustancia puesta en obra por el arte.^[2] —Lo bello es la riqueza, la salud, la consideración, la ancianidad, una muerte honrosa acompañada de magníficos funerales. —De ninguna manera; porque cada una de estas cosas, tan pronto es bella, tan pronto fea, según los hombres, los tiempos, los países, las ideas, el uso que de ellas se hace, y, por consiguiente, no es bella en sí. Y si se toman todas juntas, tampoco presentan una idea suficiente de lo bello, puesto que no siendo aplicables más que a los hombres, y jamás al arte, a la naturaleza, a los dioses, estrechan lo bello, universal por su naturaleza, a un solo género de seres y

al menor de todos. —He aquí, en suma, tres teorías insostenibles bajo el mismo concepto, y aunque con diferentes términos, siempre aparece la misma confusión de las dos ideas: la idea del objeto bello, la idea de lo bello en sí.

Mejor instruido por la discusión, Hipias pone más alto sus miras y presenta definiciones, que si no son más verdaderas, son por lo menos más generales, y que valen la pena de ser refutadas con más extensión. La primera es la siguiente: lo bello es la conveniencia. —No, responde Sócrates, porque por conveniencia se entiende el acuerdo que resulta de la reunión de partes que se convienen; el concierto que se produce por una asociación acertada de elementos diversos; en una palabra, la armonía. Y de estas dos cosas, una: o bien las partes que componen un conjunto armonioso son bellas, cada una en sí misma, y entonces no es la conveniencia la que las hace bellas; o bien estas partes no son bellas en sí mismas, y en este caso la belleza, que la unión les presta, es solo aparente y no real. De aquí se sigue rigurosamente, que la conveniencia es aquello que hace parecer las cosas bellas, pero no aquello que las hace bellas. La conveniencia es una ilusión, es la ficción de una falsa belleza.

He aquí la segunda definición: lo bello es lo útil. Lo útil, pregunta Sócrates, ¿no es lo que sirve para un fin? Sin duda. Es preciso, por lo tanto, para tener derecho a asimilar la utilidad a la belleza, que una cosa sea bella solo porque conduce a un fin y es un medio de acción.

Nada más falso. Tomemos, por ejemplo, el más eficaz de todos los medios de acción, el poder, que es lo más útil que hay en el mundo, conforme a la definición misma de lo útil. ¿Y el poder es una cosa bella? Sí, cuando sirve para hacer el bien; no, si produce el mal. La belleza del poder no está en el hecho de llegar a los fines, es decir, a su utilidad, sino en la bondad de sus fines. Por lo tanto, lo bello no es lo útil. Hipias conviene en ello, pero al mismo tiempo deduce muy oportunamente, que lo bello es lo que conduce a un buen fin, lo que es ventajoso en sí, o, dicho de otra manera, lo que es ventajoso es el bien, definición que parece aproximarse singularmente a las miras de Sócrates. Éste, sin embargo, la rechaza con energía, por más que más bien es la suya que la de Hipias, y parezca a primer golpe de vista conformarse a la vez con sus ideas y con la razón; la rechaza, porque en la forma y en el sentido en que ha venido a producirse por la discusión, tiene las apariencias de ser verdadera, pero en el fondo no lo es. Propone estas dos objeciones: si lo bello es lo ventajoso, y lo ventajoso el bien, se sigue que lo bello es lo que produce el bien, que lo bello es la causa y el bien el efecto. Es así que la causa no es más que el efecto, que el efecto no es la causa; luego lo bello no es el bien. He aquí la definición refutada en sus términos. Además, y esto es más grave, ¿es sostenible en el fondo que el bien no es más que un efecto de lo bello, y de tal manera dependiente de lo bello, que solo existe por él y después de él? Ésta es la verdadera extensión de la definición, y Sócrates, rehusando asentir a ella, no hace más que mantener el principio fundamental de que el bien es absoluto en sí, y no se deja subordinar, ni por lo bello, ni por ningún otro principio.

Hipias propone por fin una última definición: lo bello es el placer que proporcionan los sentidos de la vista y del oído. Por este motivo, por ejemplo, las tapicerías, las pinturas, las estatuas, las obras moldeadas, la música, los discursos, nos parecen cosas bellas. Sócrates le hace comprender desde luego que en su definición no puede entrar una clase de belleza que no es menos real, que es la belleza moral, la de las instituciones y las leyes, por ejemplo. Por otra parte, la vista y el oído no son los únicos sentidos que nos causan placer. Para ser justo debería decirse que lo bello está en toda

sensación de placer, en una palabra, en lo agradable. Lo que esto suponees que entre el número de las sensaciones agradables que proceden de los sentidos, además de las de la vista y el oído, las hay que son groseras, las hay que son vergonzosas, incapaces las unas e indignas las otras de recibir el nombre de bellas; lo que prueba de paso, que lo agradable no es lo bello. Pero lo agradable no es otra cosa que el placer, y si la vista y el oído constituyen lo bello por sí solos, no puede verificarse por el placer que es común a ambos, y común igualmente a los demás sentidos. Entonces, ¿a qué título las sensaciones de la vista y del oído producen lo bello? A título, se dirá, de que el placer que procuran es el más ventajoso, el mejor de los placeres, el placer sin mezcla de pena. Pero esto es volver a la confusión refutada ya más arriba de lo ventajoso y de lo bello, de lo bello causa eficiente del bien; y de este modo la discusión gira en un círculo vicioso. Hipias lo conoce bien, y como se siente resentido, exclama que lo bello es hacer un discurso persuasivo y útil, y no ocuparse de miserias. Pero Sócrates le confunde, con solo limitarse a repetir la primera pregunta que hizo al principio: ¿puede saberse si un discurso es bello cuando no se sabe qué es lo bello?

Hipias Mayor o de lo bello

SÓCRATES — HIPIAS

SÓCRATES. —¡Oh sabio y excelente Hipias!, ¿cuánto hace ya que no vienes a Atenas?

SÓCRATES. —Hipias, eso es lo que se llama ser un sabio y un hombre entendido. Además del mucho dinero que has sacado con las lecciones particulares que los jóvenes han recibido de ti, y de las notables ventajas que éstos han obtenido, tú has hecho un servicio público a tu patria, como conviene a un hombre digno de la consideración y estimación pública. Pero puedes decirme, Hipias, ¿por qué todos esos antiguos filósofos, cuya sabiduría se alaba tanto, Pítaco, Bías, Tales de Mileto y otros más modernos hasta el tiempo de Anaxágoras, todos o casi todos se han negado a mezclarse en los negocios públicos?

HIPIAS. —Será únicamente, Sócrates, porque la debilidad de su juicio fuera incapaz de abrazar a la vez los negocios de los particulares y los del Estado.

SÓCRATES. —¡Por Zeus!, Hipias, ¿crees tú que si las artes se han perfeccionado con el tiempo, y si nuestros artistas exceden en mucho a los de los siglos pasados, vuestro arte, hablo del arte de los sofistas, se haya hecho más perfecto, de suerte que, si se os compara con esos antiguos, que hacían profesión de sabiduría, resultaría que eran unos ignorantes cotejados con vosotros?

HIPIAS. —Así es la verdad.

SÓCRATES. —De manera, que si Bías volviese al mundo, sería un hombre ridículo a vuestros ojos, como Dédalo, que al decir de nuestros escultores, si diese ahora a luz las obras que en otro tiempo le granjearon tanta reputación, hasta sería objeto de befa.

HIPIAS. —Lo que dices, Sócrates, es la verdad; sin embargo, yo no dejo de preferir los antiguos a los modernos, y hacer de ellos las mayores alabanzas, para evitar los celos de los vivos y la indignación de los muertos.

SÓCRATES. —Eso está muy bien pensado y razonado, Hipias, y soy de tu opinión; porque es cierto, que vuestra ciencia se ha aumentado mucho, puesto que abraza al presente la dirección de los negocios particulares y la de los negocios públicos. Cuando Gorgias, el sofista, vino a Atenas en calidad de embajador de los leontinos, se le tuvo en efecto como el más hábil político que había entre ellos. Además de sus arengas, que le honraron mucho para con el público, ¿no dio en particular lecciones a los jóvenes, que le valieron sumas considerables? Nuestro amigo Pródico igualmente, después de haber desempeñado muchas embajadas públicas, últimamente vino a Atenas enviado por los habitantes de Ceos, arengó al senado con aplauso general, y además es increíble lo que le valieron las lecciones particulares quedaba a nuestra juventud. Por lo que toca a los antiguos sabios, jamás ninguno de ellos quiso poner su ciencia a precio, ni hacer valer públicamente los conocimientos que había adquirido; tan inocentes eran y tan ignorantes del mérito del dinero. Pero esos dos grandes sofistas de que he hablado, se han hecho más ricos en su profesión, que ninguno de los artistas en la suya, y Protágoras antes que ellos había hecho lo mismo.

HIPIAS. —Verdaderamente, Sócrates, tú no estás al cabo de lo que pasa; si te dijera yo lo que he ganado, te sorprenderías. Solo en Sicilia, donde Protágoras se había establecido con un gran crédito,

reuní yo en menos de nada ciento cincuenta minas, y eso que yo era más joven, y él gozaba de una gran nombradía. Solo en la aldea llamada Ínico,^[1] saqué más de veinte minas. A mi vuelta entregué todo este dinero a mi padre, y lo mismo él que todos nuestros conciudadanos admiraron mi industria; y ciertamente creo haber ganado yo solo más que otros dos sofistas juntos, sean los que sean.

SÓCRATES. —Vaya una cosa magnífica, Hipias, y en eso veo la prueba más positiva de tu superioridad y la superioridad de los demás sofistas de nuestro tiempo sobre los antiguos. Me haces comprender perfectamente la ignorancia de esos sabios de otro tiempo. Anaxágoras, al revés de vosotros, se gobernó tan mal por meterse a filosofar, que habiendo heredado un pingüe patrimonio, lo perdió por su abandono. Otro tanto se ha dicho de todos los demás; y así no podías aducir mejor prueba para demostrar que los sabios modernos valen mucho más que los antiguos. El pueblo también es del mismo dictamen, porque comúnmente se dice que el sabio debe ser en primer lugar sabio para sí mismo, y precisamente el objeto de esa filosofía es enriquecerse. Pero dejemos esto, y te suplico me digas en qué ciudad ganaste más, porque tú has corrido mucho. ¿No ha sido Lacedemonia el punto adonde has ido más veces?

HIPIAS. —No, ¡por Zeus!, Sócrates.

SÓCRATES. —Qué, ¿ganaste allí poco?

HIPIAS. —Nada, absolutamente nada.

SÓCRATES. —Verdaderamente lo que me dices me sorprende mucho; pero dime, Hipias, ¿tu sabiduría no hace más virtuosos a los que conversan y aprenden contigo?

HIPIAS. —Sí, en verdad.

SÓCRATES. —¿Y eras tú menos capaz de inspirar la virtud a los jóvenes lacedemonios que a los de la aldea de Ínico?

HIPIAS. —De ninguna manera.

SÓCRATES. —¿Quizá los jóvenes en Sicilia tienen más cariño a la virtud que los de Lacedemonia?

HIPIAS. —Todo lo contrario, Sócrates; los jóvenes de Lacedemonia son apasionados por la virtud.

SÓCRATES. —¿Será quizás la falta de dinero la que les haya privado de recibir tus lecciones?

HIPIAS. —No, porque son bastante ricos.

SÓCRATES. —Puesto que aman la sabiduría, tienen dinero, y tú puedes serles útil ¿de dónde procede que no has venido lleno de dinero de Lacedemonia? ¿Quieres que digamos que los lacedemonios instruyen mejor a sus hijos que podrías tú hacerlo?, ¿es este tu dictamen?

HIPIAS. —Nada de eso.

SÓCRATES. —¿Consistirá en que no has podido persuadir a los jóvenes lacedemonios de que tu enseñanza les aprovecharía más que la de sus padres? ¿O bien no pudiste convencer a sus padres de que les era mejor encomendar sus hijos a tu cuidado y no al suyo, para recibir mayor instrucción? Porque no es creíble que por pura rivalidad se hayan opuesto a que sus hijos se hagan virtuosos.

HIPIAS. —No, yo no lo creo.

SÓCRATES. —¿Lacedemonia no está gobernada por buenas leyes?

HIPIAS. —Ciertamente.

SÓCRATES. —Pero en las ciudades bien gobernadas la virtud tiene gran estimación.

HIPIAS.—Es cierto.

SÓCRATES.—Por otra parte, tú eres el hombre más capaz del mundo para enseñar la virtud.

HIPIAS.—Sin duda, Sócrates.

SÓCRATES.—¿No sería principalmente en Tesalia o en cualquier otro país, en que se tenga afición a enjaezar caballos, donde sería perfectamente recibido un buen picador, prometiéndose grandes utilidades, mejor que en ningún otro punto de Grecia?

HIPIAS.—Así debe suceder.

SÓCRATES.—¿Y un hombre capaz de formar para la virtud el corazón de los jóvenes, no deberá ganar dinero y reputación en Lacedemonia y en todas las demás ciudades de la Grecia provistas de buenas leyes? ¿Deberemos creer que esto suceda más bien entre los habitantes de Ínico y de la Sicilia, que entre los lacedemonios? Sin embargo, si así lo quieras, Hipias, te creeremos.

HIPIAS.—No hay nada de eso, Sócrates; sino que los lacedemonios no tienen costumbre de alterar sus leyes, ni sufren que se dé a sus hijos una educación extranjera.

SÓCRATES.—¿Qué es lo que dices? ¿Existe en Lacedemonia la costumbre de obrar mal y no bien?

HIPIAS.—Yo no digo eso, Sócrates.

SÓCRATES.—¿No obrarían bien dando a sus hijos una educación superior en lugar de una mediana?

HIPIAS.—Ciertamente, pero sus leyes rechazan toda educación extranjera. Si no hubiera sido esto, ningún preceptor hubiera ganado tanto como yo en instruir aquellos jóvenes, porque es increíble el placer con que me escuchaban y las alabanzas que hacían de mí; pero, como ya te he dicho, la ley se lo impedía.

SÓCRATES.—¿Crees tú que la ley es la salud o que es la ruina de una ciudad?

HIPIAS.—Creo que la ley solo tiende al bien público, pero contraría a este bien público, cuando no está bien hecha.

SÓCRATES.—Pero cuando los legisladores hacen una ley, ¿no creen que hacen un bien al Estado? Porque sin leyes un Estado no puede ser bien gobernado.

HIPIAS.—Sin dificultad.

SÓCRATES.—Por consiguiente, siempre que un legislador se aleja del bien público, se aleja de la ley y de lo que es legítimo. ¿No eres tú de esta opinión?

HIPIAS.—Si se toma en rigor, Sócrates, es como tú dices, pero el común de las gentes no lo entiende así.

SÓCRATES.—¿Qué es ese común de las gentes?, ¿son los hombres hábiles o los ignorantes?

HIPIAS.—El común de las gentes.

SÓCRATES.—¿Llamas común de las gentes a los que conocen la verdad?

HIPIAS.—No, ciertamente.

SÓCRATES.—Los que conocen la verdad creen que lo que es útil a los hombres es más legítimo que lo que les es inútil. ¿Convienes en esto?

HIPIAS.—Convengo, porque es cierto.

SÓCRATES.—Y las cosas, ¿no son como los hombres ilustrados las entienden?

HIPIAS.—Sí.

SÓCRATES. —Los lacedemonios, según tú, ¿obrarían mejor, consultando su propio interés, en preferir tu enseñanza, aunque sea extranjera, a la educación de su país?

HIPIAS. —Lo digo, porque es la verdad.

SÓCRATES. —¿También dices que cuanto más útiles son las cosas son más legítimas?

HIPIAS. —Sí, lo he dicho.

SÓCRATES. —Por consiguiente, según tu opinión, es más legítimo confiar la educación de los jóvenes lacedemonios a Hipias, que confiarla a sus padres, puesto que resultaría mayor utilidad para sus hijos.

HIPIAS. —Es cierto, Sócrates.

SÓCRATES. —Los lacedemonios contravienen por consiguiente a la ley, cuando rehúsan darte dinero por la instrucción de sus hijos.

HIPIAS. —Estoy conforme, y no tengo materia para contradecirte, porque parece más bien que hablas por mí.

SÓCRATES. —Hemos, pues, descubierto, Hipias, que los lacedemonios están en oposición con las leyes y sobre objetos de la mayor importancia, a pesar de ser hombres sumamente afectos a sus leyes. Pero, Hipias, ¿en qué ocasión los lacedemonios te alaban y tienen tanto placer en escucharte?, ¿es quizá cuando les hablas de los astros y de las revoluciones celestes, ciencia de que tienes un perfecto conocimiento?

HIPIAS. —No, eso no les agrada.

SÓCRATES. —¿Gustan quizá de que les hables de geometría?

HIPIAS. —Menos; la mayor parte de ellos, por decirlo así, no saben contar.

SÓCRATES. —¿No indican tener gusto en oírte discurrir sobre la aritmética?

HIPIAS. —No, ¡por Zeus!

SÓCRATES. —¿Les hablas del valor de las letras y de las sílabas,^[2] del número y de la armonía, materia en que eres tú el primer hombre del universo?

HIPIAS. —¿Qué quieres decir, Sócrates, con tu número y tu armonía?

SÓCRATES. —Puesto que yo no puedo dar con la causa porque los lacedemonios te alababan y te oían con tanto gusto, dímela tú.

HIPIAS. —Me oyen con gusto, cuando les recito la genealogía de los héroes y de los hombres grandes; el origen y la fundación de las ciudades; en fin, la historia antigua, porque es lo que escuchan con la mayor atención. Así es que, por complacerles, me he aplicado con esmero a estudiar todas estas antigüedades.

SÓCRATES. —Es una fortuna para ti, Hipias, que los lacedemonios no te exigieran la historia seguida de todos nuestros arcontes desde Solón, porque solo para retener tantos nombres, te hubiera costado mucho trabajo.

HIPIAS. —No tanto como tú crees, Sócrates. ¿No sabes que repito cincuenta nombres seguidos con oírlos una sola vez?

SÓCRATES. —¿Es cierto? No me había apercibido de que conocías el arte de la mnemotecnia; confieso ahora que los lacedemonios han tenido razón en oírte con gusto, a ti que sabes tantas cosas; y parece que se pegan a ti, como los niños a las viejas, para que les refieran cuentos.

HIPIAS. —¡Por Zeus!, Sócrates. Acabo de hacerme admirar por un discurso sobre las bellas

ocupaciones que convienen a los jóvenes. Este discurso, que compuse con el mayor esmero, resalta, sobre todo, por la elegancia del estilo. He aquí el principio y el pensamiento: después de la toma de Troya, Pirro pregunta a Néstor, a qué debe aplicarse un joven para llegar a tener una gran reputación. Néstor le responde y le da numerosos y bellos preceptos. Leí este discurso en Lacedemona; y a petición de Eudico el hijo de Apemanto, lo recitaré aquí por espacio de tres días, en la escuela de Fidóstrato, con algunos otros tratados dignos de la curiosidad de las personas ilustradas. Desearé que concurras tú y lleves a aquéllos de tus amigos que sean capaces de juzgar.

SÓCRATES. —Así lo haremos, si Dios quiere, pero te suplico, que en este momento me des algunas explicaciones sobre lo que tratamos. Me haces recordar muy a tiempo que el otro día, escuchando un discurso, como criticara yo ciertas partes que encontraba feas y alabara otras que encontraba bellas, un hombre me preguntó muy bruscamente: —¿Quién te enseñó, Sócrates, lo que es bello y lo que es feo? ¿Podrás decirme qué es lo bello? Yo quedé cortado con esta pregunta, y mi estupidez no me permitió responderle en el acto. Después que me retiré, me sentí incomodado conmigo mismo; me eché en cara mi tontería, e hice propósito firme de aprovechar la primera ocasión en que me encontrara con alguno de vosotros, sabios como sois, para que me instruyerais a fondo, y, bien preparado sobre esta materia, ir en busca de mi hombre y presentarle la batalla como de nuevo. Por consiguiente, este encuentro contigo es para mí un acontecimiento afortunado. Enséñame, pues, te lo suplico, qué es lo bello; pero explícamelo con tal claridad, que el tal hombre no se burle de mí una segunda vez; porque tú sabes todo esto perfectamente, y lo que ahora se trata es sin duda el menos importante de tus conocimientos.

HIPIAS. —Es cierto, Sócrates, y esto no merece la pena que se hable de ello.

SÓCRATES. —Tanto mejor, porque así aprenderé yo más fácilmente, y nadie vendrá en lo sucesivo a darme la ley y confundirme.

HIPIAS. —Nadie; porque entonces dejaría yo de ser un hombre muy hábil, y pasaría por un necio.

SÓCRATES. —¡Por Hera!, dices bien, Hipias, si podemos convencer a ese hombre. Pero me permitirás, que suponiéndome yo en su lugar, te importune con las objeciones que podría hacer a su manera, para que así se imprima tu doctrina más profundamente en mi espíritu. Porque en materia de objeciones yo soy fuerte, y, si no te disgusta, te haré la guerra para instruirme mejor de lo que quiero saber.

HIPIAS. —Obra como te parezca. Esta cuestión, como te he dicho, no es de gran importancia, y te enseñaré a responder sobre cosas más difíciles, hasta el punto de que nadie pueda refutarte.

SÓCRATES. —¡Qué bien hablas, Hipias!, entremos en materia, puesto que así lo quieres, y haciendo yo el papel de ese hombre, te interrogaré.

Si le recitases tu discurso sobre cosas bellas, apenas concluyeras de hablar, te interrogaría en el acto sobre lo bello, porque conozco su manera de preguntar y te diría: —Extranjero de Elis, dime, te lo suplico, ¿los que son justos no lo son mediante la justicia? Ten la bondad de responderme, Hipias, como si fuera él el que preguntara.

HIPIAS. —Sí, son justos mediante la justicia.

SÓCRATES. —¿La justicia es alguna cosa en sí misma?

HIPIAS. —Ciertamente.

SÓCRATES. —En igual forma, ¿los sabios no son sabios mediante la sabiduría, y lo que es bueno

no lo es mediante el bien?

HIPIAS.—¿Quién lo duda?

SÓCRATES.—La sabiduría y el bien, ¿son cosas reales? Tú no lo negarás sin duda.

HIPIAS.—Sí, son reales.

SÓCRATES.—Todo lo que es bello, ¿no lo es igualmente mediante lo bello?

HIPIAS.—Mediante lo bello, sí.

SÓCRATES.—Lo bello, por consiguiente, ¿es alguna cosa en sí?

HIPIAS.—Ciertamente.

SÓCRATES.—Extranjero, proseguirá nuestro hombre, dime ahora, ¿qué es lo bello?

HIPIAS.—¿Su curiosidad no queda satisfecha con saber lo que es bello?

SÓCRATES.—A mi parecer no, Hipias. Él exige y quiere saber qué es lo bello.

HIPIAS.—¿Qué diferencia encuentras entre una y otra cuestión?

SÓCRATES.—¿No hay ninguna a tus ojos?

HIPIAS.—Ninguna, ciertamente.

SÓCRATES.—Es preciso que no la haya, porque eso lo sabes tú mejor que yo. Sin embargo, considera la cosa atentamente. Nuestro hombre no te pregunta por lo que es bello o por las cosas bellas, sino qué es lo bello.

HIPIAS.—Ya te entiendo, y voy a satisfacer tan cumplidamente a su pregunta, que no tendrá ya más que preguntar. En una palabra, Sócrates, puesto que es preciso decirte la verdad, lo bello es una joven hermosa.

SÓCRATES.—¡Por el cielo, Hipias! ¡Tu respuesta es maravillosa, es incomparable! Si yo fuese con esta definición a mi hombre, ¿crees que le satisfaría cumplidamente y que no tendría nada que responder?

HIPIAS.—¡Ah!, ¿qué podía decirte, cuando tú nada le habías dicho que no estuviera apoyado en el sentido común y en la aprobación de todos los que estuvieran presentes?

SÓCRATES.—En buen hora, pero deja, Hipias, que me repita a mí mismo lo que acabas de decir. Este hombre me interrogará poco más o menos en estos términos: —Respóndeme, Sócrates, ¿las cosas que tú dices que son bellas, si lo bello es alguna cosa, serán bellas por lo bello mismo? Y a mi vez sostendré yo que si una hermosa joven es lo bello, es por esto por lo que todas las cosas bellas son bellas.

HIPIAS.—¿Piensas que se atreva a llevar la cuestión más adelante, como si lo que tú has dicho que es bello no lo fuese? Si lo hiciera, ¿no se pondría en ridículo?

SÓCRATES.—De seguro se atreverá, y si tal atrevimiento le pondrá en ridículo, eso es lo que yo no sé; ya se verá el resultado; sin embargo, he aquí lo que me objetará y voy a decírtelo.

HIPIAS.—Dilo, pues.

SÓCRATES.—¡Cuán complaciente eres, Sócrates!, me diría. ¡Una hermosa yegua no es también una cosa bella? El oráculo mismo de Apolo le reconoce esta cualidad. ¿Qué responderemos nosotros a esto, Hipias? ¿Será preciso confesar que una hermosa yegua es una cosa bella, ni cómo podríamos sostener que lo que es bello no es bello?

HIPIAS.—Es la verdad, Sócrates, y el Dios ha hablado muy bien porque hay entre nosotros yeguas muy preciosas.

SÓCRATES. —Proseguirá él: —¿No diremos, que una hermosa lira es alguna cosa bella? Habrá que convenir en ello, Hipias.

HIPIAS. —Sin duda.

SÓCRATES. —No parará aquí, porque conozco su manera ordinaria de atacar. —Respóndeme, dirá: ¿una hermosa marmita no es una cosa bella?

HIPIAS. —¡Ah! Sócrates, no es posible que un hombre sea tan grosero que emplee términos tan rebajados en una materia elevada como esta.

SÓCRATES. —Así es, Hipias, pero no hay que esperar de este hombre cultura; es un grosero que no se cura más que de buscar la verdad. Sin embargo, es preciso responder y yo el primero diré lo que siento. Si una marmita fuese hecha por un ollero entendido, y estuviese bien redondeada, bien lisa y bien cocida, como algunas que se ven con dos asas muy elegantes y seis platos, y el hombre habla de una pieza como esta, será preciso convenir en que es bella; ¿porque como se ha de sostener que lo que es bello no es bello?

HIPIAS. —No puede ser otra cosa, Sócrates.

SÓCRATES. —En seguida me dirá: —¿Una marmita bella es una bella cosa?, respóndeme.

HIPIAS. —Yo creo que sí; un vaso bien trabajado es bello a la verdad, pero si le comparas con una yegua, con una joven hermosa o con otras cosas bellas, no merece ser llamado bello.

SÓCRATES. —Bien comprendo ahora, Hipias, lo que es preciso objetar a nuestro hombre. Yo le diré: —¿Ignoras, amigo mío, la palabra de Heráclito, de que el más bello de los monos es feo cuando se le compara con la especie humana? Yo te respondo en igual forma, siguiendo el dictamen del sabio Hipias, que la más bella marmita es fea comparada con una joven hermosa. ¿No es esto lo que yo debía responderle, Hipias?

HIPIAS. —Muy bien, Sócrates.

SÓCRATES. —Aún un poco de paciencia, te lo suplico, porque añadirá él: —Pero qué, si se comparan las jóvenes con las diosas, ¿no se dirá de ellas lo que se decía de la marmita comparada con una mujer hermosa? ¿La más bella de todas las jóvenes no sería fea respecto a una diosa? Este mismo Heráclito, que acabas de citar, ¿no dice también que el más sabio, el más bello, el más perfecto de los hombres, no es más que un mono cotejado con dios? ¿Es por consiguiente indispensable, Hipias, convenir en que la más hermosa doncella es fea con respecto a una diosa?

HIPIAS. —¿Pero puede dudarse de ello, Sócrates?

SÓCRATES. —Si le concedemos esto, se echará a reír, y me dirá: —¿Te acuerdas, Sócrates, de lo que te pregunté? —Me acuerdo muy bien, le diría; tú me preguntaste qué es lo bello. —Así es, me contestará, y en lugar de satisfacer a mi pregunta, me das por bello lo que según tú mismo tan pronto es bello, tan pronto feo. Le confesaré que lo que dice tiene trazas de ser verdadero; ¿o qué es lo que me aconsejas que le responda, amigo mío?

HIPIAS. —Es preciso confesarle, que la belleza humana no es nada en comparación con la belleza divina; todo esto es cierto.

SÓCRATES. —Pero, me dirá, ¿si desde el principio te hubiese yo preguntado qué es a la par lo bello y lo feo, y me hubieras respondido como lo haces ahora, no me habrías contestado perfectamente? ¿Te parece aún que lo bello en sí mismo, que adorna y hace bellas todas las demás cosas desde el momento que en ellas se muestra, haya de ser una doncella, una yegua, una lira?

HIPIAS. —Si te hace esa pregunta, es fácil definirle lo bello que forma la belleza y el adorno de todas las cosas bellas; pero ciertamente ese hombre es un imbécil, que no entiende una palabra de belleza. Respóndele, que lo bello que busca no es otra cosa que el oro, y con eso le tapas la boca; porque no hay duda de que el oro, aplicado a una cosa, de fea que era antes, la hace bella.

SÓCRATES. —No conoces a este hombre, Hipias, ni conoces su terquedad; no deja pasar nada sin fijarse bien en ello.

HIPIAS. —No importa, Sócrates. ¿Puede menos de rendirse a la verdad? Si la combate indebidamente, habrá que tratarle como un hombre impertinente.

SÓCRATES. —Estoy seguro, amigo mío, de que lejos de contentarse con esta respuesta, me dirá burlándose: —Imbécil, ¿crees que Fidias fuese un artista ignorante? De ninguna manera, le respondería.

HIPIAS. —Muy bien.

SÓCRATES. —Muy bien. Pero cuando le haya dicho yo que tengo a Fidias por un escultor hábil, proseguirá diciendo: —¿Piensas que Fidias no haya sabido lo que es bello? ¿Para qué me preguntas eso?, le diría yo. —Porque no hizo de oro ni los ojos, ni el semblante, ni las manos, ni los pies de su Atenea, sino que los hizo de marfil; sin embargo, según tú, debió hacerlos de oro para ser enteramente bellos. Ésta es una falta que Fidias cometió por ignorancia, por no haber sabido que el oro hace bellos todos los objetos a que se aplica. ¿Qué se dice a esto, Hipias?

HIPIAS. —Nada más fácil de responder; diremos que Fidias ha obrado bien, porque el marfil es también una cosa bella.

SÓCRATES. —¿Por qué, continuará él, Fidias no ha hecho de marfil las niñas de los ojos de su Atenea, usando en su lugar la piedra preciosa que se aproximaba más a la blancura del marfil? Y una piedra bella ¿no es también una bella cosa? ¿Se lo confesaremos, Hipias?

HIPIAS. —¿Por qué no, cuando cuadra tan bien la piedra?

SÓCRATES. —¿Y cuando no cuadra, diremos que es fea, o no lo diremos?

HIPIAS. —Convengamos en que es fea, si no cuadra.

SÓCRATES. —¿El marfil y el oro, me dirá en seguida, puesto que tan entendido eres, cuando cuadran bien, no hacen aparecer bellos los objetos en que se colocan, y por el contrario feos cuando cuadran mal?

HIPIAS. —Es preciso confesar que lo que cuadra bien a una cosa la hace bella.

SÓCRATES. —Continuará él: —Si se pone a la lumbre esa bella marmita, de que hemos hablado, llena de buen condimento, ¿qué cuchara le convendrá mejor, una de higuera o una de oro?

HIPIAS. —Ah, ¡por Heracles!, ¿qué hombre es ese, Sócrates? Te suplico que me digas su nombre.

SÓCRATES. —Aun cuando te lo dijera, no le conocerías.

HIPIAS. —Cualquiera que él sea, le tengo por un ignorante.

SÓCRATES. —Es cierto, que es hombre que fatiga con sus preguntas, pero, en fin, ¿qué le diremos, Hipias? ¿De las dos cucharas, la de higuera y la de oro, cuál conviene más a la marmita? Creo que la de higuera, porque da buen olor a las verduras, y con ellas no puede romperse la vasija, lo cual sería una desgracia, porque toda la sustancia se derramaría, el fuego se apagaría y los invitados quedarían a buenas noches. La cuchara de oro causaría todos estos desastres, y por esta razón me parece, que en tal caso debe preferirse la cuchara de higuera a la de oro, a no ser que seas

tú de otro dictamen.

HIPIAS. —No, la cuchara de higuera conviene más, pero no me gustaría en verdad razonar con un hombre que hace semejantes preguntas.

SÓCRATES. —Tendrías razón, porque no sería justo que un sabio que admira toda la Grecia, tan bien vestido y calzado, escuchase tan humilde lenguaje; pero por lo que a mí toca, me es indiferente conversar con este personaje. Te suplico, pues, que me instruyas antes, y que tengas la bondad de responderme, porque el tal hombre no dejará de perseguirme. Si la cuchara de higuera conviene más que la de oro, es más bella, puesto que has confesado que lo que mejor cuadra a una cosa es más bello que lo que no le cuadra. ¿Habremos, pues, de convenir, Hipias, en que la cuchara de higuera es más bella que la cuchara de oro?

HIPIAS. —¿Quieres, Sócrates, que de una vez para siempre te dé a conocer una definición de lo bello, que ponga término a estos largos y fastidiosos discursos?

SÓCRATES. —Mucho gusto me darás en ello; pero dime antes, de las dos cucharas de higuera y de oro, ¿cuál te parece más conveniente y más bella?

HIPIAS. —Pues bien, di a ese hombre, si quieras, que la de higuera.

SÓCRATES. —Ahora ya puedes decirme esa otra definición de la que acabas de hablarme, porque con respecto a la de si lo bello es la misma cosa que el oro, fácilmente podríamos probar su falsedad, y que el oro no es más bello que la higuera. Ahora ya puedes decirme tu nueva definición de lo bello.

HIPIAS. —Voy a decírtelo. Me parece que la belleza que buscas ha de ser tal, que jamás pueda parecer fea en ninguna parte, ni a ninguna persona.

SÓCRATES. —Eso es lo que yo quiero, Hipias; has comprendido mi pensamiento.

HIPIAS. —Escucha, pues, y si fuera posible que esta vez me engañara, tendré que confesar mi ignorancia.

SÓCRATES. —Dilo luego, en nombre de los dioses.

HIPIAS. —Digo, pues, que en todo lugar, en todo tiempo, y por todo el mundo es siempre una cosa muy bella el buen comportamiento, ser rico, verse honrado por los griegos, alargar mucho la vida, y en fin, recibir de su posteridad los últimos honores con la misma piedad y la misma magnificencia con que han sido dispensados a sus padres y a sus mayores.

SÓCRATES. —¡Ah!, Hipias, ¡respuesta maravillosa, solución incomparable, muy digna de ti! ¡Por Hera!, admiro la bondad con que te esfuerzas en acudir a mi auxilio. Sin embargo, nuestro hombre se nos deslizará aún, y preveo que se burlará de nosotros más que nunca.

HIPIAS. —Si se burla, se hará un hombre insufrible; reír, cuando no se tiene que replicar, es reírse de sí mismo y exponerse a la risa pública.

SÓCRATES. —Quizá tienes razón, pero también quizás esta respuesta o solución es tal que corre peligro de que no se contente con burlarse, si mis previsiones son exactas.

HIPIAS. —Cómo, ¿qué hará?

SÓCRATES. —Si por casualidad tiene un bastón en las manos, podría suceder que me diera un varapalo, si con presteza no libraba el cuerpo.

HIPIAS. —Cómo, ¿ese hombre es amo tuyo? ¿Y no lo llamarías ante un tribunal para que reparara la injuria? ¿Son mudas las leyes en Atenas, y les está permitido a los ciudadanos maltratarse

los unos a los otros?

SÓCRATES.—No.

HIPIAS.—Entonces, ¿sería castigado si te había pegado sin razón?

SÓCRATES.—Me parece que no sería sin razón, porque a mi entender la tendría, si le daba la solución que tú propones.

HIPIAS.—La tendría en efecto, si tal es tu dictamen, Sócrates.

SÓCRATES.—¿Quieres que te diga por qué tendría razón para pegarme, si le daba tu solución? Porque indudablemente tú mismo no querrías pegarme sin escucharme y sin enterarte de mis razones.

HIPIAS.—Rehusar escucharte sería una cosa extraña en mí, Sócrates. Pero ¿cuáles son esas razones?

SÓCRATES.—Voy a explicártelas, pero figurando ser ese hombre, como hice antes. De esta manera te haré gracia de esos términos duros y mal sonantes de que se sirve cuando a mí me habla. A no dudar, esto es lo que me dirá: —¿Crees, Sócrates, que no merece un varapalo el hombre, que en vez de responder a lo que se le pregunta, se pone a cantar un ditirambo que nada tiene que ver con la cuestión? —¿Cómo?, le responderé yo. —¿No te acuerdas, dirá él, que te he preguntado qué es lo bello, eso que hace bellas todas las cosas donde se encuentra, una piedra, madera, un hombre, dios, una acción, una ciencia cualquiera? Esto es lo que yo he buscado, y sin embargo, no has entendido más mi pregunta que si fueras un canto, una piedra de molino, y como si no tuvieses, ni inteligencia, ni oído. ¿Creerías conveniente, Hipias, que al verme confundido con estas palabras, le respondiese: —El sabio Hipias me ha dicho, sin embargo, que esto era lo bello, cuando le pregunté, como tú, qué es lo bello para todo el mundo y para siempre? ¿Qué dices, a esto, Hipias? ¿Te enfadarías respondiendo yo de esta manera?

HIPIAS.—Yo sé perfectamente que lo que he dicho que es bello es bello en efecto, y que aparecerá así a todos los hombres.

SÓCRATES.—¿Pero lo será así en efecto?, replicará nuestro hombre. Porque lo bello, es decir, lo verdaderamente bello lo es de todos los tiempos, lo es siempre.

HIPIAS.—Lo confieso.

SÓCRATES.—¿No lo era en otro tiempo?, dirá nuestro hombre.

HIPIAS.—Lo era.

SÓCRATES.—Sobre la marcha replicará: —Pero qué, ¿el extranjero de Elis te ha dicho que fue bello el entierro de Aquiles después de sus antepasados, como el de su abuelo Éaco, y el de los otros hijos de los dioses y el de los dioses mismos?

HIPIAS.—¿Qué clase de hombre es ese, Sócrates? ¡Ah!, déjale; estas preguntas son impías.

SÓCRATES.—Y tales preguntas, ¿no es una impiedad responder afirmativamente?

HIPIAS.—Quizá.

SÓCRATES.—El impío serías tú mismo, Sócrates, me diría, tú que das por sentado que es cosa bella siempre y para todo el mundo recibir de sus hijos los honores fúnebres y tributarlos a sus padres. Cuando tú dices para todo el mundo ¿Heracles y los otros de que hemos hablado, no son de este número?

HIPIAS.—Yo no he querido hablar de los dioses.

SÓCRATES.—¿Ni de los héroes, sin duda?

HIPIAS.—No, si son hijos de los dioses.

SÓCRATES.—¿Pero los que no lo son?

HIPIAS.—Ésos son a los que me he referido.

SÓCRATES.—Luego por tu mismo voto, ¿sería una cosa impía y fea para Tántalo, Dárdano, Zeto y demás héroes, hacer los honores fúnebres a sus padres; y para Pelops y los demás, cuyos padres han sido hombres, sería una cosa bella?

HIPIAS.—Así me parece.

SÓCRATES.—Lo que te parece verdadero ahora, replicará, no te lo parecía antes, puesto que ser enterrado por sus descendientes, después de haber tributado los honores fúnebres a sus antepasados, es una cosa que en ciertas ocasiones y para algunos no es del todo bella, y que es imposible que lo sea siempre para todos; y henos aquí sumidos ridículamente en los inconvenientes de la doncella y de la marmita, porque lo que has dicho de la sepultura es aún más ridículamente bello para los unos y feo para los otros. Ésta es la razón, por la que se me quejará de nuevo y dirá: —Sócrates, ¿no es posible que me definas hoy ya ese *bello*, sobre el que ha recaído mi pregunta? Ciertamente tendrá razón para quejarse de mí, puesto que no he podido satisfacerle. He aquí las conversaciones que ordinariamente pasan entre nosotros. Algunas veces podría decirse que, compadecido de mi ignorancia, me sugiere en cierta manera lo que debo decir, y me pregunta si tal cosa me parece que es lo bello. Lo mismo hace con todas las demás cosas que son objeto de nuestras conversaciones.

HIPIAS.—¿Pero qué? ¿Quéquieres decir, Sócrates?

SÓCRATES.—Te lo voy a explicar en el acto.—Sócrates, me dijo nuestro hombre, no quiero ya semejantes respuestas, porque son impertinentes y demasiado fáciles de refutar. Pero veamos si lo bello puede salir de un punto, que tocamos antes, cuando dijimos que el oro es bello si cuadra bien a los objetos, y feo si no les cuadra, y, por consiguiente, si todas las cosas en las que se encuentra esta conveniencia, son de hecho bellas. Mira, Sócrates, y considera esta armonía y conveniencia en sí misma y juzga si su naturaleza no será la de lo bello. Yo, Hipias, sigo de ordinario la opinión de mi hombre, no teniendo razones superiores que oponerle. ¿Pero tú crees, que lo conveniente sea lo bello?

HIPIAS.—Ésa es mi opinión, Sócrates.

SÓCRATES.—Procuremos no engañarnos.

HIPIAS.—Procurémoslo.

SÓCRATES.—Lo conveniente o decoroso es lo que hace las cosas bellas, o es lo que las hace aparecer tales, o no es ni lo uno ni lo otro.

HIPIAS.—Me parece que es lo uno o lo otro.

SÓCRATES.—¿Lo conveniente es lo que las hace aparecer bellas, a la manera que un hombre mal formado parece bello, gracias a la elegancia de su calzado y de su traje? Pero si lo conveniente hiciese aparecer las cosas más bellas de lo que ellas son, sería una especie de engaño e ilusión, y no es esto lo que buscamos, Hipias; porque nosotros buscamos lo que hace que las cosas bellas sean verdaderamente bellas, en la misma forma que decimos que todo lo que es grande es grande por la magnitud, porque por la magnitud las cosas son grandes; y aunque no lo pareciesen, si en ellas hay magnitud, necesariamente tienen que ser grandes. En la misma forma buscamos lo que es bello y que hace bellas todas las cosas bellas, parézcanlo o no lo parezcan. Lo conveniente o decoroso no es este

bello, porque hace aparecer las cosas más bellas de lo que ellas son, como decías, y no permite que se las encuentre tales como ellas son. Es preciso definir lo que hace bellas las cosas bellas, como acabo de decir, parézcanlo o no lo parezcan. He aquí a lo que se dirige nuestra indagación de lo bello.

HIPIAS. —Pero la conveniencia o buena proporción, Sócrates, cuando se encuentra en alguna parte, hace que las cosas parezcan bellas y lo son realmente.

SÓCRATES. —No es posible que las cosas que son bellas no parezcan tales, puesto que se encuentra en ellas lo que las hace aparecer bellas.

HIPIAS. —No es posible.

SÓCRATES. —Qué, Hipias, ¿diremos que las bellas leyes y las bellas instituciones parecen siempre bellas a juicio de todos los hombres? ¿No diremos más bien que su belleza verdadera se ignora muchas veces, y que éste es el origen ordinario de las disputas y de las disensiones públicas y privadas?

HIPIAS. —Yo avanco a más, Sócrates, y digo que su belleza es ignorada.

SÓCRATES. —No sucedería esto, sin embargo, si tales cosas pareciesen lo que son y ellas parecerían así, si lo conveniente fuese la misma cosa que lo bello, que no solo hace las cosas bellas sino que las hace parecer tales. Así, pues, si lo conveniente es lo que hace una cosa bella, éste es en efecto el bello que buscamos, y no el bello que la hace parecer bella. Si por el contrario, lo conveniente da solamente a las cosas la apariencia de la belleza, no es éste el bello que buscamos, puesto que el que buscamos las hace ser bellas, porque una misma cosa no puede ser a la vez causa de ilusión y de verdad. Resolvámonos, pues, a sostener que la conveniencia es causa de que las cosas sean bellas o solamente de que lo parezcan.

HIPIAS. —Yo sostengo que lo conveniente hace que las cosas parezcan bellas.

SÓCRATES. —Verdaderamente henos aquí bien lejos del conocimiento de lo bello, puesto que tenemos, Hipias, que lo bello y lo conveniente son dos cosas diferentes.

HIPIAS. —¡Por Zeus!, Sócrates, eso me parece bien singular.

SÓCRATES. —Sin embargo, querido mío, cobremos ánimo; no he perdido aún toda esperanza de descubrir lo que es lo bello.

HIPIAS. —¿Por qué desesperar? No es una cosa tan difícil; estoy bien seguro de que si me tomase el trabajo de examinar la cuestión un solo momento por mí solo, te daría una definición tan exacta, que la exactitud misma no tendría objeción que oponer.

SÓCRATES. —Habla bajo, Hipias, por temor de irritar a lo bello que buscamos con tanto empeño. Ya ves cuántos sacrificios nos ha costado; él nos abandonará y se nos escapará como ya lo ha hecho. No es porque tenga nada que decir contra la esperanza que tú me das, porque estoy muy seguro de que apenas te veas solo, encontrarás lo que buscamos. Pero te suplico que procures encontrarlo delante de mí, y si lo permites, como lo has hecho hasta ahora, haremos juntos la indagación. Si lo conseguimos, será una fortuna para mí; si no, será preciso tener paciencia, porque respecto a ti con un momento que te apliques, tienes bastante para encontrarlo. Si pudiéramos investigarlo ahora, era negocio concluido, y yo no te importunaría más para saber si lo habías descubierto tú solo. Mira si lo que te voy a proponer ahora es lo bello, en concepto de que yo digo que lo es... Pero procura observar si me extravío. Digamos, pues, que lo bello es propiamente lo que nos es útil, y lo que me hace creer que esto es una verdades que se llaman ojos bellos, no a aquellos

que no ven nada, sino a los que son útiles para la vista.

HIPIAS.—Es cierto.

SÓCRATES.—En el mismo concepto decimos que el cuerpo es bello porque es útil para la carrera y la lucha, y lo mismo sucede con los animales, un caballo, un gallo, una codorniz; vasos, carroajes, naves, instrumentos de música y de otras artes, las mismas leyes, las ciencias, todo esto lo llamamos bello, teniendo en cuenta la utilidad que de ello recibimos, y considerando en cada uno de estos objetos lo que les hace útiles, sea naturalmente, sea por efecto del arte, sea por la relación en qué y para qué puedan ser útiles. Por el contrario, todo lo que es inútil lo encontramos feo; ¿No es ésta, Hipias, tu opinión?

HIPIAS.—Sí, ciertamente.

SÓCRATES.—Decimos, pues, con razón, que, con preferencia a todas las cosas, lo bello es lo útil.

HIPIAS.—Muy bien dicho.

SÓCRATES.—¿No es cierto, que lo que tiene el poder de hacer, sea lo que sea, es útil con relación a lo que es capaz de hacer, y que lo que es incapaz es inútil?

HIPIAS.—Ciertamente.

SÓCRATES.—El poder por lo tanto es una cosa bella y la impotencia es una cosa fea.

HIPIAS.—Eso está bien pensado, Sócrates; muchos ejemplos confirman esa verdad, y principalmente en el Estado político; porque es una cosa muy bella ejercer el poder político en su país, y es una cosa muy fea vivir sin autoridad.

SÓCRATES.—Muy bien, Hipias; ¿no podrá decirse con la misma razón que la ciencia es la cosa más bella del mundo, y que la ignorancia es la más fea?

HIPIAS.—¿Piensas de otra manera, Sócrates?

SÓCRATES.—Detente un poquito, mi querido Hipias; tiemblo por lo que habremos de confesar luego.

HIPIAS.—¿Qué temes ahora, cuando tus indagaciones marchan tan perfectamente?

SÓCRATES.—Yo no lo sé, pero examina por un momento conmigo lo que voy a decirte: ¿un hombre hace lo que no sabe ni puede hacer absolutamente?

HIPIAS.—Ciertamente no, porque no hará lo que no puede hacer.

SÓCRATES.—Los que hacen el mal o cometan malas acciones, si no hubieran podido hacerlas, ¿las hubieran hecho?

HIPIAS.—Evidentemente no.

SÓCRATES.—Pero todo lo que se puede, ¿se puede por el poder, y no por la impotencia?

HIPIAS.—No ciertamente.

SÓCRATES.—A todos los que hacen alguna cosa, ¿tienen el poder de hacerlo?

HIPIAS.—Sí.

SÓCRATES.—Pero desde su nacimiento y durante todo el curso de su vida, todos los hombres hacen más mal que bien, y lo hacen involuntariamente.

HIPIAS.—Así es la verdad.

SÓCRATES.—Y qué, ¿diremos que un poder semejante y todo lo que es útil para hacer el mal es una cosa bella, o rehusaremos darle este nombre?

HIPIAS. —En mi opinión, Sócrates, debemos rehusarlo.

SÓCRATES. —En este caso, Hipias, es preciso confesar, que lo útil y el poder no son lo mismo que lo bello.

HIPIAS. —¿Por qué no, Sócrates, si este poder tiene el bien por objeto, y puede ser útil a este fin?

SÓCRATES. —Por lo menos es indudable que el poder y lo útil no constituyen lo bello de una manera absoluta y sin restricción; y lo que hemos querido decir, Hipias, es que el poder y lo útil con un fin bueno son lo mismo que lo bello.

HIPIAS. —Jamás he pensado otra cosa.

SÓCRATES. —¿Pero esto es o no ventajoso?

HIPIAS. —Sí.

SÓCRATES. —En este caso, ¿los cuerpos bellos, las leyes bellas, la sabiduría y otras cosas que nombramos antes, son bellas porque son ventajosas?

HIPIAS. —Sin duda.

SÓCRATES. —Resulta pues, que con relación a nosotros, ¿lo ventajoso es lo mismo que lo bello?

HIPIAS. —Nada más cierto, Sócrates.

SÓCRATES. —Pero lo que es ventajoso, ¿produce el bien?

HIPIAS. —Sí.

SÓCRATES. —Lo que produce, ¿no es la causa?

HIPIAS. —Sí.

SÓCRATES. —¿Luego lo bello es la causa del bien?

HIPIAS. —Lo es ciertamente.

SÓCRATES. —Pero la causa no es la misma cosa que aquello de que es causa, porque jamás una causa puede ser causa de sí misma. Por ejemplo, Hipias, ¿estás de acuerdo en que la causa es aquello que hace o que produce?

HIPIAS. —Sí.

SÓCRATES. —Luego la causa eficiente produce un efecto que no es la causa eficiente.

HIPIAS. —Es cierto.

SÓCRATES. —Por consiguiente la causa eficiente y el efecto son dos cosas diferentes.

HIPIAS. —Sí, muy diferentes.

SÓCRATES. —Luego la causa no es causa de sí misma, sino del efecto que ella produce.

HIPIAS. —Eso es evidente.

SÓCRATES. —Luego si lo bello es causa de lo bueno, lo bueno es efecto de lo bello; y si nuestros deseos se dirigen con tanto ardor hacia la sabiduría y hacia las demás cosas bellas, es aparentemente, porque ellas producen lo bueno, último objeto de nuestros deseos; de manera que conforme a nuestro razonamiento, resulta que lo bello es como el padre de lo bueno.

HIPIAS. —Muy bien, muy bien dicho.

SÓCRATES. —Pero ¿también estará muy bien dicho, que el padre no es el hijo, ni el hijo el padre?

HIPIAS. —Sí.

SÓCRATES. —¿Y que la causa no es el efecto, ni el efecto la causa? Así es verdaderamente.

SÓCRATES. —¡Por Zeus!, querido mío, lo bello no es lo bueno, ni lo bueno lo bello; ¿crees tú que puede deducirse esta consecuencia de lo que hemos dicho?

HIPIAS. —¡Yo!, no, ciertamente.

SÓCRATES. —¿Pero sostendremos que lo bello no es bueno, y que lo bueno no es bello?

HIPIAS. —Me guardaré bien de decirlo.

SÓCRATES. —Tienes razón, Hipias, y de todo lo que se ha dicho aquí, esto es lo menos razonable.

HIPIAS. —También es esa mi opinión.

SÓCRATES. —Por consiguiente no hay que aspirar a que lo bello sea lo útil, ni lo ventajoso, ni lo que produce un bien; esta opinión es más ridícula que aquella según la que hacíamos consistir lo bello en una hermosa joven y en todas las demás cosas a que hemos pasado revista.

HIPIAS. —Soy de tu dictamen, Sócrates.

SÓCRATES. —Muy bien, Hipias, pero yo ya no sé dónde estoy; por todas partes encuentro dificultades y dudas; ¿no te ocurre a ti algo?

HIPIAS. —Nada en este momento, pero como te he dicho, por poco que lo piense, estoy seguro de encontrar lo que buscamos.

SÓCRATES. —El vehemente deseo que tengo de aprender de ti la solución de esta cuestión, no me permite diferirlo más. He aquí ahora lo que se presenta a mi imaginación; procura examinarlo. ¿Será lo bello lo que produce placer? Por esta palabra no entiendo toda clase de placeres, sino tan solo los que proporcionan la vista y el oído. ¿Cómo puede negarse esto? ¿No es muy cierto que la belleza del hombre, de la pintura, de los ornamentos, regocija la vista? Por otra parte, los cantos bellos, las bellas voces, en fin, toda la música, las conversaciones y los discursos, ¿no nos causan igualmente placer? De suerte que si a nuestro terco preguntón le decimos que lo bello es el placer que percibimos por el oído y por la vista, nos veremos libres de sus importunidades. ¿Qué te parece?

HIPIAS. —Me parece, Sócrates, que esta vez has descubierto lo bello.

SÓCRATES. —¿Pero las bellas leyes, las bellas instituciones son bellas porque agradan a los ojos y a los oídos, o por alguna otra belleza?

HIPIAS. —Eso podría muy bien suceder, pero esta dificultad la ignorará nuestro hombre.

SÓCRATES. —¡Por el Perro!, Hipias, no se ocultará a un hombre de quien recibo lecciones cuantas veces se me escapa hablar indebidamente o dar prueba de mi ignorancia, creyendo decir una verdad.

HIPIAS. —¿De quién hablas?

SÓCRATES. —De Sócrates, hijo de Sofronisco, que no permitiría sentar ligeramente esta proposición, ni tampoco creer que sé yo una cosa, que no sé.

HIPIAS. —Por lo que toca a las leyes, también creo yo, de acuerdo con tu dictamen, que ya manifestaste, que su belleza es muy distinta.

SÓCRATES. —Despacito, Hipias; me parece que estamos ya en la misma dificultad en que estábamos antes, cuando creíamos haber descubierto la naturaleza de lo bello.

HIPIAS. —¿Cómo, Sócrates?

SÓCRATES. —Te diré mi parecer, si es que puedo dar consejos. Podría suceder, que las sensaciones del ojo y del oído no sean extrañas a la belleza de las leyes y de las instituciones; pero no

hablemos más de las leyes y supongamos que el placer que se recibe por la vista y el oído es lo bello que buscamos. Si el hombre que tantas veces te he citado, u otro cualquiera, nos pregunta: —¿De dónde nace, Hipias y Sócrates, que dais el nombre de bello a lo que es agradable a los ojos y a los oídos, y que rehusáis este mismo nombre a lo que es agradable a los demás sentidos, al vino, a las viandas, y al placer del amor? ¿Consiste en que no los encontráis agradables, porque creéis que el verdadero placer se encuentra solo en los placeres de la vista y del oído? ¿Qué responderemos, Hipias?

HIPIAS. —Responderemos, Sócrates, que los otros sentidos procuran igualmente otros placeres.

SÓCRATES. —Pero no ves que nos dirá, puesto que son placeres como los otros: «¿Por qué no los llamáis bellos?». Diremos que se burlarían de nosotros, si dijéramos que el comer es una bella cosa, en lugar de decir que es agradable; que el olor de los perfumes es bello, en lugar de decir que es agradable. ¿No vemos también que los placeres del amor, por más que sean muy dulces, son sin embargo vergonzosos, y que cuando alguno quiere gozar de ellos, se oculta? Dada esta respuesta nos dirá: «Veo bien lo que decís; el pudor os impide llamar bellos a todos estos placeres, porque el mundo lo repugna. Pero yo no os be preguntado sobre lo que los hombres piensan de lo bello; yo os pregunté lo que es bello efectivamente». Entonces le diremos lo que ya hemos sentado, que lo bello es esta parte de los placeres que nos vienen de la vista y del oído. ¿Tienes tú otra cosa que responder, Hipias?

HIPIAS. —Nos vemos precisados, Sócrates, a no poder responder otra cosa.

SÓCRATES. —Muy bien contestado, nos dirá; pero si no hay placeres más bellos que los de la vista y del oído, ¿los demás placeres no son bellos? ¿Lo confesaremos nosotros?

HIPIAS. —Lo confesaremos.

SÓCRATES. —Proseguirá él: «¿Lo que agrada a la vista agrada a la vez a la vista y al oído?, ¿y lo que agrada al oído agrada a la vez al oído y a la vista?». Responderemos a esto, que lo que agrada a uno de estos sentidos no agrada a los dos, porque aparentemente esto es lo que tú quieres saber; pero nosotros hemos dicho, que cada uno de estos dos placeres separadamente es agradable por sí mismo y que ambos juntos son agradables. Esto es lo que era preciso que le respondiéramos.

HIPIAS. —Eso mismo.

SÓCRATES. —Él continuará: «El placer, en tanto que placer, ¿difiere del placer? Yo no os pregunto cuál es el mayor de dos placeres, ni si un placer es más o menos vivo que otro, sino si, entre muchos placeres, el uno es diferente del otro, porque el uno es placer y el otro no». Nosotros diremos que no; ¿no es así?

HIPIAS. —No es posible responder otra cosa.

SÓCRATES. —¿Por qué otra razón, sino porque son placeres, habéis separado los de la vista y del oído de todos los demás? ¿No es de creer que precisamente habéis encontrado en ellos un no sé qué, que os obliga a llamarlos bellos? Porque el placer de la vista no es bello porque se goza por la vista; si ésta fuera razón, no podría llamarse bello el placer del oído, puesto que no goza por la vista. ¿No confesaremos que dice verdad?

HIPIAS. —Sí.

SÓCRATES. —En igual forma, el placer del oído no es bello porque se goza por el oído; de otra manera el placer de la vista no podría llamársele bello, puesto que no goza por el oído. ¿No

confesaremos, Hipias, que un hombre que se explica así, habla razonadamente?

HIPIAS. —Sin dificultad.

SÓCRATES. —¿Pero estos placeres son bellos ambos, según lo que decíais? ¿Lo confesaremos?

HIPIAS. —Sí.

SÓCRATES. —Es preciso que ambos tengan alguna cosa de común que los haga bellos, que les pertenezca a ambos en común y a cada uno en particular. De otra manera no serían ambos bellos a la vez y cada uno en particular. Respóndeme como si tú le hablaras.

HIPIAS. —Yo me atengo a lo que tú respondas.

SÓCRATES. —Si estos placeres tuviesen ambos a la vez una cualidad que no tuviesen el uno y el otro separadamente, no sería por esta cualidad por la que serían bellos.

HIPIAS. —Pero, Sócrates, cómo es posible que ambos juntos tuviesen una cualidad que ni el uno ni el otro tuviesen separadamente.

SÓCRATES. —¿Tú lo crees imposible?

HIPIAS. —Verdaderamente ignoraría la naturaleza de las cosas y la de los términos del lenguaje, si dijese otra cosa.

SÓCRATES. —En buena hora, Hipias; hablas perfectamente. Sin embargo, yo no sé, pero se me figura que entreveo una cierta cosa, que es poco más o menos lo que tú decías que es imposible; quizá me engañe.

HIPIAS. —No hay quizá, sino que a punto fijo te equivocas.

SÓCRATES. —Sin embargo, se me representan en el espíritu muchos de estos objetos; pero desconfío de mí mismo, al notar que tú no los ves, tú que has reunido dinero con tu sabiduría, como ninguno en nuestra época, y que yo los veo sin haber ganado jamás un óbolo. Temo, mi querido amigo, que te burles de mí y que tengas placer en engañarme; tanta es la claridad con que yo percibo esta clase de objetos.

HIPIAS. —Descrióbeme, pues, esos objetos, Sócrates, y ya verás mejor si me burlo o no me burlo. Pero ciertamente no son más que ilusiones; porque ¿cómo puede concebirse que los dos juntos sintamos lo que ni tú, ni yo, separadamente y en particular sentimos?

SÓCRATES. —¿Qué quieres decir con eso, Hipias? Yo no lo entiendo, no porque dejes de expresar algo real, sino porque no puedo comprenderlo. ¿Pero quieres que yo te explique con mayor claridad mi pensamiento? Creo que lo que yo no he sido jamás en particular, y lo que ni tú, ni yo, somos separadamente, no podemos serlo juntamente; y recíprocamente, que lo que nosotros, tú y yo, somos juntos, no lo somos en particular, ni el uno, ni el otro.

HIPIAS. —Me parece que te complaces, Sócrates, en sentar paradojas más y más increíbles, y ésta es mayor que todas las anteriores. Pero, escúchame; si nosotros dos fuésemos justos, ¿no lo seríamos el uno y el otro en particular? Y si el uno y el otro en particular fuésemos injustos, ¿no lo seríamos los dos juntos? Lo mismo sucede con la salud. Si cada uno de nosotros estuviese enfermo, herido o estropeado, ¿no lo estaríamos ambos juntos? En igual forma, si ambos juntos fuésemos de oro, de plata o de marfil; si ambos juntos fuésemos sabios, nobles, jóvenes o viejos, dotados, en fin, de una cualidad propia del hombre, ¿no lo seríamos igualmente el uno y el otro en particular?

SÓCRATES. —Ciertamente.

HIPIAS. —El defecto tuyo, Sócrates, y el de todos los que tienen costumbre de disputar contigo,

consiste en no considerar las cosas en su conjunto. Examináis aparte lo bello o cualquier otro objeto, separándolo del conjunto. De aquí procede que no conocéis esos grandes cuerpos de la naturaleza, en la que todo se liga; y es tan limitado vuestro alcance, que imagináis que hay cualidades, ya accidentales, ya esenciales, que convienen a dos seres en conjunto, y no convienen a cada uno separadamente, o que convienen al uno y al otro en particular, y de ninguna manera a ambos en conjunto. He aquí cuáles son vuestras creencias; y todo nace de vuestra falta de luz, de razón y de discernimiento.

SÓCRATES. —No se hace lo que se quiere, sino lo que se puede, Hipias, dice el proverbio. Pero por lo menos tú nos auxilias siempre con tus buenos dictámenes. Es preciso que te explique a qué punto ha llegado nuestra estupidez sobre esta materia, antes de haber recibido tus consejos. ¿Quieres que te diga claramente hasta donde llevamos nuestras opiniones sobre este particular?

HIPIAS. —Nada me dirás de nuevo, Sócrates, porque tengo un conocimiento perfecto del espíritu de esas gentes que se complacen en disputar; sin embargo, habla, si tienes gusto en ello.

SÓCRATES. —Tengo gusto en ello, mi querido amigo. Era tan escasa nuestra capacidad antes de que tus palabras ensancharan nuestro espíritu, que creíamos que cada uno de nosotros es uno, y que los dos juntos no somos lo que es cada uno, es decir, que los dos juntos somos dos y no uno. A tal punto llegaba nuestra necedad. Pero tú acabas de demostrarme ahora, que si tú y yo juntos somos dos, necesariamente cada uno de nosotros tiene que ser dos; y si cada uno de nosotros es uno, los dos juntos tenemos que ser igualmente uno. La esencia de las cosas no permite que pueda suceder de otra manera, que como lo dice Hipias, sino que es absolutamente indispensable que cada uno en particular sea lo que son los dos en conjunto, y que los dos en conjunto sean lo que es cada uno en particular. Me rindo a tus razones. Sin embargo, Hipias, será bueno que me digas antes, si tú y yo no somos más que uno, o si yo soy dos y tú dos.

HIPIAS. —¿Qué me dices con eso?

SÓCRATES. —Digo lo que digo, porque no me atrevo a explicarme claramente contigo; te levantas en cólera contra mí en el momento que crees que he hablado bien. Sin embargo, dime, ¿cada uno de nosotros es más que uno, y tiene conciencia de que es más que uno?

HIPIAS. —Ciertamente no.

SÓCRATES. —Si no es más que uno, es impar; ¿no piensas tú que es impar?

HIPIAS. —Sí.

SÓCRATES. —¿Y juntos los dos, somos impares?

HIPIAS. —No, Sócrates.

SÓCRATES. —Entonces somos pares; ¿no es así?

HIPIAS. —Pares.

SÓCRATES. —Si los dos juntos somos pares, ¿cada uno de nosotros separadamente es par?

HIPIAS. —No.

SÓCRATES. —Por consiguiente, ¿no es una necesidad, como decías antes, que lo que nosotros dos juntos somos, lo sea cada uno en particular; ni que lo que es cada uno en particular, lo sean los dos juntos?

HIPIAS. —Con respecto a las cosas que acabas de decir, no; pero no es así respecto a las que yo designé antes.

SÓCRATES. —A mí me basta que las cosas marchen tan pronto de una manera, tan pronto de otra. Dije en efecto, si recuerdas lo que dio origen a esta discusión, que los placeres de la vista y del oído no son mediante una belleza que sea propia a cada uno de ellos en particular, sin ser común a los dos juntos; ni por una belleza común a los dos juntos sin ser propia a cada uno de ellos separadamente; sino mediante una belleza común a los dos y propia de cada uno; y en este concepto concedías tú que estos placeres son bellos, tomados junta y separadamente. Creí, en su consecuencia, que si ambos eran bellos, solo podía ser en virtud de una cualidad inherente al uno y al otro, y no de una cualidad de que esté privado uno de los dos; y aún estoy en esta creencia. Pero dime ahora de nuevo, si el placer de la vista y el del oído son bellos tomados junta y separadamente, lo que les hace bellos, ¿no es común a los dos y propio de cada uno de ellos?

HIPIAS. —Sin contradicción.

SÓCRATES. —¿Estos dos placeres son bellos porque son placeres, ya se les tome junta, ya separadamente? Y en este concepto todos los demás placeres, los de los otros sentidos, no son bellos como estos, puesto que hemos reconocido, si te acuerdas, que no dejan de ser placeres.

HIPIAS. —Me acuerdo de ello.

SÓCRATES. —Pero hemos dicho que eran bellos, porque se goza mediante los ojos y los oídos.

HIPIAS. —Así es; lo hemos dicho.

SÓCRATES. —Procura que no me extravíe. También hemos dicho, si mal no recuerdo, que lo bello es lo que es agradable, no a todos los sentidos, sino solo a los del oído y de la vista.

HIPIAS. —Eso es cierto.

SÓCRATES. —¿No es cierto igualmente, que esta cualidad es común a estos dos placeres tomados en conjunto, y no es propia a cada uno separadamente? Porque cada uno de ellos en particular no es bello mediante el oído y la vista a la vez; sino que son bellos los dos juntos mediante la vista y mediante el oído y no cada uno en particular; ¿no es así?

HIPIAS. —Lo confieso.

SÓCRATES. —Lo que es común a estos dos placeres, no es lo que hace bello a cada uno en particular, puesto que lo que es común a ambos, no es propio de cada uno separadamente; y, por consiguiente, se puede con razón llamar bellos a estos dos placeres juntos, pero no se puede decir, que cada uno sea bello en particular. ¿No es esto una consecuencia necesaria? ¿Es preciso también reconocerlo?

HIPIAS. —Así me parece.

SÓCRATES. —¿Diremos pues, que los dos juntos son bellos, y que cada uno en particular no lo es?

HIPIAS. —¿Por qué no?

SÓCRATES. —He aquí lo que a mi parecer lo impide; yes que nosotros hemos reconocido cualidades que se encuentran en cada objeto, y que son tales, que si son comunes a los dos objetos, ellas son propias a cada uno; y si son propias a cada uno, son comunes a los dos. Tales son todas esas que tú has referido. ¿No es así?

HIPIAS. —Sí.

SÓCRATES. —Mientras que no sucede lo mismo con las cualidades que yo he citado. De este número son los dos objetos, que, tomados separadamente, son uno, y, tomados conjuntamente, son

dos. ¿No es así?

HIPIAS.—Sí.

SÓCRATES.—¿Colocaremos lo bello en la clase de los ejemplos que tú has citado? En este caso, lo mismo que si tú eres robusto y yo también, seremos los dos robustos; si tú eres justo y yo también, seremos los dos justos; y si ambos somos justos y robustos, lo seremos el uno y el otro en particular; lo mismo y en igual forma, si yo soy bello y tú también, lo seremos ambos, y si ambos lo somos, lo será cada uno de nosotros. ¿O bien acaso con lo bello sucede lo que con ciertas cosas, que tomadas conjuntamente son pares, y separadamente pueden ser impares o pares?, ¿o lo que con aquellas que separadamente no pueden enunciarse, y que, tomadas conjuntamente, tan pronto pueden enunciarse, tan pronto no; y así de otras mil semejantes que se me han presentado al espíritu? ¿En qué clase colocas tú lo bello? Porque yo no concibo que los dos juntos seamos bellos, y que ni el uno ni el otro lo seamos en particular; o por el contrario, que el uno y el otro seamos bellos en particular, y que no lo seamos conjuntamente. Así sucede con todas las cosas. ¿Piensas tú como yo o de otra manera?

HIPIAS.—Como tú, Sócrates.

SÓCRATES.—Tienes razón, Hipias, y nos ahorraras una larga polémica. En efecto, si lo bello se refiere a tus ejemplos, es cierto que el placer que sentimos por los ojos y por los oídos no es lo bello, puesto que hace bellos a estos dos sentidos juntos, y no a cada uno de ellos en particular. Esto no puede ser, y sobre ello ya estamos de acuerdo.

HIPIAS.—Es cierto que estamos de acuerdo.

SÓCRATES.—Por consiguiente no es posible que el placer de la vista y del oído sea lo bello, puesto que implica una imposibilidad.

HIPIAS.—Todo eso es cierto.

SÓCRATES.—Aquí se presenta otra vez nuestro hombre que nos dirá: —Puesto que estáis engañados, decidme, como de nuevo, qué es lo bello, esto que atribuís a los placeres de la vista y del oído, y que les hace dignos, según vosotros, del nombre de bellos. A mi parecer no podríamos responderle nada adecuado, sino que estos placeres son bellos, porque ambos juntos y el uno y el otro separadamente son los menos perjudiciales y los mejores de todos los placeres; ¿conoces tú otra diferencia que esta entre estos placeres y los otros?

HIPIAS.—No, porque es cierto que estos placeres son los mejores.

SÓCRATES.—Él proseguirá: —Decís, pues, que lo bello es un placer ventajoso. Yo lo confesaré, ¿y tú?

HIPIAS.—Yo también.

SÓCRATES.—Nuestro hombre en el momento dirá: —¿No es lo ventajoso lo que produce el bien? Pero el efecto y la causa que produce el efecto son dos, como lo hemos visto, y henos aquí sumidos otra vez en nuestro primer embarazo; porque el bien no sería lo bello, ni lo bello sería el bien, puesto que son dos cosas diferentes. A no haber perdido la razón, Hipias, será preciso confesar que tiene razón, porque es un crimen no rendirse a la verdad.

HIPIAS.—¿Qué son todos esos miserables razonamientos, Sócrates, más que pequeñeces y sutilezas, como te decía antes? ¿Quieres saber en qué consiste la verdadera belleza, la que es digna de este nombre? Pues consiste en hablar con elocuencia en la asamblea, delante de un tribunal o de un magistrado cualquiera, hasta producir la convicción y conseguir una recompensa, que no es pequeña,

y sí la mayor de todas, cual es el placer de salvar su vida, su fortuna y la de sus amigos. A esto es a lo que debes aplicarte seriamente, y no a bagatelas y niñerías, pobre y necia ocupación, que te hará pasar por un insensato.

SÓCRATES. —;Cuán dichoso eres, Hipias, por haber sabido conocer las cosas en que un hombre debe ocuparse, y haber consagrado a ellas una gran parte de tu vida, según me has manifestado! Respecto a mí, un destino fatal me condena a continuas incertidumbres, y cuando llego a descubrir estas dificultades a vosotros que sois sabios, solo os merezco palabras de desprecio. Me echáis en cara, como acabas de hacerlo tú ahora, que solo me ocupo de pequeñeces, de ncedades, de miserias; sí, os creo, y por creeros, intento decir como vosotros, que hacer bellos discursos, hablar con elegancia y con brillantez ante la asamblea o ante los jueces o cualquier otra asamblea, es una cosa muy ventajosa; en el momento, alguno de mis amigos, y principalmente este hombre que me critica sin cesar, me ataca, me persigue con sus reprensiones y tengo los oídos cansados de sus quejas, con la circunstancia de que lo tengo cerca de mí y vivimos juntos. Así es que, cuando estamos en casa y me oye hablar de esta manera, me pregunta si no me avergüenzo de razonar sobre las bellas ocupaciones, yo que manifiestamente no tengo ningún conocimiento de lo bello. —¿Cómo puedes juzgar, me dice, si una arenga, si una acción cualquiera es bella, sin saber lo que es bello? Si no mudas de opinión ¿crees que la muerte no es preferible a una vida semejante? Me sucede lo que te decía antes, que me persigue con sus reprimendas, como tú. Pero quizá es necesario que sufra yo todos estos cargos y no sería imposible que de ello me resultara alguna utilidad. Por lo menos, la polémica, que he sostenido con vosotros dos, me ha valido ya alguna cosa, Hipias, y es el comprender, yo creo, el proverbio popular:

Las cosas bellas son difíciles. [3]

HIPIAS MENOR

Argumento del *Hipias Menor*^[1]

por Patricio de Azcárate

Sin gracia en la forma, sin verdad y sin interés en el fondo, este diálogo parece indigno en todos conceptos de figurar ni aun entre las composiciones de menos mérito de Platón. Sin embargo, el *Hipias Menor* es citado muchas veces por Aristóteles,^[2] principalmente en su *Metafísica*,^[3] del mismo modo que los demás diálogos reconocidos como auténticos; y estando por medio esta autoridad, será siempre temerario negar gratuitamente que sea auténtico. ¿No es permitido suponer, que llegó un día, en que el adversario de los sofistas quiso ejercitarse, para mejor atacarlos, con sus propias armas, como lo hizo en el *Protágoras* y en el *Eutidemo*, y que quiso tener la complacencia de probarse a sí mismo y probar a los sofistas que sabía, cuando llegaba el caso, ser más sutil, más exagerado, más falso, más sofista, en una palabra, que ellos mismos? Ésta es la mejor prueba de que los conocía bien. Sólo así podría explicarse que Platón se tomase el trabajo de sostener en una conversación de muchas páginas paradojas, tales como las que nos limitamos a reproducir para que sirvan como de resumen del diálogo.

Hipias Menor o de la mentira

EUDICO (Hijo de Apemantes, ateniense) — SÓCRATES — HIPIAS

EUDICO. —Y tú, Sócrates, ¿por qué guardas tanto silencio después de que Hipias nos ha referido cosas tan bellas?^[1] ¿Por qué no aplaudes como los demás? O si hay algún punto que no te satisfaga, ¿por qué no le refutas, tanto más cuanto que todos nosotros podemos lisonjearnos de estar versados, cual ninguno, en el estudio de la filosofía?

SÓCRATES: —Ciento es, Eudico, que con gusto preguntaría a Hipias sobre algunas de las cosas que ha dicho respecto a Homero. He oído decir a tu padre Apemantes, que la *Ilíada* de Homero era mejor poema que la *Odisea*, siendo aquel más bello que éste, tanto quanto Aquiles es superior a Ulises; porque sostenía que estos dos poemas están hechos en alabanza el uno de Aquiles y el otro de Ulises. Desearía saber de Hipias, si no lo lleva a mal, lo que piensa de estos dos héroes y a cuál de los dos juzga superior, ya que nos ha dicho tantas cosas y de tantas especies sobre diferentes poetas, y en particular sobre Homero.

EUDICO. —De seguro que, si haces alguna pregunta a Hipias, no tendrá ninguna dificultad en contestarte. ¿No es cierto, Hipias, que responderás a Sócrates, si te pregunta? O si no, ¿qué harás?

HIPIAS: —Me equivocaría grandemente, si acostumbrado como estoy a ir siempre desde Elide, mi patria, a Olimpia, en medio de la asamblea general de los griegos, cuando se celebran los juegos, y presentarme en el templo para hablar sobre la materia que se quiera, de las que yo llevo preparadas para probar mi ciencia, o bien para responder a todo lo que quieran preguntarme, me negara hoy a contestar a las preguntas de Sócrates.

SÓCRATES. —Dichoso tú, Hipias, si a cada olimpiada te presentas en el templo con el alma tan llena de confianza en tu propia sabiduría, y me sorprendería mucho que hubiese un atleta que se presentase en Olimpia para combatir con la misma seguridad y contando con las fuerzas de su cuerpo, como cuentas tú, según dices, con las del espíritu.

HIPIAS. —Si tengo buena opinión de mí mismo, no es sin fundamento, Sócrates; porque desde que comencé a concurrir a los juegos olímpicos, no he encontrado ningún adversario que me haya aventajado.

SÓCRATES. —Ciertamente, Hipias, tu nombradía es un monumento brillante de sabiduría para tus conciudadanos de Elide y para los que te dieron el ser. ¿Pero qué dices de Aquiles y de Ulises? ¿Cuál de los dos, a tu parecer, es preferible al otro y en qué? Cuando estábamos muchos en esta sala, y dabas tú pruebas de tu saber, yo perdí una parte de las cosas que dijiste, porque no me atrevía a interrogarte a causa de la multitud que estaba presente; y por otra parte temía interrumpir con mi pregunta tu exposición. Ahora que somos pocos y que Eudico me precisa a interrogarte, habla y explícanos claramente lo que decías de estos dos hombres, y qué diferencia encuentras entre ellos.

HIPIAS. —Quiero, Sócrates, exponerte con mayor claridad aún que antes lo que pienso de ellos y de los demás. Digo, pues, que Homero ha hecho a Aquiles el más valiente de cuantos se presentaron delante de Troya; a Néstor el más prudente, y a Ulises el más astuto.

SÓCRATES. —En nombre de los dioses, Hipias, ¿querrás hacerme un favor? El de no burlarte de

mí, si comprendo con dificultad lo que me dices y si soy importuno con mis preguntas; trata más bien de responderme con dulzura y complacencia.

HIPIAS. —Sería bochornoso para mi, Sócrates, que cuando enseño a los demás a hacer lo que tú dices, y en este concepto creo poder cobrar dinero, no tuviese, al preguntarme tú, indulgencia para contigo y no te respondiese con dulzura.

SÓCRATES. —Es imposible hablar mejor. He creído comprender tu pensamiento, cuando dijiste que Homero ha hecho a Aquiles el más valiente de los griegos y a Néstor el más prudente; pero cuando añadiste que el poeta había hecho a Ulises el más astuto, te confieso, puesto que es preciso decirte la verdad, que no te he comprendido del todo bien. Quizá lo concebiría mejor de esta manera. Dime: ¿es que Aquiles no es presentado también como astuto por Homero?

HIPIAS. —De ninguna manera, Sócrates; antes lo presenta como el hombre más sincero. Cuando el poeta nos los muestra conversando juntos en las *Oraciones*.^[2] Aquiles habla a Ulises en estos términos: «Noble hijo de Laertes, sagaz Ulises, es preciso que te diga sin rodeos lo que pienso y lo que quiero hacer, porque aborrezco tanto como A las puertas del infierno al que oculta una cosa en su espíritu y dice otra. Por lo tanto, yo te diré lo que quiero hacer».^[3] Homero pinta en estos versos el carácter de ambos. Aquí se ve que Aquiles es veraz y sincero, y Ulises mentiroso y astuto, porque Ulises es el que Aquiles tiene en la mente al decir estos versos, que Homero pone en su boca.

SÓCRATES. —Ahora, Hipias, creo comprender lo que dices. Por astuto entiendes ser mentiroso.

HIPIAS. —Sí, Sócrates, y ése es el carácter que Homero ha dado a Ulises en muchos pasajes de la *Ilíada* y de la *Odisea*.

SÓCRATES. —Homero creía, por lo tanto, que el hombre veraz y el mentiroso son dos hombres, y no el mismo hombre.

HIPIAS. —¿Y cómo podría creer otra cosa?

SÓCRATES. —¿Luego tú piensas lo mismo?

HIPIAS. —Seguramente, y sería cosa rara que tuviera otra opinión. Éste era el título, entre los antiguos, del noveno libro de la *Ilíada*.

SÓCRATES. —Pues abandonemos a Homero, tanto más cuanto que nos es imposible exigir de él lo que tenía en la mente al hacer estos versos. Pero puesto que tú haces causa común con él y que la opinión que atribuyes a Homero es igualmente la tuya, respóndeme por él y por ti.

HIPIAS. —Estoy conforme. Propón en pocas palabras lo que deseas.

SÓCRATES. —¿Crees que los mentirosos son hombres incapaces de hacer nada, como son los enfermos, o los consideras como hombres capaces de hacer algo?

HIPIAS. —Los tengo por muy capaces de hacer muchas cosas, y sobre todo de engañar a los demás.

SÓCRATES. —Según lo que dices, los astutos son igualmente gentes capaces, a lo que parece; ¿no es así?

HIPIAS. —Sí.

SÓCRATES. —¿Los astutos y los mentirosos son tales por imbecilidad y falta de buen sentido, o por malicia en que tiene parte la inteligencia?

HIPIAS. —Por malicia ciertamente y por inteligencia.

SÓCRATES. —¿Luego son inteligentes según todas las apariencias?

HIPIAS. —¡Sí, por Júpiter!, y grandemente.

SÓCRATES. —Siendo inteligentes, ¿saben o no saben lo que hacen?

HIPIAS. —Lo saben perfectamente bien, y porque lo saben hacen mal.

SÓCRATES. —Sabiendo lo que saben, ¿son ignorantes o instruidos?

HIPIAS. —Son instruidos en este punto, es decir, en el arte de engañar.

SÓCRATES. —Alto por un momento; recordemos lo que acabas de decir. Los mentirosos, en tu opinión, son capaces, inteligentes, sabios y hábiles en las cosas respecto de las que son mentirosos.

HIPIAS. —Lo sostengo.

SÓCRATES. —Los hombres sinceros y los mentirosos difieren entre sí, y son al mismo tiempo muy opuestos los unos a los otros.

HIPIAS. —Es lo mismo que yo digo.

SÓCRATES. —Los mentirosos, a juzgar por lo que tú dices, son del número de los hombres capaces y hábiles.

HIPIAS. —Sin duda.

SÓCRATES. —Cuando dices que los mentirosos son capaces e instruidos en el arte de engañar ¿entiendes por esto, que tienen la capacidad de mentir cuando quieren, o que son inhábiles respecto de las cosas en que mienten?

HIPIAS. —Entiendo, que tienen esta capacidad.

SÓCRATES. —Luego, para decirlo de una vez, los mentirosos son instruidos y capaces en punto a mentiras.

HIPIAS. —Sí.

SÓCRATES. —Por consiguiente, el hombre incapaz e ignorante en este género no es mentiroso.

HIPIAS. —No.

SÓCRATES. —¿No se tiene por capaz de hacer una cosa al que la hace cuando quiere hacerla, es decir, que no está impedido ni por la enfermedad, ni por ningún otro obstáculo semejante, y tiene el poder de hacer lo que quiere, como tú tienes el de escribir mi nombre cuando te agrade? Por lo mismo te pregunto si llamas capaz a todo el que tiene el mismo poder.

HIPIAS. —Sí.

SÓCRATES. —Dime, Hipias, ¿no eres hombre entendido en el arte de contar y en el cálculo?

HIPIAS. —Mejor que nadie.

SÓCRATES. —Si se te preguntase cuántos son tres veces setecientos; ¿no contestarías, queriendo, más pronto y más seguramente que cualquiera otro la verdad sobre este punto?

HIPIAS. —Seguramente.

SÓCRATES. —Y esto lo harías, porque eres muy entendido y muy capaz en esta materia.

HIPIAS. —Sí.

SÓCRATES. —¿Eres sólo muy entendido y muy capaz en el arte de contar, y no eres también muy bueno en este mismo arte, en que eres muy capaz y muy inteligente?

HIPIAS. —También muy bueno.

SÓCRATES. —Luego tú dirás mejor la verdad sobre estos objetos; ¿no es así?

HIPIAS. —Me lisonjeo de ello.

SÓCRATES. —¡Pero qué!, ¿no dirías mejor lo falso sobre los mismos objetos? Respóndeme,

como has hecho hasta ahora, con resolución y nobleza. Si te preguntasen cuántas son tres veces setecientos, ¿no mentirías mejor que ningún otro, y no contestarías falsamente si entraba en tus planes mentir y no responder nunca la verdad? ¿Podría el ignorante en materia de cálculos mentir mejor que tú, queriendo tú mentir? ¿No es cierto, que el ignorante, en el acto mismo de querer mentir, dirá muchas veces la verdad contra su intención y por casualidad, por lo mismo que es ignorant, mientras que tú, que eres sabio, mentirías constantemente sobre el mismo objeto, si te propusieses mentir?

HIPIAS. —Si, así es.

SÓCRATES. —¿El mentiroso es mentiroso en otras cosas y no en los números y no podrá mentir al contar?

HIPIAS. —¡Por Júpiter!, puede mentir igualmente en los números.

SÓCRATES. —En este caso sentemos como cierto, Hipias, que hay mentirosos en materia de números y de cálculo.

HIPIAS. —Sí.

SÓCRATES. —Pero ¿cuál será el mentiroso de esta especie? Para que sea tal ¿no es preciso, como lo confesabas antes, que tenga la capacidad de mentir? Porque recuerda que decías, que todo el que es impotente para mentir, jamás será mentiroso.

HIPIAS. —Recuerdo que efectivamente lo dije.

SÓCRATES. —¿Pero no acabamos de ver, que tú eres muy capaz de mentir en materia de cálculo?

HIPIAS. —Sí, eso se dijo igualmente.

SÓCRATES. —¿No eres también capaz de decir la verdad sobre el mismo objeto?

HIPIAS. —Sin duda.

SÓCRATES. —Luego el mismo hombre es muy capaz de mentir y de decir la verdad sobre el cálculo, y este hombre es el que es bueno en este género, el calculador.

HIPIAS. —Sí.

SÓCRATES. —¿Qué otro, por consiguiente, que el hombre bueno puede ser mentiroso en materia de cálculo, Hipias, puesto que es el mismo que es capaz de hacerlo y el mismo que puede decir la verdad?

HIPIAS. —Al parecer así debe de ser.

SÓCRATES. —Por lo tanto, ya ves que es el mismo hombre el que miente y dice la verdad sobre este punto, y que el hombre veraz no es mejor que el mentiroso, puesto que es la misma persona, y que no hay entre ellos una oposición absoluta como tú creías hace un momento.

HIPIAS. —Es cierto que con relación al cálculo no parece que sean dos hombres.

SÓCRATES. —¿Quieres que examinemos esto con relación a otro objeto?

HIPIAS. —En buen hora, si lo crees conveniente.

SÓCRATES. —¿No estás tú versado también en geometría?

HIPIAS. —Lo estoy.

SÓCRATES. —Y bien, ¿no sucede lo mismo respecto a la geometría? El mismo hombre, es decir, el geómetra, ¿no es capaz de mentir y de decir la verdad acerca de las figuras?

HIPIAS. —Sí.

SÓCRATES. —¿Hay otro que él, que sea bueno en esta ciencia?

HIPIAS.—Ningún otro.

SÓCRATES.—El geómetra bueno y hábil, es por consiguiente, muy capaz de hacer lo uno y lo otro, y si hay alguno que pueda mentir sobre las figuras, es el buen geómetra, puesto que es el que tiene la capacidad de hacerlo, mientras que el hombre incapaz en este género está en la imposibilidad de mentir. Y así no pudiendo mentir, no puede hacerse mentiroso, en lo cual ya estamos conformes.

HIPIAS.—Es cierto.

SÓCRATES.—Consideremos en tercer lugar la astronomía, en la que te creías más versado aún que en las precedentes. ¿No es así?

HIPIAS.—Sí.

SÓCRATES.—¿No se verifica lo mismo respecto a la astronomía?

HIPIAS.—Así parece.

SÓCRATES.—En la astronomía, si alguno miente, será un buen astrónomo, el mismo que es capaz de mentir, y no el que es incapaz de hacerlo a causa de su ignorancia.

HIPIAS.—Así me lo parece.

SÓCRATES.—El mismo hombre será por consiguiente veraz y mentiroso en materia de astronomía.

HIPIAS.—Probablemente.

SÓCRATES.—¡Animo! Hipias. Echa una ojeada sobre todas las ciencias, para ver si hay alguna en la que se verifique una cosa distinta de la que acabo de decir. Eres, sin comparación, el más instruido de todos los hombres en la mayor parte de las artes, de lo cual te he oído en una ocasión jactarte, cuando hacías en medio de la plaza pública, en los mostradores de los negociantes, la enumeración de tus conocimientos verdaderamente dignos de ser envidiados. Decías que en una ocasión te presentaste en Olimpia, no llevando en tu persona nada que no hubieses trabajado por ti mismo. Y por lo pronto que el anillo que llevabas (porque comenzaste por aquí) era obra tuya, y que sabías grabar anillos; que otro sello que tenías, así como un frotador para el baño y un vaso para el aceite, todo era producto de tu trabajo. Anadías que habías hecho tú mismo el calzado que tenías en los pies, y tejido tu traje y tu túnica. Pero lo que pareció más maravilloso a todos los asistentes, y que es una prueba de tu habilidad en todas las cosas, fue cuando dijiste que el ceñidor de tu túnica estaba trabajado conforme al gusto de los más preciosos ceñidores de Persia, y que le habías tejido tú mismo. Además, contabas que llevabas contigo poemas, versos heroicos, tragedias, ditirambos y yo no sé cuantos más escritos en prosa sobre toda clase de asuntos; y que de todos cuantos se encontraban en Olimpia, tú eras en todos conceptos el más hábil en las artes de que acabo de hablar, y también en la ciencia del ritmo, de la armonía y de la gramática, sin contar con otros muchos conocimientos, que yo no puedo recordar. Sin embargo, he omitido hablar de tu memoria artificial, que es lo que te hace más honor en tu opinión, y creo haber omitido aún otras muchas cosas. Sea como quiera, echa como te he dicho, una mirada a las artes que posees (que son muchas) y a las demás; en seguida dime si encuentras una sola, en la que, conforme a lo que tú y yo hemos convenido, el veraz y el mentiroso sean dos hombres diferentes y no el mismo hombre. Examina esto en cualquier grado de instrucción, ciencia, o llámese como se quiera, y no encontrarás un arte en que no suceda eso, mi querido amigo; y efectivamente no le hay; y si no, nómbrale.

HIPIAS.—No podré encontrarlo, Sócrates; por lo menos en este momento.

SÓCRATES. —Tampoco lo encontrarás después, me parece. Pero si lo que digo es verdad, ¿recuerdas lo que resulta de este discurso?

HIPIAS. —No veo claramente, Sócrates, a donde vas a parar.

SÓCRATES. —Eso consiste probablemente en que no haces uso en este momento de tu memoria artificial, y crees sin duda que no debes servirte de ella en este caso. Voy, pues, a ponerte en el camino. ¿Te acuerdas de haber dicho, que Aquiles era veraz y Ulises embustero y astuto?

HIPIAS. —Sí.

SÓCRATES. —¿Recuerdas que el veraz y el mentiroso nos han parecido con evidencia que son el mismo hombre? De donde se sigue, que si Ulises es mentiroso es al mismo tiempo veraz; y que si Aquiles es veraz es igualmente mentiroso; y así que no son dos hombres diferentes, ni opuestos entre sí, sino semejantes.

HIPIAS. —Sócrates, tú tienes siempre el talento de embarazar la discusión. Te apoderas en un discurso de lo más espinoso, y a ello te ases examinándolo por partes; y cualquiera que sea la materia de que se trate, jamás en tus impugnaciones lo examinas en su conjunto. Yo te demostraré en este acto con muchos testimonios y pruebas decisivas, que Homero ha hecho a Aquiles tipo de la franqueza y mejor que a Ulises, y a éste engañador, mentiroso en mil ocasiones e inferior a Aquiles. Dicho esto, si lo crees conveniente, opón razones a razones para probarme que Ulises vale más. De esta manera, los aquí presentes podrán decidir quién de nosotros dos tiene razón.

SÓCRATES. —Hipias, muy distante estoy de negar que tú seas más sabio que yo. Pero cuando alguno habla, tengo siempre costumbre de estar muy atento, sobre todo, si tengo motivo para creer que el que habla es un hombre hábil; y como tengo gran deseo de comprender lo que dice, le pregunto, examino y cotejo sus palabras unas con otras, para formar mejor mi juicio. Por el contrario, si me parece que es un espíritu vulgar, ni le pregunto, ni me cuido nada de lo que dice. Reconocerás en esta señal quiénes son los que tengo por hábiles, y verás que acepto por entero lo que dicen, y que les hago preguntas para aprender de ellos algo y hacerme mejor. Por ejemplo, me he fijado muy particularmente en lo que has dicho cuando insinuaste que en los versos que acabas de citar Aquiles presenta a Ulises como hombre que ofrece mucho y cumple poco, y me sorprendería que dijeses verdad en este punto; siendo así que no se ve que este astuto Ulises haya dicho mentira alguna en este pasaje, mientras se ve, por el contrario, que es Aquiles el astuto, según tu definición, puesto que miente. En efecto, después de haber comenzado por los versos que has referido: «Aborrezco tanto como las puertas, del infierno al que oculta una cosa en su espíritu y dice otra»; añade un poco después, que ni Ulises ni Agamenón le harán doblegarse nunca, y que no permanecerá en manera alguna delante de Troya. «Desde mañana», dice, «después que haya hecho un sacrificio a Júpiter y a todos los dioses, cargaré mis naves y saldrán al mar, y verás, si quieres y si esto te interesa, mi flota bogar de madrugada en el Helesponto y mis tripulaciones remar a porfía; y si Neptuno nos concede una feliz navegación, espero abordar al tercer día a la fértil Phthia».^[4] Mucho tiempo antes, en su querella con Agamenón, le había dicho: Parto desde este mismo momento para Phthia, porque me es más ventajoso volver a mi país con, mis naves encorvadas por los extremos, y no creo que estando aquí Aquiles sin honor, puedas tú aumentar tu poder y tus riquezas.^[5] Después de haber hablado de esta manera, ya en presencia de todo el ejército, ya de sus amigos, no aparece en ninguna parte que hiciera los aprestos de su viaje, ni que haya hecho salir las naves al mar para

volver a su patria; al contrario, lo que se ve es que se cuida bien poco de decir la verdad. Te he interrogado al principio, Hipias, porque dudaba cuál de los dos era representado como mejor por el poeta; yo los creía a ambos muy grandes hombres, y por lo mismo me parecía difícil decir cuál llevaba ventaja al otro, tanto respecto a la mentira, como a la verdad y demás virtudes; y tanto más, cuanto que con relación al punto de que se trata, son muy parecidos.

HIPIAS. —Todo consiste en que no examinas bien las cosas, Sócrates. En las circunstancias en que Aquiles miente, no hay designio premeditado de mentir, sino que la derrota del ejército le precisó, bien a su pesar, a permanecer y volar en su auxilio. Pero Ulises miente siempre de propósito deliberado e insidiosamente.

SÓCRATES. —Tú rae engañas, mi querido Hipias; tú imitas a Ulises.

HIPIAS. —Nada de eso, Sócrates; ¿en qué te engaño y qué es lo que quieres decir?

SÓCRATES. —En qué supones que Aquiles no miente con propósito deliberado; un hombre tan charlatán, tan insidioso, que además de la falsedad de sus palabras, si hemos de atenernos a lo que refiere Homero, de tal manera posee, más que Ulises, el arte de engañar disimuladamente, que se atreve, hasta en presencia del mismo Ulises, a decir el pro y el contra, sin que éste se haya apercibido; por lo menos, Ulises nada le dice que dé lugar a creer que había advertido que Aquiles mentía.

HIPIAS. —¿De qué pasaje hablas?

SÓCRATES. —¿No sabes que después de haber dicho un poco antes a Ulises que saldría al mar al día siguiente al rayar el alba, habla en seguida con Ájax, y no le dice que partirá, sino una cosa enteramente distinta?

HIPIAS. —¿Dónde está eso?

SÓCRATES. —En los versos siguientes: No tomaré, dice, ninguna parte en los sangrientos combates, mientras no Dea al hijo del sabio Príamo, al divino Héctor, llegar a las tiendas y a las naves de los Mirmidores, después de haber hecho una carnicería entre los Argivos y quemado su flota. Pero cuando Héctor esté cerca de mi tienda y de mi nave negra, sabré contenerle en regla a pesar de su ardor.^[6] ¿Crees tú, Hipias, que el hijo de Tetis, el discípulo del sapientísimo Quirón, tuvo tan poca memoria, que después de haber dirigido los más sangrientos cargos contra los hombres de dos palabras, haya dicho a Ulises que iba a partir sobre la marcha y a Ayax que se quedaría? ¿No es más probable que tenía lazos a Ulises, y que considerándole poco sagaz, esperaba superarle en el arte de engañar y de mentir?

HIPIAS. —Yo no lo pienso así, Sócrates; sino que la razón que tuvo Aquiles para decir a Ayax distintas cosas que a Ulises, fue porque la bondad de su carácter le había hecho mudar de resolución. Mas respecto a Ulises, ya diga verdad o ya minta, jamás habla que no sea con designio premeditado.

SÓCRATES. —Si es así ¿Ulises entonces es mejor que Aquiles?

HIPIAS. —De ninguna manera,

SÓCRATES. —¡Qué!, ¿no hemos visto antes que los que mienten voluntariamente son mejores que los que mienten a pesar suyo?

HIPIAS. —¿Cómo es posible, Sócrates, que los que cometen una injusticia, tienden lazos y causan el mal con intención premeditada, puedan ser mejores que aquéllos, que incurren en tales faltas contra su voluntad, siendo así que se considera digno de perdón al que, sin saberlo, comete una acción injusta, miente o causa cualquiera otro mal, siendo por esto las leyes mucho más severas

contra los hombres malos y mentirosos voluntarios que contra los involuntarios?

SÓCRATES.—Ya ves, Hipias, con cuanta verdad he dicho, que no me canso nunca de interrogar a los hombres entendidos. Creo que ésta es la única buena cualidad que tengo, porque todas las demás no llegan a la medianía; porque me engaño acerca de la naturaleza de los objetos y no sé en qué consiste. La prueba convincente que tengo de esto es que siempre que converso con alguno de vosotros, tan acreditados por vuestra sabiduría y en quienes todos los griegos reconocen esta cualidad, descubro que no sé nada, y efectivamente casi en ningún punto soy de vuestro dictamen. ¿Y qué prueba más decisiva de ignorancia que la de no pensar como los sabios? Pero yo tengo una cualidad admirable que me salva, y es que no me ruborizo en aprender y que pregunto e interrogo sin cesar, mostrándome por otra parte muy reconocido al que me responde; de suerte que no he privado jamás a nadie de lo que le debía en este género de atenciones, porque nunca me ha ocurrido el negar lo que hubiese aprendido de otros ni el atribuirme descubrimientos ajenos; antes, por el contrario, tributo elogios al hombre hábil que me ha instruido, y expongo sinceramente lo que de él he aprendido. Pero en el presente caso no te concedo lo que dices, porque soy de una opinión enteramente contraria. Conozco que la falta está toda de mi parte, porque soy así como soy, para no decir otra cosa peor. Veo efectivamente todo lo contrario de lo que tú supones, Hipias; veo que los que dañan a otro, cometan acciones injustas, mienten, engañan e incurren en faltas voluntarias, no involuntarias, son mejores que los que hacen todo esto sin intención. Es cierto, que a veces acepto lo opinión opuesta, y que no tengo ideas fijas sobre este punto, sin duda porque soy un ignorante. Actualmente me encuentro en uno de estos accesos periódicos, y me parece, que los que cometen faltas, cualesquiera que ellas sean, con intención de hacerlas, son mejores que los que las hacen sin quererlo. Sospecho que los razonamientos precedentes son la causa de esta mi manera de pensar, y que ellos son los que me obligan en este momento a tener por más malos a los que obran sin quererlo que a los que obran con reflexión. Por favor, te suplico, que no te niegues a curar mi alma. Me harás un servicio tan grande, librándome de la ignorancia, como le harías a mi cuerpo librándole de una enfermedad. Si tienes la intención de pronunciar un largo discurso, te declaro desde luego que no me curarás, porque no podré seguirte. Pero si quieres responderme como hasta ahora, me harás un gran favor, y creo que ningún mal te ha de resultar. Tengo derecho en llamarte en mi auxilio a ti, hijo de Apemantes, ya que tú me has comprometido en esta conversación con Hipias. Si éste se niega a responderme, hazme el favor de suplicárselo por mi.

EUDICO.—No creo, Sócrates, que Hipias espere a que yo se lo suplique, porque no es esto lo que me prometió desde el principio, y antes bien ha declarado que no evadiría las preguntas de nadie. ¿No es cierto, Hipias, que has dicho esto?

HIPIAS.—Es cierto, Eudico; pero Sócrates todo lo embrolla cuando disputa, y las trazas son de que sólo se propone crear entorpecimientos.

SÓCRATES.—Mi querido Hipias, si lo hago, no es con intención, porque en tal caso yo sería según tu opinión sabio y hábil; sino que lo hago sin quererlo. Escúchame, pues, tú que dices que es preciso ser indulgente con los que hacen el mal sin quererlo.

EUDICO.—Te ruego, Hipias, que no te eches por otro lado. Responde a las preguntas de Sócrates, para complacernos a nosotros y cumplir la palabra que has dado al principio.

HIPIAS.—Responderé, puesto que me lo suplicas. Pregúntame, Sócrates, lo que bien te parezca.

SÓCRATES.—Hippias, estoy deseoso de examinar lo que se acaba de decir; a saber, cuál es mejor, si el que comete faltas voluntarias o el que las comete involuntarias, y creo que la verdadera manera de proceder en este examen es el siguiente. Respóndeme: ¿no llamas a este hombre buen corredor?

HIPPIAS.—Sí.

SÓCRATES.—¿Y a aquel otro malo?

HIPPIAS.—Sin duda.

SÓCRATES.—El buen corredor, ¿no es el que corre bien y el malo el que corre mal?

HIPPIAS.—Sí.

SÓCRATES.—¿Y no corre mal el que corre lentamente, y bien el que corre ligero?

HIPPIAS: Sí.

SÓCRATES.—De manera que, con relación a la carrera y a la acción de correr, ¿la velocidad es un bien y la lentitud un mal?

HIPPIAS.—Sin duda.

SÓCRATES.—De dos hombres que corren lentamente, el uno con intención y el otro a pesar suyo, ¿cuál es el mejor corredor?

HIPPIAS.—El que corre lentamente con intención.

SÓCRATES.—Correr, ¿no es obrar?

HIPPIAS.—Seguramente es obrar.

SÓCRATES.—Si es obrar, ¿no es hacer algo?

HIPPIAS.—Sí.

SÓCRATES.—Luego el que corre mal hace una cosa mala y fea en punto a carrera.

HIPPIAS.—Sin duda, mala; ¿cómo no lo ha de ser?

SÓCRATES.—El que corre lentamente, ¿no corre mal? .

HIPPIAS.—Sí.

SÓCRATES.—El buen corredor hace esta cosa mala y fea porque quiere; y el malo la hace a pesar suyo.

HIPPIAS.—Así parece.

SÓCRATES.—En la carrera, por consiguiente, el que hace el mal a pesar suyo es más malo, que el que hace el mal voluntariamente.

HIPPIAS.—Sí, en la carrera.

SÓCRATES: En la lucha: de dos luchadores que sucumben el uno voluntariamente y el otro a pesar suyo, ¿cuál es el mejor?

HIPPIAS.—El primero al parecer.

SÓCRATES.—En la lucha, ¿no es más malo y más feo ser derribado que derribar?

HIPPIAS.—Sí.

SÓCRATES.—En la lucha, por consiguiente, el que hace con intención una cosa mala y fea es mejor luchador que otro, que la hace a pesar suyo.

HIPPIAS.—Así parece.

SÓCRATES.—En todos los demás ejercicios gimnásticos, el que es bien dispuesto de cuerpo no puede igualmente ejecutarlos fuerte y débilmente, fea y bellamente, de suerte que, en lo que se hace malo con relación al cuerpo, el de mejor disposición lo hace voluntariamente y el de cuerpo mal

construido lo hace a pesar suyo.

HIPIAS.—Eso parece cierto, en lo que toca a la fuerza.

SÓCRATES: en lo relativo a la gracia de la postura, Hipias, ¿no es lo propio del cuerpo bien formado ejecutar voluntariamente las figuras feas y malas, y del cuerpo mal hecho ejecutar las mismas figuras involuntariamente? ¿Qué te parece?

HIPIAS.—Convengo en ello.

SÓCRATES.—Por consiguiente, la falta de gracia, si es voluntaria, supone buenas cualidades en el cuerpo, y si es involuntaria, las supone malas.

HIPIAS.—Así parece.

SÓCRATES.—¿Y qué dices de la voz? ¿Cuál es, a tu parecer, mejor: la que desentona voluntariamente o la que desentona involuntariamente?

HIPIAS.—Es la primera.

SÓCRATES.—Luego la segunda es la peor.

HIPIAS.—Sí.

SÓCRATES.—¿Qué preferirías tú entre tener bienes o tener males?

HIPIAS.—Tener bienes.

SÓCRATES.—¿Qué preferirías tratándose de pies, los que cojearan voluntariamente o los que cojearan involuntariamente?

HIPIAS.—Preferiría los primeros.

SÓCRATES.—La cojera, ¿no es un vicio y una deformidad?

HIPIAS.—Sí.

SÓCRATES.—La escasez de vista ¿no es un vicio de los ojos?

HIPIAS.—Sí.

SÓCRATES.—¿Qué ojos querrías tener mejor, y de cuáles desearías servirte, de aquellos con que voluntariamente se ve mal o al través, o de aquellos en los que estos defectos son involuntarios?

HIPIAS.—Mejor querría los primeros.

SÓCRATES.—Luego tú consideras aquellas partes de ti mismo, que causan el mal voluntariamente, como mejores que las que le causan involuntariamente.

HIPIAS.—Sí, esas que acabas de nombrar.

SÓCRATES.—¿No es también cierto respecto a todas las demás partes, por ejemplo, los oídos, la boca, la nariz y los demás sentidos? De suerte que los sentidos que funcionan mal involuntariamente no son en manera alguna apetecibles, porque son malos; mientras que los que funcionan mal voluntariamente, lo son, porque son buenos.

HIPIAS.—Por lo menos así me lo parece.

SÓCRATES.—Y con respecto a instrumentos, ¿cuáles son aquellos de que mejor debemos servirnos, de los que causan el mal involuntariamente o de los que lo causan voluntariamente? Por ejemplo, el timón con que uno gobierna mal a pesar suyo, ¿es mejor que aquel con que se gobierna mal voluntariamente?

HIPIAS.—No, el mejor es el último.

SÓCRATES.—¿No debe decirse otro tanto del arco de la lira, de las flautas y de los demás instrumentos?

HIPIAS. Tienes razón.

SÓCRATES.—Más aún. Si se trata del alma de un caballo, ¿cuál vale más que tenga: aquella con la que se cabalgará mal por su voluntad, o aquella con la que sucederá lo mismo pero sin su voluntad?

HIPIAS.—La primera.

SÓCRATES.—¿Luego es la mejor?

HIPIAS.—Sí.

SÓCRATES.—Por consiguiente, con la mejor alma de caballo se harán mal voluntariamente las acciones que dependen de esta alma; y con la mala se harán involuntariamente.

HIPIAS.—Sin duda.

SÓCRATES.—¿No sucede lo mismo con el perro y con los demás animales?

HIPIAS.—Sí.

SÓCRATES.—Y bien, ¿cuál es el alma de arquero que vale más poseer: la del que voluntariamente yerra el tiro o la del que le yerra involuntariamente?

HIPIAS.—La primera.

SÓCRATES.—Luego es la mejor, en lo que concierne a la destreza en tirar el arco.

HIPIAS.—Sí.

SÓCRATES.—¿Luego el alma que falta involuntariamente es peor que la otra?

HIPIAS.—Sí, cuando se trata de lanzar una flecha.

SÓCRATES.—Cuando se trata de medicina: el alma que hace voluntariamente mal en el tratamiento del cuerpo, ¿no es, en materia de medicina, más hábil que la que peca por ignorancia?

HIPIAS.—Sí.

SÓCRATES.—Luego relativamente a este arte es mejor que la que no sabe tratar estas enfermedades.

HIPIAS.—Lo confieso.

SÓCRATES.—Con relación al laúd, a la flauta y a todas las demás artes y ciencias, ¿la mejor alma no es la que hace con intención lo malo y lo feo y falta voluntariamente, y la peor la que falta a pesar suyo?

HIPIAS.—Así parece.

SÓCRATES.—Ciertamente, en cuanto a las almas de los esclavos, querríamos más tener en nuestra posesión las que faltan y hacen mal voluntariamente, que las que faltan involuntariamente, siendo las primeras mejores con relación a los mismos objetos.

HIPIAS.—Sí.

SÓCRATES.—Y bien; ¿no desearemos que nuestra alma sea todo lo excelente que sea posible?

HIPIAS.—Seguramente.

SÓCRATES.—¿No será, por tanto, mejor si hace el mal y falta voluntariamente que si hace esto mismo involuntariamente?

HIPIAS.—Sería bien extraño, Sócrates, que el hombre voluntariamente injusto fuese mejor que el que lo es involuntariamente.

SÓCRATES.—Sin embargo, esto es lo que parece resultar de lo que se acaba de decir.

HIPIAS.—No creo que sea así; por lo menos a mi no me lo parece.

SÓCRATES. —Yo creía, Hipias, que no pensarías así. Respóndeme de nuevo. La justicia ¿no es o una capacidad o una ciencia, o uno y otro? ¿Ne es indispensable que sea una de estas tres cosas?

HIPIAS. —Sí.

SÓCRATES. —Si la justicia es una capacidad, el alma que sea más capaz será la más justa; porque ya hemos visto, querido mío, que era la mejor.

HIPIAS. —En efecto, lo hemos visto.

SÓCRATES. —Si es una ciencia, ¿no será el alma más hábil la más justa, y la más ignorante la más injusta? Y si lo uno y lo otro, ¿no es claro que el alma, que participe de la capacidad y de la ciencia, será la más justa, y que la más ignorante y la menos capaz será la más injusta? ¿No es una necesidad que así suceda?

HIPIAS. —Así parece.

SÓCRATES. —¿No hemos visto que el alma más capaz y más hábil es igualmente la mejor y la que está en estado de hacer lo uno y lo otro, tanto en lo que es bello como en lo que es feo en todo género de acciones?

HIPIAS. —Sí.

SÓCRATES. —Por consiguiente, cuando el alma hace lo que es feo, lo hace voluntariamente a causa de su capacidad y de su ciencia, las cuales, juntas o separadas, son la justicia.

HIPIAS. —Probablemente.

SÓCRATES. —Cometer una injusticia, ¿no es hacer un mal? No cometerla, ¿no es hacer un bien?

HIPIAS. —Sí.

SÓCRATES. —Por consiguiente, el alma más capaz y mejor obrará voluntariamente cuando se haga culpable de injusticia, y la mala obrará involuntariamente.

HIPIAS. —Parece que sí.

SÓCRATES. —¿No es hombre de bien aquel cuya alma es buena, y malo aquel cuya alma es mala?

HIPIAS. —Sí.

SÓCRATES. —Por lo tanto, es lo propio del hombre de bien cometer la injusticia voluntariamente, y lo propio del malo cometerla involuntariamente, si es cierto que el alma del hombre de bien es buena.

HIPIAS. —Lo es indudablemente.

SÓCRATES. —Luego el que falta y comete voluntariamente acciones vergonzosas e injustas, mi querido Hipias, si es cierto que hay hombres de esta condición, no puede ser otro que el hombre de bien.

HIPIAS. —No puedo concederte eso.

SÓCRATES. —Ni yo concedérmelo a mi mismo, Hipias. Pero esta conclusión se deduce necesariamente de todo lo dicho. Yo, como te dije antes, no hago más que errar constantemente sobre todas estas cuestiones y nunca soy respecto de ellas del mismo dictamen. Mis dudas, después de todo, nada tienen de sorprendente como no lo tienen acaso tampoco las de cualquiera otro ignorante. Pero si vosotros los sabios no tenéis ningún punto fijo, es bien triste para nosotros el no poder vernos libres de nuestro error, ni aun recurriendo a vosotros.

MENÉXENO

Argumento del Menéxeno^[1]

por Patricio de Azcárate

He aquí, entre dos diálogos de algunas líneas, un discurso de algunas páginas. Este discurso es una oración fúnebre por los ciudadanos muertos en los combates. Comprende dos partes de desigual extensión. La primera, que es la más larga, es un elogio; la segunda una exhortación. El elogio es completo. El suelo mismo de la Ática, donde, como los árboles, la cebada y el trigo, han nacido los hombres que la habitan; el Estado que no admite diferentes órdenes de ciudadanos, y que, ya se trate de cargos públicos, ya de honores, no da la preferencia al más rico, sino al más virtuoso; la guerra, en fin, la guerra sobre todo, emprendida siempre para la defensa de la libertad contra los bárbaros cuando invadieron la Grecia, y contra los griegos mismos cuando quisieron oprimir a sus hermanos, todo es aquí alabado y glorificado. La historia de las luchas de la república es la historia de un largo, infatigable y cariñoso culto a la nación griega, iba a decir a la humanidad; y si Atenas no ha sido siempre victoriosa, ha merecido serlo.

La exhortación se dirige a los hijos de los que han sucumbido en la última guerra, a sus padres, a sus madres y a sus abuelos. Que los hijos aprendan de estos ilustres muertos que vale cien veces más morir con honor, que morir en la deshonra, y que su constante ambición sea añadir gloria a la gloria que se les ha legado, porque engalanarse con la virtud ajena, y no con la suya propia, es una cobardía. Que los padres, las madres y los abuelos no se entreguen al sentimiento y a las lágrimas; sus hijos han muerto como bravos, y su memoria no perecerá jamás. La república les prestará el apoyo que han perdido. Ya saben que la república educa a los hijos que no tienen padre, y alimenta a los padres que no tienen ya hijos.

Algunas frases cambiadas al principio y al fin entre Sócrates y Menéxeno, parecen marcar el objeto de esta oración fúnebre.

O yo me engaño mucho, o este objeto no es muy formal. Menéxeno declara a Sócrates que viene del senado, y que, debiéndose designar el orador que habrá de pronunciar el elogio de los guerreros muertos en el campo de batalla, había sido aplazada la elección. Y como manifestara gran interés por esta clase de discursos, Sócrates, como en tono de zumba, le dice: —¿Tan difícil es alabar a los atenienses delante de los atenienses? Y Menéxeno reta a Sócrates, y este pronuncia una oración fúnebre, que finge haber aprendido de Aspasia, que la había compuesto.

Tentado me sentiría a no ver en el *Menéxeno* otra cosa que un juego del espíritu, o más bien, si puede decirse así, un juego de elocuencia. Nada indica la intención de dar en un ejemplo una lección de retórica; pero tampoco me atrevo a echarme a adivinarlo. Si la exhortación es muy bella, la primera parte es incontrovertiblemente muy inferior. En esta los atenienses son alabados por sus hechos, cosa excelente, pero los hechos son extrañamente desnaturalizados. Toda esta historia de las guerras de los atenienses contra los demás pueblos griegos es una fábula, y todo este elogio una adulación.

¿Pero Platón ha podido burlarse así, adulando de esta manera? Quizá. Nada tendría esto de inverosímil, si el *Menéxeno* correspondiera a sus primeros ensayos. Desgraciadamente es posterior a la muerte de Sócrates, por consiguiente a la composición del *Fedro*. Observad que si el *Menéxeno* es

una crítica, la dificultad es más grande aún, porque es una crítica bien débil, cotejada con la del *Fedro*.

Si he de hablar claramente, salva la cita de Aristóteles, no dudaría en negar la autenticidad de *Menéxeno*. ¿Es Sócrates, es Platón, el que ha podido hacer sinceramente el elogio de Atenas? ¿Y qué decís de estos pasajes que parecen copiados del tercer libro de las *Leyes*? ¿Además qué significan otros tantos motivos de duda suscitados por la crítica alemana?

Si tengo en cuenta a Aristóteles, digo con Cousin: sí, Platón es el autor del *Menéxeno*. Si leo el diálogo, digo con otros: no, Platón no es el autor del *Menéxeno*; y si comparo estas dos autoridades, repito las palabras de Pirrón:^[2] *yo no decido nada*.

Menéxeno o la oración fúnebre

SÓCRATES — MENÉXENO

SÓCRATES. —¿Vienes, Menéxeno, de la plaza pública o de algún otro punto?

MENÉXENO. —De la plaza pública, Sócrates; en este momento he dejado la asamblea.

SÓCRATES. —¡Ah!, ¿pero qué ibas a buscar a la asamblea? Ya comprendo. Crees que no tienes más que aprender y que saber, y, confiando en tus fuerzas, te supones capaz de aplicarlas a los negocios más graves. Quieres gobernarnos, admirable joven, cuando te ves en la flor de la edad y ya ancianos nosotros, a fin de que vuestra casa no cese de suministrar a la república administradores.

MENÉXENO. —Si me permites gobernar, Sócrates, y si me animas, entraré con resolución en la carrera política; de otro modo no. Hoy fui a la asamblea porque sabía que ésta debía elegir al orador que se encargara de hacer el elogio de los guerreros muertos en los combates, porque ya sabes que se van a celebrar sus funerales.

SÓCRATES. —Es cierto. ¿Y a quien eligieron?

MENÉXENO. —A nadie; la elección quedó aplazada para mañana. Creo, sin embargo, que recaerá en Arquino o en Dion.

SÓCRATES. —Ciertamente, Menéxeno, son numerosas las razones que demuestran cuán glorioso es morir en la guerra. Es una cosa infalible, para los que están en este caso, el tener brillantes y magníficos funerales, por pobres que sean cuando sucumbieron, y el obtener elogios por poco que lo merezcan. ¿Y quiénes son sus panegiristas? Hombres hábiles, que no se precipitan para tributar elogios, sino que preparan muy de antemano sus discursos y se explican en términos tan pomposos, que, proclamando cualidades que se tienen y que no se tienen, y ponderando y embelleciendo las acciones con las palabras, encantan nuestras almas por la destreza con que celebran de mil maneras a la república, a los que mueren en la guerra, a nuestros antepasados y a los que ahora vivimos. Ésta es la razón, mi querido Menéxeno, por la que no puedo menos de enorgullecerme hasta el extremo, cuando me veo colmado de elogios, y cada vez que les oigo alabar mi mérito, me persuado, por lo menos en aquel momento, de que soy más grande, más noble y más virtuoso que lo que soy realmente. Sucede muchas veces que me acompañan extranjeros, y oyen conmigo estos discursos; por el momento yo les parezco infinitamente más respetable, e impresionados como yo, tanto respecto a mí mismo, como respecto a la república, lo encuentran todo más admirable que antes; tan mágica es la influencia del orador sobre ellos. Respecto a mí, esta alta idea de mi persona me dura por lo menos tres días. El discurso, el ruido cadencioso de los períodos, llenan tanto mis oídos, que apenas al cuarto o quinto día vuelvo en mí y llego a saber dónde me hallo, pues es tal la habilidad de nuestros oradores, que hasta que llega este desengaño no estoy seguro si habito las islas Afortunadas.

MENÉXENO. —Tú, Sócrates, siempre te burlas de nuestros oradores. Hoy, sin embargo, el que sea elegido no tendrá gran desahogo. Al recaer la elección repentinamente y sin estar apercibido, ¿quién sabe si no tendrá que correr los azares de una improvisación?

SÓCRATES. —¿Y qué importa? Mi querido amigo, estas gentes tienen siempre discursos preparados de antemano, y además no es cosa tan difícil improvisar en tales condiciones. ¡Ah!, si

fuera preciso hacer el elogio de los atenienses ante los habitantes del Peloponeso, o de los habitantes del Peloponeso ante los atenienses, se necesitaría ser un gran orador para hacerse oír y aprobar; pero cuando se habla delante de los mismos que hay que alabar, en verdad no creo que sea asunto difícil pronunciar un panegírico.

MENÉXENO. —¿No lo crees, Sócrates?

SÓCRATES. —No, ¡por Zeus!

MENÉXENO. —¿Te creerías capaz de dirigir tú mismo la palabra si fuera preciso, y si la asamblea te hubiera escogido para ello?

SÓCRATES. —Me sorprende, mi querido Menéxeno, que me digas si soy capaz, cuando he aprendido la retórica bajo la dirección de una de las profesoras más hábiles, que ha formado un gran número de oradores excelentes, sobre todo uno que no tiene rival entre los griegos, que es Pericles, hijo de Jantipo.

MENÉXENO. —¿Quién es? Aunque sin dudar, será Aspasia^[1] la que quieras decir.

SÓCRATES. —En efecto; y también Connos, hijo de Metrobio. He aquí mis dos maestros, éste en la música y Aspasia en la retórica. No es una cosa extraordinaria que un hombre formado de esta manera sobresalga en el arte de la palabra. Pero cualquier otro, que no hubiera recibido tan buena enseñanza como yo, aun cuando hubiera tenido por maestros a Lampro para la música, y a Antifón de Ramunte,^[2] sería perfectamente capaz, alabando a los atenienses delante de los atenienses, de merecer su aprobación.

MENÉXENO. —Y si tuvieras que hablar, ¿qué dirías?

SÓCRATES. —De mi propio caudal quizá nada. Pero Aspasia, sin ir más lejos, pronunció ayer delante de mí un elogio fúnebre de estos mismos guerreros. Sabía lo que acabas de anunciarme: que los atenienses debían elegir un orador. Y entonces para darnos un ejemplo de lo que debería decirse, tan pronto improvisaba, tan pronto recitaba de memoria pasajes que acomodaba al objeto, tomándolos del elogio fúnebre que pronunció Pericles, y cuya producción tengo por suya.

MENÉXENO. —¿Y podrías recordarlas palabras de Aspasia?

SÓCRATES. —Pobre de mí, si no las recordara. Las aprendí de ellamisma, y poco faltó para que me pegara por mi falta de memoria.

MENÉXENO. —¿Quién te impide repetírnosla?

SÓCRATES. —El temor de ofender a la profesora, si supiese que yo había recitado su discurso en público.

MENÉXENO. —No hay ningún peligro, Sócrates; habla y me harás un gran favor, sea el discurso de Aspasia o de cualquier otro. Habla, pues; te lo suplico.

SÓCRATES. —Pero quizá vas a burlarte de mí, viéndome, viejo como soy, entregarme a ejercicios propios de un joven.

MENÉXENO. —De ninguna manera, Sócrates. Habla sin temor.

SÓCRATES. —Pues bien, es preciso darte gusto. Si me pidieses que me despojara de mis vestidos y me pusiera a bailar, no estaría distante de satisfacer tu deseo, estando los dos solos. Escucha, pues. En su discurso, si no me engaño, comenzó hablando de los mismos muertos de la manera siguiente:

Han recibido los últimos honores,^[3] y helos aquí en la vía fatal, acompañados de sus conciudadanos y de sus parientes. Solo falta una tarea que llenar, que es la del orador encargado por la ley de honrar su memoria. Porque es la elocuencia la que ilustra y salva del olvido las buenas acciones y a los que las ejecutan. Aquí hace falta un discurso que alabe dignamente a los muertos, que sirva de exhortación benévolas a los vivos, que excite a los hijos y hermanos de los que ya no existen a imitar sus virtudes, y que consuele a sus padres y a sus madres, así como a los abuelos que aún viven. ¿Y qué discurso será propio para el objeto? ¿Cómo daremos principio al elogio de estos hombres generosos, cuya virtud era durante su vida la delicia de sus padres, y que han despreciado la muerte para salvarnos? Es preciso alabarles, a mi parecer, observando el mismo orden que la naturaleza ha seguido para elevarlos al punto de virtud a que han llegado. Fueron virtuosos, porque nacieron de padres virtuosos. Alabaremos desde luego la nobleza de su origen, después su educación y las instituciones que les han formado, y expondremos, por último, cuán dignos se han hecho de su educación y de su nacimiento por su buena conducta. La primera regalía de su nacimiento es el no ser extranjeros. La suerte no les ha arrojado a una tierra extraña. No, ellos son hijos del país; habitan y viven en su verdadera patria; son alimentados por la tierra donde moran, no como madrastra, como sucede en otros países, sino con los cuidados de una madre.

Y ahora que ya no existen, descansan en el seno de esta tierra misma que les engendró, que les recibió en sus brazos al salir al mundo, y que los alimentó durante su vida. A esta madre es a la que debemos rendir nuestros primeros homenajes, y esto equivaldrá a alabar el noble origen de estos guerreros.

Este país merece los elogios, no solo nuestros, sino de todo el mundo por muchas causas, y sobre todo por ser querido del cielo; testigos la querella y el juicio de los dioses^[4] que se disputaban su posesión. Viéndose honrado por los dioses, ¿cómo se le ha de negar el derecho a serlo por todos los hombres? Recordemos, que cuando la tierra entera no producía más que animales salvajes, carnívoros o herbívoros, nuestro país se mantuvo libre de semejante producción, sin que en él nacieran animales feroz.

Nuestro país no escogió, ni engendró, entre todos los animales más que al hombre, que por su inteligencia domina sobre los demás seres, y es el único que conoce la justicia y las leyes. Una prueba patente de que esta tierra ha producido a los abuelos de estos guerreros y los nuestros, es que todo ser, dotado de la facultad de producir, lleva consigo los medios necesarios para aquello que produce; así es como la verdadera madre se distingue de la que finge serlo, faltando a esta el saco nutridor para el recién nacido. Nuestra tierra, que es nuestra madre, ofrece la misma prueba incontestable. Ella ha dado el ser a los hombres que la habitan, puesto que es la única, y la primera que, en esos remotos tiempos, ha producido un alimento humano, la cebada y el trigo, que es el nutriente más sano y más agradable a la especie humana, y señal cierta de que el hombre ha salido de su seno. Y estas pruebas tienen mejor aplicación a una tierra que a una madre, porque la tierra no imita a la mujer para concebir y para engendrar, sino que la mujer imita a la tierra. Lejos de ser avara de los frutos que produce, nuestra patria los comunica a los demás pueblos, y reserva a sus hijos el olivo, este

sostén de las fuerzas agotadas. Después de haberles nutrido y fortificado hasta la adolescencia, recurrió a los dioses mismos para gobernarlos e instruirlos. Inútil sería repetir aquí sus nombres; conocemos los dioses que han protegido nuestra vida, enseñándonos las artes necesarias para satisfacer las necesidades diarias, y enseñándonos a fabricar armas, y a servirnos de ellas para la defensa del país.

Nacidos y educados de esta manera los progenitores de estos guerreros, fundaron un Estado, del que conviene decir algunas palabras. El Estado es el que forma a los hombres buenos o malos, según que él es malo o bueno. Es preciso probar que nuestros padres fueron educados en un Estado magnífico que les ha hecho virtuosos, así como a los que hoy viven, con quienes formaban parte los que han fallecido. El gobierno era en otro tiempo el mismo que al presente, una aristocracia; tal es la forma política bajo la que vivimos y hemos vivido siempre. Los unos la llaman democracia; otros de otra manera, según el gusto de cada uno, pero realmente es una aristocracia bajo el consentimiento del pueblo. Nosotros jamás hemos cesado de tener reyes, ya por derecho de sucesión, ya por el derecho que dan los votos. En general es el pueblo el que posee la autoridad soberana, confiere los cargos y el poder a los que cree ser los mejores; la debilidad, la indigencia, un nacimiento oscuro, no son, como en otros estados, motivos de exclusión, así como las cualidades contrarias no son motivos de preferencia; el único principio recibido es que el que parece ser hábil o virtuoso sea quien sobresalga y mande. Debemos este gobierno a la igualdad de nuestro origen. Los otros países se componen de hombres de otra especie, y así la desigualdad de razas se reproduce en sus gobiernos despóticos u oligárquicos. Allí los ciudadanos se dividen en esclavos y dueños. Nosotros y los nuestros, que somos hermanos y nacidos de una madre común, no creemos ser, ni esclavos, ni dueños los unos de los otros. La igualdad de origen produce naturalmente la de la ley, y nos obliga a no reconocer entre nosotros otra superioridad que la de la virtud y de las luces.

He aquí por qué los progenitores de estos guerreros y los nuestros y los guerreros mismos, nacidos bajo tan feliz estrella y educados en el seno de la libertad, han hecho tantas buenas acciones públicas y particulares, con el solo objeto de servir a la humanidad. Creían deber combatir contra los griegos mismos por la libertad de una parte de la Grecia, y contra los bárbaros por la de la Grecia entera. Me falta tiempo para referir dignamente cómo rechazaron a Eumolpo y a las Amazonas desbordadas sobre nuestras campiñas, y otras invasiones más antiguas; cómo socorrieron a los argivos contra los súbditos de Cadmo, y a los heraclidas contra los argivos.

Los cantos de los poetas han derramado en el mundo la gloria de estas expediciones, y si intentáramos nosotros celebrarlas en el lenguaje ordinario, probablemente no haríamos más que poner en evidencia nuestra inferioridad. Así no me detendré en estas acciones, que tienen ya su recompensa; pero hay otras que no han granjeado a ningún poeta una gloria que las iguale, y que están relegadas al olvido, y son las que creo deber recordar. Aquí vengo a celebrarlas yo mismo, e invito a los poetas a que las canten en sus odas y demás composiciones de una manera digna de los que las han realizado.

He aquí el primero de estos hechos heroicos.

Cuando los persas, dueños del Asia, marchaban en son de querer esclavizar a Europa, nuestros padres, los hijos de esta tierra, los rechazaron. Es justo, es un deber nuestro, hacer de ello el primer recuerdo, y alabar por lo pronto el valor de estos héroes. Mas para apreciar bien su valor, trasportémonos con el pensamiento a la época en que toda el Asia obedecía ya a un tercer monarca. El primero, Ciro, después de haber libertado con su genio a los persas, sus compatriotas, sojuzgó a los medos, que habían sido sus tiranos, y reinó sobre el resto de Asia hasta Egipto. Su hijo sometió a Egipto y todas las partes de África en que pudo penetrar. Darío, el tercero, extendió los límites de su imperio hasta la Escitia, por las conquistas de su ejército de tierra y de sus flotas, que le hicieron dueños del mar de las islas. Nadie se atrevía a resistir, la esclavitud pesaba sobre las almas y el yugo de los persas se hacia sentir sobre las más poderosas y belicosas naciones. El mismo Darío, habiendo acusado a los eretrienses y a nosotros de haber tendido asechanzas a la ciudad de Sardes, tomó este pretexto para embarcar un ejército de quinientos mil soldados en buques de transporte, acompañados de una flota de trescientas naves, y mandó a Datis, jefe de esta expedición, que no volviera sin llevar cautivos a los eretrienses y a los atenienses, respondiendo él con su cabeza del éxito del suceso. Datis se dirigió sobre Eretria, contra hombres que eran tenidos entonces por los más belicosos entre los griegos, y que formaban un número no escaso. Sin embargo, en tres días los sojuzgó, y para que ninguno se escapara, hizo una esmerada batida en todo el país de la manera siguiente. Colocados sus soldados en los confines de la Eretria, se extendieron de mar a mar, y recorrieron todo el territorio, dándose la mano para poder decir al rey, que ni uno solo se había escapado.^[5] Con el mismo propósito partieron de Eretria, y desembarcaron en Maratón, persuadidos de que les sería fácil reducir a los atenienses a la misma suerte que a los eretrienses, y llevarlos igualmente cautivos. Después de la primera expedición y durante la segunda, ninguno de los pueblos griegos socorrió a los eretrienses ni a los atenienses, a excepción de los lacedemonios, pero que llegaron al día siguiente del combate. Todos los demás pueblos griegos, aterrorizados y sin pensar más que en su seguridad presente, se mantuvieron en expectativa.^[6] Teniendo en cuenta todas estas circunstancias, es como puede graduarse el valor desplegado en Maratón por estos guerreros, que sostuvieron el ataque de los bárbaros, castigaron el insolente orgullo de toda el Asia, y, merced a estos primeros trofeos conseguidos sobre los bárbaros, enseñaron a los griegos que el poder de los persas no era invencible, y que no hay ni número de hombres, ni riqueza, que no cedan al valor. Así es que a estos héroes los miro, no solo como autores de nuestros días, sino como padres de nuestra libertad y de la de todos los griegos de este continente; porque echando una mirada sobre esta gloriosa jornada, es como los griegos, discípulos de los guerreros de Maratón, no temieron después combatir y defenderse.

A estos guerreros corresponde la primera palma; la segunda pertenece a los vencedores en las jornadas navales de Salamina y de Artemisio. ¡Cuántos hechos gloriosos de estos hombres podrían referirse!, ¡cuántos peligros arrostraron por mar y tierra, saliendo siempre vencedores! Pero me limitaré a recordar el más bello título de su gloria, que fue el complemento de la obra comenzada en Maratón. Los vencedores de Maratón enseñaron a los griegos, que un puñado de hombres libres basta para rechazar por tierra a una multitud de

bárbaros, pero no estaba probado que fuera esto posible por mar, y los persas pasaban por invencibles en el mar por su multitud, sus riquezas, su habilidad y su valor. Merecen, pues, nuestros elogios estos bravos marineros que libraron a los griegos del terror que inspiraban las armadas persas, y consiguieron que sus buques fueran tan poco temibles como sus soldados. A los vencedores de Maratón y de Salamina deben los griegos el verse instruidos y acostumbrados a despreciar a los bárbaros por mar y tierra.

El tercer hecho de la independencia griega, en data y en valor, es la batalla de Platea, la primera cuya gloria fue común a lacedemonios y atenienses. La coyuntura era crítica, el peligro inminente, y el triunfo completo. Tanto heroísmo merece nuestros elogios y los de la posteridad.

Sin embargo, gran número de ciudades griegas estaban aún en poder de los bárbaros, y al mismo tiempo se anunciaba que el gran rey proyectaba una nueva expedición contra los griegos, y es justo recordar a los que dieron fin y cabo a lo que los primeros comenzaron y aseguraron nuestra libertad, purgando los mares de bárbaros. Esto hicieron los que combatieron por mar a Eurimedón,^[7] desembarcaron en Chipre,^[8] pasaron a Egipto^[9] y llevaron sus armas a otras muchas regiones. Recordemos tributando nuestro reconocimiento, que obligaron al gran rey a temer por sí mismo, y a pensar solo en su propia seguridad, lejos de meditar ya en la conquista de la Grecia.

Esta guerra fue sostenida por Atenas con todas su fuerzas, y no solo por ella, sino por todos los que hablaban la misma lengua; pero cuando después de la paz se vio grande y respetada, experimentó la suerte de todo lo que prospera; primero despertó la envidia, bien pronto la envidia produjo el odio, y Atenas se vio precisada, a pesar suyo, a volver sus armas contra los griegos. Comenzada la guerra, combatió en Tanagra^[10] contra los lacedemonios por la libertad de los beocios. Esta primera acción no tuvo resultado, pero una segunda fue decisiva, porque los demás aliados de los beocios los abandonaron y se retiraron, pero los nuestros, después de haber vencido al tercer día en Oinófita,^[11] restituyeron a su patria a los beocios injustamente desterrados. Éstos fueron los primeros atenienses, que, después de la guerra pérsica, defendieron contra griegos la libertad de otros griegos, libertaron generosamente a los que socorrían, y fueron los primeros que con honor han sido depositados en este monumento en nombre de la república.

Entonces se encendió una terrible guerra; todos los griegos invadieron y arrasaron el Ática, y pagaron a Atenas con culpable ingratitud. Pero los nuestros los vencieron por mar. Los lacedemonios, que se habían puesto a la cabeza de sus enemigos, en lugar de exterminar a nuestros prisioneros en Sfagia, como hubieran podido hacerlo, los perdonaron, los entregaron y concluyeron la paz. Creían que a los bárbaros era preciso hacerles una guerra de exterminio, pero que tratándose de hombres de un origen común, solo debía combatirse por la victoria, porque nunca era justo, por el resentimiento particular de una ciudad, arruinar la Grecia entera. ¡Honor a los valientes que sostuvieron esta guerra y descansan ahora en este monumento! Si alguno pudiera suponer que en la guerra contra los bárbaros hubo un pueblo más valiente o más hábil que los atenienses, ellos han probado cuán falsa es esta suposición. Lo han probado por su superioridad en los combates, en medio de las divisiones de la Grecia,

puesto que triunfaron de los pueblos de más nombradía, y que vencieron con sus solas fuerzas a los mismos que habían concurrido con ellos para vencer a los bárbaros.

Después de esta paz, una tercera guerra se encendió, tan inesperada como terrible. Muchos buenos ciudadanos perecieron en ella, que descansan aquí, así como en Sicilia gran número de ellos, después de haber conseguido en aquel punto muchos triunfos por la libertad de los leontinos que habían ido a socorrer en virtud de tratados. Pero lo largo del camino y el apuro en que entonces se hallaba Atenas, impidieron el socorrerlos, y, perdida por ellos toda esperanza, sucumbieron; pero sus enemigos se condujeron con ellos con más moderación y generosidad que la que en muchas ocasiones habían mostrado los amigos.^[12] Muchos perecieron en los combates sobre el Helesponto, después de haberse apoderado en un solo día de toda la flota del enemigo, y después de otras muchas victorias. Pero lo que tuvo de terrible y de inesperado esta guerra, como ya dije, fue el exceso de rivalidad que desplegaron los demás griegos contra Atenas. No se avergonzaron de implorar, por medio de embajadores, la alianza del gran rey, nuestro implacable enemigo, y de conducir ellos mismos contra griegos al bárbaro que nuestros esfuerzos comunes había arrojado de aquí. En una palabra, no se avergonzaron de reunir todos los griegos y todos los bárbaros contra esta ciudad.^[13] Pero entonces fue cuando Atenas desplegó toda su fuerza y su valor. Se la creía ya perdida; nuestra flota estaba encerrada cerca de Mitilene;^[14] un socorro de sesenta naves llega; la tripulación es lo más escogido de nuestros guerreros; batir al enemigo y libran a sus hermanos; mas, víctimas de una suerte injusta, fueron sumidos por las olas.^[15] Pero descansa aquí su memoria, como un objeto eterno de nuestros recuerdos y de nuestras alabanzas; porque su valor nos aseguró, no solo el triunfo de esta jornada, sino también el de toda la guerra. Ellos han creado la idea de que nuestra ciudad jamás puede sucumbir, aunque todos los pueblos de la tierra se reúnan contra ella, y esta reputación no ha sido vana, porque si hemos sucumbido ha sido por nuestras propias disensiones, pero jamás por las armas de los enemigos; aun hoy día podemos despreciar sus esfuerzos; pero nos vemos vencidos y derrotados por nosotros mismos.

Aseguradas la paz y la tranquilidad exterior, nos entregamos a disensiones intestinas; y fueron tales, que si la discordia es una ley inevitable del destino, cualquiera debe desear para su país que no experimente semejantes turbaciones. ¡Con qué interés y con qué afectocordial los ciudadanos del Pireo y los de la ciudad se reunieron para resistir el ataque de los demás griegos! ¡Con qué moderación cesaron las hostilidades contra los de Eleusis! No busquemos en otra parte la causa de todos estos sucesos sino en la mancomunidad de origen, que produce una amistad durable y fraternal, fundada en hechos y no en palabras. Es igualmente justo recordar la memoria de los que perecieron en esta guerra los unos a manos de los otros, y puesto que estamos reconciliados nosotros mismos, procuremos reconciliarlos igualmente en estas solemnidades, en cuanto de nosotros depende, con oraciones y sacrificios, dirigiendo nuestros votos a los que ahora les gobiernan; porque no fueron la maldad ni el odio lo que les puso en pugna, sino una fatalidad desgraciada, y nosotros somos una prueba de ello, nosotros que vivimos aún. Procedentes de su misma sangre, nos perdonamos recíprocamente, por lo que hemos hecho y por lo que hemos sufrido.

Restablecida la paz en todos rumbos, Atenas, perfectamente tranquila, perdonó a los bárbaros que no habían hecho más que aprovechar oportunamente la ocasión de vengarse de los males que ella les había causado; pero estaba profundamente resentida e indignada contra los griegos. Atenas recordaba con qué ingratitud habían pagado sus beneficios los que se unieron a los bárbaros, los que destruyeron los buques a que habían debido antes su salvación, los que derruyeron sus muros, cuando había impedido ella la ruina de los suyos. Resolvió, pues, no consagrarse a la defensa de la libertad de los griegos, ni contra otros griegos, ni contra los bárbaros, y realizó su resolución. Durante este acuerdo, los lacedemonios, creyendo a los atenienses, estos defensores de la libertad, como abatidos, juzgaron que ya nada les impedía esclavizar a toda la Grecia. Mas ¿para qué contar los sucesos que sobrevinieron?; no son tan lejanos, ni pertenecen otra generación. Nosotros mismos hemos visto los primeros pueblos de Grecia, los argivos, los beocios, los corintios, venir como aterrados e implorar el socorro de la república; y lo que es más maravilloso, hemos visto al gran rey reducido al punto de no poder esperar su salvación sino de esta misma ciudad, para cuya destrucción había trabajado tanto. Y ciertamente la única tacha merecida que se podría echar en cara a esta ciudad sería el haber sido siempre demasiado compasiva y demasiado llevada a socorrer al más débil. Entonces no supo resistir y perseverar en su resolución de no socorrer nunca la libertad de los que la habían ultrajado. Se dejó vencer, suministró socorros y libró a los griegos de la servidumbre, y permanecieron libres hasta que ellos mismos se sometieron a la coyunda. En cuanto al rey, no se atrevió a socorrerle por respeto a los trofeos de Maratón, de Salamina y de Platea, pero, permitiendo a los expatriados y a los voluntarios entrar a su servicio, ella le salvó incontestablemente.

Después de haber levantado sus murallas y reconstruido sus buques, Atenas, preparada de esta manera, aguardó la guerra, y cuando se vio precisada a hacerla, defendió a los parios contra los lacedemonios. Pero el gran rey, comenzando a temer a Atenas desde que vio que Lacedemonia le cedió el imperio del mar, reclamó, como precio de los socorros que debía suministrar a nosotros y a los demás aliados, las ciudades griegas del continente de Asia, que los lacedemonios le habían en otro tiempo abandonado. Quería retirarse de la liga, y contando con una negativa, le servía de pretexto para conseguirlo. Los otros aliados engañaron su esperanza. Los argivos, los corintios, los beocios y los demás estados comprendidos en la alianza, consintieron en entregarle los griegos del Asia por una suma de dinero, y se comprometieron a ello por la fe del juramento. Solo nosotros no nos atrevimos a abandonarlos ni a empeñar nuestra palabra; tan arraigada e inalterable es entre nosotros esta disposición generosa que quiere la libertad y la justicia y este odio innato a los bárbaros, porque somos de un origen puramente griego y sin mezcla con ellos. Entre nosotros no hay nada de Pélope, ni de Cadmo, ni de Egipto, ni de Dánao, ni de tantos otros verdaderos bárbaros de origen, y griegos solamente por la ley. La sangre pura griega corre por nuestras venas sin mezcla alguna de sangre bárbara, y de aquí el odio incorruptible que se inocula en las entrañas mismas de la república a todo lo que es extranjero. Nos vimos, pues, abandonados de nuevo por no haber querido cometer la acción vergonzosa e impía de entregar griegos a los bárbaros. Pero, aunque reducidos al mismo estado que en otro tiempo nos había sido

funesto, con la ayuda de los dioses la guerra se terminó esta vez más felizmente, porque al ajuste de la paz nosotros conservábamos nuestros buques, nuestros muros y nuestras colonias; tan ansioso estaba el enemigo de que terminara la guerra.^[16] Sin embargo, esta lucha nos privó aún de bravos soldados, ya en Corinto por la desventaja de lugar, ya en Lequeo^[17] por traición. Tan valientes eran como los que libertaron al rey de Persia y arrojaron a los lacedemonios del mar. Os hago este recuerdo y debéis unir vuestros votos a los míos, para alabar y celebrar a estos excelentes ciudadanos.

Os he trazado las acciones de los que aquí reposan y de todos los que han muerto por la patria. Acciones tan numerosas como magníficas en medio de las cuales no he hecho mención de muchas más brillantes, porque no bastarían muchas noches y muchos días para referirlas todas. Que todos los ciudadanos, henchida su alma de tan grandiosos hechos, exhorten a los descendientes de estos valientes, como pudieran hacerlo en un día de batalla, para no desmerecer de sus mayores, ni retroceder, ni echar el pie atrás cobarde y vergonzosamente. Hijos de estos hombres bravos, yo os exhorto en este día, y dondequiera que me encuentre os exhortaré y os excitaré, a fin de que despleguéis todos vuestros esfuerzos para que lleguéis a toda la altura a que podéis llegar. Por ahora, debo repetiros lo que vuestros padres, en el momento de entrar en acción, nos han encargado referir a sus hijos, si les sucediese alguna desgracia. Os diré lo que les he oído, y lo que no dejarán ellos de deciros si pudiesen, y lo creo así por los discursos que entonces pronunciaban. Suponed que oís de su propia boca lo que yo os digo. He aquí sus palabras.

Hijos, cuanto os rodea está diciendo la noble sangre de que procedéis. Pudimos vivir sin honor, pero hemos preferido una muerte honrosa antes que condenar a la infamia vuestros nombres y nuestra posteridad, y cubrir de vergüenza a nuestros padres y a nuestros mayores. Hemos creído que el que deshonra a los suyos no merece vivir, ni puede ser amado por los dioses, ni por los hombres, ni en este mundo, ni en el otro. Recordad siempre nuestras palabras, y no emprendáis nada sin que tengáis de vuestra parte la virtud, persuadidos de que sin ella todo lo que se adquiere, todo lo que se sabe, se convierte en mal e ignominia. Las riquezas no dan lustre a la vida de un hombre sin valor; es rico para los demás, pero no para sí mismo. La fuerza y la belleza del cuerpo no tienen ningún mérito en el hombre tímido y sin corazón; son prendas impropias que le ponen más en evidencia, y ponen más en claro su cobardía. El talento mismo, separado de la justicia y de la virtud, no es más que una despreciable habilidad y no la sabiduría. Que la herencia de honor que os dejamos nosotros y vuestros abuelos, sea objeto de vuestros primeros y últimos cuidados, y procuréis acrecentarla, porque de lo contrario, si os excedemos en virtud, esta victoria será un baldón vuestro, mientras que la derrota sería nuestra felicidad. He aquí cómo podréis sobrepujarnos y vencernos; no abuséis de la gloria de vuestros padres, no la disipéis, y sabed que nada es más vergonzoso para un hombre, que tiene alguna idea de sí mismo, que presentar como un título a la estimación, no sus propios méritos, sino la nombradía de sus abuelos. La gloria de los padres es sin duda para sus descendientes el más bello, el más precioso tesoro, pero gozar de ella sin poder trasmitirla a sus hijos, y sin haberle añadido nada por sí mismo, es el colmo de la abyeción. Si seguís mis consejos, cuando el destino haya marcado vuestro fin, vendréis a

uniros con nosotros, y os recibiremos como los amigos reciben a sus amigos; pero si los despreciáis, si habéis degenerado, no esperéis de nosotros buena acogida. He aquí lo que tenemos que decir a nuestros hijos.

En cuanto a nuestros padres y a nuestras madres es preciso exhortarlos incesantemente soportar con paciencia cuantos acontecimientos sobrevengan, y no compartir sus lamentos. Bástales su desgracia, sin necesidad de provocar más su dolor. Para curar y calmar sus pesares, es preciso recordarles más bien, que de todos los votos que dirigían a los dioses han visto cumplido el más caro y precioso, porque no pedían hijos inmortales, sino hijos célebres y bravos; y esta petición, que es un bien verdadero, la han visto realizada. Que se les recuerde igualmente, cuán difícil es que durante la vida salgan al hombre las cosas a medida de su deseo. Si soportan con valor su desgracia, harán conocer que son padres dignos de hijos valientes, y que no les ceden en valor; pero si se amilanán, harán dudar si verdaderamente fueron nuestros padres, o si las alabanzas que se nos prodigan son verdaderas. Lejos de esto, a ellos es a quienes corresponde encargarse de nuestro elogio, haciendo ver con su conducta, que valientes ellos, han engendrado hijos valientes. Ha pasado siempre por precepto de la sabiduría este antiguo dicho: *nada en demasía*; y en verdad es una palabra llena de sentido. El hombre que saca de sí mismo todo lo que conduce a la felicidad o que por lo menos se aproxima a ella, que no hace depender su suerte de los demás hombres, y que no pone su destino a merced de su buena o mala estrella; el que llena todas estas condiciones tiene perfectamente arreglada su vida, es un sabio, es un modelo de hombre firme y prudente. Que la suerte le dé riquezas e hijos o que se las quite, poco importa; siga el sabio el precepto mencionado y el exceso de alegría y el exceso de pesar le serán igualmente extraños, porque solo en sí mismo tendrá confianza. Tales creemos que son nuestros padres; tales queremos y pretendemos que lo sean; tales nos los representamos en nosotros mismos, sin pesar, sin terror, porque se haya de abandonar la vida desde este mismo momento, si es preciso. Suplicamos, pues, a nuestros padres y a nuestras madres, que acaben de tan digna manera el resto de sus días. Que tengan entendido, que ni con gemidos, ni con gritos, probarán su ternura, y que si después de la muerte queda algún sentimiento de lo que pasa entre los vivos, el mayor disgusto que nos podrían causar sería el que se atormentasen y se dejase abatir, porque nosotros gustaríamos más de verlos tranquilos, moderados y dignos. En efecto, la muerte que experimentamos es la mejor a que pueden aspirar los hombres, y lejos de quejarnos, es preciso que nos felicitemos de ello. ¡Qué cuiden a nuestras mujeres y a nuestros hijos, qué los asistan, y que se consagren por entero a cumplir este deber! Por este medio verán borrarse poco a poco el recuerdo de su infortunio, su vida será más virtuosa y más digna, y para nosotros más agradable. He aquí lo que por nuestra parte tenemos que decir a nuestros padres.

También dirigiríamos una enérgica recomendación a la república, para que se encargue de nuestros padres y de nuestros hijos, dando a los unos una educación virtuosa, y sosteniendo a los otros en su ancianidad, si bien sabemos que sin ser solicitada por nuestras súplicas, se encargará ella de este cuidado, cual conviene a su generosidad.

Padres e hijos de estos muertos, he aquí lo que nos encargaron que os dijéramos, y que yo

os digo con toda la energía de que soy capaz. Os conjuro en su nombre a vosotros, hijos, a imitar a vuestros padres; y a vosotros, padres, a sufrir con resignación vuestra suerte, seguros de que la solicitud pública y privada sostendrá y cuidará vuestra ancianidad, y no os faltará a ninguno de vosotros. En cuanto a la república, no ignoráis el punto a que en esta materia lleva sus cuidados. Ella ha hecho leyes de protección a favor de los hijos y de los padres de los que mueren en la guerra. Ha encargado particularmente al primer magistrado que vigile para que sus padres y sus madres no sufran ninguna injusticia. Respecto a los hijos, los educa en común a sus expensas y hace todo lo posible para que olviden su cualidad de huérfanos. Mientras están en la menor edad, la república les sirve de padre; llegados a la mayor edad los restituye a sus hogares con una armadura completa para recordarles con estos instrumentos a la vista el valor paterno, los deberes del padre de familia, y al mismo tiempo para que esta primera entrada del joven armado en el hogar doméstico sea un presagio favorable de la autoridad enérgica que habrá de ejercer allí. Con respecto a los muertos, la república no cesa jamás de honrarlos; tributa cada año en nombre del estado los mismos honores que cada familia rinde a los suyos respectivos en el interior de su casa. A esto añade ella los juegos gimnásticos y ecuestres, y los combates en todos los géneros de música; y, en una palabra, hace todo cuanto hay que hacer por todos y por siempre; ocupa el lugar del heredero y del hijo para los padres que han perdido sus hijos; de padre para los huérfanos; de tutor para los parientes y personas aproximadas. La idea de veros libres de todos estos cuidados debe haceros soportar con más resignación la desgracia, y de esta manera apareceréis más aceptables a los vivos y a los muertos, y se harán más asequibles vuestros deberes y los de los demás.

Ahora que habéis tributado a los muertos el homenaje de un duelo público prescrito por la ley, marchad todos los presentes, porque ha llegado el momento de retiraros.

He aquí, Menéxeno, la oración fúnebre de Aspasia de Mileto.

MENÉXENO. —¡Por Zeus!, Sócrates, bien afortunada es tu Aspasia, si en su calidad de mujer es capaz de componer discursos semejantes.

SÓCRATES. —¿No me crees? No tienes más que seguirme y la oirás hablar a ella misma.

MENÉXENO. —Más de una vez he encontrado a Aspasia y sé de lo que es capaz.

SÓCRATES. —¡Y bien!, ¿es que no la admirás ni te muestras agradecido a ella por este discurso?

MENÉXENO. —Estoy infinitamente agradecido, Sócrates, por este discurso a aquella o a aquel, sea el que sea, que te lo ha referido; pero estoy aún más agradecido al que acaba de pronunciarle.

SÓCRATES. —Muy bien. Pero supongo que no me denunciarás, si quiero referirte otros muchos bellos discursos sobre objetos políticos, compuestos por ella.

MENÉXENO. —Vive tranquilo, no te denunciaré; pero no dejes de referírmelos.

SÓCRATES. —Cumpliré mi palabra.

ION

Argumento del *Ion*^[1]

por Patricio de Azcárate

Sócrates, en una de las calles de Atenas, se encuentra con el rapsodista Ion de Éfeso, que venía de Epidauro, donde había conseguido, en los juegos de Asclepio, el primer premio de canto en un concurso de rapsodistas. Conversa con él sobre el favor universal y belleza de su arte, que tiene el privilegio de conocer a fondo y derramar las obras de todos los grandes poetas. Pero Ion rehúsa tanto honor, y confiesa, con una modestia aparente, que si se considera sin igual entre los rapsodistas para la inteligencia de Homero, nada entiende ni de Hesíodo, ni de Arquíloco, ni de ningún otro poeta. Sócrates se sorprende, y no puede comprender que se entienda a Homero, con exclusión de los demás, puesto que Homero ha cantado en sus versos las mismas artes y los mismos objetos que Hesíodo, Arquíloco y los demás poetas, y alaba la excesiva modestia de Ion, pues si entiende bien uno, es claro que los entiende todos. O más bien, y ésta era la opinión de Sócrates, Ion se hace grandes ilusiones sobre sí mismo y sobre su talento. La verdad es que no comprende mejor a Homero que a los demás poetas, y que la industria de los rapsodistas no es en el fondo, ni una ciencia, ni un arte. ¿Pues entonces, qué es? Una inspiración semejante a la que pone al poeta en delirio. Sócrates explica su idea en una comparación ingeniosa y clara, que llena la página más bella de este diálogo. La inspiración divina, que anima al poeta, se comunica del poeta al rapsodista, del rapsodista a la multitud, y se forma así una cadena inspirada, como el imán que atrae al hierro trasmite al hierro su virtud, y de anillo en anillo se forma una cadena tocada del imán. De esta manera los poetas no son más que los intérpretes de los dioses, los rapsodistas lo son de los poetas, intérpretes de intérpretes, como los llama Sócrates, y ocupan el medio de una cadena inspirada, en la que la multitud misma es el último anillo. Esto es lo que explica la diversidad de los genios y de los géneros poéticos. Cada poeta canta lo que el Dios le inspira, el uno himnos tales como los de Peán, otro yambos como Arquíloco, otro versos épicos como Homero. Esto explica igualmente por qué cada poeta tiene su rapsodista, al que comunica la inspiración de sus cantos, y cómo Ion, por ejemplo, inspirado por Homero, jamás lo ha sido por los demás poetas. Cada uno de estos tiene un género propio y cada rapsodista un poeta, porque así lo quiere la inspiración, que nunca se divide. Y así el talento del rapsodista no es en manera alguna resultado del arte, como no lo es la poesía misma, sometida también al mismo anatema. En vano clama Ion, y propone, para probar su ciencia, explicar todo Homero desde el principio al fin. Sócrates le demuestra que es incapaz de ello, porque Homero, obedeciendo al entusiasmo divino, ha hablado en sus versos de mil clases de artes que no conocía. ¿Y las conoce Ion? ¿Sabe la medicina, la adivinación, el mando de los ejércitos? Si fuera gran general, valdría más para él y para los griegos, dice irónicamente Sócrates, que, en vez de recitar versos, quisiera conducir ejércitos y ganar batallas; y si no conoce todas estas artes, no es más sabio que Homero, ni podría tampoco explicarlo. En fin, es preciso decidirse: o Ion es un embaucador que se alaba de una falsa ciencia, o Ion es un hombre inspirado, y su talento no es más que un grado del éxtasis poético. El diálogo se termina por la sumisión inevitable de Ion, quedándose por vencido, arrastra tras sí a los rapsodistas, a Homero, a los poetas y a la poesía misma en una común derrota.

El pensamiento de Platón, cuando con mano ligera escribe este pequeño diálogo, ¿era hacer el proceso a la poesía? Esta pregunta no dejará de disonar a los lectores de Platón que retengan en la memoria la impresión que haya podido causarles las elocuentes páginas del *Fedro*, donde, por boca de Sócrates, ensalza tanto la inspiración poética, que la pone por encima de las facultades humanas y la identifica con los dioses. Los que estén en este caso no creerán, por lo menos al pronto, que el mismo escritor que ha sentido tan bien, que tan magníficamente ha alabado e imitado tantas veces el genio de los poetas en estos mitos profundos, en los que se complace en ocultar la verdad con el velo de las ficciones, haya sido el enemigo declarado de los poetas. Será preciso, para quitarles la ilusión, recordarles por lo pronto que, en el *Fedro* mismo, Platón llama a la poesía un delirio, y al poeta un alma fuera de sí misma, y que en medio de esta jerarquía tan original de las almas humanas creada por él, que marchan, después de las de los dioses, en un orden de mérito imaginado y marcado por él mismo, no concede al poeta sino el noveno lugar entre el alma del iniciado y la del artista.

El puesto de honor, el primero después de los dioses mismos, se lo ha dado al filósofo. La distancia sorprendente en que se encuentran el filósofo y el poeta da en qué pensar, y habrá de confesarse que la poesía debía perder mucho a sus ojos, cuando la miraba bajo cierto punto de vista.

El fondo de su pensamiento no deja ni la más pequeña duda, si del *Fedro*, favorable en cierto sentido a la poesía y a los poetas, pasamos a la *República*, donde les declara abiertamente la guerra. Allí, en el vasto plan de un orden social completo, donde Platón da el derecho de ciudadanía a las profesiones y a las artes de todas clases, no encontró sitio para colocar a los representantes de la poesía. Desterró positivamente la poesía de su república ideal, y con ella a los poetas y a Homero, el más grande de todos.

Para resolver esta aparente contradicción, es preciso observar que en Platón hay siempre dos hombres, el artista y el filósofo.

Artista, se muestra sensible, cuanto puede serlo, a las bellezas de la poesía; gusta, alaba, hace sentir y admirar la armonía, el brillo, el poder, la grandeza épica y lírica, y cuando quiere, por prudencia o por arte, encubrir el atrevimiento de ciertas ideas, toma de ella sus ficciones, sobre haz ligera y encantadora, y su lengua inspirada. Ésta es para él la forma y la expresión sublime de la imaginación.

Filósofo y moralista, la ve ya con otros ojos. Olvida su belleza, y se fija ante todo en su utilidad. Se pregunta si la poesía es una ciencia o un arte capaz de instruir y de mejorar, si el poeta puede hacerse maestro de verdad o de virtud, y si para los ciudadanos es más bien un peligro que un beneficio. Aquí está encerrada toda la cuestión, lo mismo respecto a la política que a la moral, y Platón, por razones muy graves si no decisivas, la resuelve francamente contra la poesía y contra los poetas. La poesía, en efecto, no es una ciencia, porque ningún hombre puede adquirirla, ningún hombre puede enseñarla; es una inspiración que es el secreto de los dioses. Tampoco es un arte, porque todo arte tiene sus reglas, ¿y quién arreglará la inspiración?, ¿quién habrá de gobernar al poeta, este «ser ligero, alado, sagrado», este eco de la musa, este inspirado, en fin? Bien que el poeta llegue a anunciar la verdad, no por eso es un sabio, ni un artista, en el verdadero sentido de la palabra, porque nada inventa, y al salir del éxtasis en que el Dios le ha sumido, pierde el sentido profundo de los versos que recita, y no los entiende ya. Es la visión de un sueño que se borra en el acto de despertar, y que todo el arte del mundo no podría reproducir, y menos aún crear. Sin inventar

nada por sí, sin saber nada de sí mismo, el poeta no puede enseñar nada a nadie, es un ser inútil, y es una carga para el Estado. Hay una ciencia, hija de la razón, ciencia que tiene su método, sus reglas, sus medios seguros de distinguirlo verdadero, de rechazar el error, de ilustrar los espíritus disipando las dudas, ciencia que se adquiere, se trasmite de hombre a hombre, y derrama la luz más lejos y con más seguridad que la poesía, y esta ciencia se llama la dialéctica. He aquí el arte que Platón prefiere a todos los dones de la imaginación. Platón es filósofo ante todo.

Pero hay más; si el poeta no fuese más que inútil, Platón no le cerraría con tanto rigor todo acceso en el Estado. Pero puede hacerse peligroso y entonces es cuando, en lugar de trasmitir como un eco el pensamiento del Dios que le inspira, toma sus propias visiones por el delirio divino, y celebra delante de la multitud la mentira y no la verdad, la superstición y no la religión, los tiranos y no los héroes. La poesía entonces se hace en su boca un instrumento de corrupción, tanto más temible, cuanto vestida con el atractivo de los versos y del canto, derrama el error sin dejar de ser bello. Hechicera funesta y semejante a las sirenas, atrae y seduce con su canto a los incautos para devorarlos.

He aquí los dos daños en que se ha parapetado Platón, y cuyo rastro es fácil descubrir bajo el estilo burlesco del Ion. la ironía del cual, por más que tiene el aire de dirigirse solo al rapsodista de Homero y a sus iguales, alcanza de rechazo a Homero mismo, a los poetas y a la poesía entera, inmolada a la filosofía.

Ion^[1] o de la poesía

SÓCRATES — ION DE ÉFESO^[2]

SÓCRATES. —¡Zeus te salve, Ion! ¿De dónde vienes hoy? ¿De tu casa de Éfeso?

ION. —Nada de eso, Sócrates; vengo de Epidauro y de los juegos de Asclepio.

SÓCRATES. —¿Los de Epidauro han instituido en honor de su dios un combate de rapsodistas?

ION. —Así es, y de todas las demás partes de la música.

SÓCRATES. —¿Y bien, has diputado el premio?, ¿cómo has salido?

ION. —He conseguido el primer premio, Sócrates.

SÓCRATES. —Me alegro y ánimo, porque es preciso tratar de salir vencedor también en las fiestas Panateneas.

ION. —Así lo espero, si Dios quiere.

SÓCRATES. —Muchas veces, mi querido Ion, os he tenido envidia a los que sois rapsodistas, a causa de vuestra profesión. Es, en efecto, materia de envidia la ventaja que ofrece el veros aparecer siempre ricamente vestidos en los más espléndidos saraos, y al mismo tiempo el veros precisados a hacer un estudio continuo de una multitud de excelentes poetas, principalmente de Homero, el más grande y más divino de todos, y no solo aprender los versos, sino también penetrar su sentido. Porque jamás será buen rapsodista el que no tenga conocimiento de las palabras del poeta, puesto que para los que le escuchan, es el intérprete del pensamiento de aquel; función que le es imposible desempeñar, si no sabe lo que el poeta ha querido decir. Y todo esto es muy de envidiar.

ION. —Dices verdad, Sócrates. Es la parte de mi arte que me ha costado más trabajo, pero me lisonjeo de explicar a Homero mejor que nadie. Ni Metrodoro de Lámpsaco, ni Estesímbroto de Taso, ni Glaucon, ni ninguno de cuantos han existido hasta ahora, está en posición de decir sobre Homero tanto, ni cosas tan bellas, como yo.

SÓCRATES. —Me encantas, Ion, tanto más, cuanto que no podrás rehusarme el demostrar tu ciencia.

ION. —Verdaderamente, Sócrates, merecen bien ser escuchados los comentarios que he sabido dar a Homero, y creo merecer de los partidarios de este poeta el que coloquen sobre mi cabeza una corona de oro.

SÓCRATES. —Me congratularé de que se me presente ocasión más adelante para escucharte; pero en este momento solo quiero que me digas si tu habilidad se limita a la inteligencia de Homero, o si se extiende igualmente a la de Hesíodo y Arquíloco.

ION. —De ninguna manera; yo me he limitado a Homero, y me parece que basta.

SÓCRATES. —¿No hay ciertos asuntos sobre los que Homero y Hesíodo dicen las mismas cosas?

ION. —Yo pienso que sí, y en muchas ocasiones.

SÓCRATES. —¿Podrías tú explicar mejor lo que dice Homero sobre estos objetos que lo que dice Hesíodo?

ION. —Los explicaría perfectamente en todos aquellos puntos en que hablan de las mismas cosas.

SÓCRATES. —¿Y en aquellos que no dicen las mismas cosas? Por ejemplo, Homero y Hesíodo,

¿no hablan del arte divinatorio?

ION.—Ciertamente.

SÓCRATES.—Y qué, ¿estarás tú en estado de explicar mejor que un buen adivino lo que estos dos poetas han dicho de una manera igual o de una manera diferente sobre el arte divinatorio?

ION.—No.

SÓCRATES.—Pero si fueses adivino, ¿no es cierto que si podías explicar los pasajes en que están de acuerdo, en igual forma podrías explicar aquellos en que están en desacuerdo?

ION.—Eso es evidente.

SÓCRATES.—¿Por qué razón estás versado en las obras de Homero y no lo estás en las de Hesíodo, ni en las de los demás poetas? ¿Homero trata de distintos objetos que todos los demás poetas? ¿No habla principalmente de la guerra, de las relaciones que tienen entre sí los hombres, sean buenos o malos, sean particulares u hombres públicos, de la manera que los dioses conversan entre sí y con los hombres, de lo que pasa en el cielo y en los infiernos, de la genealogía de los dioses y de los héroes? ¿No es ésta la materia que constituye las poesías de Homero?

ION.—Tienes razón, Sócrates.

SÓCRATES.—Pero qué, ¿los demás poetas no tratan las mismas cosas?

ION.—Sí, Sócrates, pero no como Homero.

SÓCRATES.—¿Por qué?, ¿hablan peor?

ION.—Sin comparación.

SÓCRATES.—¿Y Homero habla mejor?

ION.—Sí, ciertamente.

SÓCRATES.—Pero, mi querido Ion, cuando muchas personas hablan sobre números, y una entre ellas habla excelentemente, ¿no reconocerá alguno de los demás que efectivamente habla bien?

ION.—Sin contradicción.

SÓCRATES.—¿Y esa misma persona será la que reconozca a los que hablan mal; o será otra distinta?

ION.—La misma ciertamente.

SÓCRATES.—Y esa persona, ¿no será la que sabe el arte de contar?

ION.—Sí.

SÓCRATES.—Cuando muchas personas hablan de alimentos buenos para la salud y hay entre ellas una que habla perfectamente, ¿serán dos personas diferentes las que distingan, la una al que habla bien, y la otra al que habla mal, o bien será una misma persona?

ION.—Es claro que será la misma.

SÓCRATES.—¿Quién es?, ¿cómo se llama?

ION.—El médico.

SÓCRATES.—En suma, cuando se habla de unos mismos objetos, será siempre el mismo hombre el que dará cuenta de los que hablan bien y de los que hablan mal; y es evidente que si no distingue el que habla mal, no distinguirá tampoco el que habla bien; se entiende respecto al mismo objeto.

ION.—Convengo en ello.

SÓCRATES.—El mismo hombre, por consiguiente, está en estado de juzgar lo uno y lo otro.

ION.—Sí.

SÓCRATES. —¿No dices que Homero y los otros poetas, entre quienes se cuentan Hesíodo y Arquíloco, tratan de los mismos objetos, pero no de la misma manera, y que Homero habla bien y los otros menos bien?

ION.—Sí, y nada he dicho que no sea verdadero.

SÓCRATES. —Si, pues, conoces tú al que habla bien, debes conocer igualmente a los que hablan mal.

ION.—Así parece.

SÓCRATES. —Así, mi querido Ion, no podemos engañarnos, si decimos que Ion está versado en el conocimiento de Homero igualmente que en el de los demás poetas, puesto que confiesa que un mismo hombre es juez competente de todos los que hablan de los mismos objetos, y que todos los poetas tratan poco más o menos las mismas cosas.

ION.—Pero entonces, Sócrates, ¿me dirás por qué, cuando se me habla de cualquier otro poeta, no puedo fijar la atención, ni puedo decir nada que valga la pena, y en realidad me considero como dormido; y por el contrario, cuando se me cita a Homero, despierto en el acto, presto la mayor atención, y las ideas se me presentan profusamente?

SÓCRATES. —No es difícil, mi querido amigo, adivinar la razón. Es evidente, que tú no eres capaz de hablar sobre Homero, ni por el arte, ni por la ciencia. Porque si pudieses hablar por el arte, estarías en estado de hacer lo mismo respecto todos los demás poetas. En efecto, la poesía es un solo y mismo arte, que se llama poética; ¿no es así?

ION.—Sí.

SÓCRATES. —¿No es cierto, que cuando se abraza un arte en toda su extensión, una misma crítica sirve para juzgar de todas las demás artes? ¿Quieres, Ion, que te explique cómo entiendo esto?

ION.—Con el mayor placer, Sócrates; gusto mucho en oíros, porque es oír a un sabio.

SÓCRATES. —Quisiera mucho que dijeras verdad, Ion; pero ese título de sabio solo pertenece a vosotros los rapsodistas, a los actores y a aquellos cuyos versos cantáis. Con respecto a mí, no sé más que decir sencillamente la verdad, cual conviene a un hombre de poco talento. Júzgalo por la pregunta que te acabo de hacer, y ya ves que es trivial y común, como que lo que he dicho está al alcance de cualquiera, esto es que la crítica es la misma en cualquier arte que se considere, con tal de que sea uno. Tomemos un ejemplo. La pintura en su conjunto, ¿no es un solo y mismo arte?

ION.—Sí.

SÓCRATES. —¿No hay y ha habido gran número de pintores buenos y malos?

ION.—Ciertamente.

SÓCRATES. —¿Has visto tú alguno que, siendo capaz de discernir lo bien o mal pintado en los cuadros de Polignoto,^[3] hijo de Aglaofón, no pueda hacer lo mismo respecto a los otros pintores? ¿Que cuando se le presentan las obras de estos se duerma, se vea embarazado, y no sepa qué juicio formar? ¿Mientras que cuando se trata de dar su dictamen sobre los cuadros de Polignoto, o de cualquier otro pintor particular que sea de su agrado, se despierte, preste su atención, y se explique con la mayor facilidad?

ION.—No ciertamente, yo no lo he visto.

SÓCRATES. —Pero qué, ¿en materia de escultura has visto alguno que esté en actitud de decidir

sobre el mérito de las obras de Dédalo, hijo de Metión, o de Epeio, hijo de Panopeo, o de Teodoro de Samos, o de cualquier otro estatuario, y que se vea dormido, embarazado y sin saber qué decir de las obras de los demás escultores?

ION.—No, ¡por Zeus!, no he visto a nadie en este caso.

SÓCRATES.—No has visto, me figuro, a nadie, sea con relación al arte de tocar la flauta o el laúd, o de acompañar con el laúd al canto, o sea con relación a la rapsodia, que esté en estado de pronunciar su juicio sobre el mérito de Olimpo, de Támiras, de Orfeo, de Femio, el rapsodista de Ítaca, y que tratándose de juzgar del mérito de Ion de Éfeso, se viese en el mayor embarazo, y se considerase incapaz de decidir, en qué es bueno o mal rapsodista.

ION.—Nada tengo que oponer a lo que dices, Sócrates. Sin embargo, puedo asegurar, que soy yo, entre todos los hombres, el que habla mejor y con más facilidad sobre Homero, y que cuantos me escuchan convienen en lo bien que hablo, mientras que nada puedo decir sobre los demás poetas. Dime, yo te lo suplico, de dónde puede proceder esto.

SÓCRATES.—Eso es lo que quiero examinar, y quiero exponerte mi pensamiento. Ese talento, que tienes, de hablar bien sobre Homero, no es en ti un efecto del arte, como decía antes, sino que es no sé qué virtud divina que te trasporta, virtud semejante a la piedra que Eurípides ha llamado magnética, y que los más llaman piedra de Heraclea. Esta piedra, no solo atrae los anillos de hierro, sino que les comunica la virtud de producir el mismo efecto y de atraer otros anillos, de suerte que se ve algunas veces una larga cadena de trozos de hierro y de anillos suspendidos los unos de los otros, y todos estos anillos sacan su virtud de esta piedra. En igual forma, la musa inspira a los poetas, estos comunican a otros su entusiasmo, y se forma una cadena de inspirados. No es mediante el arte, sino por el entusiasmo y la inspiración, que los buenos poetas épicos componen sus bellos poemas. Lo mismo sucede con los poetas líricos. Semejantes a los coribantes, que no danzan sino cuando están fuera de sí mismos, los poetas no están con la sangre fría cuando componen sus preciosas odas, sino que desde el momento en que toman el tono de la armonía y el ritmo, entran en furor, y se ven arrastrados por un entusiasmo igual al de las bacantes, que en sus movimientos y embriaguez sacan de los ríos leche y miel, y cesan de sacarlas en el momento en que cesa su delirio. Así es que el alma de los poetas líricos hace realmente lo que estos se alaban de practicar. Nos dicen que, semejantes a las abejas, vuelan aquí y allá por los jardines y vergeles de las musas, y que recogen y extraen de las fuentes de miel los versos que nos cantan. En esto dicen la verdad, porque el poeta es un ser alado, ligero y sagrado, incapaz de producir mientras el entusiasmo no le arrastra y le hace salir de sí mismo. Hasta el momento de la inspiración, todo hombre es impotente para hacer versos y pronunciar oráculos. Como los poetas no componen merced al arte, sino por una inspiración divina, y dicen sobre diversos objetos muchas cosas y muy bellas, tales como las que tú dices sobre Homero, cada uno de ellos solo puede sobresalir en la clase de composición a que le arrastra la musa. Uno sobresale en el ditirambo, otro en los elogios, este en las canciones destinadas al baile, aquél en los versos épicos, y otro en los yambos, y todos son medianos fuera del género de su inspiración, porque es esta y no el arte la que preside a su trabajo. En efecto, si supiesen hablar bien, gracias al arte, en un solo género, sabrían igualmente hablar bien de todos los demás. El objeto que Dios se propone al privarles del sentido, y servirse de ellos como ministros, a manera de los profetas y otros adivinos inspirados, es que, al oírlas nosotros, tengamos entendido que no son ellos los que dicen

cosas tan maravillosas, puesto que están fuera de su buen sentido, sino que son los órganos de la divinidad que nos habla por su boca. Tinnico de Cálcide es una prueba bien patente de ello. No tenemos de él más pieza en verso, que sea digna de tenerse en cuenta, que su Peán^[4] que todo el mundo canta, la oda más preciosa que se ha hecho jamás, y que, como dice él mismo, es realmente una producción de las musas. Me parece, que la divinidad nos ha dejado ver en él un ejemplo patente, para que no nos quede la más pequeña duda de que si bien estos bellos poemas son humanos y hechos por la mano del hombre, son, sin embargo, divinos y obra de los dioses, y que los poetas no son más que sus intérpretes, cualquiera que sea el dios que los posea. Para hacernos conocer esta verdad, el dios ha querido cantar con toda intención la oda más bella del mundo por boca del poeta más mediano. ¿No crees tú que tengo razón, mi querido Ion?

ION. —Sí, ¡por Zeus!, tus discursos, Sócrates, causan en mi alma una profunda impresión, y me parece que los poetas, por un favor divino, son para con nosotros los intérpretes de los dioses.

SÓCRATES. —¿Y vosotros los rapsodistas no sois los intérpretes de los poetas?

ION. —También es cierto.

SÓCRATES. —Luego sois vosotros los intérpretes de los intérpretes.

ION. —Sin contradicción.

SÓCRATES. —Vamos, respóndeme Ion, y no me ocultes nada de lo que te voy a preguntar. Cuando recitas, como conviene, ciertos versos heroicos, y commueves el alma de los espectadores, ya cantando a Odiseo en el momento en que lanzándose al umbral de su palacio, se da a conocer, a los amantes de Penélope y derrama a sus pies una multitud de flechas,^[5] o ya a Aquiles arrojándose sobre Héctor,^[6] o cualquier otro pasaje conmovedor de Andrómaca, de Hécuba, o de Príamo,^[7] ¿te dominas, o estás fuera de ti mismo?, ¿llena tu alma de entusiasmo?, ¿no te imaginas estar presente en las acciones que recitas, y que te encuentras en Ítaca o delante de Troya, en una palabra, en el lugar mismo donde pasa la escena?

ION. —¡La prueba que me pones a la vista es patente, Sócrates! Porque si he de hablarte con franqueza, te aseguro, que cuando declamo algún pasaje patético, mis ojos se llenan de lágrimas, y que cuando recito algún trozo terrible o violento, se me erizan los cabellos y palpita mi corazón.

SÓCRATES. —Pero qué, Ion, ¿diremos que un hombre está en su sano juicio, cuando, vestido con un traje de diversos colores y llevando una corona de oro, llora en medio de los sacrificios y de las fiestas, aunque no haya perdido ninguno de sus adornos, o cuando, en compañía de más de veinte mil amigos, se le ve sobrecogido de terror, a pesar de no despojarle ni hacerle nadie ningún daño?

ION. —No ciertamente, Sócrates, puesto que es preciso decirte la verdad.

SÓCRATES. —¿Sabes tú si transmitís los mismos sentimientos al alma de vuestros espectadores?

ION. —Lo sé muy bien. Desde la tribuna, donde estoy colocado, los veo habitualmente llorar, dirigir miradas amenazadoras, y temblar como yo con la narración de lo que oyen. Y necesito estar muy atento a los movimientos que en ellos se producen, porque si los hago llorar, yo me reiré y cogeré el dinero; mientras que si los hago reír, yo lloraré y perderé el dinero que esperaba.

SÓCRATES. —¿Ves ahora cómo el espectador es el último de estos anillos, que como yo decía, reciben los unos de los otros la virtud que les comunica la piedra de Heraclea? El rapsodista, tal como tú, el actor, es el anillo intermedio, y el primer anillo es el poeta mismo. Por medio de estos anillos el dios atrae el alma de los hombres, por donde quiere, haciendo pasar su virtud de los unos a

los otros, y lo mismo que sucede con la piedra imán, está pendiente de él una larga cadena de coristas, de maestros de capilla de sub-maestros, ligados por los lados a los anillos que van directamente a la musa. Un poeta está ligado a una musa, otro poeta a otra musa, y nosotros decimos a esto estar poseído, dominado, puesto que el poeta no es *sui iuris*, sino que pertenece a la Musa. A estos primeros anillos, quiero decir, a los poetas, están ligados otros anillos, los unos a este, los otros a aquél, e influidos todos por diferentes entusiasmos. Unos se sienten poseídos por Orfeo, otros por Museo, la mayor parte por Homero. Tú eres de estos últimos, Ion, y Homero te posee. Cuando se cantan en tu presencia los versos de algún otro poeta, tú te haces el soñoliento, y tu espíritu no te suministra nada; pero cuando se te recita algún pasaje de este poeta, despiertas en el momento, tu alma entra, por decirlo así, en movimiento, y se te ocurre abundantemente de qué hablar. Porque no es en virtud del arte, ni de la ciencia, el que hables tú de Homero como lo haces, sino por una inspiración y una posesión divinas. Y lo mismo que los coribantes no sienten ninguna otra melodía que la del dios que los posee, ni olvidan las figuras y palabras que corresponden a este aire, sin fijar su atención en todos los demás, de la misma manera tú, Ion, cuando se hace mención de Homero, apareces sumamente afluente, mientras que permaneces mudo tratándose de los demás poetas. Me preguntas cuál es la causa de esta facilidad de hablar cuando se trata de Homero, y de esta infecundidad cuando se trata de los demás, y es que el talento, que tienes para alabar a Homero, no es en ti efecto del arte, sino de una inspiración divina.

ION.—Muy bien dicho, Sócrates. Sin embargo, sería para mí una sorpresa, si tus razones fuesen bastante poderosas para persuadirme de que cuando hago el elogio de Homero, estoy poseído y fuera de mí mismo. Creo que tú mismo no lo creerías, si me oyeses discurrir sobre este poeta.

SÓCRATES.—Pues bien, quiero escucharte; pero antes responde a esta pregunta. Entre tantas cosas como Homero trata, ¿sobre cuáles hablas tú bien? Porque sin duda tú no puedes hablar bien sobre todas.

ION.—Vive seguro, Sócrates, de que no hay una sola de la que no esté en estado de hablar bien.

SÓCRATES.—Probablemente no de las cosas que tú ignoras, y que Homero trata.

ION.—¿Cuáles son las cosas que Homero trata y yo ignoro?

SÓCRATES.—¿Homero no habla de las artes en muchos pasajes y muy detenidamente? Por ejemplo, ¿el arte de conducir un carro? Si pudiera recordar los versos, te los diría.

ION.—Yo los sé; voy a decírtelos.

SÓCRATES.—Recítame, pues, las palabras de Néstor a su hijo Antíloco, cuando le da consejos sobre las precauciones que debe tomar para evitar el tocar a la meta en la carrera de carros, en los funerales de Patroclo.

ION.—Inclínate —le dice—, bien preparado, sobre tu carro a la izquierda; al mismo tiempo con el látigo y la voz apura al caballo de la derecha, aflojándole las riendas; haz que el caballo de la izquierda se aproxime a la meta, de manera que el cubo de la rueda, hecho con arte, parezca tocar en ella, y que sin embargo evite tropezarla.^[8]

SÓCRATES.—Basta. ¿Quién juzgará mejor, Ion, si Homero habla bien o mal en estos versos, un médico o un cochero?

ION.—El cochero sin duda.

SÓCRATES.—¿Es porque conoce el arte que corresponde a todas estas cosas o por otra razón?

ION.—No, sino porque conoce este arte.

SÓCRATES.—Dios ha atribuido a cada arte la facultad de juzgar sobre las materias que a cada uno correspondan, porque no juzgamos mediante la medicina las mismas cosas que conocemos por el pilotaje.

ION.—Verdaderamente no.

SÓCRATES.—Ni por el arte de carpintería lo que conocemos por la medicina.

ION.—De ninguna manera.

SÓCRATES.—¿No sucede lo mismo con todas las demás artes? Lo que nos es conocido por la una, no nos es conocido por la otra. Pero antes de responder a esto, dime: ¿no reconoces que las artes difieren unas de otras?

ION.—Sí.

SÓCRATES.—En cuanto puede conjeturarse, digo, que una es diferente de otra, porque ésta es la ciencia de un objeto y aquélla de otro. ¿Piensas tú lo mismo?

ION.—Sí.

SÓCRATES.—Porque si fuese la ciencia de los mismos objetos, ¿qué razón tendríamos para hacer diferencia entre un arte y otro arte, puesto que ambos conducían al conocimiento de las mismas cosas? Por ejemplo, yo sé que éstos son cinco dedos, y tú lo sabes como yo. Si yo te preguntase, si lo sabemos ambos por la aritmética, o lo sabemos tú por un arte y yo por otro, dirías sin dudar que por un mismo arte, la aritmética.

ION.—Sí.

SÓCRATES.—Responde ahora a la pregunta que estaba a punto de hacerte antes, y dime, si crees, con relación a todas las artes sin excepción, que es necesario que el mismo arte nos haga conocer los mismos objetos, y otro arte objetos diferentes.

ION.—Así me parece.

SÓCRATES.—Por consiguiente, el que no posee un arte, no está en estado de juzgar bien de lo que se dice o se hace en virtud de este arte.

ION.—Dices verdad.

SÓCRATES.—Con relación a los versos que acabas de citar, ¿juzgarás tú mejor que el cochero, si Homero habla bien o mal?

ION.—El cochero juzgará mejor.

SÓCRATES.—Porque tú eres rapsodista y no eres cochero.

ION.—Sí.

SÓCRATES.—¿El arte del rapsodista es distinto que el del cochero?

ION.—Sí.

SÓCRATES.—Puesto que es distinto, tiene que ser la ciencia de otros objetos.

ION.—Sí.

SÓCRATES.—Pero qué, cuando Homero dice, que Hecamede, concubina de Néstor, dio a Macaón, que estaba herido, un brebaje y se expresa así:^[9] «lo echó en vino pramnio,^[10] sobre el que raspó queso de cabra con un cuchillo de metal, y mezcló con ello cebolla para excitar la sed», ¿pertenece al médico o al rapsodista juzgar si Homero habló bien o mal?

ION.—Y la medicina.

SÓCRATES. —¿Y cuando Homero dice:^[11] «Ella se lanzó en el abismo, como el plomo que, atado al asta de un buey salvaje, se precipita en el fondo de las aguas, llevando la muerte a los peces voraces», diremos que corresponde al pescador, más bien que al rapsodista, el calificar estos versos, y si lo que expresan está bien o mal hecho?

ION. —Es evidente, Sócrates, que esto corresponde al arte del pescador.

SÓCRATES. —Mira ahora si tú me presentarías la cuestión siguiente: —Sócrates, puesto que encuentras en Homero los objetos, cuyo juicio pertenece a cada uno de estos diferentes artes, busca en igual forma en este poeta los objetos que pertenecen a los adivinos y al arte adivinatorio, y dime si Homero se ha expresado bien o mal en sus poesías en este punto. Ve ahora con qué facilidad y con qué verdad yo te respondería. Homero habla de estos objetos en muchos pasajes de su *Odisea*, por ejemplo, en aquel en que el divino Teoclímeno, nacido de la raza de Melampo, dirige estas palabras a los amantes de Penélope:^[12] «¡Desgraciados, cuán horrible suerte os espera! Vuestras cabezas, vuestras fisonomías, vuestros miembros, se verán rodeados de tinieblas. Oigo vuestros gemidos incesantes, y veo vuestras mejillas anegadas en lágrimas. El vestíbulo y atrio del palacio están llenos de fantasmas que se precipitan al Erebo en medio de las sombras. El sol ha desaparecido del firmamento, y una fatídica nube cubre el universo». Homero en muchos pasajes habla de esta manera, como cuando describe el ataque del campamento de los griegos, donde se leen estos versos:^[13] «En el momento de ir a salvar el foso, un ave apareció a la izquierda del ejército; era un águila de remontado vuelo, que llevaba en sus garras una enorme serpiente ensangrentada, aún viva y palpitante, que hacía esfuerzos para defenderse. Habiéndose inclinado hacia atrás, hirió cerca del cuello el pecho del águila, obligando a esta a soltarla a causa de la violencia del dolor, y dejándola caer en medio de los soldados, voló por el espacio, a placer de los vientos, dando terribles quejidos». Éstos, te diría, y otros semejantes, son los pasajes cuyo examen y juicio pertenecen al adivino.

ION. —En eso no dirías más que la verdad.

SÓCRATES. —Tu respuesta no es menos verdadera, Ion. Lo mismo que te he señalado en la *Odisea* y en la *Ilíada* pasajes que pertenecen, unos al adivino, otros al médico, otros al pescador, desígname tú ahora, Ion, tú que conoces mejor que yo a Homero, los pasajes que son del resorte de la rapsodia, y que te corresponde examinar y juzgar con preferencia a los demás hombres.

ION. —Te respondo, Sócrates, que todos son de la competencia del rapsodista.

SÓCRATES. —Pero eso no lo decías hace poco. ¿Cómo tienes tan mala memoria? No es propio de un rapsodista ser tan olvidadizo.

ION. —¿Pues qué es lo que yo he olvidado?

SÓCRATES. —¿No te acuerdas haber dicho que el arte del rapsodista es distinto que el del cochero?

ION. —Sí, me acuerdo.

SÓCRATES. —¿No has confesado que, siendo distinto, tiene que conocer de otros objetos?

ION. —Sí.

SÓCRATES. —El arte del rapsodista, según lo que tú dices, no conocerá todas las cosas, como no las conocerá el rapsodista.

ION. —Quizá es preciso exceptuar esta clase de objetos, Sócrates.

SÓCRATES. —Pero tú entiendes por esta clase de objetos todo lo que pertenece a las otras artes.

Por consiguiente, ¿qué objetos habrás de conocer tú como rapsodista, puesto que no puedes conocerlos todos?

ION.—Conoceré, creo yo, los discursos que se ponen en boca del hombre y de la mujer, de los esclavos y de las personas libres, de los que obedecen y de los que mandan.

SÓCRATES.—¿Quieres decir que el rapsodista sabrá mejor que el piloto de qué manera debe hablar el que manda una nave batida por la tempestad?

ION.—No; para esto será mejor el piloto.

SÓCRATES.—¿El rapsodista sabrá mejor que el médico los discursos de los que habrán de valerse los que dirigen a enfermos?

ION.—No, lo confieso.

SÓCRATES.—¿Quieres hablar de los discursos que convienen a un esclavo?

ION.—Sí.

SÓCRATES.—Por ejemplo, ¿pretendes que el rapsodista, y no el vaquero, sabrá lo que es preciso decir para amansar las bestias cuando están irritadas?

ION.—No.

SÓCRATES.—¿Y sabrá mejor que un trabajador en lana lo tocante a su trabajo?

ION.—No.

SÓCRATES.—¿Sabrá mejor los discursos de que un general debe valerse para inspirar ánimo a sus soldados?

ION.—Sí, he aquí lo que el rapsodista debe conocer.

SÓCRATES.—Pero qué, ¿el arte del rapsodista es el mismo que el arte de la guerra?

ION.—Por lo menos yo sé muy bien cómo debe hablar un general de ejército.

SÓCRATES.—Quizá, Ion, estás versado en el arte de mandar a la tropa. En efecto, si fueses a la vez buen picador y buen tocador de laúd, distinguirías los caballos que tienen buena o mala marcha. Pero si yo te preguntase mediante qué arte conoces los caballos que marchan bien, si por tu cualidad de picador o por la de tocador de laúd, ¿qué me responderías?

ION.—Te respondería que como picador.

SÓCRATES.—En igual forma, si conocieses los que tocan bien el laúd, ¿no confesarías que este discernimiento lo hacías como tocador de laúd y no como picador?

ION.—Sí.

SÓCRATES.—Pues bien, puesto que entiendes el arte militar, ¿tienes este conocimiento como hombre de guerra o como buen rapsodista?

ION.—Importa poco, a mi parecer, en qué concepto.

SÓCRATES.—¿Cómo dices que importa poco? ¿El arte del rapsodista es el mismo, a juicio tuyo, que el arte de la guerra, o son dos artes diferentes?

ION.—Yo creo que es el mismo arte.

SÓCRATES.—De manera, que el que es buen rapsodista ¿es también buen general de ejército?

ION.—Sí, Sócrates.

SÓCRATES.—Por esta razón, ¿el que es buen general de ejército es igualmente buen rapsodista?

ION.—Por la misma razón no lo creo.

SÓCRATES.—Por lo menos crees que un excelente rapsodista es igualmente un excelente

capitán.

ION.—Ciertamente.

SÓCRATES.—¿Y no eres tú el mejor rapsodista de toda la Grecia?

ION.—Sin comparación, Sócrates.

SÓCRATES.—Por consiguiente, tú, Ion, ¿eres el capitán más grande de toda la Grecia?

ION.—Yo te lo garantizo, Sócrates; he aprendido el oficio en Homero.

SÓCRATES.—En nombre de los dioses, Ion, ¿cómo, siendo tú el mejor capitán y el mejor rapsodista de Grecia, andas de ciudad en ciudad recitando versos y no estás al frente de los ejércitos? ¿Piensas que los griegos tienen gran necesidad de un rapsodista con su corona de oro, y que para nada necesitan un general?

ION.—Nuestra ciudad, Sócrates, está sometida a vuestra dominación; vosotros mandáis nuestras tropas y no necesitamos de ningún general. En cuanto a vuestra ciudad y a la de Lacedemonia, no me elegirán para conducir sus ejércitos, porque os creéis vosotros con capacidad para hacerlo.

SÓCRATES.—Mi querido Ion, ¿no conoces a Apolodoro de Cícico?

ION.—¿Quién es?

SÓCRATES.—El que los atenienses han puesto muchas veces a la cabeza de sus tropas, aunque extranjero; ¿y a Fanóstenes de Andros y a Heráclides de Clazomenes que nuestra república ha elevado al grado de generales y a los primeros puestos a pesar de ser extranjeros, porque han dado pruebas de su mérito? ¿Y no escogerá para mandar sus ejércitos y no colmará de honores a Ion de Éfeso, si le considera digno de ello? Pues qué, ¿vosotros los efesios no sois atenienses de origen, y Éfeso no es una ciudad que no cede en nada a ninguna otra? Si dices la verdad, Ion; si es al arte y a la ciencia a lo que debes tu buena inteligencia de Homero, entonces obras mal conmigo, porque después de haberte alabado por las bellezas que sabes de Homero y haberme prometido que me harías partícipe de ellas, veo ahora que me engañas, porque no solo no me haces partícipe, sino que tampoco quieres decirme cuáles son esos conocimientos en que sobresales, por más que te he apurado; y, semejante a Proteo, giras en todos sentidos, tomas toda clase de formas, y para librarte de mí, concluyes por transformarte en general, para que yo no pueda ver a qué punto llega tu habilidad en la inteligencia de Homero. Por último, si es al arte al que debes esta habilidad y comprometido como estás a mostrármela, faltas a tu palabra, entonces tu procedimiento es injusto. Si por el contrario, no al arte sino a una inspiración divina se debe el que digas tan bellas cosas sobre Homero, por estar tú poseído y sin ninguna ciencia, como te dije antes, en este caso no tengo motivo para quejarme de ti. Por lo tanto mira si quieres pasar a mis ojos por un hombre injusto o por un hombre divino.

ION.—La diferencia es grande, Sócrates; es mucho mejor pasar por un hombre divino.

SÓCRATES.—En este caso, Ion, te conferimos el precioso título de celebrar a Homero por inspiración divina y no en virtud del arte.

LISIS

Argumento del *Lisis*^[1]

por Patricio de Azcárate

El objeto de este diálogo es la Amistad, título lleno de esperanzas, que Platón no satisface completamente, puesto que con intención deja cubierto con un velo lo que piensa de la amistad. Pero por lo menos combate una a una con mucha fuerza todas las falsas teorías sostenidas antes de él, y al mismo tiempo deja adivinar al final su pensamiento, después de una discusión muy rápida y muy interesante, cuya severidad se halla templada por la gracia.

Sócrates refiere, que, yendo de la Academia al Liceo, encontró cerca de una palestra, nuevamente construida a las puertas de la ciudad, un numeroso grupo de jóvenes atenienses, y entre ellos a Hipótales, amigo del hermoso Lisis, y a Ctesipo, primo y amigo de Menéxeno. Fue invitado a permanecer con ellos, y, después de dejarse rogar, entra al fin en la palestra que animaban con sus juegos enjambres de jóvenes adornados con preciosos trajes y coronados de flores para celebrar la fiesta de Hermes. Toda esta juventud le rodea y él se hace bien pronto escuchar empeñando una conversación con Lisis, joven de encantador semblante y de espíritu felizmente dotado, y a quien Hipótales constantemente persigue, como todos los amantes, con sus inagotables adulaciones en prosa y verso. Para enseñarle de qué manera conviene conversar con el que se ama, Sócrates, con su arte profundo de atraer los espíritus, hace que salgan de la boca de su joven interlocutor verdades morales, que son otros tantos cargos abrumadores para el pretendido amigo, que sofoca indebidamente esta naturaleza admirable, en lugar de desarrollarla. La lección indirecta que resulta de este preámbulo, que tiene todo él un perfume de juventud y de frescura, es que la verdadera belleza, la belleza digna de que se la busque y de que se la ame, no es la del cuerpo, sino esa belleza del alma, cuyo culto ennoblecen a la vez al amante y al amado.

Sócrates se dirige en seguida a Menéxeno, el compañero favorito de Lisis, y le suplica, puesto que tiene la fortuna de experimentar y hacer que otro experimente el sentimiento de la amistad, que le explique lo que es un amigo. Aquí comienza la discusión.

¿Es el amigo el que ama o el que es amado? El lenguaje popular, expresión del sentido común, que no es escrupuloso en materia de exactitud, da el nombre de amigo lo mismo al que lo experimenta, que al que motiva en otro el sentimiento de la amistad. La filosofía quiere más precisión, va al fondo de las cosas; bajo el doble sentido del nombre popular de amigo descubre dos definiciones distintas, que se rechazan entre sí, porque carecen ambas del carácter simple y universal de toda buena definición. Helas aquí. —El amigo es aquel que ama. —El amigo es aquel que es amado. —Se ve por el pronto que se excluyen. Además, cada una de ellas, tomada separadamente, es incompleta y no resiste al examen.

En efecto, decir absolutamente que el amigo es aquel que ama, es lo mismo que decir, que basta amar a alguno para ser su amigo. Sin embargo, el hombre que ama a otro puede no ser correspondido; más aún, puede ser odioso al que ama, cosa que se ve comúnmente en la vida. No cabe amistad entre dos hombres, cuyas inclinaciones y afectos no son recíprocos, porque por ambos lados, sin esta reciprocidad, falta algo a la amistad. Si allí donde la amistad no existe no hay amigo,

se sigue que amigo no es el que ama. La segunda definición: que el amigo es aquel que es amado, está expuesta necesariamente a las mismas objeciones. El hecho de ser amado, si no se ama, no constituye amistad. Platón se apoya en diversos ejemplos que conducen a una conclusión negativa. Ya tenemos descartadas dos teorías. Las que combate en seguida, están apoyadas en la autoridad de algún filósofo ilustre.

De acuerdo con el verso del poeta: «Dios quiere que lo semejante encuentre y ame su semejante», Empédocles ha sostenido que la amistad descansa toda en la semejanza. Dos objeciones se hacen a esta teoría. Por el pronto, de hecho, no es siempre cierto que lo semejante sea amigo de lo semejante, puesto que no hay amistad posible del hombre malo con el malo. En segundo lugar, si la amistad existe entre dos hombre de bien, ¿es la semejanza la que los hace amigos? No, porque un amigo debe ser útil a su amigo. Y un hombre de bien no puede ser útil a otro hombre de bien, por lo mismo que le es absolutamente semejante, puesto que nada puede pedirle que no pueda sacar de sí mismo, como del hombre que le es en todo semejante. Y si se basta a sí mismo, es independiente de cualquier otro, vive en todo en sí y para sí, y es él su propio amigo y no el amigo de otro. Y así la semejanza no solo no engendra, sino que impide la amistad.

De aquí parece resultar que Heráclito estaba en lo verdadero, cuando pretendía que lo contrario es el amigo de lo contrario. ¡Cuántos ejemplos presenta la naturaleza entera! Lo seco es amigo de lo húmedo, lo amargo de lo dulce, el enfermo del médico, el pobre del rico. ¡Cuán útil también es el uno al otro, y cómo el uno por naturaleza y por interés debe ligarse al otro! Sin duda; pero en el terreno de los ejemplos los hay aún más decisivos, que no permiten sentar sobre ellos una definición absoluta. ¿Qué cosas más contrarias, en efecto, que el odio y la amistad, lo justo y lo injusto, lo bueno y lo malo? Y sin embargo, ¿qué cosas menos amigas, o más bien, qué cosas más enemigas? Ahora, al parecer, se ve que Heráclito está más lejos de la verdad que Empédocles. Platón ha tenido la complacencia de refutar al uno con el otro, y es preciso admitir con él estas dos conclusiones negativas, que ni la semejanza, ni la contradicción, constituyen la amistad.

Como si la impugnación de estas cuatro teorías hubiese agotado la discusión regular, Sócrates finge a la ventura, y como conjeturando, que lo que no es bueno, ni malo, es quizás el amigo de lo bueno, y que siendo lo bueno al mismo tiempo lo bello, el que ama lo bueno y lo bello no puede ser, ni lo uno, ni lo otro. Prosigue su idea a tientas en cierta manera; le parece que todos los seres deben tener uno de estos tres caracteres: ser buenos, o ser malos, o no ser, ni buenos, ni malos. Pero si se reflexiona que lo que es bueno no puede ser amigo de lo bueno, su semejante, ni el amigo de lo malo, su contrario, y que lo malo por su naturaleza no puede jamás excitar la amistad; lo que no es, ni bueno, ni malo, es lo único sobre lo que puede recaer la cuestión, y si ama alguna cosa, no puede menos de amar lo bueno. Justificada de esta manera la conjetura, se presenta bajo la forma de una definición nueva, a saber: que la amistad consiste en el afecto de lo que no es ni bueno, ni malo, por lo que es bueno. De esta manera nuestro cuerpo, colocado entre la salud, que es un bien, y la enfermedad, que es un mal, no es por sí mismo ni malo, ni bueno, y se ve precisado a amar lo que le es bueno, la medicina, por ejemplo. Pero si lo ama, no es tanto en sí mismo como a causa de lo que es para él malo, por ejemplo, la enfermedad. En el fondo de todo esto hay una idea muy verdadera, porque estos términos: ni bueno, ni malo, no deben tomarse aquí absolutamente, a la letra, so pena de no designar más que un ser imposible de determinar, sin carácter ninguno, como sería un hombre sin

vicio y sin virtud. Sócrates quiere hablar de un ser que, no siendo absolutamente bueno, tiene necesidad de otro mejor que él para conservarse o agrandarse, y de un ser que al no ser absolutamente malo, pueda aún aspirar al bien. Bien entendido esto, se sigue, generalizando, que lo que no es ni bueno ni malo, ama lo que es bueno a causa de lo que es malo; conclusión que parece fundada en la observación y en el razonamiento.

Sócrates, sin embargo, no se detiene aquí. De repente vuelve en sí, como quien sale de un sueño, y reconoce que ser amigo de lo bueno es amar lo que es útil, es decir, lo que es amigo, esto es, su semejante, lo que parecía antes imposible. Además, amar lo que es bueno constituye un solo caso de amistad absoluta, y en todos los demás casos un principio de amistad solamente. En efecto, un bien no es amado nunca sino en vista de otro bien, la medicina en vista de la salud, la salud en vista de otro bien aún, y siempre lo mismo hasta el infinito, a menos que después de haberse elevado por grados de un bien a otro que le sea superior, la amistad encuentre un bien que ella ame por sí mismo, del que todos los demás bienes no son más que una manifestación, un solo bien digno de ser amado, principio y fin de la amistad.

He aquí una nueva idea, idea grande y verdadera: que existe un ser supremo que no es amado en vista de ningún otro bien, un bien que es nuestro verdadero amigo, puesto que a él es adonde va a parar en definitiva toda amistad. Más para quitar toda duda, Sócrates tiene necesidad de volver a la suposición precedente, de que el bien es amado en previsión del bien y a causa del mal. Porque si el mal engendra nuestra amistad por el bien, el bien no tiene existencia sino en relación con el mal, del cual es remedio. Supongamos por un momento que el mal llega a desaparecer; el bien entonces no tiene ya razón de ser, se hace inútil, desaparece y arrastra consigo la amistad. Para salvar el uno y el otro, es preciso admitir que el bien no es amado a causa del mal, sino en sí y por sí. Entonces la ausencia del mal no lleva consigo la del bien, y la amistad es siempre posible, con tal, sin embargo, de que con el mal no desaparezcan todo apetito y todo deseo; porque la amistad sin ellos no se comprendería ya.

El deseo, considerado como origen de la amistad, es el que va a conducir a Sócrates a su última conclusión. ¿Qué desea aquel que desea? Evidentemente aquello de que tiene necesidad. ¿Y de qué tiene necesidad? Evidentemente también de lo que está privado, es decir, de lo que le conviene. Aquí, sin que Sócrates lo establezca directamente, está la clave del problema de la amistad. Un ser encuentra en la naturaleza de otro ser alguna cosa que le conviene, el carácter, las costumbres o la persona misma, y por su parte encuentra en su propia naturaleza alguna cosa que conviene al otro. El deseo arrastra el uno hacia el otro, una atracción mutua los aproxima, y de esta manera nacen el amor y la amistad que los ligan. Si se trata de averiguar por qué Sócrates no se detiene en esta solución, que representa ciertamente el verdadero pensamiento de Platón, porque en vez de asentarla sobre razones incontestables, apenas la indica y vuelve rápidamente a las objeciones, se conocerá, a mi entender, que si pasa y no se detiene es porque entra en su plan científico. No quiere traspasar su objeto, que es el combatir las falsas teorías y no establecer la verdadera, y de este modo se mantiene fiel a la forma y a las proporciones de un diálogo puro y simplemente refutatorio. Le basta mantener los espíritus en guardia contra la confusión de lo conveniente y de lo semejante, preguntándose si son idénticos y si no hay aquí una mala inteligencia de palabras; y después, sin concluir explícitamente sobre este punto, abandona al lector a sus reflexiones, dejando a su cargo juzgar si la discusión gira en un

círculo vicioso, o si está a punto de llegar a su final solución.

Sin embargo, de este diálogo deben sacarse conclusiones importantes. La primera, que es general, es que todas las definiciones propuestas del amigo y de la amistad pecan igualmente por falta de extensión. Platón las ha rechazado, no como absolutamente falsas, sino más bien como incompletas. Ha probado sucesivamente que el amigo no puede ser, ni simplemente aquel que ama, ni simplemente aquel que es amado, ni lo semejante en sí, ni lo contrario en sí, ni el bien relativo, ni el bien absoluto, fuera del deseo, ni lo conveniente solo. Pero éstos no son más que términos aislados, violentamente arrancados de su relación natural por teorías exclusivas, en las que retiene cada una en cierta manera una mitad de la amistad, una mitad de la verdad, sin que ninguna por consiguiente abrace toda la amistad, ni toda la verdad, Platón no tiene necesidad de decir que es preciso restablecer estos términos en su afinidad mutua para encontrar la justa relación, y que basta hundir todas estas falsas teorías para establecer la verdadera, porque esta idea resalta de la discusión misma. Ésta solo ha puesto en evidencia el exceso de las pretensiones y el defecto de las proporciones; al lector corresponde establecer el equilibrio.

El *Lisis* es uno de los diálogos en que Platón hace conocer mejor el juego de su dialéctica, método complicado que solo avanza paulatinamente hacia la verdad, destruyendo a derecha e izquierda mil errores. No hay que echarle en cara que solo camina causando ruinas, porque estas ruinas son las de los sistemas falsos, como, por ejemplo, las teorías de Empédocles y Heráclito sobre la amistad. Este método lento e indirecto es el de los espíritus descontentadizos, que tienen necesidad de ver claro en todas las cosas, y de no aceptar nada sin examen bajo la fe de otro. Descartes, después de Platón, hará otro tanto; su duda metódica será el hermano segundón de la dialéctica. Los procedimientos numerosos y diversos de este método tienen casi todos su papel en la discusión precedente, como son: la definición, que presenta bajo una forma general y concisa el elemento característico de cada teoría; la división, que distingue y aísla una teoría de otra; el ejemplo, que, en apoyo de cada afirmación importante, ofrece la prueba sensible y popular de una aplicación tomada de los fenómenos y de los seres de la naturaleza; la hipótesis, que presenta al estado de conjetura las teorías probables que, para ser entendidas, tienen necesidad del socorro de la demostración; en fin, la inducción y la deducción, que conduciendo el espíritu perpetuamente de las ideas particulares a los principios, y de los principios a las aplicaciones, aclaran con una doble luz las opiniones cuestionables. Estos procedimientos, que en este resumen no han podido ser indicados sino ligeramente, se presentan en la lectura del *Lisis* en todo su desarrollo, y dan una idea de la abundancia y de la fuerza de los medios que Platón, después de Sócrates, ha puesto a disposición de la filosofía.

Lisis o de la amistad

SÓCRATES — HIPÓTALES — CTESIPO — MENÉXENO — LISIS

SÓCRATES. —Iba de la Academia al Liceo por el camino de las afueras a lo largo de las murallas, cuando al llegar cerca de la puerta pequeña que se encuentra en el origen del Panoplo, encontré a Hipótales, hijo de Jerónimo (Hierónymus), y a Ctesipo del pueblo de Peanía,^[1] en medio de un grupo numeroso de jóvenes. Hipótales, que me había visto venir, me dijo:

—¿Adónde vas, Sócrates, y de dónde vienes?

—Vengo derecho —le dije— de la Academia al Liceo.

—¿No puedes venir con nosotros —dijo—, y desistir de tu proyecto? La cosa, sin embargo, vale la pena.

—¿Adónde y con quién quieres que vaya? —le respondí.

—Aquí —dijo, designándome frente a la muralla un recinto, cuya puerta estaba abierta—. Allá vamos gran número de jóvenes escogidos, para entregarnos a varios ejercicios.

—Pero ¿qué recinto es ese, y de qué ejercicios me hablas?

—Es una palestra —me respondió—, en un edificio recién construido, donde nos ejercitamos la mayor parte del tiempo pronunciando discursos, en los que tendríamos un placer que tomaras parte.

—Muy bien —le dije—, pero ¿quién es el maestro?

—Es uno de tus amigos y de tus partidarios —dijo—, es Miccos.

—¡Por Zeus!, ¡no es un necio; es un hábil sofista!

—¡Y bien!, ¿quieres seguirme y ver la gente que está allí dentro?

—Sí, pero quisiera saber lo que allí tengo que hacer, y cuál es el joven más hermoso de los que allí se encuentran.

—Cada uno de nosotros, Sócrates, tiene su gusto —me dijo:

—Pero tú, Hipótales, dime, ¿cuál es tu inclinación?

Entonces él se ruborizó.

—Hipótales, hijo de Hierónimo —le dije—, no tengo necesidad de que me digas si amas o no amas; me consta, no solo que tú amas, sino también que has llevado muy adelante tus amores. Es cierto que en todas las demás cosas soy un hombre inútil y nulo, pero Dios me ha hecho gracia de un don particular que es el de conocer a primer golpe de vista el que ama y el que es amado.

Al oír estas palabras, se ruborizó mucho más.

—¡Vaya una cosa singular! Hipótales —dijo Ctesipo—. Te ruborizas delante de Sócrates y tienes reparo en descubrir el nombre que quiere saber, cuando por poco tiempo que permanezca cerca de ti, se fastidiará hasta la saciedad de oírtelo repetir. Sí, Sócrates, nos tiene llenos y hasta ensordecidos con el nombre de Lisis; y sobre todo, cuando se excede algo en la bebida, se nos figura, al despertar al día siguiente, que estamos oyendo el nombre de Lisis. Y todavía es disimulable cuando solo lo hace en prosa en la conversación, pero no se limita a esto, sino que nos inunda con sus piezas en verso. Y lo intolerable es el oírle cantar en loor de su querido con una voz admirable; sin embargo, nos precisa a escucharle. Y ahora viene ruborizándose al oír tus preguntas.

—Ese Lisis —le dije—, es muy joven a mi entender. Supongo esto, porque al nombrarle tú, no he podido recordarle.

—En efecto, solo se le conoce con el nombre de su padre, que todos saben quién es. Pero debes conocerle de vista, porque para esto basta haberle visto una vez.

—Dime, ¿de quién es hijo?

—Es el hijo mayor de Demócrates, del demo de Exoné.

—Tus amores, Hipótales, son nobles, y te honran en todos conceptos. Pero explícate ahora, como lo hacías delante de tus camaradas, porque quiero saber si conoces el lenguaje que conviene tener sobre amores delante de la persona que se ama, ya estando solos, ya estando delante de otras personas.

—Sócrates —me dijo—, ¿crees todo lo que te ha referido Ctesipo?

—¿Quieres decir que no amas al que ha citado?

—No —dijo—, pero no he hecho versos, ni escrito nada sobre mis amores.

—Ha perdido el buen sentido —dijo Ctesipo—; divaga y está fuera de sí.

—Hipótales —le dije—, no tengo deseos de oír tus cánticos, ni tus versos, si realmente los has compuesto para ese joven; pero sí querría saber el sentido en que están, para asegurarme de tus disposiciones respecto a la persona amada.

—Ctesipo te lo dirá mejor —respondió—, porque debe saberlos perfectamente, puesto que dice tener aturdidos ya los oídos con la historia de mis amores.

—Sí, ¡por los dioses! —exclamó Ctesipo—, lo sé perfectamente, y es cosa sumamente graciosa. Hipótales es el amante más atento y más preocupado del mundo, y sin embargo, nada dice de sus amores, que otro joven no pueda decir tan bien como él. ¡Esto es muy singular! Él nos canta y nos repite todo lo que se repite y se canta en la ciudad sobre Demócrates y sobre Lisis, abuelo suyo, y sobre todos sus antepasados, sus riquezas, sus corceles sin número, sus victorias en Delfos, en el Istmo, en Nemea, en la carrera de los carros y carrera de caballos, y otras historias más viejas aún. Últimamente, Sócrates, nos cantó una pieza sobre la hospitalidad que Heracles había merecido a uno de los abuelos de Lisis, pariente del mismo Heracles, y que había nacido de Zeus y de la hija del que fundó el barrio de Exoné; leyendas referidas por todas las viejas, que él rebusca, canta, y nos obliga a que se las escuchemos.

—Hipótales —dije yo entonces—, ¡vaya una cosa singular!, ¿compones y cantas tu propio elogio antes de haber vencido?

—Pero, Sócrates, no es para mí lo que compongo y lo que canto.

—Por lo menos —le respondí yo—, tú no lo crees.

—¿Qué quiere decir eso, Sócrates?

—Es —le dije— que si eres dichoso con tales amores, tus versos y tus cantos redundarán en honor tuyo, es decir, en alabanza del amante que haya tenido la fortuna de conseguir tan gran victoria. Pero si la persona que amas te abandona, cuantas más alabanzas le hayas prodigado, cuanto más hayas celebrado sus grandes y bellas cualidades, tanto más quedarás en ridículo, porque todo ello ha sido inútil. Un amante más prudente, querido mío, no celebraría sus amores antes de haber conseguido la victoria, desconfiando del porvenir, tanto más cuanto que los jóvenes hermosos, cuando se los alaba y se los ensalza, se llenan de presunción y de vanidad. ¿No piensas tú así?

—Sí, verdaderamente —dijo.

—Y cuanto más presuntuosos son, ¿no son más difíciles de atraer?

—Es cierto.

—¿Qué juicio formarías de un cazador que espantase la caza, imposibilitándose así de cogerla?

—Es evidente que sería un loco.

—Sería muy mala política, en vez de atraer a la persona que se ama, espantarla con palabras y canciones. ¿Qué dices a esto?

—Que ésa es mi opinión.

—Procura, pues, Hipótales, no exponerte a semejante desgracia con toda tu poesía. No creo que tengas por buen poeta a aquel que solo hubiera conseguido con sus versos perjudicarse a sí mismo.

—No, ¡por Zeus! —exclamó—; ésa sería una gran locura. Por otra parte, Sócrates, yo estoy de acuerdo contigo en todo lo que has dicho, y si tienes algún otro consejo que darmel, lo tomaré con gusto, cual conviene a un hombre que se propone hablar y obrar, para salir airoso en sus amores.

—Eso no es difícil —le respondí—, pero si pudieras conseguir que tu querido Lisis conversara conmigo, quizá podría darte un ejemplo de la clase de conversación que deberías tener con él, en lugar de esas piezas y esos himnos que dicen que le diriges.

—Nada más fácil; no tienes más que entrar allí con Ctesipo, sentarte y ponerte a conversar; y como se celebra hoy la fiesta de Hermes,^[2] y los jóvenes y los adultos se reúnen todos en ese sitio, no dejará Lisis de acercarse a ti. Si no, Lisis está muy ligado con Ctesipo por medio de su primo Menéxeno, que es su compañero favorito, y si de suyo no lo hace, Menéxeno le llamará.

—Así será —dije yo, y en el acto entré en la palestra con Ctesipo, entrando todos los demás detrás de nosotros.

Cuando llegamos, la función había terminado, y encontramos allí los jóvenes que habían asistido al sacrificio,^[3] todos con trajes de fiesta y jugando a la taba. Los más estaban entregados a sus juegos en el atrio exterior; unos jugaban a pares y noches en un rincón del cuarto del vestuario con gran número de tabas, que sacaban de unos cestillos; y otros, manteniéndose en pie alrededor de ellos, hacían el papel de espectadores. Entre los primeros estaba Lisis, de pie, en medio de jóvenes de todas edades, con su corona en la cabeza, y dejaba ver en su semblante la belleza asociada a cierto aire de virtud. Nosotros fuimos a colocarnos frente a aquel punto, donde había algunos asientos, y nos pusimos a hablar unos con otros. Lisis, volviendo la cabeza, dirigía muchas veces sus miradas hacia nosotros, y era evidente que deseaba aproximarse, pero por timidez no se atrevía a hacerlo solo; cuando Menéxeno entró, retorciendo, desde el atrio al local donde nosotros estábamos, y viéndonos a Ctesipo y a mí, se aproximó para sentarse con nosotros. Lisis, conociendo su intención, le siguió, y se colocó a su lado, y los demás concurrieron igualmente. Hipótales, advirtiendo entonces que el grupo en torno nuestro engrosaba, vino a su vez a ocultarse detrás de los otros, puesto de pie y colocado de manera que no pudiese ser visto por Lisis por temor de serle importuno. En esta actitud escuchó nuestra conversación.

Me dirigí a Menéxeno, y le dije:

—Hijo de Demofón, ¿cuál de vosotros dos es de más edad?

—No estamos de acuerdo en este punto —dijo.

—¿Disputáis también acerca de cuál es el más noble?

—Sí, ciertamente.

—¿También disputeréis sobre cuál es el más hermoso?

Ambos se echaron a reír.

—No os preguntaré —repliqué yo— cuál de los dos es más rico, porque sois amigos; ¿no es así?

—Sí —dijeron ambos.

—Y entre amigos se dice que todos los bienes son comunes, de suerte que no hay ninguna diferencia entre vosotros, si realmente sois amigos, como decís.

Acto continuo iba a preguntarle cuál era el más justo y el más sabio; pero llegó uno, que obligó a Menéxeno a marcharse, so pretexto de que el maestro de palestra le llamaba, porque creo que estaba encargado de la vigilancia del sacrificio. Luego que se retiró Menéxeno,^[4] me dirigí a Lisis.

—Dime, Lisis, tu padre y tu madre te quieren mucho; ¿no es así?

—Mucho —me dijo.

—Por consiguiente, ¿querrán hacerte lo más feliz del mundo?

—¿Puede ser otra cosa?

—Y ¿consideras dichoso al que es esclavo y no es libre de hacer lo que quiere?

—No, ¡por Zeus!, no es dichoso.

—Entonces tu padre y tu madre, si te aman verdaderamente y quieren tu felicidad, deben hacer los mayores esfuerzos para hacerte dichoso.

—Es claro.

—¿Te dejan, pues, hacer todo lo que quieras, sin regañarte nunca, ni impedirte obrar a tu capricho?

—¡Por Zeus!, sucede todo lo contrario; me impiden hacer muchas cosas, Sócrates.

—¿Cómo así? ¿Quieren que seas dichoso, y te impiden hacer tu voluntad? Dime; ¿si quisieses montar en uno de los carros de tu padre, y tomar las riendas cuando hay alguna lucha, te lo permitiría tu padre o te lo prohibiría?

—Ciertamente que no me lo permitiría.

—Y ¿a quién lo encomienda?

—Hay un conductor que recibe por esto un salario de mi padre.

—¿Qué dices?, ¿permite a un mercenario mejor que a ti hacer lo que quiere de los caballos, y le da además un salario?

—¿Por qué no? —dijo.

—¿Pero se te permite conducir la yunta de mulas y castigarlas con el látigo cuando te acomode?

—¿Cómo quieras que se me permita eso?

—Entonces nadie puede castigarlas.

—Sí, verdaderamente —dijo—; el mulatero puede hacerlo.

—¿Es libre o esclavo?

—Esclavo.

—Tus padres, a lo que veo, hacen más caso de un esclavo que de ti, que eres su hijo, puesto que le confían, con preferencia a ti, lo que les pertenece, y le permiten hacer lo que quiere en el acto mismo que te lo prohíben a ti. Pero dime aún; ¿te dejan en libertad de conducirte por ti mismo?

—¿Cómo me lo habían de permitir?

—¿Pues quién te guía?

—Mi pedagogo, que ahí está.

—¿Es esclavo?

—Sí, y propiedad nuestra.

—Vaya una cosa singular —dijo yo—: ¡ser libre y verse gobernado por un esclavo! ¿Qué hace tu pedagogo para gobernarte?

—Me lleva a casa del maestro.

—Y tus maestros ¿mandan sobre ti igualmente?

—Sí, y mucho.

—¡Vaya un hombre rodeado de maestros y pedagogos por la voluntad de su padre! Pero cuando vuelves a casa y estás cerca de tu madre, ¿te deja esta hacer lo que quieras para que seas dichoso? Por ejemplo, ¿te deja revolver la lana y tocar el telar mientras ella teje, o antes bien te prohíbe tocar la lanzadera, el peine y los demás instrumentos de trabajo?

Lisis echándose a reír,

—¡Por Zeus!, Sócrates —me dijo—, no solo me lo prohíbe, sino que me pega en los dedos si llego a tocar.

—¡Por Heracles! —exclamé yo—, ¿has hecho alguna ofensa a tu padre o a tu madre?

—No, ¡por Zeus!, no les he ofendido en nada —me respondió.

—Pues ¿de dónde nace que te impiden ser dichoso y hacer lo que quieras, obligándote todos los instantes del día a ser obediente, y, para decirlo de una vez, a reducirte a la condición de no hacer nada por tu voluntad, puesto que de todas estas riquezas ninguna está a tu disposición, como que todo el mundo las administra excepto tú, y tu cuerpo mismo, a pesar de ser tan hermoso, note presta ningún uso, toda vez que otro, distinto que tú, lo cuida y lo gobierna? En definitiva, tú, Lisis, ni haces ni diriges nada a tu voluntad.

—Es —respondió— porque aún no tengo la edad, Sócrates.

—Mira, hijo de Demócrates, que acaso la edad no sea la verdadera razón, porque hay cosas, tan importantes como las que hemos referido, que a mi parecer tus padres te dejarán ejecutar sin reparar en tus pocos años. Por ejemplo, cuando quieren que se les lea o se les escriba alguna cosa, es seguro que serás tú el primero a quien se dirijan en casa, ¿no es así?

—Sí —respondió.

—Y cuando escribes, ¿no eres libre de trazar esta letra la primera y aquella la segunda y leerlas en seguida en el mismo orden? Asimismo, cuando coges la lira, ¿te impiden tus padres aflojar o apretar las cuerdas que quieras puntear o tocar con el plectro?

—No.

—¿Por qué razón te permiten unas cosas y te prohíben otras, según hemos dicho?

—Sin duda porque unas cosas las sé y otras no las sé.

—Bien, excelente joven. Luego, no es la edad la que espera tu padre para permitirte hacer todas las cosas, porque el día que te crea más hábil que él, ese día te confiará todos sus bienes y hasta su persona.

—Así lo pienso —dijo.

—Bien, pero dime; ¿tu vecino no hará contigo lo mismo que tu padre, y no crees que te entregará

su casa para gobernarla, más bien que para administrarla, el día en que te crea más hábil que él?

—Creo que me la confiará.

—¿Y los atenienses a su vez no te confiarán sus negocios, en el momento en que te crean más experimentado?

—Sí, ciertamente.

—¡Por Zeus! —repuse yo—, ¿qué haría el gran rey de Persia? ¿Entre su hijo mayor y nosotros, a quién confiaría el cuidado de dar sazón a los distintos platos de su mesa, si le probásemos que nosotros somos más entendidos que su hijo en la preparación de condimentos?

—A nosotros, evidentemente.

—Más aún; no permitiría que su hijo se mezclara en nada, y a nosotros nos dejaría obrar, aun cuando quisiéramos echar la sal a puñados.

—Sin duda alguna.

—Dime más: si su hijo tuviese malos los ojos, ¿le permitiría tocarlos con sus manos, sabiendo que no entiende nada de medicina, o se lo impediría?

—Se lo impediría.

—Pero si nos tuviese a nosotros por buenos médicos, ¿no nos dejaría obrar, aun cuando quisiéramos llenar de ceniza los ojos del hijo, confiando en nuestra habilidad?

—Tienes razón.

—¿Y no sucedería lo mismo en cuantas ocasiones parezcamos nosotros más hábiles que su hijo?

—Necesariamente, Sócrates.

—Ya ves lo que sobre esto pasa, mi querido Lisis, en las cosas en que nos hemos hecho hábiles, se fía de nosotros todo el mundo, los griegos, los bárbaros, los hombres, las mujeres, y nadie nos impide obrar como mejor nos parezca; y no solo nos gobernamos a nosotros mismos, sino que gobernamos a los demás, y guardamos a la vez el uso y el provecho de todo lo que les pertenece. Pero en las cosas en que no tenemos ninguna experiencia, nadie querrá dejarse conducir a gusto nuestro; no habrá uno que no ponga obstáculos, y no solo los extraños, sino también nuestro padre, nuestra madre, y cualquier otro pariente más próximo, si pudiese haberle; seremos esclavos de los demás; y nuestros propios bienes no serán nuestros, puesto que no nos serán de ninguna utilidad. ¿Me concedes todo esto?

—Sí.

—¿Amaremos y seremos amados con relación a las cosas en que no podamos ser de alguna utilidad?

—No —dijo.

—¿Así es que tu padre no te amará respecto a las cosas en que no le seas útil, y lo mismo sucederá con todos los hombres, los unos respecto de los otros?

—Yo lo creo así.

—Si te haces hábil, querido mío, todo el mundo te amará, todo el mundo se unirá a ti por cariño, porque serás un hombre útil y bueno. Si no, no tendrás un amigo; ni tu padre, ni tu madre, ni tus parientes, ni ningún hombre, te amarán. Y dime, ¿es posible ser orgulloso cuando no se sabe nada, Lisis?

—Eso no puede ser.

—Y si tienes necesidad de un maestro, es prueba de que no sabes mucho.

—Sí.

—Por consiguiente, tú no eres orgulloso, puesto que no eres un sabio.

—No, ¡por Zeus! —respondió—, no creo serlo.

En este momento dirigí una mirada a Hipótales, y poco faltó para darle cara, porque vino a mi mente la idea de decirle:

—He aquí, Hipótales, cómo conviene hablar a la persona que se ama; he aquí cómo es bueno enseñarle modestia y humildad, en vez de corromperle, como tú haces con tus adulaciones. Pero viéndole muy inquieto y muy turbado por nuestra conversación, recordé que se había puesto detrás de los demás para ocultarse de Lisis. Contuve, pues, mi lengua, y guardé mis reflexiones. Menéxeno volvió y tomó asiento junto a Lisis. Entonces éste, con su gracia infantil, y sin dar cuenta a Menéxeno, me dijo por lo bajo: —Sócrates, repite ahora delante de Menéxeno todo lo que acabas de decirme.

—Tú mismo se lo dirás, Lisis, porque me has prestado mucha atención.

—Mucha, en efecto.

—Trata de recordar nuestra conversación para repetírsela, y si se te ha olvidado algo, me lo preguntas la primera vez que nos veamos.

—No dejaré de hacerlo, Sócrates, y vive persuadido de ello. Pero pregunta por lo menos a Menéxeno, sobre cualquier otro objeto, porque querría no dejar de escucharte hasta la hora de volver a casa.

—De acuerdo, puesto que lo exiges; pero es preciso que estés dispuesto a venir en mi auxilio, si Menéxeno me hace objeciones, porque ya sabes que es un gran disputador.

—Sí, ¡por Zeus!, es muy disputador, y por eso mismo deseo que hables con él.

—Para que sea yo materia de risa; ¿no es así?

—No ¡por Zeus!, sino para que le escarmientes.

—La cosa no es tan fácil, porque Menéxeno es un hombre terrible, es un verdadero discípulo de Ctesipo. Y el mismo Ctesipo, ¿no ves que está cerca de ti?

—No hagas caso de nada, y razona con Menéxeno; yo te lo suplico.

—Razonemos; también yo lo quiero.

Como cuchicheábamos entre nosotros, Ctesipo dijo:

—¿Por qué habláis bajo, y no nos hacéis partícipes de la conversación?

—Todo lo contrario; se os va a dar parte, porque hay una cosa que Lisis no comprende, y sobre la que quiere que yo interrogué a Menéxeno, que la entenderá mejor, según dice.

—¿Por qué no preguntarle?

—Es lo que voy a hacer. Menéxeno, dije yo entonces, responde, te lo suplico, a la pregunta que te voy a hacer. Hay una cosa que yo deseo desde mi infancia, así como cada hombre tiene sus caprichos; uno quiere tener caballos; otro, perros; otro, oro; otro, honores. Para mí todo esto es indiferente, y no conozco cosa más envidiable en el mundo que tener amigos, y querría más tener un buen amigo que la mejor codorniz,^[5] el mejor gallo, y lo que es más, ¡por Zeus!, el más hermoso caballo y el más precioso perro del mundo; sí, ¡por el Perro!, yo preferiría un amigo a todo el oro de Darío, y a Darío mismo; ¡tan apetecible y tan digna me parece la amistad! Y me llama la atención una cosa, y es que, siendo Lisis y tú tan jóvenes, hayáis tenido la fortuna de adquirir tan pronto un bien tan grande;

tú, Menéxeno, inspirando a Lisis un afecto tan vivo y tan precoz; y tú, Lisis, que a tu vez has sabido conquistar a Menéxeno. Con respecto a mí, estoy tan distante de tal fortuna, que ni sé cómo un hombre se hace amigo de otro hombre. Aquí tienes la razón por la que te lo pregunto y te lo pregunto a ti, que tienes que saberlo.

»Dime, pues, Menéxeno, cuando un hombre ama a otro, ¿cuál de los dos se hace amigo del otro? ¿El que ama se hace amigo de la persona amada, o la persona amada se hace amigo del que ama, o no hay entre ellos ninguna diferencia?

—Ninguna a mis ojos —respondió.

—¿Qué quieres decir con eso? ¿Ambos son amigos, cuando solo el uno de ellos ama al otro?

—Sí, a mi parecer.

—¿Pero no puede suceder que el hombre que ama a otro no sea correspondido?

—Verdaderamente sí.

—Y asimismo que sea aborrecido, como se cuenta de aquellos amantes que se creen aborrecidos por las personas que aman. Entre los más apasionados, ¡cuántos hay que no se creen correspondidos, y cuántos que se creen aborrecidos por esos mismos!, ¿no es verdad?, dime.

—Es muy cierto —dijo.

—En este caso el uno ama y el otro es amado.

—Sí.

—Y bien, ¿cuál de los dos es el amigo? ¿Es el hombre que ama a otro, sea o no correspondido, y si cabe aborrecido? ¿Es el hombre que es amado? ¿O bien no es ni el uno ni el otro, puesto que no se aman ambos recíprocamente?

—Ni el uno, ni el otro, a mi parecer.

—Pero entonces sentamos una opinión diametralmente opuesta a la precedente; porque, después de haber sostenido que si uno de los dos amase al otro, ambos eran amigos, decimos ahora que no hay amigos allí donde la amistad no es recíproca.

—En efecto, estamos a punto de contradecirnos.

—Así, aquel que no corresponde o no paga amistad con amistad no es amigo de la persona que le ama.

—Así parece.

—Por consiguiente, no son amigos de los caballos aquellos que no se ven correspondidos por los caballos, como no lo son de las codornices, ni de los perros, ni del vino, ni de la gimnasia, ni tampoco de la sabiduría, a menos que la sabiduría no les corresponda con su amor; y así, aunque cada uno de ellos ame todas estas cosas, no por eso es su amigo. Pero entonces falta a la verdad el poeta que ha dicho:

«Dichoso aquel que tiene por amigos a sus hijos, caballos ligeros para las carreras, perros para la caza y un hospedaje en países lejanos».^[6]

—No me parece que se equivoca.

—¿Es decir que tú tienes por verdadero lo que dice?

—Sí.

—En este caso, Menéxeno, el que es amado es el amigo del que le ama, sea que le corresponda o sea que le aborrezca, como los niños que no advierten ningún género de afección, y, si cabe, aborrecen a sus padres cuando se les corrige, y que en ningún momento están más predispuestos en contra de estos que cuando los manifiestan estos mismos mayor cariño.

—Ésa es también mi opinión.

—Luego el amigo no es aquel que ama sino el que es amado.

—Así parece.

—¿Por este principio es enemigo aquel que aborrece, y no aquel que es aborrecido?

—Así parece.

—En este concepto muchos son amados por sus enemigos y aborrecidos por sus amigos, puesto que el amigo es aquel que es amado, y no aquel que ama. Pero parece increíble, Menéxeno, o más bien imposible que uno sea «amigo de su enemigo y enemigo de su amigo».

—Eso es cierto, Sócrates.

—Si esto es imposible, ¿el que ama es naturalmente amigo del que es amado?

—Así parece.

—¿Y el que aborrece, es enemigo del que es aborrecido?

—Necesariamente.

—Hemos aquí otra vez con la opinión que manifestamos antes: que muchos son amigos de los que no son sus amigos, y muchas veces de sus enemigos, cuando aman a quien no los ama o los aborrece. Además, muchas veces somos enemigos de gentes que no son enemigos nuestros, y que quizá son nuestros amigos, como cuando aborrecemos a quien no nos aborrece, y quizá nos ama.

—Eso es probable.

—Si el amigo no es el que ama, ni lo es el que es amado, ni tampoco el hombre que a la vez ama y es amado, ¿qué es lo que debemos deducir de aquí? ¿Existen entre los hombres otras relaciones, de las que pueda dudarse la amistad?

—Yo, Sócrates, no veo ninguna.

—¿Quizá, Menéxeno, al comenzar nuestra indagación, tomamos mal camino?

—Así es, Sócrates —exclamó Lisis, ruborizándose al pronunciar esta palabra, que me pareció habersele escapado, efecto de la mucha atención que prestaba a lo que estábamos diciendo, y que se advertía claramente en su semblante.

Queriendo, pues, dar alguna tregua a Menéxeno, encantado como estaba yo del deseo de instruirse que manifestaba Lisis, emprendí con este la conversación.

—Lisis —le dije—, creo que tienes razón, y que si hubiéramos dirigido mejor nuestra indagación, no nos habríamos extraviado, como ha sucedido. Dejemos, pues, este camino; porque para mí una indagación se parece a una especie de camino. Vale más volver al que los poetas nos han abierto, porque los poetas hasta cierto punto son nuestros padres y nuestros guías en cuanto a sabiduría. Quizá no han hablado a la ligera cuando han dicho, con motivo de la amistad, que es Dios mismo el que hace los amigos y que atrae los unos hacia los otros. He aquí, poco más o menos, a mi entender, cómo se explican: —Un Dios conduce el semejante hacia su semejante,^[7] y se lo hace conocer. ¿No oíste nunca este dicho vulgar?

—No —dijo.

—¿Pero no ignoras la opinión de los sabios, que han dicho en los mismos términos, poco más o menos, que es de toda necesidad que lo semejante sea amigo de lo semejante? Probablemente son los mismos que han escrito y razonado sobre la naturaleza y sobre el universo.

—Tienes razón —respondió.

—Pero, dime, ¿han dicho la verdad?

—Quizá.

—Quizá la mitad de la verdad, y quizá la verdad toda entera, respondí a mi vez; pero nosotros no la comprendemos. El hombre malo se nos figura que es enemigo de otro hombre malo, y es tanto más malo, cuanto más se traten y se aproximen, porque encuentra más facilidad de causarle daño. Es imposible que los seres dañinos y los que están expuestos a sus tiros, puedan jamás hacerse amigos. ¿Es esta tu opinión?

Sí, verdaderamente.

—He aquí, ya, que la mitad de lo que dicen esos sabios es una falsedad, porque el hombre malo es semejante al hombre malo.

—Eso es cierto.

—Pero quizá han querido decir, que solo los hombres de bien son semejantes a los hombres de bien y son amigos entre sí, mientras que los malos, como se ha pretendido también, no se parecen en manera alguna, ni entre ellos, ni en sí mismos, porque son mudables y variables. En este caso no puede sorprender que lo que es diferente de sí mismo no se parezca nunca a nada, ni sea amigo de nada. He aquí lo que yo creo; ¿y tú?

—Yo lo mismo.

—Por lo tanto, mi querido amigo, esto es probablemente lo que significan estas palabras: que lo semejante es amigo de lo semejante, que equivale a decir, que solo el bueno es amigo del bueno, y que el malo es incapaz de una amistad verdadera, ni con el hombre de bien ni con otro malo. ¿Me concedes esto?

Lo concedió.

—Ahora ya sabemos quiénes son los verdaderos amigos, porque de este razonamiento resulta, que los verdaderos amigos son los hombres de bien.

—Ése es mi dictamen —respondió.

—Y el mío —repliqué yo—; pero encuentro, sin embargo, alguna dificultad. Veamos pues, ¡por Zeus!, y comprobemos mis sospechas. ¿Lo semejante es el amigo de lo semejante, en tanto que es semejante, y que a título de tal le es útil? O más bien, examinemos la cosa bajo otro punto de vista. ¿Lo semejante ofrece a su semejante alguna ventaja, que no pueda sacar de sí mismo, o causarle un daño, que no pueda de suyo experimentar? ¿O de otra manera, lo semejante puede esperar de su semejante alguna cosa, que no pueda esperar igualmente de sí mismo? Si así es, ¿para qué seres semejantes han de aproximarse el uno al otro, no debiendo sacar de ello ninguna utilidad? ¿Es esto posible?

—No, es imposible.

—¿Y el hombre que no habrá necesidad de buscar, el hombre que no es amado, no será nunca un amigo?

—De ninguna manera.

—¿Pero si el semejante no puede ser amigo del semejante, quizá el bueno será amigo del bueno, no en tanto que semejante, sino en tanto que bueno?

—Quizá.

—Sí, ¿pero el bueno no se basta a sí mismo, en tanto que bueno?

—Sin duda.

—¿Y el que se basta a sí mismo, tiene necesidad de ningún otro?

—No.

—No teniendo necesidad de nadie, no buscará a nadie.

—En efecto.

—Si no busca a nadie, no amará a nadie.

—No, ciertamente.

—Y si no ama a nadie, él mismo no será amado.

—No lo creo.

—¿Cómo los buenos pueden ser amigos de los buenos, cuando, estando los unos separados de los otros, no se desean mutuamente, puesto que se bastan a sí mismos, y que estando los unos inmediatos a los otros, no se sirven para nada recíprocamente? ¿Cuál es el medio de que tales gentes se puedan estimar entre sí?

—Imposible —dijo.

—Pero si no se estiman, ¿no serán amigos?

—Dices verdad.

—Mira, Lisis, el chasco que nos hemos llevado. ¿No ves ahora que nuestro engaño ha sido completo?

—¿Pues cómo?

—He oído en una ocasión ciertas palabras que ahora recuerdo, y son, que lo semejante es lo más hostil posible de lo semejante, y los hombres de bien los más hostiles de los hombres de bien. El que me lo decía tomaba por testigo a Hesíodo, y citaba este verso: «El ollero es por envidia enemigo del ollero, el cantor del cantor, y el pobre del pobre».^[8] Y añadía, que en todas las cosas los seres, que se parecen más, son los más envidiosos, los más rencorosos y los más hostiles entre sí; mientras que los que más se diferencian, son necesariamente más amigos. El pobre lo es del rico, el débil del fuerte, a causa de los socorros que esperan, como lo es el enfermo del médico. El ignorante por la misma razón busca y ama al sabio. La misma persona sostenía su tesis con abundancia de razones, diciendo que tan distante está que lo semejante sea amigo de lo semejante, que sucede todo lo contrario, puesto que todo ser desea, no el ser que se le parece, sino el que es opuesto a su naturaleza. Así, lo seco es amigo de lo húmedo, lo frío de lo caliente, lo amargo de lo dulce, lo agudo de lo obtuso, lo vacío de lo lleno, lo lleno de lo vacío, y así de todo lo demás, porque lo contrario ofrece un alimento a su contrario, mientras que lo semejante nada puede aprovechar de lo semejante.^[9] Y esto lo sostenía con mucha soltura y en lenguaje agradable. ¿Qué juicio formáis vosotros dos?

—Para mí, la tesis tiene cierto aire de exactitud.

—¿Diremos absolutamente que lo contrario es amigo de lo contrario?

—Sí.

—También yo lo digo, Menéxeno; ¿pero no tienes esta opinión por muy singular? ¿Y no ves

levantarse contra nosotros sobre la marcha a estos adversarios ardorosos y hábiles, que van a preguntarnos si la amistad es lo más contrario posible al aborrecimiento? ¿Qué les responderemos? ¿No nos veremos forzados a confesar que tienen razón?

—Necesariamente.

—Nos dirán entonces: «¿Es cierto que el odio es amigo de la amistad, o la amistad amiga del odio?».

—Ni lo uno, ni lo otro.

—¿Y el justo es amigo del injusto, el moderado del inmoderado, el bueno del malo?

—Yo no lo creo.

—Me parece, sin embargo, que si la desemejanza engendrase la amistad, estas cosas contrarias deberían ser amigas.

—Necesariamente.

—Por consiguiente, lo semejante no es el amigo de lo semejante, ni lo contrario el amigo de lo contrario.

—No es posible.

—Pasemos a otro punto. Puesto que la amistad no se encuentra en ninguno de los principios que acabamos de examinar, veamos si lo que no es bueno, ni malo, podría ser por casualidad el amigo de lo que es bueno.

—¿Qué quieres decir con eso?

—¡Por Zeus!, yo ya no sé qué decir, porque experimento una especie de vértigo al ver la incertidumbre de nuestros razonamientos. Creo ver también, conforme al antiguo adagio, que la amistad reside quizá en la belleza.^[10] Pero nuestro objeto es como los fantasmas delicados, ligeros e incoercibles, y he aquí por qué tenemos tanta dificultad en deslindarlo. En fin, digo que lo bueno es bello. ¿Y tú qué piensas?

—Yo lo creo también.

—Asimismo digo, por adivinación, que lo que no es ni bueno ni malo, es amigo de lo bueno y de lo bello. Escucha ahora sobre qué fundo mis conjeturas. Me parece que existen tres géneros: lo bueno, de una parte; después lo malo; y, por último, lo que no es, ni bueno, ni malo. ¿Qué te parece?

—Estoy conforme.

—Igualmente me parece, después de nuestras precedentes indagaciones, que lo bueno no puede ser amigo de lo bueno, ni lo malo de lo malo, ni lo bueno de lo malo. Resta, pues, para que la amistad sea posible entre dos géneros, que lo que no es ni bueno ni malo sea el amigo de lo bueno, o de una cosa que se le aproxime, porque con respecto a lo malo no puede nunca excitar la amistad.

—Eso es cierto.

—Lo semejante, como ya lo hemos dicho, no puede ser tampoco el amigo de lo semejante, ¿no es así?

—Sí.

—Y lo que no es, ni bueno, ni malo, no amará a lo que se le parece.

—No es posible.

—Luego lo que no es ni bueno ni malo, no puede amar más que lo bueno.

—Necesariamente, a mi parecer.

—Veamos ahora, mis queridos amigos —dijo yo—, si este razonamiento nos conduce al término que deseamos. Fijémonos, por ejemplo, en el cuerpo. Cuando está sano, no tiene ninguna necesidad de medicina, porque se basta a sí mismo, y el hombre sano jamás amará al médico sino en razón de su salud; ¿no es así?

—Jamás.

—Yo creo que es el enfermo el que ama al médico a causa de la enfermedad.

—Sin duda.

—Pero la enfermedad es un mal, mientras que la medicina es un bien muy útil.

—Sí.

—En cuanto al cuerpo como cuerpo, no es, ni malo, ni bueno.

—No.

—Y a causa de la enfermedad, ¿el cuerpo está obligado a buscar y amar la medicina?

—Evidentemente.

—Luego lo que no es, ni malo, ni bueno, es amigo de lo que es bueno, a causa de la presencia del mal.

—Así me lo parece.

—Pero evidentemente, si es amigo de lo bueno, es antes que la presencia del mal lo haya hecho malo; porque si el cuerpo estuviese malo, jamás desearía ni amaría lo bueno, por la imposibilidad, reconocida ya por nosotros, de que lo malo pueda ser amigo de lo bueno.

—En efecto, eso es imposible.

—Fijad bien la atención en lo que voy a decir. Digo que ciertas cosas son las mismas que lo que se encuentra en ellas, y otras cosas no. Por ejemplo, si se quiere teñir de este o de aquel color un objeto cualquiera, digo que el color se encontrará con el objeto.

—Ciertamente.

—Pero en este caso, el objeto colorado ¿será el mismo en cuanto al color que lo que es en sí mismo?

—No te entiendo —dijo.

—Veamos, le respondí, otra explicación. Si se tiñesen de albayalde tus cabellos, naturalmente rubios, ¿serían blancos en realidad o en apariencia?

—En apariencia.

—Sin embargo, ¿la blancura se encontraría en los cabellos?

—Sí.

—Y no por esto serían blancos. De suerte que en este caso, a pesar de la blancura que se encuentra en ellos, tus cabellos no son, ni blancos, ni negros.

—Eso es cierto.

—Pero, amigo mío, cuando la vejez les haya hecho tomar este mismo color, ¿no serán de hecho semejantes a lo que se encontrará en ellos, es decir, verdaderamente blancos por la presencia de la blancura?

—No puede ser de otra manera.

—He aquí ahora la cuestión que te propongo: cuando una cosa se encuentra con otra, ¿se hace la misma que esta otra? ¿Sucede esto cuando se la une de una cierta manera, y no cuando se la une de

una manera diferente?

—Esto ya lo entiendo mejor —dijo.

—Así pues, lo que no es ni bueno ni malo, ¿así puede no hacerse malo por la presencia del mal, como puede hacerse?

—Sí, ciertamente.

—Por consiguiente, cuando, a pesar de la presencia del mal, lo que no es malo, ni bueno, no se hace malo, es porque la presencia misma del mal le hace desear el bien; pero si se ha hecho malo, la presencia del mal igualmente le separa a la vez del deseo y del amor del bien, puesto que en este caso ya no es el ser que no es ni bueno ni malo, sino que es un ser malo incapaz de amar el bien.

—En efecto.

—Conforme a esto, podríamos decir que los que son ya sabios, sean dioses u hombres, no pueden amar la sabiduría, así como no pueden amarla los que, a fuerza de ignorar el bien, se han hecho malos, porque ni los ignorantes ni los malos aman la sabiduría. Restan aquellos que, no estando absolutamente exentos, ni de mal, ni de ignorancia, no están, sin embargo, pervertidos hasta el punto de no tener conciencia de su estado, y que son aún capaces de dar razón de lo que no saben. Éstos, que no son ni buenos ni malos, aman la sabiduría, mientras que los que son del todo buenos o del todo malos no pueden amarla. En efecto, hemos demostrado antes que lo contrario no es amigo de su contrario, ni lo semejante de lo semejante, ¿lo recordaréis?

—Perfectamente.

—Creo que ahora, Lisis y Menéxeno, hemos descubierto más claro que nunca lo que es el amigo y lo que no lo es. Diremos, pues, que con relación al alma, con relación al cuerpo, por todas partes, en fin, lo que no es ni bueno ni malo, es el amigo de lo que es bueno, a causa de la presencia del mal.

Ambos lo confesaron, y convinieron en que así era absolutamente. Yo mismo me consideré dichoso y me di por satisfecho, como el cazador que asegura su presa; más después, yo no sé cómo, concebí una terrible sospecha de que no habíamos descubierto la verdad. Y como de repente y turbado, dije:

—¡Ah!, Lisis y Menéxeno, gran riesgo corremos de que lo dicho no sea más que un precioso sueño.

—¿Por qué? —me preguntó Menéxeno.

—Me temo —le respondí— que nos hemos llevado chasco en nuestros discursos sobre la amistad, como sucede a los charlatanes.

—¿Cómo?

—Lo vamos a ver bien pronto; el que ama, ¿ama alguna cosa o no?

—Necesariamente alguna cosa.

—¿Lo ama por nada y en vista de nada, o lo ama por algo y en vista de alguna cosa?

—Por alguna causa ciertamente y en vista de alguna cosa.

—Y esta cosa, en vista de la que él ama, ¿la ama, o bien no es amiga ni enemiga suya?

—No puedo seguirte —me dijo.

—Tienes razón; quizás comprenderás más fácilmente de otra manera, y yo mismo sabré también mejor lo que quiero decir. El enfermo, como ya dijimos antes, es amigo del médico, ¿no es así?

—Sí.

—Si ama al médico, es a causa de la enfermedad y en vista de la salud.

—Sí.

—Pero la enfermedad es un mal.

—¿Cómo no?

—Y la salud ¿es un bien o un mal, o no es ni lo uno ni lo otro?

—Un bien —dijo.

—Ya hemos dicho, me parece, que el cuerpo que no es ni bueno ni malo en sí, ama la medicina a causa de la enfermedad, es decir, a causa de un mal; mientras que la medicina es un bien, y además se ama la medicina en vista de la salud. Y la salud es un bien, ¿no es así?

—Sí.

—¿La salud es amiga o enemiga?

—Amiga.

—¿Y la enfermedad es enemiga?

—De hecho lo es.

—Luego lo que en sí no es ni malo ni bueno, ama lo que le es bueno, a causa de lo que le es malo, y en vista de lo que es bueno.

—Me parece bien.

—El que ama, por consiguiente, ¿ama lo que le es amigo a causa de lo que le es enemigo?

—Así parece.

—Bien; pero ahora, queridos míos, tengamos cuidado de no dejarnos engañar. No insisto sobre este punto de que el amigo se ha hecho el amigo del amigo y lo semejante amigo de su semejante, por más que lo creyéramos imposible; examinemos más bien si hay algún error en lo que acabamos de sentar. La medicina, hemos dicho, se la ama en vista de la salud.

—Sí.

—Luego se ama la salud.

—Ciertamente.

—Y si se la ama ¿es en vista de alguna cosa?

—Sí.

—De alguna cosa que también se ama, para ser fieles a nuestras premisas.

—Sin duda.

—Y se amará esta cosa a su vez en vista de alguna otra que también se ame.

—Sí.

—Prosiguiendo así indefinidamente, es necesario que lleguemos a un principio que no suponga ninguna otra cosa amada, a un primer principio de amistad, el mismo en cuya virtud decimos que amamos todas las demás cosas.

—Necesariamente.

—Digo ahora, que es preciso tener presente que todas las demás cosas que nosotros amamos, en vista de esta primera, no nos causen ilusión, porque no son más que imágenes, mientras que ese primer principio es el único y primer bien, a decir verdad, que nosotros amamos. He aquí cómo es preciso entenderlo. Cuando se da un gran valor a una cosa, como un padre que prefiere un hijo, por ejemplo, a todos los demás bienes, ¿no habrá otro objeto al que este padre dé también un gran valor

como resultado de su amor al hijo? Si le dicen que su hijo bebió la cicuta, ¿no dará un gran valor al vino, si cree que el vino puede salvarle?

—Ciertamente.

—¿No se lo dará también a la vasija que contenga el vino?

—Ciertamente.

—¿No hará entonces más caso de una copa de barro o de tres medidas de vino que de su hijo? Y así es preciso decir, que lo que amamos no son estas cosas que buscamos en vista de otra, sino que amamos esta cosa misma, en cuya vista ansiamos las otras cosas; y aunque se diga que amamos el oro y el dinero, nada hay menos verdadero, porque lo que amamos es aquello en cuya vista damos valor al oro y al dinero y a otros bienes igualmente. ¿No es cierto esto?

—Muy cierto.

—Apliquemos este razonamiento a la amistad, y digamos que todas las cosas que llamamos amigas, amándolas en vista de otra cosa, no merecen este nombre; no hay más amigo que ese principio a que se refieren todas nuestras pretendidas amistades.

—Bien puede suceder que así sea.

—Por consiguiente, el amigo verdadero jamás es amado en vista de otro amigo.

—Eso es cierto.

—He aquí lo que resulta probado: el amigo no es amado en vista de otro amigo. ¿Pero no amamos lo bueno?

—Me parece que sí.

—¿Lo bueno es amado a causa de lo malo? Si, por ejemplo, de nuestros tres géneros: lo bueno, lo malo y lo que no es malo ni bueno, no quedasen más que dos, y el tercero, el mal, llegase a desaparecer, y no atacase ni al cuerpo ni al alma, ni a ninguna de estas cosas que hemos llamado, ni buenas, ni malas ¿no es cierto que lo bueno no nos serviría de nada, y que se nos haría inútil? No existiendo nada que nos perjudicase, ninguna necesidad tendríamos del socorro de lo bueno. En este concepto sería del todo evidente que a causa del mal únicamente es como nosotros buscaríamos el bien, y que no le amaríamos sino como remedio del mal, siendo el mal nuestra enfermedad, porque, cuando no existe el mal, no hay necesidad de remedios. Digo, pues, que lo bueno es de tal naturaleza, que nosotros que estamos entre el bien y el mal, no podemos amarlo sino a causa del mal, y que en sí mismo no es de ninguna utilidad.

—Me parece bien que sea así.

—Por lo tanto, este amigo, al que se refieren todas nuestras pretendidas amistades por las cosas que amamos en vista de otra, en nada se parece a estas cosas. A estas las llamaremos amigas en vista de otra cosa amiga. Pero el amigo verdadero es de una naturaleza del todo opuesta. No existe en efecto, como ya dijimos, sino con relación a lo que es enemigo nuestro; si este enemigo llegara a desaparecer, el amigo igualmente cesará de existir para nosotros.

—Yo no lo creo, por lo menos, de la manera que ahora lo cuentas.

—¡Por Zeus! —dije yo—, ¿si se destruyera el mal no habría hambre, ni sed, ni ningún otro de estos apetitos?, o, más bien, aun cuando los hombres y los animales fuesen distintos que como son hoy día, la sed ¿no existiría sin ser dañosa? ¿O bien crees tú que la sed, el hambre y los demás apetitos quedarían los mismos al no existir el mal? Quizá es ridículo hablar de lo que sucedería en

semejante caso, ni quién puede saberlo. Pero lo seguro es que, en el estado actual, la sed unas veces es un bien, otras un mal para el que la satisface; ¿no es así?

—En efecto.

—Luego el hombre que tiene sed o que satisface cualquier otro deseo, unas veces se encuentra bien, otras mal y otras ni bien ni mal.

—Sí, verdaderamente.

—Y si el mal desapareciese, dime; lo que no es naturalmente un mal, ¿debería desaparecer con él?

—No.

—Luego los deseos que no son ni buenos ni malos, ¿subsistirían en ausencia del mal?

—Así me parece.

—Pero el que desea y el que ama, ¿puede no amar el objeto de sus deseos y de su amor?

—Yo no lo creo.

—Habría por lo tanto amistades posibles, suponiendo todos los males destruidos.

—Sí.

—Si el mal diese origen a la amistad, una vez destruido el mal, la amistad no podría existir, porque cuando la causa cesa es imposible que el efecto subsista.

—Es exacto.

—¿No estamos acordes en que el que ama debe amar a causa de alguna cosa, y no hemos dado por sentado que lo que en sí no es, ni bueno, ni malo, debe amar lo bueno a causa del mal?

—Sí.

—Con lo expuesto creo haber encontrado otra razón de amar y de ser amado.

—Me parece bien.

—Pero en verdad, ¿el deseo será la causa de la amistad? El que desea, ¿ama el objeto de sus deseos por todo el tiempo que lo desea? En este caso, todo lo que hemos dicho sobre la amistad no es más que un discurso de fantasía, como si fuera un largo poema.

—Podría suceder que así fuera.

—En efecto, el que desea, dime, ¿no desea aquello de que tiene necesidad?

—Sin duda.

—El que tiene necesidad, ¿ama aquello de que tiene necesidad?

—Sí.

—Y el que tiene necesidad ¿no es porque le falta aquello que necesita?

—Sí.

—Me parece, por consiguiente, que lo conveniente debe ser el objeto del amor, de la amistad y del deseo; ¿qué decís a esto, Menéxeno y Lisis?

Ambos convinieron en ello.

—Si los dos sois amigos, el uno del otro, es porque existe entre vosotros una conveniencia natural.

—Sí, muy grande —dijeron ambos.

—Por lo tanto, mis queridos jóvenes, si alguno desea o ama a otro, jamás podría ni desearle, ni amarle, ni buscarle, si no encontrase entre él y el objeto de su amor alguna conveniencia o afinidad de alma, de carácter o de exterioridad.

—Es cierto —dijo Menéxeno. Lisis guardó silencio.

—Amar lo que nos conviene naturalmente nos parece cosa necesaria.

—Sí.

—¿Y es también una necesidad el ser amado por aquel que verdadera y sinceramente se ama?

Lisis y Menéxeno apenas hicieron signo de asentimiento; pero Hipótales, lleno de gozo, mudaba cada instante de color. Queriendo yo poner en claro esta opinión, dije entonces:

—Si lo conveniente difiere de lo semejante, me parece, Lisis y Menéxeno, que hemos encontrado la última palabra de la amistad. Pero si lo conveniente y lo semejante resultan ser una misma cosa, no nos será fácil sustraernos a la objeción propuesta ya, de que lo semejante es inútil a lo semejante, a causa de su misma identidad; y por otra parte sostener que el amigo no es útil, es un absurdo. ¿Queréis, para no alucinamos con nuestros propios discursos, que demos por concedido, que lo conveniente y lo semejante son diferentes entre sí?

—Sí, lo queremos.

—Diremos también que lo bueno conviene a todo, y que lo malo no conviene a nada. ¿O bien es preciso decir, que lo bueno conviene a lo bueno, lo malo a lo malo, y lo que no es ni bueno ni malo en sí, a lo que no es ni bueno ni malo?

Ellos estuvieron conformes en que cada uno de estos géneros conviniese con el suyo respectivo.

—He aquí, mis queridos jóvenes, que hemos vuelto a las primeras opiniones sobre la amistad, a las que ya hemos rechazado, porque lo injusto se hace amigo de lo injusto, como lo malo de lo malo, y lo bueno de lo bueno.

—En efecto.

—Pero qué, si lo bueno y lo conveniente no son más que una misma cosa, solo lo bueno puede ser amigo de lo bueno.

—Ciertamente.

—Creo que hemos refutado ya esto; ¿no os acordáis?

—Nos acordamos.

—Entonces, ¿para qué razonar más?

—¿No es claro que a nada conduce? Me limitaré, pues, como hacen los abogados hábiles en sus defensas, a resumir todo lo que hemos dicho. Si el amigo no es el que ama, ni el que es amado, ni el semejante, ni el contrario, ni lo bueno, ni lo malo, ni ninguna de las demás cosas a que hemos pasado revista, porque por su mucho número no puedo recordarlas todas, si ninguna de estas cosas, repito, es el amigo, entonces nada tengo que decir.

En este acto me vino la idea de provocar a alguno de más edad, pero en el mismo momento, dirigiéndose a nosotros como demonios los pedagogos de Lisis y Menéxeno, con los hermanos de estos, los llamaron para volver a casa, porque era ya tarde. Desde luego, todos los que estábamos allí presentes quisimos retenerlos, pero bien pronto, sin hacer aprecio de nosotros, se pusieron furiosos, y continuaron llamando los jóvenes en su lenguaje semi-bárbaro; y como parecía que habían bebido con algún exceso a causa de las fiestas, y no estaban por lo tanto en disposición de escucharnos, cedimos al fin, y cortamos la conversación.

Cuando se marchaban, dije a Lisis y Menéxeno, que nos habíamos puesto quizás en ridículo ellos y yo, viejo como ya soy, porque los que presenciaron la conversación irán diciendo, que pensábamos

ser amigos, y yo lo soy vuestro, y no hemos podido descubrir lo que es el amigo.

FEDRO

Argumento del *Fedro*^[1]

por Patricio de Azcárate

Según una tradición, que no tenemos necesidad de discutir, el *Fedro* es obra de la juventud de Platón. En este diálogo hay, en efecto, todo el vigor impetuoso de un pensamiento que necesita salir fuera, y un aire de juventud que nos revela la primera expansión del genio. Platón viste con colores mágicos todas las ideas que afectan a su juvenil inteligencia, todas las teorías de sus maestros, todas las concepciones del cerebro prodigioso que producirá un día la República y las Leyes. Tradiciones orientales, ironía socrática, intuición pitagórica, especulaciones de Anaxágoras, protestas enérgicas contra la enseñanza de los sofistas y de los rectores, que negaban la verdad inmortal y despojaban al hombre de la ciencia de lo absoluto, todo esto se mezcla sin confusión en esta obra, donde el razonamiento y la fantasía aparecen reconciliados, y donde encontramos en germen todos los principios de la filosofía platónica. Esta embriaguez del joven sabio, este arrobamiento que da a conocer la verdad entrevista por primera vez, el autor del *Fedro* la llama justamente un delirio enviado por los dioses; pero estos dioses que invoca no son las divinidades de Atenas, buenas a lo más para inspirar al artista o al poeta; es Pan, la vieja divinidad pelásgica; son las ninfas de los arroyos y de las montañas; es el espíritu mismo de la naturaleza, revelando al alma atenta y recogida los secretos del universo.

¿Cuál es el objeto del diálogo? Nos parece imposible reducir a la unidad una obra tan compleja. Lo propio del genio de Platón es abordar a la vez las cuestiones más diversas, y a la vez resolverlas; como lo propio del genio de Aristóteles es distinguir todas las partes de la ciencia humana, que Platón había confundido. Un tratado de Aristóteles presenta un orden riguroso, porque el objeto, por vasto que sea, es siempre único. Un diálogo de Platón abraza, en su multiplicidad, la psicología y la ontología, la ciencia de lo bello y la ciencia del bien.

En el *Fedro* pueden distinguirse dos partes: en la primera, Sócrates inicia a su joven amigo en los misterios e la eterna belleza; le invita a contemplar con él aquellas ciencias, cuya visita llena nuestras almas de una celestial beatitud, cuando, aladas y puras de toda mancha terrestre, se lanzan castamente al cielo en pos de Zeus y de los demás dioses; le enseña a despreciar esos placeres groseros que le harían andar errante durante mil años por tierras de proscripción; le enseña igualmente a alimentar su inteligencia con lo verdadero, lo bello y lo bueno, para merecer un día tomar sus alas y volar de nuevo a la patria de las almas; le dice, en fin, que si el amor de los sentidos nos rebaja al nivel de las bestias, la pura unión de las inteligencias, el amor verdaderamente filosófico, por la contemplación de las bellezas imperfectas de este mundo, despierta en nosotros el recuerdo de la esencia misma de la belleza, que irradiaba en otro tiempo a nuestros ojos en los espacios infinitos, y que, purificándonos, abrevia el tiempo que debemos pasar en los lugares de prueba.

En la segunda parte intenta sentar los verdaderos principios del arte de la palabra, que los Tisias y los Gorgias habían convertido en arte de embuste y en instrumento de codicia y de dominación. A la retórica siciliana, que enseña a sus discípulos a corromperse, a engañar a la multitud, a dar a la injusticia las apariencias del derecho, y a preferir lo probable a lo verdadero, Platón opone la

dialéctica, que, por medio de la definición y la división, penetra desde luego en la naturaleza de las cosas, proponiéndose mirar como objeto de sus esfuerzos, no la opinión con que se contenta el vulgo, sino la ciencia absoluta, en la que descansa el alma del filósofo.

Sin embargo, existe un lazo entre estas dos partes del diálogo. El discurso de Lisias contra el amor y los dos discursos de Sócrates son como la materia del examen reflexivo sobre la falsa y la verdadera retórica, que llena toda la segunda parte.

Nada hay que decir sobre el arte con que Platón hace hablar a sus personajes, sin que en el conjunto de su obra se desmienta jamás, ni una sola vez, su carácter. Los tipos de los diálogos son tan vivos como los de las tragedias de Sófocles y Eurípides. Nada hay más verdadero que el carácter de Fedro; de este joven, tan apasionado por los discursos, tan amante de todos los bellos conocimientos, tan pronto a ofenderse de las burlas de Sócrates contra su amigo Lisias, y, sin embargo, tan respetuoso para con la sabiduría de su venerado maestro. Nada más encantador que la curiosidad inocente con que pregunta a Sócrates si cree en el robo de la ninfa Oritía; o la franqueza generosa que le hace reconocer la vanidad de su curiosidad y confesar su ignorancia, sus preocupaciones y sus errores.

Esta conversación, en que Sócrates pasa alternativamente de las sutilezas de la dialéctica a los trasportes de la oda, se prolonga durante todo un día de verano; los dos amigos reposan muellemente acostados en la espesura de la hierba, a la sombra de un plátano, y sumergidos sus pies en las aguas del Iliso; el cielo puro del Ática irradia sobre sus cabezas; las cigarras, amantes de las musas, los entretienen con sus cantos; y las ninfas, hijas de Aqueloo, prestan su atención, embelesadas con las palabras de aquel que posee a la vez el amor de la ciencia y la ciencia del amor.

Fedro o de la belleza

SÓCRATES — FEDRO

SÓCRATES: —Mi querido Fedro, ¿adónde vas y de dónde vienes?

FEDRO. —Vengo, Sócrates, de casa de Lisias,^[1] hijo de Céfalo, y voy a pasearme fuera de muros; porque he pasado toda la mañana sentado junto a Lisias, y siguiendo el precepto de Acúmeno, tu amigo y mío, me paseo por las vías públicas, porque dice que proporcionan mayor recreo y salubridad que las carreras en el gimnasio.

SÓCRATES. —Tiene razón, amigo mío; pero Lisias, por lo que veo, estaba en la ciudad.

FEDRO. —Sí, en casa de Epícrates, en la casa Moriquia, que está próxima al templo de Zeus Olímpico.^[2]

SÓCRATES. —¿Y cuál fue vuestra conversación? Sin dudar, Lisias te regalaría algún discurso.

FEDRO. —Tú lo sabrás, si no te apura el tiempo, y si me acompañas y me escuchas.

SÓCRATES. —¿Qué dices?, ¿no sabes, para hablar como Píndaro, que no hay negocio que yo no abandone por saber lo que ha pasado entre tú y Lisias?

FEDRO. —Pues adelante.

SÓCRATES. —Habla pues.

FEDRO. —En verdad, Sócrates, el negocio te afecta, porque el discurso, que nos ocupó por tan largo espacio, no sé por qué casualidad rodó sobre el amor. Lisias supone un hermoso joven, solicitado, no por un hombre enamorado, sino, y esto es lo más sorprendente, por un hombre sin amor, y sostiene que debe conceder sus amores más bien al que no ama, que al que ama.

SÓCRATES. —¡Oh!, es muy amable. Debió sostener igualmente que es preciso tener mayor complacencia con la pobreza que con la riqueza, con la ancianidad que con la juventud, y lo mismo con todas las desventajas que tengo yo y tienen muchos otros. Sería esta una idea magnífica y prestaría un servicio a los intereses populares.^[3] Así es que yo ardo en deseos de escucharte, y ya puedes alargar tu paseo hasta Megara, y, conforme al método de Heródico,^[4] volver de nuevo después de tocar los muros de Atenas, que yo no te abandonaré.

FEDRO. —¿Qué dices, bondadoso Sócrates? Un discurso que Lisias, el más hábil de nuestros escritores, ha trabajado por despacio y en mucho tiempo, ¿podré yo, que soy un pobre hombre, dárte a conocer de una manera digna de tan gran orador? Estoy bien distante de ello, y, sin embargo, preferiría este talento a todo el oro del mundo.

SÓCRATES. —Fedro, si no conociese a Fedro, no me conocería a mí mismo; pero le conozco. Estoy bien seguro de que, oyendo un discurso de Lisias, no ha podido contentarse con una primera lectura, sino que volviendo a la carga, habrá pedido al autor que comenzara de nuevo, y el autor le habrá dado gusto, y, no satisfecho aún con esto, concluiría por apoderarse del papel, para volver a leer los pasajes que más llamaran su atención. Y después de haber pasado toda la mañana inmóvil y atento a este estudio, fatigado ya, había salido a tomar el aire y dar un paseo, y mucho me engañaría, ¡por el Perro! Si no sabe ya de memoria todo el discurso, a no ser que sea de una extensión excesiva. Se ha venido fuera de muros para meditar sobre él a sus anchas, y encontrando un desdichado que

tenga una pasión furiosa por discursos, complacerse interiormente en tener la fortuna de hallar a uno a quien comunicar su entusiasmo y precisarle a que le siga. Y como el encontradizo, llevado de su pasión por discursos, le invita a que se explique, se hace el desdeñoso, y como si nada le importara; cuando si no le quisiera oír, sería capaz de obligarle a ello por la fuerza. Así, pues, mi querido Fedro, mejor es hacer por voluntad lo que habría de hacerse luego por voluntad o por fuerza.

FEDRO. —Veo que el mejor partido que puedo tomar es repetirte el discurso como me sea posible, porque tú no eres de condición tal que me dejes marchar, sin que hable bien o mal.

SÓCRATES. —Tienes razón.

FEDRO. —Pues bien, soy principio... Pero verdaderamente.

Sócrates, yo no puedo responder de darte a conocer el discurso palabra por palabra. A pesar de todo me acuerdo muy bien de todos los argumentos que Lisias hace valer para preferir el amigo frío al amante apasionado; y voy a referírtelos en resumen y por su orden. Comienzo por el primero.

SÓCRATES. —Muy bien, querido amigo; pero enséñame, por lo pronto, lo que tienes en tu mano izquierda bajo la capa. Sospecho que sea el discurso. Si he adivinado, vive persuadido de lo mucho que te estimo; pero, dado que tenemos aquí a Lisias mismo, no puedo ciertamente consentir que seas tú materia de nuestra conversación. Veamos, presenta ese discurso.

FEDRO. —Basta de broma, querido Sócrates; veo que es preciso renunciar a la esperanza que había concebido de ejercitarme a tus expensas; pero ¿dónde nos sentamos para leerlo?

SÓCRATES. —Marchémonos por este lado y sigamos el curso del Iliso, y allí escogeremos algún sitio solitario para sentarnos.

FEDRO. —Me viene perfectamente haber salido de casa sin calzado, porque tú nunca lo gastas.^[5] Podemos seguir la corriente, y en ella tomaremos un baño de pies, lo cual es agradable en esta estación y a esta hora del día.

SÓCRATES. —Marchemos, pues, y elige tú el sitio donde debemos sentarnos.

FEDRO. —¿Ves este plátano de tanta altura?

SÓCRATES. —¿Y qué?

FEDRO. —Aquí, a su sombra, encontraremos una brisa agradable y hierba donde sentarnos, y, si queremos, también para acostarnos.

SÓCRATES. —Adelante, pues.

FEDRO. —Dime, Sócrates, ¿no es aquí, en cierto punto de las orillas del Iliso, donde Bóreas robó, según se dice, la ninfa Oritía?

SÓCRATES. —Así se cuenta.

FEDRO. —Y ese suceso tendría lugar aquí mismo, porque el encanto risueño de las olas, el agua pura y transparente y esta ribera, todo convidaba para que las ninfas tuvieran aquí sus juegos.

SÓCRATES. —No es precisamente aquí, sino un poco más abajo, a dos o tres estadios, donde está el paso del río para el templo de Artemis Cazadora. Por este mismo rumbo hay un altar a Bóreas.

FEDRO. —No lo recuerdo bien, pero dime ¡por Zeus!, ¿crees tú en esta maravillosa aventura?

SÓCRATES. —Si dudase como los sabios, no me vería en conflictos; podría agotar los recursos de mi espíritu, diciendo que el viento del Norte la hizo caer de las rocas vecinas donde ella jugaba con Farmacia, y que esta muerte dio ocasión a que se dijera que había sido robada por Bóreas;^[6] y aun podría trasladar la escena sobre las rocas del Areópago, porque según otra leyenda ha sido

robada sobre esta colina y no en el paraje donde nos hallamos. Yo encuentro que todas estas explicaciones, mi querido Fedro, son las más agradables del mundo, pero exigen un hombre muy hábil, que no ahorre trabajo y que se vea reducido a una penosa necesidad; porque, además de esto, tendrá que explicar la forma de los hipocentauros y la de la quimera, y en seguida de estos las gorgonas, los pegasos y otros mil monstruos aterradores por su número y su rareza. Si nuestro incrédulo pone en obra su sabiduría vulgar, para reducir cada uno de ellos a proporciones verosímiles, tiene entonces que tomarlo por despacio. En cuanto a mí, no tengo tiempo para estas indagaciones, y voy a darte la razón. Yo no he podido aún cumplir con el precepto de Delfos, conociéndome a mí mismo; y dada esta ignorancia me parecería ridículo intentar conocer lo que me es extraño. Por esto es que renuncio a profundizar todas estas historias, y en este punto me atengo a las creencias públicas.^[7] Y como te decía antes, en lugar de intentar explicarlas, yo me observo a mí mismo; quiero saber si yo soy un monstruo más complicado y más furioso que Tifón, o un animal más dulce, más sencillo, a quien la naturaleza le ha dado parte de una chispa de divina sabiduría. Pero, amigo mío, con nuestra conversación hemos llegado a este árbol, adonde querías que fuésemos.

FEDRO. —En efecto, es el mismo.

SÓCRATES. —¡Por Hera!, ¡precioso retiro! ¡Qué copudo y elevado es este plátano! Y este agnacasto, ¡qué magnificencia en su estirado tronco y en su frondosa copa! Parece como si floreciera con intención para perfumar estos preciosos sitios. ¿Hay nada más encantador que el arroyo que corre al pie de este plátano? Nuestros pies sumergidos en él, acreditan su frescura. Este sitio retirado está sin duda consagrado a algunas ninfas y al río Aqueloo, si hemos de juzgar por las figurillas y estatuas que vemos. ¿No te parece que la brisa que aquí corre tiene cierta cosa de suave y perfumado? Se advierte en el canto de las cigarras un no sé qué de vivo, que hace presentir el estío. Pero lo que más me encanta son estas hierbas, cuya espesura nos permite descansar con delicia, acostados sobre un terreno suavemente inclinado. Mi querido Fedro, eres un guía excelente.

FEDRO. —Maravilloso Sócrates, eres un hombre extraordinario. Porque al escucharte se te tendría por un extranjero, a quien se hacen los honores del país, y no por un habitante del Ática. Probablemente tú no habrás salido jamás de Atenas, ni traspasado las fronteras, ni aun dado un paseo fuera de muros.

SÓCRATES. —Perdona, amigo mío. Así es, pero es porque quiero instruirme. Los campos y los árboles nada me enseñan, y solo en la ciudad puedo sacar partido del roce con los demás hombres. Sin embargo, creo que tú has encontrado recursos para curarme de este humor casero. Se obliga a un animal hambriento a seguirnos, mostrándole alguna rama verde o algún fruto; y tú, enseñándome ese discurso y ese papel que lo contiene, podrías obligarme a dar una vuelta al Ática y a cualquier parte del mundo, si quisieras. Pero, en fin, puesto que estamos ya en el punto elegido, yo me tiendo en la hierba. Escoge la actitud que te parezca más cómoda para leer, y puedes comenzar.

FEDRO. —Escucha.

«Conoces todos mis sentimientos, y sabes que miro la realización de mis deseos como provechosa a ambos. No sería justo rechazar mis votos, porque no soy tu amante. Porque los amantes, desde el momento en que se ven satisfechos, se arrepienten ya de todo lo que han hecho por el objeto de su pasión. Pero los que no tienen amor no tienen jamás de qué arrepentirse, porque no es

la fuerza de la pasión la que les ha movido a hacer a su amigo todo el bien que han podido, sino que han obrado libremente, juzgando que servían así a sus más caros intereses. Los amantes consideran el daño causado por su amor a sus negocios, alegan sus liberalidades, traen a cuenta las penalidades que han sufrido, y después de tiempo creen haber dado pruebas positivas de su reconocimiento al objeto amado. Pero los que no están enamorados, no pueden, ni alegar los negocios que han abandonado, ni citar las penalidades sufridas, ni quejarse de las querellas que se hayan suscitado en el interior de la familia; y no pudiendo pretextar todos estos males, que no han llegado a conocer, solo les resta aprovechar con decisión cuántas ocasiones se presenten de complacer a su amigo.

»Se alegará quizá en favor del amante, que su amor es más vivo que una amistad ordinaria, que está siempre dispuesto a decir o hacer lo que puede ser agradable a la persona que ama, y arrostrar por ella el odio de todos; pero es fácil conocer lo falaz de este elogio, puesto que, si su pasión llega a mudar de objeto, no dudará en sacrificar sus antiguos amores a los nuevos, y, si el que ama hoy se lo exige, hasta perjudicar al que amaba ayer.

»Racionalmente no se pueden conceder tan preciosos favores a un hombre atacado de un mal tan crónico, del cual ninguna persona sensata intentará curarlo, porque los mismos amantes confiesan que su espíritu está enfermo y que carecen de buen sentido. Saben bien, dicen ellos, que están fuera de sí mismos y que no pueden dominarse. Y entonces si llegan a entrar en sí mismos, ¿cómo pueden aprobar las resoluciones que han tomado en un estado de delirio?

»Por otra parte, si entre tus amantes quisieras conceder la preferencia al más digno, no podrías escoger sino entre un pequeño número; por el contrario, si buscas entre todos los hombres aquel cuya amistad deseas, puedes elegir entre millares, y es probable que en toda esta multitud encuentres uno que merezca tus favores.

»Si temes la opinión pública, si temes tener que avergonzarte de tus relaciones ante tus conciudadanos, ten presente, que lo más natural es que un amante que desea que le envidien su suerte, creyéndola envidiable, sea indiscreto por vanidad, y tenga por gloria publicar por todas partes que no ha perdido el tiempo ni el trabajo. Aquel que, dueño de sí mismo, no se deja extraviar por el amor, preferirá la seguridad de su amistad al placer de alabarse de ella. Añade a esto que todo el mundo conoce a un amante, viéndole seguir los pasos de la persona que ama; y llegan al punto de no poder hablarse, sin que se sospeche que una relación más íntima los une ya, o va bien pronto a unirlos. Pero los que no están enamorados, pueden vivir en la mayor familiaridad, sin que jamás induzcan a sospecha; porque se sabe que son lícitas estas asociaciones, formadas amistosamente por la necesidad, para encontrar alguna distracción.

»¿Tienes algún otro motivo para temer? ¿Piensas que las amistades son rara vez durables, y que un rompimiento, que siempre es una desgracia para ambos, te será funesto, sobre todo después del sacrificio que has hecho de lo más precioso que tienes? Si así sucede, es al amante a quien debes sobre todo temer. Un nada le enoja, y cree que lo que se hace es para perjudicarle. Así es que quiere impedir al objeto de su amor toda relación con todos los demás, teme verse postergado por las riquezas de uno, por los talentos de otro, y siempre está en guardia contra el ascendiente de todos aquellos que tienen sobre él alguna ventaja. El te cizañará para ponerte mal con todo el mundo y reducirte a no tener un amigo; o si pretendes manejar tus intereses y ser más entendido que tu celoso amante, acabarás por un rompimiento. Pero el que no está enamorado, y que debe a la estimación que

inspiran sus virtudes los favores que desea, no se cela de aquellos que viven familiarmente con su amigo; aborrecería más bien a los que huyesen de su trato, porque vería en este alejamiento una señal de desprecio, mientras que aplaudiría todas aquellas relaciones, cuyas ventajas conociese. Parece natural, que dadas estas condiciones, la complacencia afiance la amistad, y que no pueda producir resentimientos. Por otro lado, la mayor parte de los amantes se enamoran de la belleza del cuerpo, antes de conocer la disposición del alma y de haber experimentado el carácter, y así no puede asegurarse si su amistad debe sobrevivir a la satisfacción de sus deseos. Los que no se ven arrastrados por el amor y están ligados por la amistad antes de obtener los mayores favores, no podrán ver en estas complacencias un motivo de enfriamiento, sino más bien un gaje de nuevos favores para lo sucesivo.

»¿Quieres hacerte más virtuoso cada día? Fíate de mí antes que de un amante. Porque un amante alabará todas tus palabras y todas tus acciones sin curarse de la verdad ni de la bondad de ellas, ya por temor de disgustarte, ya porque la pasión le ciega; porque tales son las ilusiones del amor. El amor desgraciado se aflige, porque no excita la compasión de nadie; pero cuando es dichoso, todo le parece encantador, hasta las cosas más indiferentes. El amor es mucho menos digno de envidia que de compasión. Por el contrario, si cedes a mis votos, no me verás buscar en tu intimidad un placer efímero, sino que vigilaré por tus intereses durables, porque, libre de amor, yo seré dueño de mí mismo. No me entregaré por motivos frívolos a odios furiosos, y aun con los más graves motivos dudaré en concebir un ligero resentimiento. Seré indulgente con los daños involuntarios que se me causen, y me esforzaré en prevenir las ofensas intencionadas. Porque tales son los signos de una amistad que el tiempo no puede debilitar.

»Quizá crees tú que la amistad sin el amor es débil y flaca; y, si fuera así, seríamos indiferentes con nuestros hijos y con nuestros padres y no podríamos estar seguros de la felicidad de nuestros amigos, a quienes un dulce hábito, y no la pasión, nos liga con estrecha amistad. En fin, si es justo conceder sus favores a los que los desean con más ardor, sería preciso en todos los casos obligar, no a los más dignos, sino a los más indigentes, porque libertándolos de los males más crueles, se recibirá por recompensa el más vivo reconocimiento. Así pues, cuando quieras dar una comida, deberás convidar, no a los amigos, sino a los mendigos y a los hambrientos, porque ellos te amarán, te acompañarán a todas partes, se agolparán a tu puerta experimentando la mayor alegría, vivirán agradecidos y harán votos por tu prosperidad. Pero tú debes por el contrario favorecer, no a aquellos cuyos deseos son más violentos, sino a los que mejor te atestigüen su reconocimiento; no a los más enamorados, sino a los más dignos; no a los que solo aspiran a explotar la flor de la juventud, sino a los que en tu vejez te hagan partícipe de todos sus bienes; no a los que se alabarán por todas partes de su triunfo, sino a los que el pudor obligue a una prudente reserva; no a los que se muestren muy solícitos pasajeramente, sino a aquellos cuya amistad, siempre igual, solo concluirá con la muerte; no a los que, una vez satisfecha su pasión, buscarán un pretexto para aborrecerte, sino a los que, viendo desaparecer los placeres con la juventud, procuren granjearse tu estimación.

»Acuérdate, pues, de mis palabras, y considera que los amantes están expuestos a los consejos severos de sus amigos, que rechazan pasión tan funesta. Considera, también, que nadie es reprobable por no ser amante, ni se le acusa de imprudente por no serlo.

»Quizá me preguntarás, si te aconsejo que concedas tus favores a todos los que no son tus

amantes; y te responderé, que tampoco un amante te aconsejará la misma complacencia para todos los que te aman. Porque favores prodigados de esta manera no tendrían el mismo derecho al reconocimiento, ni tampoco podrías ocultarlos, aunque quisieras. Es preciso que nuestra mutua relación, lejos de dañarnos, nos sea a ambos útil.

»Creo haber dicho bastante; pero si aún te queda alguna duda, si es cosa que no he resuelto todas tus objeciones, habla; yo te responderé».

¿Qué te parece? Sócrates; ¿no es admirable este discurso bajo todos aspectos y sobre todo por la elección de las palabras?

SÓCRATES. —Maravilloso discurso, amigo mío; me ha arrebatado y sorprendido. No has contribuido tú poco a que me haya causado tan buena impresión. Te miraba durante la lectura, y veía brillar en tu semblante la alegría. Y como creo que en estas materias tu juicio es más seguro que el mío, me he fiado de tu entusiasmo, y me he dejado arrastrar por él.

FEDRO. —¡Vaya!, quieres reírtete.

SÓCRATES. —¿Crees que me burlo y que no hablo seriamente?

FEDRO. —No, en verdad, Sócrates. Pero dime con franqueza, ¡por Zeus, que preside a la amistad!, ¿piensas que haya entre todos los griegos un orador capaz de tratar el mismo asunto con más nobleza y extensión?

SÓCRATES. —¿Qué dices? Quieres que me una a ti para alabar un orador por haber dicho todo lo que puede decirse, o solo por haberse expresado en un lenguaje claro, preciso y sabiamente aplicado. Si reclamas mi admiración por el fondo mismo del discurso, solo por consideración a ti puedo concedértelo; porque la debilidad de mi espíritu no me ha dejado apercibir este mérito, y solo me he fijado en el lenguaje. En este concepto no creo que Lisias mismo pueda estar satisfecho de su obra. Me parece, mi querido Fedro, a no juzgar tú de otra manera, que repite dos y tres veces las cosas, como un hombre poco afluente; pero quizás se ha fijado poco en esta falta, y ha querido hacernos ver que era capaz de expresar un mismo pensamiento de muchas maneras diferentes, y siempre con la misma fortuna.

FEDRO. —¿Qué dices, Sócrates? Lo más admirable de su discurso consiste en decir precisamente todo lo que la materia permite; de manera que sobre lo mismo no es posible hablar, ni con más afluencia, ni con mayor exactitud.

SÓCRATES. —En ese punto yo no soy de tu dictamen. Los sabios de los tiempos antiguos, hombres y mujeres, que han hablado y escrito sobre esta materia, me convencerían de impostura, si tuviera la debilidad de ceder sobre este punto.

FEDRO. —¿Y cuáles son esos sabios?, ¿o has encontrado otra cosa más acabada?

SÓCRATES. —En este momento no podré decírtelo; sin embargo, alguno recuerdo, y quizás en la bella Safo, o en el sabio Anacreonte, o en algún otro prosista encontrará ejemplos. Y lo que me compromete a hacer esta conjeta es que desborda mi corazón, y que me siento capaz de pronunciar sobre el mismo objeto un discurso que competiría con el de Lisias. Conozco bien que no puedo encontrar en mí mismo todo ese cúmulo de bellezas, porque no lo permite la medianía de mi ingenio; pero quizás los pensamientos que salgan de mi alma, como de un vaso lleno hasta el borde, procedan de orígenes extraños. Pero soy tan indolente que no sé cómo, ni de dónde, me vienen.

FEDRO. —Verdaderamente, mi noble amigo, me agrada lo que dices. Te dispenso de que me

digas quiénes son esos sabios, ni de dónde aprendiste sus lecciones. Pero cumple lo que me acabas de prometer; pronuncia un discurso tan largo como el de Lisias, que sostenga la comparación, sin tomar nada de él. Por mi parte me comprometo, como los nueve arcontes, a consagrar en el templo de Delfos mi estatua en oro de talla natural, y también la tuya.^[8]

SÓCRATES. —Tú eres, mi querido Fedro, el que vales lo que pesas de oro, si tienes la buena fe de creer que en el discurso de Lisias nada hay que rehacer y que yo pudiera tratar el mismo asunto sin contradecir en nada lo que él ha dicho. En verdad esto sería imposible hasta al más adocenado escritor. Por ejemplo, puesto que Lisias ha intentado probar que es preciso favorecer al amigo frío, más bien que al amigo apasionado, si me impides alabar la sabiduría del uno y reprender el delirio del otro, si no puedo hablar de estos motivos esenciales, ¿qué es lo que me queda? Hay necesidad de consentir estos lugares comunes al orador, y de esta manera puede mediante el arte de la forma suplir la pobreza de invención. No es porque, cuando se trata de razones menos evidentes, y por lo tanto más difíciles de encontrar, no se una al mérito de la composición el de la invención.

FEDRO. —Hablas en razón. Puedes sentar por principio que el que no ama tiene sobre el que ama la ventaja de conservar su buen sentido, y esto te lo concedo. Pero si en otra parte puedes encontrar razones más numerosas y más fuertes que los motivos alegados por Lisias, quiero que tu estatua de oro macizo^[9] figure en Olimpia cerca de la ofrenda de los Cipsélides.^[10]

SÓCRATES. —Tomas la cosa por lo serio, Fedro, porque ataco al que amas. Solo quería provocarte un poco. ¿Piensas verdaderamente que yo pretendo competir en elocuencia con escritor tan hábil?

FEDRO. —He aquí, mi querido Sócrates, que has incurrido en los mismos defectos que yo; pero tú hablarás, quieras o no quieras, en cuanto alcances. Procura que no se renueve una escena muy frecuente en las comedias, y me fuerces a volverte tus burlas repitiendo tus mismas palabras: «Sócrates, si no conociese a Sócrates, no me conocería a mí mismo; ardía en deseos de hablar, pero se hacia el desdeñoso, como si no le importara». Ten entendido, que no saldremos de aquí, sin que hayas dado expansión a tu corazón, que según tú mismo se desborda. Estamos solos, el sitio es retirado, y soy el más joven y más fuerte de los dos. En fin, ya me entiendes; no me obligues a hacerte violencia, y habla por buenas.

SÓCRATES. —Pero, amigo mío, sería muy ridículo oponer a una obra maestra de tan insigne orador la improvisación de un ignorante.

FEDRO. —¿Sabes una cosa?, que te dejes de nuevos desdenes, porque si no recurriré a una sola palabra que te obligará a hablar.

SÓCRATES. —Te suplico que no recursras.

FEDRO. —No, no. Escucha. Esta palabra mágica es un juramento. Juro, pero ¿por qué dios?, si quieres, por este plátano, y me comprometo por juramento a que si en su presencia no hablas en este acto, jamás te leeré, ni te recitaré, ningún otro discurso de quienquiera que sea.

SÓCRATES. —¡Oh!, ¡qué ducho!, ¡cómo ha sabido comprometerme a que le obedezca, valiéndose del flaco que yo tengo, de mi cariño a los discursos!

FEDRO. —Y bien, ¿tienes todavía algún mal pretexto que alegar?

SÓCRATES. —¡Oh dios!, no; después de tal juramento, ¿cómo podría imponerme una privación semejante?

FEDRO.—Habla, pues.

SÓCRATES.—¿Sabes lo que voy a hacer antes?

FEDRO.—Veámoslo.

SÓCRATES.—Voy a cubrirme la cabeza^[11] para concluir lo más pronto posible, porque el mirar tu semblante me llena de turbación y de confusión.

FEDRO.—Lo que importa es que hables, y en lo demás haz lo que te acomode.

SÓCRATES.—Venid, musas [ligias], nombre que debéis a la dulzura de vuestros cantos,^[12] o a la pasión de los ligienses (ligur)^[13] por vuestras divinas melodías; yo os invoco, sostened mi debilidad en este discurso, que me arranca mi buen amigo, sin duda para añadir un nuevo título, después de otros muchos, a la gloria de su querido Lisias. «Había un joven, o más bien un adolescente, en la flor de su juvenil belleza, que contaba con gran número de adoradores. Uno de ellos, más astuto, pero no menos enamorado que los demás, había conseguido persuadirle de que no le tenía amor. Un día que solicitaba sus favores, intentó probarle que era preciso acceder a su indiferencia, primero que a la pasión de los demás. He aquí su discurso:

»En todas las cosas, querido mío, para tomar una sabia resolución es preciso comenzar por averiguar sobre qué se va a tratar, porque de no ser así se incuraría en mil errores. La mayor parte de los hombres ignoran la esencia de las cosas, y en su ignorancia, de la que apenas se aperciben, desprecian desde el principio plantear la cuestión. Así es que, avanzando en la discusión, les sucede necesariamente no entenderse, ni con los demás, ni consigo mismos. Evitemos este defecto, que echamos en cara a los demás; y puesto que se trata de saber si debe uno entregarse al amante o al que no lo es, comencemos por fijar la definición del amor, su naturaleza y sus efectos, y refiriéndonos sin cesar a estos principios y estrechando a ellos la discusión, examinemos si es útil o dañoso.

»Que el amor es un deseo, es una verdad evidente; así como es evidente que el deseo de las cosas bellas no es siempre el amor. ¿Bajo qué signo distinguiremos al que ama y al que no ama? Cada uno de nosotros debe reconocer que hay dos principios que le gobiernan, que le dirigen, y cuyo impulso, cualquiera que sea, determina sus movimientos: el uno es el deseo instintivo del placer, y el otro el gusto reflexivo del bien. Tan pronto estos dos principios están en armonía, tan pronto se combaten, y la victoria pertenece indistintamente, ya a uno, ya a otro. Cuando el gusto del bien, que la razón nos inspira, se apodera del alma entera, se llama sabiduría; cuando el deseo irreflexivo que nos arrastra hacia el placer llega a dominar, recibe el nombre de intemperancia. Pero la intemperancia muda de nombre, según los diferentes objetos sobre que se ejercita y de las formas diversas que viste, y el hombre dominado por la pasión, según la forma particular bajo la que se manifiesta en él, recibe un nombre que no es bueno ni honroso llevar. Así, cuando el ansia de manjares supera a la vez al gusto del bien, inspirado por la razón y a los demás deseos, se llama glotonería, y los entregados a esta pasión se les da el epíteto de glotones. Cuando es el deseo de la bebida el que ejerce esta tiranía, ya se sabe el título injurioso que se da al que a él se abandona. En fin, lo mismo sucede con todos los deseos de esta clase, y nadie ignora los nombres degradantes que suelen aplicarse a los que son víctimas de su tiranía. Ya es fácil adivinar la persona a la que voy a parar después de este preámbulo; sin embargo, creo que debo explicarme con toda claridad. Cuando el deseo irracional, sofocando en nuestra alma este gusto del bien, se entrega por entero al placer que promete la belleza, y cuando se lanza con todo el enjambre de deseos de la misma clase solo a la belleza corporal, su poder se hace

irresistible, y sacando su nombre de esta fuerza omnipotente, se le llama amor».

Y bien, mi querido Fedro, ¿no te parece, como a mí, que estoy inspirado por alguna divinidad?

FEDRO.—En efecto, Sócrates, las palabras corren con una afluencia inusitada.

SÓCRATES.—Silencio, y escúchame, porque en verdad este lugar tiene algo de divino, y si en el curso de mi exposición las ninfas de estas riberas me inspirasen algunos rasgos entusiastas, no te sorprendas. Ya me considero poco distante del tono del ditirambo.

FEDRO.—Nada más cierto.

SÓCRATES.—Tú eres la causa. Pero escucha el resto de mi discurso, porque la inspiración podría abandonarme. En todo caso, esto corresponde al Dios que me posee, y nosotros continuemos hablando de nuestro joven.

«Pues bien, amigo mío, ya hemos determinado el objeto que nos ocupa, y hemos definido su naturaleza. Pasemos adelante, y sin perder de vista nuestros principios, examinemos las ventajas o los inconvenientes de las deferencias que se pueden tener, sea para con un amante, sea para con un amigo libre de amor. El que está poseído por un deseo y dominado por el deleite, debe necesariamente buscar en el objeto de su amor el mayor placer posible. Un espíritu enfermo encuentra su placer en abandonarse por completo a sus caprichos, mientras que todo lo que le contraría o le provoca le es insopportable. El hombre enamorado verá con impaciencia a uno que le sea superior o igual para con el objeto de su amor, y trabajará sin tregua en rebajarlo y humillarlo hasta verlo debajo. El ignorante es inferior al sabio, el cobarde al valiente, el que no sabe hablar al orador brillante y fácil, el de espíritu tardo al de genio vivo y desenvuelto. Estos defectos, y aun otros más vergonzosos, regocijarán al amante si los encuentra en el objeto de su amor, y en el caso contrario, procurará hacerlos nacer en su alma, o sufrirá mucho en la prosecución de sus placeres efímeros. Pero, sobre todo, será celoso; prohibirá al que ama todas las relaciones que puedan hacerle más perfecto, más hombre; le causará un gran perjuicio, y en fin, le hará un mal irreparable, alejándole de lo que podría ilustrar su alma; quiero decir, de la divina filosofía; el amante querrá necesariamente desviar de este estudio al que ama, por temor de hacerse para él un objeto de desprecio. Por último, se esforzará en todo y por todo en mantenerle en la ignorancia, para obligarle a no tener más ojos que los del mismo amante, y le será tanto más agradable cuanto más daño se haga a sí mismo. Por consiguiente, bajo la relación moral, no hay guía más malo, ni compañero más funesto, que un hombre enamorado.

»Veamos ahora lo que los cuidados de un amante, cuya pasión precisa a sacrificar lo bello y lo honesto a lo agradable, harán del cuerpo que posee. Se le verá rebuscar un joven delicado y sin vigor, educado a la sombra y no a la claridad del sol, extraño a los varoniles trabajos y a los ejercicios gimnásticos, acostumbrado a una vida muelle de delicias, supliendo con perfumes y artificios la belleza que ha perdido, y en fin, no teniendo nada en su persona y en sus costumbres que no corresponda a este retrato. Todo esto es evidente, y es inútil insistir más en ello. Observaremos solamente, resumiendo, antes de pasar a otras consideraciones, que en la guerra y en las demás ocasiones peligrosas, este joven afeminado solo podrá inspirar audacia a sus enemigos y temor a sus amigos y a sus amantes. Pero, repito, dejemos estas reflexiones, cuya verdad es manifiesta.

»También debemos examinar, en qué el trato y la influencia de un amante pueden ser útiles o dañosos, no al alma y al cuerpo, sino a los bienes del objeto amado. Es claro para todo el mundo, sobre todo para el mismo amante, que nada hay que deseé tanto como ver a la persona que ama

privada de lo más precioso, más estimado y más sagrado que tiene. Lo vería con gusto perder su padre, su madre, sus parientes, sus amigos, que mira como censores y como obstáculos a su dulce comercio. Si la persona amada posee grandes bienes en dinero o en tierras, sabe que le será más difícil seducirle y que le encontrará menos dócil después de seducido. La fortuna del que ama le incomoda, y se regocijará con su ruina, En fin, deseará verle todo el tiempo posible sin mujer, sin hijos, sin hogar doméstico, para alargar el momento en que habrá de cesar de gozar de sus favores.

»Un dios ha mezclado a la mayor parte de los males que afligen a la humanidad un goce fugitivo. Así la adulación, esta bestia cruel, este funesto azote, nos hace gustar algunas veces un placer delicado. El comercio con una cortesana, tan expuesto a peligros, y todas las demás relaciones y hábitos semejantes no carecen de ciertas dulzuras pasajeras. Pero no basta que el amante dañe al objeto amado, sino que la asidua comunicación en todos los momentos debe llegar a ser desagradable. Un antiguo proverbio dice, que los que son de una misma edad se atraen naturalmente. En efecto, cuando las edades son las mismas, la conformidad de gustos y de humor, que de ello resulta, predispone la amistad, y, sin embargo, semejantes relaciones tienen también sus disgustos. En todas las cosas, se dice, la necesidad es un yugo pesado, pero lo es sobre todo en la sociedad de un amante, cuya edad se aleja de la de la persona amada. Si es un viejo que se enamora de uno más joven, no le dejará día y noche; una pasión irresistible, una especie de furor, le arrastrará hacia aquel, cuya presencia le encanta sin cesar por el oído, por la vista, por el tacto, por todos los sentidos, y encuentra un gran placer en servirse de él sin tregua, ni descanso; y en compensación del fastidio mortal que causa a la persona amada por su importunidad, ¿qué goces, qué placeres, esperan a este desgraciado? El joven tiene a la vista un cuerpo gastado y marchitado por los años, afligido de los achaques de la edad, de que no puede librarse; y con más razón no podrá sufrir el roce, al que sin cesar se verá amenazado, sin una extrema repugnancia. Vigilado con suspicaz celo en todos sus actos, en todas sus conversaciones, oye de boca de su amante tan pronto imprudentes y exageradas alabanzas como repreensiones insopportables que le dirige cuando está en su buen sentido; porque cuando la embriaguez de la pasión llega a extraviarle, sin tregua y sin miramiento lo llena de ultrajes, que lo cubren de vergüenza.

»El amante, mientras su pasión dura, será un objeto tan repugnante como funesto; cuando la pasión se extinga, se mostrará sin fe, y venderá a aquel que sedujo con sus promesas magníficas, con sus juramentos y con sus súplicas, y a quien solo la esperanza de los bienes prometidos pudo con gran dificultad decidir a soportar relación tan funesta. Cuando llega el momento de verse libre de esta pasión, obedece a otro dueño, sigue otro guía, es la razón y la sabiduría las que reinan en él, y no el amor y la locura; se ha hecho otro hombre sin conocimiento de aquel de quien estaba enamorado. El joven exige el precio de los favores de otro tiempo, le recuerda todo lo que ha hecho, lo que ha dicho, como si hablase al mismo hombre. Éste, lleno de confusión, no quiere confesar el cambio que ha sufrido, y no sabe cómo sacudirse de los juramentos y promesas que prodigó bajo el imperio de su loca pasión. Sin embargo, ha entrado en sí mismo y es ya bastante capaz para no dejarse llevar de iguales extravíos, y para no volver de nuevo al antiguo camino de perdición. Se ve precisado a evitar a aquel que amaba en otro tiempo, y vuelta la concha,^[14] en vez de perseguir, es él el que huye. Al joven no le queda otro partido que sufrir bajo el peso de sus remordimientos por haber ignorado desde el principio que valía más conceder sus favores a un amigo frío y dueño de sí mismo, que a un

hombre, cuyo amor necesariamente ha turbado la razón.

»Obrando de otra manera, es lo mismo que abandonarse a un dueño pérvido, incómodo, celoso, repugnante, perjudicial a su fortuna, dañoso a su salud, y sobre todo, funesto al perfeccionamiento de su alma, que es y será en todos tiempos la cosa más preciosa a juicio de los hombres y de los dioses. He aquí, joven querido, las verdades que debes meditar sin cesar, no olvidando jamás que la ternura de un amante no es una afección benévolas, sino un

apetito grosero que quiere saciarse:

Como el lobo ama al cordero,

El amante ama al amado.

»He aquí todo lo que tenía que decirte, mi querido Fedro; no me oirás más, porque mi discurso está terminado.

FEDRO. —Creía que lo que has dicho era solo la primera parte, y que hablarías en seguida del hombre no enamorado, para probar que se le debe favorecer con preferencia, y para presentar las ventajas que ofrece su amistad.

SÓCRATES. —¿No has notado, mi querido amigo, que, sin remontarme al tono del ditirambo, ya mi lenguaje ha sido poético, cuando solo se trata de criticar? ¿Qué será si yo emprendo el hacer el panegírico del amigo sabio? ¿Quieres, después de haberme expuesto a la influencia de las ninfas, acabar de extraviar mi razón? Digo, pues, resumiendo, que en el trato del hombre sin amor se encuentran tantas ventajas, como inconvenientes en el del hombre apasionado. ¿Habrá necesidad de largos discursos? Bastante me he explicado sobre ambos aspirantes. Nuestro hermoso joven hará de mis consejos lo que quiera, y yo repasaré el Iliso, como quien dice, huyendo, antes que venga a tu magín hacer conmigo mayores violencias.

FEDRO. —No, Sócrates, aguarda a que el calor pase. ¿No ves que apenas es medio día, y que es la hora en que el sol parece detenerse en lo más alto del cielo? Permanezcamos aquí algunos instantes conversando sobre lo que venimos hablando, y cuando el tiempo refresque, nos marcharemos.

SÓCRATES. —Tienes, querido amigo, una maravillosa pasión por los discursos, y en este punto no hallo palabras para alabarte; creo que de todos los hombres de tu generación, no hay uno que haya producido más discursos que tú, sea que los hayas pronunciado tú mismo, sea que hayas obligado a otros a componerlos, quisieran o no quisieran.

Sin embargo, exceptúo a Simmias el Tebano; pero no hay otro que pueda compararse contigo. Y ahora mismo me temo, que me vas a arrancar un nuevo discurso.

FEDRO. —No, ahora no eres tan rebelde como fuiste antes; veamos de qué se trata.

SÓCRATES. —Según me estaba preparando para pasar el río, sentí esa señal divina, que ordinariamente me da sus avisos, y me detiene en el momento de adoptar una resolución,^[15] y he creído escuchar de este lado una voz que me prohibía partir antes de haber ofrecido a los dioses una expiación, como si hubiera cometido alguna impiedad. Es cierto que yo soy adivino, y en verdad no de los más hábiles, sino que a la manera de los que solo ellos leen lo que escriben, yo sé lo bastante para mi uso. Por lo tanto, adivino la falta que he cometido. Hay en el alma humana, mi querido amigo, un poder adivinatorio. En el acto de hablarte, sentía por algunos instantes una gran turbación

y un vago terror, y me parecía, como dice el poeta Ibico, que los dioses iban a convertir en crimen un hecho que me hacía honor a los ojos de los hombres. Sí, ahora sé cuál es mi falta.

FEDRO. —¿Quéquieres decir?

SÓCRATES. —Tú eres doblemente culpable, mi querido Fedro, por el discurso que leíste, y por el que me has obligado a pronunciar.

FEDRO. —¿Cómo así?

SÓCRATES. —El uno y el otro no son más que un cúmulo de absurdos e impiedades. ¿Puede darse un atentado más grave?

FEDRO. —No, sin duda, si dices verdad.

SÓCRATES. —Pero qué, ¿no crees que el Amor es hijo de Afrodita, y que es un dios?

FEDRO. —Así se dice.

SÓCRATES. —Pues bien, Lisias no ha hablado de él, ni tú mismo, en este discurso que has pronunciado por mi boca, mientras estaba yo encantado con tus sortilegios. Sin embargo, si el amor es un dios o alguna cosa divina, como así es, no puede ser malo, pero nuestros discursos le han representado como tal, y por lo tanto son culpables de impiedad para con el Amor. Además, yo los encuentro impertinentes y burlones, porque por más que no se encuentre en ellos razón, ni verdad, toman el aire de aspirar a algo con lo que podrán seducir a espíritus frívolos y sorprender su admiración. Ya ves que debo someterme a una expiación, y para los que se engañan en teología hay una antigua expiación que Homero no ha imaginado, pero que Estesícoro ha practicado. Porque privado de la vista por haber maldecido a Helena, no ignoró, como Homero, el sacrilegio que había cometido; pero, como hombre verdaderamente inspirado por las musas, comprendió la causa de su desgracia, y publicó estos versos: No, esta historia no es verdadera; no, jamás entrarás en las soberbias naves de Troya, jamás entrarás en Pérgamo.

Y después de haber compuesto todo su poema, conocido con el nombre de Palinodia, recobró la vista sobre la marcha. Instruido por este ejemplo, yo seré más cauto que los dos poetas, porque antes que el Amor haya castigado mis ofensivos discursos, quiero presentarle mi Palinodia. Pero esta vez hablaré con cara descubierta,^[16] y la vergüenza no me obligará a tapar mi cabeza como antes.

FEDRO. —No puedes, mi querido Sócrates, anunciarme una cosa que más me satisfaga.

SÓCRATES. —Debes conocer, como yo, toda la impudencia del discurso que he pronunciado, y del que tú has leído; si los hubiera oído alguno, tenido por persona decente y bien nacida, que estuviese cautivo de amor o que hubiese sido amado en su juventud, al oírnos sostener que los amantes conciben odios violentos por motivos frívolos, que atormentan a los que aman con sus sospechosos celos, y no hacen más que perjudicarles, ¿no crees que nos hubieran calificado de gentes criadas entre marineros que jamás oyeron hablar del amor a personas cultas? ¡Tan distante estaría de reconocer la verdad de los cargos que hemos formulado contra el amor!

FEDRO. —¡Por Zeus!, Sócrates, bien podría suceder.

SÓCRATES. —Así, pues, por respeto a este hombre, y por temor a la venganza del Amor, quiero que un discurso más suave venga a templar la amargura del primero. Y aconsejo a Lisias que componga lo más pronto posible un segundo discurso, para probar que es preciso preferir el amante apasionado que al amigo sin amor.

FEDRO. —Persuádete de que así sucederá; si tú pronuncias el elogio del amante apasionado,

habrá necesidad de que Lisias se deje vencer por mí, para que escriba sobre el mismo objeto.

SÓCRATES.—Cuento con que le obligarás, a no ser que dejes de ser Fedro.

FEDRO.—Habla, pues, con confianza.

SÓCRATES.—Pero ¿dónde está el joven a quien yo me dirigía? Es preciso que oiga también este nuevo discurso, y que, escuchándome, aprenda a no apurarse a conceder sus favores al hombre sin amor.

FEDRO.—Este joven está cerca de ti, y estará siempre a tu lado por el tiempo que quieras.

SÓCRATES.—Figúrate, mi querido joven, que el primer discurso era de Fedro, hijo de Pítocles de Mirriúnte, y que el que voy a pronunciar es de Estesícoro de Hímera, hijo de Eufemo. He aquí, cómo es preciso hablar. No, no hay nada de verdadero en el primer discurso; no, no hay que desdeñar a un amante apasionado y abandonarse al hombre sin amor, por la sola razón de estar el uno delirante y el otro en su sano juicio. Esto sería muy bueno, si fuese evidente que el delirio es un mal; pero es todo lo contrario; al delirio inspirado por los dioses es al que somos deudores de los más grandes bienes. Al delirio se debe que la profetisa de Delfos y las sacerdotisas de Dodona hayan hecho numerosos y señalados servicios a las repúblicas de la Grecia y a los particulares. Cuando han estado a sangre fría, poco o nada se les debe. No quiero hablar de la Sibila, ni de todos aquellos, que habiendo recibido de los dioses el don de profecía, han inspirado a los hombres sabios pensamientos, anunciándoles el porvenir, porque sería extenderme inútilmente sobre una cosa que nadie ignora. Por otra parte, puedo invocar el testimonio de los antiguos, que han creado el lenguaje; no han mirado el delirio (*μανία*, manía) como indigno y deshonroso; porque no hubieran aplicado este nombre a la más noble de todas las artes, la que nos da a conocer el porvenir, y no la hubiera llamado *μανική* (maniké), y si le dieron este nombre fue porque pensaron que el delirio es un don magnífico cuando nos viene de los dioses. La actual generación, introduciendo indebidamente una *t* en esta palabra, han creado la de *μαντική* (mantiké). Por el contrario, la indagación del porvenir hecha por hombres sin inspiración, que observaban el vuelo de los pájaros y otros signos, se la llamó *οἰωνοϊστική*, (oionoistiké), porque estos adivinos buscaban, con el auxilio del razonamiento, dar al pensamiento humano la inteligencia y el conocimiento; y los modernos, mudando la antigua ο en su enfática ω han llamado este arte *οἰωνιστική* (oionistiké). Por lo tanto, todo lo que la profecía tiene de perfección y de dignidad sobre el arte augural, tanto respecto del nombre como respecto de la cosa, otro tanto el delirio, que viene de los dioses, es más noble que la sabiduría que viene de los hombres; y los antiguos nos lo atestiguan.

Cuando los pueblos han sido víctimas de epidemias y de otros terribles azotes en castigo de un antiguo crimen, el delirio, apoderándose de algunos mortales y llenándoles de espíritu profético, los obligaban a buscar un remedio a estos males, y un refugio contra la cólera divina con súplicas y ceremonias expiatorias. Al delirio se han debido las purificaciones y los ritos misteriosos que preservaron de los males presentes y futuros al hombre verdaderamente inspirado y animado de espíritu profético, descubriendole los medios de salvarse.

Hay una tercera clase de delirio y de posesión, que es la inspirada por las musas; cuando se apodera de un alma inocente y virgen aún, la trasporta y le inspira odas y otros poemas que sirven para la enseñanza de las generaciones nuevas, celebrando las proezas de los antiguos héroes. Pero todo el que intente aproximarse al santuario de la poesía, sin estar agitado por este delirio que viene

de las musas, o que crea que el arte solo basta para hacerle poeta, estará muy distante de la perfección; y la poesía de los sabios se verá siempre eclipsada por los cantos que respiran un éxtasis divino.

Tales son las ventajas maravillosas que procura a los mortales el delirio inspirado por los dioses, y podría citar otras muchas. Por lo que guardémonos de temerle, y no nos dejemos alucinar por ese tímido discurso, que pretende que se prefiera 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, ni para el amante, ni para el amado. Nosotros probaremos, por el contrario, que los dioses nos envían esta especie de delirio para nuestra mayor felicidad. Nuestras pruebas excitarán el desden de los falsos sabios, pero habrán de convencer a los sabios verdaderos.

Por lo pronto es preciso determinar exactamente la naturaleza del alma divina y humana por medio de la observación de sus facultades y propiedades.

Partiremos de este principio: toda alma es inmortal, porque todo lo que se mueve en movimiento continuo es inmortal. El ser que comunica el movimiento o el que lo recibe, en el momento en que cesa de ser movido, cesa de vivir; solo el ser que se mueve por sí mismo, sin poder dejar de ser el mismo, no cesa jamás de moverse; y aún más, es, para los otros seres que participan del movimiento, origen y principio del movimiento mismo. Un principio no puede ser producido; porque todo lo que comienza a existir debe necesariamente ser producido por un principio, y el principio mismo no ser producido por nada, porque, si lo fuera, dejaría de ser principio. Pero si nunca ha comenzado a existir, no puede tampoco ser destruido. Porque si un principio pudiese ser destruido, no podría él mismo renacer de la nada, ni nada tampoco podría renacer de él, si como hemos dicho, todo es producido necesariamente por un principio. Así, el ser que se mueve por sí mismo, es el principio del movimiento, y no puede ni nacer ni perecer, porque de otra manera el cielo entero y todos los seres, que han recibido la existencia, se postrarían en una profunda inmovilidad, y no existiría un principio que les volviera el movimiento, una vez destruido. Queda, pues, demostrado, que lo que se mueve por sí mismo es inmortal, y nadie temerá afirmar que el poder de moverse por sí mismo es la esencia del alma. En efecto, todo cuerpo que es movido por un impulso extraño, es inanimado; todo cuerpo que recibe el movimiento de un principio interior, es animado; tal es la naturaleza del alma. Si es cierto que lo que se mueve por sí mismo no es otra cosa que el alma, se sigue necesariamente, que el alma no tiene ni principio ni fin. Pero basta ya sobre su inmortalidad.

Ocupémonos ahora del alma en sí misma. Para decir lo que ella es sería preciso una ciencia divina y desarrollos sin fin. Para hacer comprender su naturaleza por una comparación, basta una ciencia humana y algunas palabras. Digamos, pues, que el alma se parece a las fuerzas combinadas de un tronco de caballos y un cochero; los corceles y los cocheros de las almas divinas son excelentes y de buena raza, pero, en los demás seres, su naturaleza está mezclada de bien y de mal. Por esta razón, en la especie humana, el cochero dirige dos corceles, el uno excelente y de buena raza, y el otro muy diferente del primero y de un origen también muy diferente; y un tronco semejante no puede dejar de ser penoso y difícil de guiar.

¿Pero cómo, entre los seres animados, unos son llamados mortales y otros inmortales? Esto es lo que conviene esclarecer. El alma universal rige la materia inanimada y hace su evolución en el

universo, manifestándose bajo mil formas diversas. Cuando es perfecta y alada, campea en lo más alto de los cielos, y gobierna el orden universal. Pero cuando ha perdido sus alas, rueda en los espacios infinitos, hasta que se adhiere a alguna cosa sólida, y fija allí su estancia; y cuando ha revestido un cuerpo terrestre, que desde aquel acto, movido por la fuerza que le comunica, parece moverse por sí mismo, esta reunión de alma y cuerpo se llama un ser vivo, con el aditamento de ser mortal. En cuanto al nombre de inmortal, el razonamiento no puede definirlo, pero nosotros nos lo imaginamos; y sin haber visto jamás la sustancia, a la que este nombre conviene, y sin comprenderla suficientemente, conjeturamos que un ser inmortal es el formado por la reunión de un alma y de un cuerpo unidos de toda eternidad. Pero sea lo que Dios quiera, y dígase lo que se quiera, para nosotros basta que expliquemos, cómo las almas pierden sus alas. He aquí quizá la causa.

La virtud de las alas consiste en llevar lo que es pesado hacia las regiones superiores, donde habita la raza de los dioses, siendo ellas participantes de lo que es divino más que todas las cosas corporales: Es divino todo lo que es bello, bueno, verdadero, y todo lo que posee cualidades análogas, y también lo es lo que nutre y fortifica las alas del alma; y todas las cualidades contrarias como la fealdad, el mal, las ajan y echan a perder. El Señor omnipotente, que está en los cielos, Zeus, se adelanta el primero, conduciendo su carro alado, ordenando y vigilándolo todo. El ejército de los dioses y de los demonios le sigue, dividido en once tribus; porque de las doce divinidades supremas solo Hestía (*Ἑστία*) queda en el palacio celeste; las once restantes, en el orden que les está prescrito, conducen cada una la tribu que preside. ¡Qué encantador espectáculo nos ofrece la inmensidad del cielo, cuando los inmortales bienaventurados realizan sus revoluciones llenando cada uno las funciones que les están encomendadas! Detrás de ellos marchan los que quieren y pueden seguirles, porque en la corte celestial está desterrada la envidia. Cuando van al festín y banquete que les espera, avanzan por un camino escarpado hasta la cima más elevada de la bóveda de los cielos. Los carros de los dioses, mantenidos siempre en equilibrio por sus corceles dóciles al freno, suben sin esfuerzo; los otros caminan con dificultad, porque el corcel malo pesa sobre el carro inclinado y lo arrastra hacia la tierra si no ha sido sujetado por su cochero. Entonces es cuando el alma sufre una prueba y sostiene una terrible lucha. Las almas de los que se llaman inmortales, cuando han subido a lo más alto del cielo, se elevan por encima de la bóveda celeste y se fijan sobre su convexidad; entonces se ven arrastradas por un movimiento circular, y contemplan durante esta evolución lo que se halla fuera de esta bóveda, que abraza el universo.

Ninguno de los poetas de este mundo ha celebrado nunca la región que se extiende por encima del cielo; ninguno la celebrará jamás dignamente. He aquí, sin embargo, lo que es, porque no hay temor de publicar la verdad, sobre todo, cuando se trata de la verdad. La esencia sin color, sin forma, impalpable, no puede contemplarse sino por la guía del alma, la inteligencia; en torno de la esencia está la estancia de la ciencia perfecta que abraza la verdad toda entera. 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, gusta ver la esencia divina de la que hacía tiempo estaba separado, y se entrega con placer a la contemplación de la verdad, hasta el instante en que el movimiento circular la lleve al punto de su partida. Durante esta revolución, contempla la justicia en sí, la sabiduría en sí, no esta ciencia que está sujeta a cambio y que se muestra diferente según los distintos objetos, que nosotros, mortales, queremos llamar seres, sino la ciencia, que tiene por objeto el ser de los seres. Y cuando ha

contemplado las esencias y está completamente saciado, se sume de nuevo en el cielo y entra en su estancia. Apenas ha llegado, el cochero conduce los corceles al establo, en donde les da ambrosía para comer y néctar para beber. Tal es la vida de los dioses.

Entre las otras almas, la que sigue a las almas divinas con paso más igual y que más las imita, levanta la cabeza de su cochero hasta las regiones superiores, y se ve arrastrada por el movimiento circular; pero, molestada por sus corceles, apenas puede entrever las esencias. Hay otras, que tan pronto suben, como bajan, y que arrastradas acá y allá por sus corceles, aperciben ciertas esencias y no pueden contemplarlas todas. En fin, otras almas siguen de lejos, aspirando como las primeras a elevarse hacia las regiones superiores, pero sus esfuerzos son impotentes; están como sumergidas y errantes en los espacios inferiores, y, luchando con ahínco por ganar terreno, se ven entorpecidas y completamente abatidas; entonces ya no hay más que confusión, combate y lucha desesperada; y por la poca maña de sus cocheros, muchas de estas almas se ven lisiadas, y otras ven caer una a una las plumas de sus alas; todas, después de esfuerzos inútiles e impotentes para elevarse hasta la contemplación del ser absoluto, desfallecen, y en su caída no les queda más alimento que las conjeturas de la opinión. Este tenaz empeño de las almas por elevarse a un punto desde donde puedan descubrir la llanura de la verdad, nace de que solo en esta llanura pueden encontrar un alimento capaz de nutrir la parte más noble de sí mismas, y de desarrollar las alas que llevan al alma lejos de las regiones inferiores. Es una ley de Adrasto, que toda alma que ha podido seguir al alma divina y contemplar con ella alguna de las esencias, esté exenta de todos los males hasta un nuevo viaje, y si su vuelo no se debilita, ignorará eternamente sus sufrimientos. Pero cuando no puede seguir a los dioses, cuando por un extravío funesto, llena del impuro alimento del vicio y del olvido, se entorpece y pierde sus alas, entonces cae en esta tierra; una ley quiere que en esta primera generación y aparición sobre la tierra no anime el cuerpo de ningún animal.

El alma que ha visto, lo mejor posible, las esencias y la verdad, deberá constituir un hombre, que se consagrará a la sabiduría, a la belleza, a las musas y al amor; la que ocupa el segundo lugar será un rey justo o guerrero o poderoso; la de tercer lugar, un político, un financiero, un negociante; la del cuarto, un atleta infatigable o un médico; la del quinto, un adivino o un iniciado; la del sexto, un poeta o un artista; la del séptimo, un obrero o un labrador; la del octavo, un sofista o un demagogo; la del noveno, un tirano. En todos estos estados, a todo el que ha practicado la justicia, le espera después de su muerte un destino más alto; el que la ha violado cae en una condición inferior. El alma no puede volver a la estancia de donde ha partido, sino después de un destierro de diez mil años; porque no recobra sus alas antes, a menos que haya cultivado la filosofía con un corazón sincero o amado a los jóvenes con un amor filosófico. A la tercera revolución de mil años, si ha escogido tres veces seguidas este género de vida, recobra sus alas y vuela hacia los dioses en el momento en que la última, a los tres mil años, se ha realizado. Pero las otras almas, después de haber vivido su primera existencia, son objeto de un juicio: y una vez juzgadas, las unas descienden a las entrañas de la tierra para sufrir allí su castigo; otras, que han obtenido una sentencia favorable, se ven conducidas a un paraje del cielo, donde reciben las recompensas debidas a las virtudes que hayan practicado durante su vida terrestre. Después de mil años, las unas y las otras son llamadas para un nuevo arreglo de las condiciones que hayan de sufrir, y cada una puede escoger el género de vida que mejor le parezca. De esta manera el alma de un hombre puede animar una bestia salvaje, y el alma de una bestia animar un

hombre, con tal de que este haya sido hombre en una existencia anterior. Porque el alma que no ha vislumbrado la verdad, no puede revestir la forma humana. En efecto, el hombre debe comprender lo general; es decir, elevarse de la multiplicidad de las sensaciones a la unidad racional. Esta facultad no es otra cosa que el recuerdo de lo que nuestra alma ha visto, cuando seguía al alma divina en sus evoluciones; cuando, echando una mirada desdeñosa sobre lo que nosotros llamamos seres, se elevaba a la contemplación del verdadero Ser. Por esta razón es justo que el pensamiento del filósofo tenga solo alas, pensamiento que se liga siempre cuanto es posible por el recuerdo a las esencias, a que Dios mismo debe su divinidad. El hombre que sabe servirse de estas reminiscencias está iniciado constantemente en los misterios de la infinita perfección, y solo se hace él mismo verdaderamente perfecto. Desprendido de los cuidados que agitan a los hombres, y curándose solo de las cosas divinas, el vulgo pretende sanarle de su locura y no ve que es un hombre inspirado.

A esto tiende todo este discurso sobre la cuarta especie de delirio. Cuando un hombre apercibe las bellezas de este mundo y recuerda la belleza verdadera, su alma toma alas y desea volar; pero sintiendo su impotencia, levanta, como el pájaro, sus miradas al cielo, desprecia las ocupaciones de este mundo, y se ve tratado como insensato. De todos los géneros de entusiasmo éste es el más magnífico en sus causas y en sus efectos para el que lo ha recibido en su corazón, y para aquel a quien ha sido comunicado; y el hombre que tiene este deseo y que se apasiona por la belleza, toma el nombre de amante. En efecto, como ya hemos dicho, toda alma humana ha debido necesariamente contemplar las esencias, pues de no ser así, no hubiera podido entrar en el cuerpo de un hombre. Pero los recuerdos de esta contemplación no se despiertan en todas las almas con la misma facilidad; una no ha hecho más que entrever las esencias; otra, después de su descenso a la tierra, ha tenido la desgracia de verse arrastrada hacia la injusticia por asociaciones funestas, y olvidar los misterios sagrados que en otro tiempo había contemplado. Un pequeño número de almas son las únicas que conservan con alguna claridad este recuerdo. Estas almas, cuando aperciben alguna imagen de las cosas del cielo, se llenan de turbación y no pueden contenerse, pero no saben lo que experimentan, porque sus percepciones no son bastante claras. Y es que la justicia, la sabiduría y todos los bienes del alma, han perdido su brillantez en las imágenes que vemos en este mundo. Entorpecidos nosotros mismos con órganos groseros, apenas pueden algunos, aproximándose a estas imágenes, reconocer ni aun el modelo que ellas representan. Nos estuvieron reservado contemplar la belleza del todo radiante, cuando, mezclados con el coro de los bienaventurados, marchábamos con las demás almas en la comitiva de Zeus y de los demás dioses, gozando allí del más seductor espectáculo; e iniciados en los misterios, que podemos llamar divinos, los celebrábamos exentos de la imperfección y de los males que en el porvenir nos esperaban, y éramos admitidos a contemplar estas esencias perfectas, simples, llenas de calma y de beatitud, y las visiones que irradiaban en el seno de la más pura luz; y, puros nosotros, nos veíamos libres de esta tumba que llamamos nuestro cuerpo, y que arrastramos con nosotros, como la ostra sufre la prisión que la envuelve.

Deben disimularse estos rodeos, debidos al recuerdo de una felicidad que no existe y que echamos de menos. En cuanto a la belleza, ella brilla, como ya he dicho, entre todas las demás esencias, y en nuestra estancia terrestre, donde lo eclipsa todo con su brillantez, la reconocemos por el más luminoso de nuestros sentidos. La vista es, en efecto, el más sutil de todos los órganos del cuerpo. No puede, sin embargo, percibir la sabiduría, porque sería increíble nuestro amor por ella, si

su imagen y las imágenes de las otras esencias, dignas de nuestro amor, se ofreciesen a nuestra vista, tan distintas y tan vivas como son. Pero al presente solo la belleza tiene el privilegio de ser a la vez un objeto tan sorprendente como amable. El alma que no tiene un recuerdo reciente de los misterios divinos, o que se ha abandonado a las corrupciones de la tierra, tiene dificultad en elevarse de las cosas de este mundo hasta la perfecta belleza por la contemplación de los objetos terrestres, que llevan su nombre; antes bien, en vez de sentirse movida por el respeto hacia ella, se deja dominar por el atractivo del placer, y, como una bestia salvaje, violando el orden eterno, se abandona a un deseo brutal, y en su comercio grosero no teme, no se avergüenza de consumar un placer contra naturaleza. Pero el hombre, que ha sido perfectamente iniciado, que contempló en otro tiempo el mayor número de esencias, cuando ve un semblante que remeda la belleza celeste o un cuerpo que le recuerda por sus formas la esencia de la belleza, siente por lo pronto como un temblor, y experimenta los terrores religiosos de otro tiempo; y fijando después sus miradas en el objeto amable, le respeta como a un dios, y si no temiese ver tratado su entusiasmo de locura, inmolaría víctimas al objeto de su pasión, como a un ídolo, como a un dios. A su vista, semejante a un hombre atacado de la fiebre, muda de semblante, el sudor inunda su frente, y un fuego desacostumbrado se infiltra en sus venas;^[17] en el momento en que ha recibido por los ojos la emanación de la belleza siente este dulce calor que nutre las alas del alma; esta llama hace derretir la cubierta, cuya dureza las impedía hacía tiempo desarrollarse. La afluencia de este alimento hace que el miembro, raíz de las alas, cobre vigor, y las alas se esfuerzan por derramarse por toda el alma, porque primitivamente el alma era toda alada. En este estado, el alma entra en efervescencia e irritación; y esta alma, cuyas alas empiezan a desarrollarse, es como el niño, cuyas encías están irritadas y embotadas por los primeros dientes. Las alas, desarrollándose, le hacen experimentar un calor, una dentera, una irritación del mismo género. En presencia de un objeto bello recibe las partes de belleza que del mismo se desprenden y emanen, y que han hecho dar al deseo el nombre de ἴμερος (hímeros), experimenta un calor suave, se reconoce satisfecho y nada en la alegría. Pero cuando está separada del objeto amado, el fastidio la consume, los poros del alma por donde salen las alas se desecan, se cierran, de suerte que no tienen ya salida. Presa del deseo y encerradas en su prisión, las alas se agitan, como la sangre se agita en las venas; hacen empuje en todas direcciones, y el alma, aguijoneada por todas partes se pone furiosa y fuera de sí de tanto sufrir, mientras el recuerdo de la belleza la inunda de alegría. Estos dos sentimientos la dividen y la turban, y en la confusión a que la arrojan tan extrañas emociones, se angustia, y en su frenesí no puede, ni descansar de noche, ni gozar durante el día de alguna tranquilidad; y, antes bien, llevada por la pasión, se lanza a todas partes donde cree encontrar su querida belleza. Ha vuelto a verla; ha recibido de nuevo sus emanaciones; en el momento se vuelven a abrir los poros que estaban obstruidos, respira y no siente ya el aguijón del dolor, y gusta durante estos cortos instantes el placer más encantador. Así es que el amante no quiere separarse de la persona que ama, porque nada le es más precioso que este objeto tan bello; madre, hermano, amigos, todo lo olvida; pierde su fortuna abandonada sin experimentar la menor sensación; deberes, atenciones que antes tenía complacencia en respetar, nada le importan; consiente ser esclavo y adormecerse, con tal de que se vea cerca del objeto de sus deseos; y si adora al que posee la belleza, es porque solo en él encuentra alivio a los tormentos que sufre.

A esta afición, precioso joven, los hombres la llaman amor; los dioses la dan un nombre tan

singular, que quizá te haga sonreír. Algunos homéridas nos citan, según creo, dos versos de su poeta, que han conservado, uno de los cuales es muy injurioso al amor y verdaderamente poco conveniente.

«Los mortales le llaman Eros, el dios alado;
los inmortales le llaman el Pteros, el que da alas».

Se puede admitir o desechar la autoridad de estos dos versos; siempre es cierto que la causa y la naturaleza de la afección de los amantes son tales como yo las he descrito.

Si el hombre enamorado ha sido uno de los que antes siguieron a Zeus, tiene más fuerza para resistir al dios alado que ha venido a caer sobre él; los que han sido servidores de Marte y le han seguido en su revolución alrededor del cielo, cuando se ven invadidos por el amor, y se creen ultrajados por el objeto de su pasión, se ven arrastrados por un furor sangriento, que los lleva a inmolarse con su ídolo. Así es que cada cual honra al dios cuya comitiva seguía, y le imita en su vida tanto cuanto está en su poder, por lo menos, durante la primera generación y mientras no está corrompido; y esta imitación la lleva a cabo en sus intimidades amorosas y en todas las demás relaciones. Cada hombre escoge un amor según su carácter, le hace su dios, le levanta una estatua en su corazón, y se complace en engalanarla, como para rendirle adoración y celebrar sus misterios. Los servidores de Zeus buscan un alma de Zeus en aquel que adoran, examinan si gustan de la sabiduría y del mando, y cuando le han encontrado tal como lo desean y le han consagrado su amor, hacen los mayores esfuerzos por desarrollar en él tan nobles inclinaciones. Si no se han entregado desde luego por entero a las ocupaciones que corresponden a esto, se dedican, sin embargo, y trabajan en perfeccionarse mediante las enseñanzas de los demás y los esfuerzos propios. Intentan descubrir en sí mismos el carácter de su dios, y lo consiguen, porque se ven forzados a volver sin cesar sus miradas del lado de este dios; y cuando lo han conseguido por la reminiscencia, el entusiasmo los trasporta, y toman de él sus costumbres y sus hábitos, tanto, por lo menos, cuanto es posible al hombre participar de la naturaleza divina. Como atribuyen este cambio dichoso a la influencia del objeto amado, le aman más; y si Zeus es el origen divino de donde toman su inspiración, semejantes a las bacantes, la derraman sobre el objeto de su amor, y en cuanto pueden le hacen semejante a su dios. Los que han viajado en la comitiva de Hera buscan un alma regia, y desde que la han encontrado, obran para con ella de la misma manera. En fin, todos aquellos que han seguido a Apolo o a los otros dioses, arreglando su conducta sobre la base de la divinidad que han elegido, buscan un joven del mismo natural; y cuando lo poseen, imitando su divino modelo, se esfuerzan en persuadir a la persona amada a que haga otro tanto, y de esta manera lo amoldan a las costumbres de su dios, y lo comprometen a reproducir este tipo de perfección en cuanto les es posible. Lejos de concebir sentimientos de envidia y de baja malevolencia contra él, todos sus deseos, todos sus esfuerzos, tienden solo a hacerle semejante a ellos mismos y al dios al que rinden culto. Tal es el celo de que se ven animados los verdaderos amantes, y si consiguen buena acogida para su amor, su victoria es una iniciación; y la persona amada, que se deja subyugar por un amante que ama con delirio, se abandona a una pasión noble, que es para él un origen de felicidad. Su derrota tiene lugar de esta manera.

Hemos distinguido en cada alma tres partes diferentes por medio de la alegoría de los corceles y del cochero. Sigamos, pues, con la misma figura. Uno de los dos corceles, decíamos, es de buena

raza, el otro es vicioso. Pero ¿de dónde nace la excelencia del uno y el vicio del otro? Esto es lo que no hemos dicho, y lo que vamos a explicar ahora. El primero tiene soberbia planta, formas regulares y bien desenvueltas, cabeza erguida y acarnerada; es blanco con ojos negros; ama la gloria con sabio comedimiento; tiene pasión por el verdadero honor; obedece, sin que se le castigue, a las exhortaciones y a la voz del cochero. El segundo tiene los miembros contrahechos, toscos, desaplomados, la cabeza gruesa y aplastada, el cuello corto; es negro, y sus ojos verdes y ensangrentados; no respira sino furor y vanidad; sus oídos velludos están sordos a los gritos del cochero, y con dificultad obedece a la espuela y al látigo.

A la vista del objeto amado, cuando el cochero siente que el fuego del amor penetra su alma toda y que el aguijón del deseo irrita su corazón, el corcel dócil, dominado ahora y siempre por las leyes del pudor, se contiene, para no insultar al objeto amado; pero el otro corcel no atiende al látigo ni al aguijón, da botes, se alborota, y entorpeciendo a la vez a su guía y a su compañero, se precipita violentamente sobre el objeto amado para disfrutar en él de placeres sensuales. Por lo pronto, el guía y el compañero se resisten, se indignan contra esta violencia odiosa y culpable; pero al fin, cuando el mal no tiene límites, se dejan arrastrar, ceden al corcel furioso, y prometen consentirlo todo. Se aproximan al objeto bello, y contemplan esta aparición en todo su resplandor. A su vista, el recuerdo del cochero se fija en la esencia de la belleza; y se figura verla, como en otro tiempo, en la estancia de la pureza, colocada al lado de la sabiduría. Esta visión le llena de un terror religioso, se echa atrás, y esto le obliga a tirar de las riendas con tanta violencia, que los dos corceles se encabritan al mismo tiempo, el uno de buena gana, porque no está acostumbrado a hacer resistencia, el otro de mala porque siempre tiende a la violencia y a la rebelión. Mientras reculan, el uno, lleno de pudor y de arrobamiento, inunda el alma toda de sudor; el otro, insensible ya a la impresión del freno y al dolor de su caída, apenas tomó aliento, prorrumpió en gritos de furor, vertiendo injurias contra su guía y su compañero, echándoles en cara el haber abandonado por cobardía y falta de corazón su puesto y tratándoles de perjurios. Los estrecha, a pesar de ellos, a volver a la carga, y, accediendo a sus súplicas, les concede algunos instantes de plazo. Terminada esta tregua, ellos fingen no haber pensado en esto; pero el corcel malo, recordándoles su compromiso, haciéndoles violencia y relinchando con furor, los arrastra y los fuerza a renovar sus tentativas para con el objeto amado. Apenas se aproximan, el corcel malo se echa, se estira, y, entregándose a movimientos libidinosos, muerde el freno y se atreve a todo con desvergüenza. Pero entonces el cochero experimenta más fuertemente aún la impresión de antes, se echa atrás, como el jinete que va a tocar la barrera, y tira con mayor fuerza de las riendas del corcel indómito, rompe sus dientes, magulla su lengua insolente, ensangrienta su boca, le obliga a sentar en tierra sus piernas y muslos y le hace pasar mil angustias. Cuando, a fuerza de sufrir, el corcel vicioso ha visto abatido su furor, baja la cabeza y sigue la dirección que desea el cochero, y al percibir el objeto bello se muere de terror. Entonces solamente es cuando el amante sigue con modestia y pudor al que ama.

Sin embargo, el joven que se ve servido y honrado al igual que un dios por un amante que no finge amor, sino que está sinceramente apasionado, siente despertarse en él la necesidad de amar. Si antes sus camaradas u otras personas han denigrado en su presencia este sentimiento, diciendo que es cosa fea tener una relación amorosa, y si semejantes discursos han hecho que rechazara a su amante, el tiempo transcurrido, la edad, la necesidad de amar y de ser amado le obligan bien pronto a recibirlle

en su intimidad. Porque no puede estar en los decretos del destino, que se amen dos hombres malos, ni que dos hombres de bien no puedan amarse. Cuando la persona amada ha acogido al que ama y ha gozado de la dulzura de su conversación y de su sociedad, se ve como arrastrado por esta pasión, y comprende que la afección de todos sus amigos y de todos sus parientes no es nada, cotejada con la que le inspira su amante. Cuando han mantenido esta relación por algún tiempo y se han visto y han estado en contacto en los gimnasios o en otros puntos, la corriente de estas emanaciones que Zeus, enamorado de Ganímedes, llamó deseo, se dirige a oleadas hacia el amante, entra en su interior en parte, y cuando ha penetrado así, lo demás se manifiesta al exterior; y, como el aire o un sonido reflejado por un cuerpo liso o sólido, las emanaciones de la belleza vuelven al alma del bello joven por el canal de los ojos, y abriendo a las alas todas sus salidas las nutren y las desprenden y llenan de amor el alma de la persona amada. Ama, pues, pero no sabe qué; no comprende lo que experimenta, ni tampoco podría decirlo; se parece al hombre que por haber contemplado por mucho tiempo en otros ojos enfermos, sintiese que su vista se oscurecía; no conoce la causa de su turbación, y no se apercibe de que se ve en su amante como en un espejo. Cuando está en su presencia, siente en sí mismo que se aplacan sus dolores; cuando ausente, le echa de menos cuanto puede echarse; y siente una afección que es como la imagen del amor, y a la cual no da el nombre de amor, sino que la llama amistad. Sin embargo, desea como su amante, aunque con menos ardor, verle, tocarle, abrazarle y participar de su lecho, y sin duda no tardará en satisfacer este deseo. Mientras duermen en un mismo lecho, al corcel indócil le ocurre mucho que decir al cochero, y por premio de tantos sufrimientos pide un instante de placer. El corcel del joven amado no tiene nada que decir, pero experimentando algo que no comprende, estrecha a su amante entre sus brazos, y le prodiga los más expresivos besos, y mientras permanezcan tan inmediatos el uno al otro, no tendrá fuerza para rehusar los favores que su amante exija. Pero el otro corcel y el cochero lo resisten en nombre del pudor y de la razón.

Si la parte mejor del alma es la más fuerte y triunfa y los guía hacia una vida ordenada, siguiendo los preceptos de la sabiduría, pasan ellos 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 un vuelo libre a lo que engendra la virtud. Al morir, alados y aliviados de todo peso grosero, salen vencedores en uno de los tres combates que se pueden llamar verdaderamente olímpicos; y es tan grande este bien, que ni la sabiduría humana, ni el delirio que viene de los dioses, pueden proporcionar otro mejor al hombre. Si, por el contrario, han adoptado un género de vida más vulgar y contrario a la filosofía, aunque sin violar las leyes del honor, en medio de la embriaguez, en un momento de olvido y de extravío, sucederá sin duda que los corceles indómitos de los dos amantes, sorprendiendo sus almas, los conducirán hacia un mismo fin; escogerán entonces el género de vida más lisonjero a los ojos del vulgo, y se precipitarán a gozar. Cuando se han saciado, aún gustan de los mismos placeres, pero no con profusión, porque no los aprueba decididamente el alma. Tienen el uno para el otro una afección verdadera, pero menos fuerte que la de los puros amantes, y cuando su delirio ha cesado, creen haberse dado las prendas más preciosas de una fe recíproca; y creerían cometer un sacrilegio si rompieran los lazos que les ligan, para abrir sus corazones al aborrecimiento. Al fin de su vida, sin alas aún, pero ya impacientes por tomarlas, sus almas abandonan sus cuerpos, de suerte que su delirio amoroso recibe una gran recompensa. Porque la ley divina no permite que los que han comenzado su viaje celeste, sean precipitados en las tinieblas

subterráneas, sino que pasan una vida brillante y dichosa en eterna unión, y, cuando reciben alas, las obtienen juntos, a causa del amor que les ha unido sobre la tierra.

Tales son, mi querido joven, los maravillosos y divinos bienes que te procurará la afección de un amante; pero la amistad de un hombre sin amor, que solo cuenta con una sabiduría mortal, y que vive entregado por entero a los vanos cuidados del mundo, no puede producir, en el alma de la persona que ama más que una prudencia de esclavo, a la que el vulgo da el nombre de virtud, pero que le hará andar errante, privado de razón en la tierra y en las cavernas subterráneas durante nueve mil años.

Aquí tienes, ¡oh Amor!, la mejor y más bella palinodia que he podido cantarte en expiación de mi crimen. Si mi lenguaje ha sido demasiado poético, Fedro es el responsable de tales extravíos. Perdóname por mi primer discurso y recibe este con indulgencia; echa sobre mí una mirada de benevolencia y benignidad; no me arrebates; ni disminuyas en mí por cólera, este arte de amar, cuyo presente me has hecho tú mismo; concédeme que, ahora más que nunca, esté ciegamente apasionado por la belleza. Si Fedro y yo te hemos ultrajado al principio groseramente, no acuses más que a Lisias, origen de este discurso; haz que renuncie a esas composiciones frívolas, y llámale hacia la filosofía, que su hermano Polemarco ha abrazado ya, con el fin de que su amante, que me escucha, libre de la incertidumbre que ahora le atormenta, pueda consagrarse, sin miras secretas, su vida entera al amor dirigido por la filosofía.

FEDRO. —Me uno a ti, mi querido Sócrates, para pedir a los dioses que sigan ambos tu consejo por ellos y por mí. Pero en verdad, yo no puedo menos de alabar tu discurso, cuya belleza me ha hecho olvidar el primero. Temo que Lisias parezca muy inferior, si intenta luchar contigo en un nuevo discurso. Por lo demás, ahora, recientemente, uno de nuestros hombres de estado le echaba en cara, en términos ofensivos, el escribir mucho, y en toda su diatriba le llamaba fabricante de discursos. Quizá el amor propio le impedirá responderte.

SÓCRATES. —Yaya una idea singular, mi querido joven; poco conoces a tu amigo, si crees que se asusta con tan poco ruido. ¿Has podido creer que el que así le criticaba hablaba seriamente?

FEDRO. —Las trazas eran de eso, Sócrates, y tú mismo sabes, que los hombres más poderosos y de mejor posición en nuestras ciudades se avergüenzan de componer discursos y de dejar escritos, temiendo pasar por sofistas a los ojos de la posteridad.

SÓCRATES. —No entiendes nada, mi querido Fedro, de los repliegues de la vanidad; y no ves que los más entonados de nuestros hombres de estado son los que más ansían componer discursos y dejar obras escritas. Desde el momento en que han dado a luz alguna cosa están tan deseosos de adquirir aura popular, que se apuran a inscribir en su publicación los nombres de sus admiradores.

FEDRO. —¿Qué es lo que dices?, yo no te comprendo.

SÓCRATES. —¿No comprendes que a la cabeza de los escritos de un hombre de estado aparecen siempre los nombres de los que les han prestado su aprobación?

FEDRO. —¿Cómo?

SÓCRATES. —El senado o el pueblo o ambos, en vista de la proposición de tal... han tenido a bien... Y aquí se nombra sí mismo, y hace su propio elogio. En seguida, para demostrar su ciencia a sus adoradores, hace de todo esto un largo comentario. Y, dime ¿No es éste un verdadero escrito?

FEDRO. —Convengo en ello.

SÓCRATES. —Si triunfa el escrito, el autor sale del teatro lleno de gozo; si se le desecha, queda

privado del honor de que se le cuente entre los escritores y autores de discursos, y así se desconsuela y sus amigos se afligen con él.

FEDRO. —Sin duda.

SÓCRATES. —Es evidente que, lejos de desdeñar este oficio, le tienen en gran estimación.

FEDRO. —Convengo en ello.

SÓCRATES. —Pero qué, cuando un orador o un rey, revestido del poder de un Licurgo, de un Solón, de un Darío, se inmortaliza en un estado, como autor de discursos, ¿no se mira a sí mismo, como un semidiós durante su vida, y la posteridad no tiene de él la misma opinión, en consideración a sus escritos?

FEDRO. —Ciertamente.

SÓCRATES. —¿Crees tú, que ningún hombre de estado, cualesquiera que sean su carácter y su prevención contra Lisias, pretenda hacerle ruborizar por su título de escritor?

FEDRO. —No es probable, conforme a lo que dices, porque sería a mi parecer difamar su propia pasión.

SÓCRATES. —Por lo tanto, es evidente que nadie puede avergonzarse de componer discursos.

FEDRO. —Conforme.

SÓCRATES. —Pero, en mi opinión, lo vergonzoso no es el hablar y escribir bien, sino el hablar y escribir mal.

FEDRO. —Es claro.

SÓCRATES. —¿Pero en qué consiste el escribir bien o el escribir mal? ¿Deberemos, mi querido Fedro, interrogar sobre esto a Lisias o a alguno de los que han escrito o escribirán sobre un objeto político o sobre materias privadas en verso, como un poeta, o en prosa, como el común de los escritores?

FEDRO. —¿Es posible que me preguntes si debemos? ¿De qué serviría la vida, si no se gozase de los placeres de la inteligencia? Porque no son los goces, a los que precede el dolor como condición necesaria, los que dan precio a la vida; y esto es lo que pasa con casi todos los placeres del cuerpo, por lo que con razón se les ha llamado serviles.

SÓCRATES. —Creo que tenemos tiempo. Lo que me parece es que las cigarras, que cantan sobre nuestras cabezas, y conversan entre sí, como lo hacen siempre con este calor sofocante, nos observan. Si nos viesen en lugar de mantener una conversación, dormir la siesta como el vulgo, en esta hora del mediodía al arrullo de sus cantos, sin ocupar nuestro entendimiento, se reirían de nosotros, y harían bien; creerían ver esclavos que habían venido a dormir a esta soledad, como los ganados que sestean alrededor de una fuente. Si por el contrario, nos ven conversar y pasar cerca de ellas, como el sabio cerca de las sirenas, sin dejarnos sorprender, nos admirarán y quizás nos darán parte del beneficio que los dioses les han permitido conceder a los hombres.

FEDRO. —¿Qué beneficio es ese? Me parece que nunca he oído hablar de él.

SÓCRATES. —No parece bien que un amigo de las musas ignore estas cosas. Se dice que las cigarras eran hombres antes del nacimiento de las musas. Cuando éstas nacieron, y el canto con ellas, hubo hombres, que de tal manera se arrebataron al oír sus acentos, que la pasión de cantar les hizo olvidar la de comer y beber, y pasaron de la vida a la muerte, sin apercibirse de ello. De estos hombres nacieron las cigarras, y las musas les concedieron el privilegio de no tener necesidad de

ningún alimento, sino que, desde que nacen hasta que mueren, cantan sin comer ni beber; y además de esto van a anunciar a las musas cuál es, entre los mortales, el que rinde homenaje a cada una de ellas. Así es que, haciendo conocer a Terpsícore los que la honran en los coros, hacen que esta divinidad sea más propicia a sus favorecidos. A Eratón dan cuenta de los nombres de los que cultivan la poesía erótica; y a las otras musas hacen conocer los que las conceden la especie de culto que conviene a los atributos de cada una; a Calíope, que es la de mayor edad, y a Urania, la de menor, dan a conocer a los que dedicados a la filosofía cultivan las artes que les están consagradas. Estas dos musas, que presiden a los movimientos de los cuerpos celestes y a los discursos de los dioses y de los hombres, son aquellas cuyos cantos son melodiosos. He aquí materia para hablar y no dormir en esta hora del día.

FEDRO. —Pues bien, hablemos.

SÓCRATES. —Nos propusimos antes examinar lo que constituye un buen o mal discurso, escrito o improvisado. Comencemos este examen, si gustas.

FEDRO. —Muy bien.

SÓCRATES. —¿No es necesario para hablar bien conocer la verdad sobre aquello de que se intenta tratar?

FEDRO. —He oído decir con este motivo, mi querido Sócrates, que el que ha de ser orador no necesita saber lo que es verdaderamente justo, sino lo que parece tal a la multitud encargada de decidir; ni tampoco lo que es verdaderamente bueno y bello, sino lo que tiene las apariencias de la bondad y de la belleza. Porque es la verosimilitud, no la verdad, la que produce la convicción.

SÓCRATES. —No hay que desechar las palabras de los sabios,^[18] mi querido Fedro, pero también es preciso examinar lo que ellas significan. Y lo que acabas de decir debe llamar toda nuestra atención.

FEDRO. —Tienes razón.

SÓCRATES. —Procedamos de esta manera.

FEDRO. —Veamos.

SÓCRATES. —Si yo te aconsejase que compraras un caballo para servirte de él en los combates, y ni tú ni yo hubiéramos visto caballos, pero supiese yo, que Fedro llama caballo al que mejor oído tiene entre los animales domésticos...

FEDRO. —Quieres reírte, Sócrates.

SÓCRATES. —Aguarda. La cosa sería mucho más ridícula, si, queriendo persuadirte seriamente, compusiese un discurso, en el que hiciese el elogio del asno, dándole el nombre de caballo, y si dijese que es un animal muy útil para la casa y para el ejército, que puede cualquiera defenderse montado en él, y que es muy cómodo para la conducción de efectos y bagajes.

FEDRO. —Sí, eso sería el colmo del ridículo.

SÓCRATES. —Pero ¿no vale más ser ridículo, pero inofensivo, que peligroso y dañino?

FEDRO. —Sin duda.

SÓCRATES. —Cuando un orador, ignorando la naturaleza del bien y del mal, encuentra a sus conciudadanos en la misma ignorancia, y les persuade, no a tomar por caballo la sombra de un asno,^[19] sino el mal por el bien; cuando, apoyado en el conocimiento que tiene de las preocupaciones de la multitud, la arrastra por malas sendas, ¿qué frutos podrá recoger la retórica de lo que haya

sembrado?

FEDRO. —Frutos bien malos.

SÓCRATES. —Pero quizá, mi querido amigo, hemos tratado el arte oratorio con poco respeto, y quizá nos podría responder que de nada sirven todos nuestros razonamientos, que él no fuerza a nadie a aprender a hablar, sin conocer la naturaleza de la verdad, pero que si se le da crédito, es conveniente conocerla antes de recibir sus lecciones, si bien no duda en proclamar muy alto que, sin sus lecciones de bien hablar, de nada sirve el conocimiento de la verdad para persuadir.

FEDRO. —Y ¿no tendría razón para hablar así?

SÓCRATES. —Yo convendría en ello si las voces que se levantan por todas partes, confesasen que la retórica es un arte. Pero se me figura oír a algunos que protestan en contra y que afirman que no es un arte, sino un pasatiempo y una rutina frívola. «No hay, dice un laconio,^[20] verdadero arte de la palabra, fuera de la posesión de la verdad, ni lo habrá jamás».

FEDRO. —También yo oigo esos rumores, mi querido Sócrates. Haz comparecer estos adversarios de la retórica, y veamos lo que dicen.

SÓCRATES. —Venid, apreciables jóvenes, cerca de mi querido Fedro, padre de los demás jóvenes que se os parecen; venid a persuadirle de que, sin conocer a fondo la filosofía, nunca será capaz de hablar bien sobre ningún objeto. Que Fedro os responda.

FEDRO. —Interrogad.

SÓCRATES. —En general, la retórica ¿no es el arte de conducir las almas por la palabra, no solo en los tribunales y en otras asambleas públicas, sino también en las reuniones particulares, ya se trate de asuntos ligeros, ya de grandes intereses? ¿No es esto lo que se dice?

FEDRO. —No, ¡por Zeus!, no es precisamente eso; el arte de hablar y de escribir sirve, sobre todo, en las defensas del foro, y también en las arengas políticas. Pero no he oído que se extienda a más.

SÓCRATES. —Tú no conoces más que los tratados de retórica de Néstor y de Odiseo, que compusieron en momentos de ocio durante el sitio de Ilión. ¿Nunca has oído hablar de la retórica de Palamedes?

FEDRO. —No, ¡por Zeus!, ni tampoco las retóricas de Néstor y Odiseo, a menos que tu Néstor sea Gorgias, y tu Odiseo Trasímaco o Teodoro.

SÓCRATES. —Quizá, pero dejémoslos. Dime, en los tribunales, ¿qué hacen los adversarios? ¿No sostienen el pro y el contra? ¿Qué dices a esto?

FEDRO. —Nada más cierto.

SÓCRATES. —¿Pelean y abogan por lo justo y lo injusto?

FEDRO. —Sin duda.

SÓCRATES. —Por consiguiente, el que sabe hacer esto con arte hará parecer la misma cosa y a las mismas personas justa o injusta, según él quiera.

FEDRO. —¿Y qué?

SÓCRATES. —Y cuando hable al pueblo, sus conciudadanos juzgarán las mismas cosas ventajosas o funestas a gusto de su elocuencia.

FEDRO. —Sí.

SÓCRATES. —¿No sabemos que el Palamedes de Elea^[21] hablaba con tanto arte que presentaba a

sus oyentes las mismas cosas semejantes y desemejantes, simples y múltiples, en reposo y en movimiento?

FEDRO. —Ya lo sé.

SÓCRATES. —El arte de sostener las proposiciones contradictorias no es solo del dominio de los tribunales y de las asambleas populares, sino que, al parecer, si hay un arte que tiene por objeto el perfeccionamiento de la palabra, abraza toda clase de discursos, y hace capaz al hombre para confundir siempre todo lo que puede ser confundido, y de distinguir todo lo que el adversario intenta confundir y oscurecer.

FEDRO. —¿Cómo lo entiendes tú?

SÓCRATES. —Creo que la cuestión se ilustrará si tú sigues este razonamiento. ¿Se producirá más fácilmente esta ilusión en las cosas muy diferentes o en las que se diferencian muy poco?

FEDRO. —En estas últimas, evidentemente.

SÓCRATES. —Si mudas de lugar y quieres hacerlo sin que se aperciban de ello, ¿deberás desviarte poco a poco o alejarte a paso largo?

FEDRO. —La respuesta no es dudosa.

SÓCRATES. —El que se propone engañar a los demás, sin tenerse él mismo por engañado, ¿será capaz de reconocer exactamente las semejanzas y diferencias de las cosas?

FEDRO. —Es de toda necesidad que las reconozca.

SÓCRATES. —¿Pero es posible, cuando se ignora la verdadera naturaleza de cada cosa, reconocer lo que en las otras cosas se parece poco o mucho a aquella que se ignora?

FEDRO. —Eso es imposible.

SÓCRATES. —¿No es evidente que toda opinión falsa procede solo de ciertas semejanzas que existen entre los objetos?

FEDRO. —Ciertamente.

SÓCRATES. —¿Y que no se puede poseer el arte de hacer pasar poco a poco a sus oyentes de semejanza en semejanza, de la verdadera naturaleza de las cosas a su contraria, evitando por su propia cuenta semejante error, si no se sabe a qué atenerse sobre la esencia de cada cosa?

FEDRO. —Eso no puede ser.

SÓCRATES. —Por consiguiente, el que pretende poseer el arte de la palabra sin conocer la verdad, y se ha ocupado tan solo de opiniones, toma por un arte lo que no es más que una sombra risible.

FEDRO. —Gran riesgo corre de ser así.

SÓCRATES. —En el discurso de Lisias, que tienes en la mano, y en los que nosotros hemos pronunciado, ¿quieres ver qué diferencia hacemos entre el arte y lo que solo tiene la apariencia de tal?

FEDRO. —Con mucho gusto, tanto más cuanto que nuestros razonamientos tienen algo de vago, no apoyándose en algún ejemplo positivo.

SÓCRATES. —En verdad es una fortuna la casualidad de haber pronunciado dos discursos muy acomodados para probar que el que posee la verdad puede, mediante el juego de palabras, deslumbrar a sus oyentes. Yo, mi querido Fedro, no dudo en achacarlos a las divinidades que habitan estos sitios; quizá también los cantores inspirados por las musas^[22] que habitan por encima de

nuestras cabezas, nos han comunicado su inspiración; porque he sido siempre absolutamente extraño al arte oratorio.

FEDRO. —Pase, puesto que te place decirlo; pero pasemos al examen de los dos discursos.

SÓCRATES. —Lee el principio del discurso de Lisias.

FEDRO. —«Conoces todos mis sentimientos, y sabes que miro la realización de mis deseos como provechosa a ambos. No sería justo rechazar mis votos, porque no soy tu amante. Porque los amantes desde el momento en que se ven satisfechos...»

SÓCRATES. —Detente. Es preciso examinar en qué se engaña Lisias y en qué carece de arte; ¿no es cierto?

FEDRO. —Sí.

SÓCRATES. —¿No es cierto que estamos siempre de acuerdo sobre ciertas cosas, y que sobre otras estamos siempre discutiendo?

FEDRO. —Creo comprender lo que dices, pero explícáamelos más claramente.

SÓCRATES. —Por ejemplo, cuando delante de nosotros se pronuncian las palabras hierro o plata, ¿no tenemos todos la misma idea?

FEDRO. —Sin duda.

SÓCRATES. —Pero que se nos hable de lo justo y de lo injusto y estas palabras despiertan ideas diferentes, y nos ponemos en el momento en desacuerdo con los demás y con nosotros mismos.

FEDRO. —Ciertamente.

SÓCRATES. —Luego hay cosas sobre las que todo el mundo conviene, y otras sobre las que todo el mundo disputa.

FEDRO. —Es cierto.

SÓCRATES. —¿Cuáles son las materias en que más fácilmente podemos extraviarnos, y en las que la retórica tiene la mayor influencia?

FEDRO. —Evidentemente en las cosas inciertas y dudosas.

SÓCRATES. —El que se propone abordar el arte oratorio, deberá haber hecho antes metódicamente esta distinción, y haber aprendido a distinguir, según sus caracteres diferentes, las cosas sobre las que fluctúa naturalmente la opinión del vulgo, y sobre las que la duda es imposible.

FEDRO. —El que sepa hacer esta distinción será un hombre hábil.

SÓCRATES. —Hecho esto, yo creo que antes de tratar un objeto particular, debe ver con ojo penetrante, y evitando toda confusión, a qué especie pertenece este objeto.

FEDRO. —Sin dada.

SÓCRATES. —Y el amor ¿es de las cosas sujetas a disputa o no?

FEDRO. —Es de las cosas disputables, ciertamente. De no ser así, ¿hubieras podido hablar como hablaste, sosteniendo tan pronto que el amor es un mal para el amante y para el objeto amado, como que es el más grande de los bienes?

SÓCRATES. —Perfectamente. Pero dime (porque en el furor divino que me poseía he perdido el recuerdo), ¿comencé mi discurso definiendo el amor?

FEDRO. —¡Por Zeus!, sí; no pudo ser mejor la definición.

SÓCRATES. —¿Qué dices?, las ninfas hijas de Aqueloo y Pan, hijo de Hermes^[23] ¿son más hábiles en el arte de la palabra que Lisias, hijo de Céfalo? ¡O bien yo me engaño, y Lisias,

comenzando su discurso sobre el amor nos ha precisado a aceptar una definición a la que ha referido toda la trabazón de su discurso y la conclusión misma? ¿Quieres que volvamos a leer el principio?

FEDRO. —Como quieras. Sin embargo, lo que buscas no se halla allí.

SÓCRATES. —Lee sin parar. Quiero oírle no obstante.

FEDRO. —«Conoces todos mis sentimientos, y sabes que miro la realización de mis deseos como provechosa a ambos.

»No sería justo rechazar mis votos, porque no soy tu amante. Porque los amantes, apenas se ven satisfechos, cuando sienten ya todo lo que han hecho por el objeto de su pasión».

SÓCRATES. —Estamos muy distantes de encontrar lo que buscábamos. No comienza por el principio, sino por el fin, como un hombre que nada de espaldas contra la corriente. El amante, que se dirige a la persona que ama, ¿no comienza por dónde debería concluir, o me engaño yo, Fedro, mi muy querido amigo?

FEDRO. —Ten presente, Sócrates, que no ha querido hacer más que el final de un discurso.

SÓCRATES. —Sea así; ¿pero no ves que sus ideas aparecen hacinadas confusamente? Lo que dice en segundo lugar, ¿debe estar en el punto que ocupa, o más bien en otro lugar de su discurso? Yo, si bien confieso mi ignorancia, creo, que el autor, muy a la ligera, ha arrojado sobre el papel cuanto le ha venido al espíritu. ¿Pero tú has descubierto, en su composición, un plan, según el que ha debido disponer todas las partes en el orden en que se encuentran?

FEDRO. —Me haces demasiado favor al creerme en estado de penetrar todos los artificios de la elocuencia de un Lisias.

SÓCRATES. —Por lo menos me concederás, que todo discurso debe, como un ser vivo, tener un cuerpo que le sea propio, cabeza y pies y medio y extremos exactamente proporcionados entre sí y en exacta relación con el conjunto.

FEDRO. —Eso es evidente.

SÓCRATES. —¡Y bien!, examina un poco el discurso de tu amigo, y dime si reúne todas estas condiciones. Confesarás que se parece mucho a la inscripción que dicen se puso sobre la tumba de Midas, rey de Frigia.

FEDRO. —¿Qué epitafio es ese, y qué tiene de particular?

SÓCRATES. —Helo aquí:

*Soy una virgen de bronce, colocada sobre la tumba de Midas;
Mientras las aguas corran y los árboles reverdezcan,
De pie sobre esta tumba, regada de lágrimas,
Anunciaré a los pasajeros que Midas reposa en este sitio.*^[24]

Ya ves que se puede leer indiferentemente esta inscripción, comenzando por el primer verso que por el último.

FEDRO. —Tú te burlas de nuestro discurso, Sócrates.

SÓCRATES. —Dejémosle, pues, para que no te enfades, aunque en mi opinión encierra gran número de ejemplos útiles, que deben estudiarse, para huir a todo trance de imitarlos. Hablemos de los demás discursos. En ellos encontraremos enseñanzas, que podrán aprovechar al que quiera

instruirse en el arte oratorio.

FEDRO. —¿Quéquieres decir?

SÓCRATES. —Estos dos discursos se contradicen; porque el uno tendía a probar que se deben conceder sus favores al hombre enamorado, y el otro al no enamorado.

FEDRO. —El pro y el contra son sostenidos con calor.

SÓCRATES. —Creía que ibas a usar de la palabra propia que es «con furor». Ésta es la palabra que yo esperaba; ¿no hemos dicho, en efecto, que el amor era una especie de furor?

FEDRO. —Sí.

SÓCRATES. —Hay dos especies de furor o de delirio: el uno, que no es más que una enfermedad del alma; el otro, que nos hace traspasar los límites de la naturaleza humana por una inspiración divina.

FEDRO. —Conforme.

SÓCRATES. —Hemos distinguido cuatro especies de delirio divino, según los dioses que lo inspiran, atribuyendo la inspiración profética a Apolo, la de los iniciados a Dionisio, la de los poetas a las Musas, y en fin, la de los amantes a Afrodita y a Eros; y hemos dicho, que el delirio del amor es el más divino de todos. Inspirados nosotros por el soplo del dios del amor, tan pronto aproximándonos como alejándonos de la verdad, y formando un discurso plausible, yo no sé cómo hemos llegado a componer, como por vía de diversión, un himno, decoroso sí, pero mitológico al Amor, mi dueño, como lo es tuyo, Fedro, que es el dios que preside a la belleza.

FEDRO. —Yo estuve encantado al oírlo.

SÓCRATES. —Sirvámonos de este discurso para ver cómo se puede pasar de la censura al elogio.

FEDRO. —Veamos.

SÓCRATES. —Todo lo demás no es en efecto más que un juego de niños. Pero hay dos procedimientos que la casualidad nos ha sugerido sin duda, pero que convendrá comprender bien y en toda su extensión al aplicarlos al método.^[25]

FEDRO. —¿Cuáles son esos procedimientos?

SÓCRATES. —Por lo pronto deben abrazarse de una ojeada todas las ideas particulares desparramadas acá y allá, y reunirlas bajo una sola idea general, para hacer comprender, por una definición exacta, el objeto que se quiere tratar. Así es como dimos antes una definición del amor, que podrá ser buena o mala, pero que por lo menos ha servido para dar a nuestro discurso la claridad y el orden.

FEDRO. —¿Y cuál es el otro procedimiento?

SÓCRATES. —Consiste en saber dividir de nuevo la idea general en sus elementos, como otras tantas articulaciones naturales, guardándose, sin embargo, de mutilar ninguno de estos elementos primitivos, como acostumbra un mal cocinero cuando trincha. Así es como en nuestros dos discursos dimos primeramente una idea general del delirio; en seguida, a la manera que la unidad de nuestro cuerpo comprende bajo una misma denominación los miembros que están a la izquierda y los que están a la derecha, en igual forma nuestros dos discursos han deducido de esta definición general del delirio dos nociones distintas: el uno ha distinguido todo lo que estaba a la izquierda, y no se rehizo para dar una nueva división sino después de haberse encontrado con un desgraciado amor, que él

mismo ha llenado de injurias bien merecidas; el otro ha tomado a la derecha, y se ha encontrado con otro amor, que tiene el mismo nombre, pero cuyo principio es divino; y tomándolo por materia de sus elogios, lo ha alabado como origen de los mayores bienes.

FEDRO. —Dices verdad.

SÓCRATES. —Yo, mi querido Fedro, gusto mucho de esta manera de descomponer y componer de nuevo por su orden las ideas;^[26] es el medio de aprender a hablar y a pensar. Cuando creo hallar un hombre capaz de abarcar a la vez el conjunto y los detalles de un objeto, sigo sus pasos como si fueran los de un dios.^[27] Los que tienen este talento, sabe Dios si tengo o no razón para darles este nombre, pero en fin, yo les llamo dialécticos. Pero, a los que se han formado en tu escuela y en la de Lisias, ¿cómo los llamaremos? ¿Nos acogeremos a ese arte de la palabra, mediante el que Trasímaco y otros se han hecho hábiles parlantes, y que enseñan, recibiendo dones, como los reyes, por precio de su enseñanza?^[28]

FEDRO. —Son, en efecto, reyes, pero ignoran ciertamente el arte del que hablas. Por lo demás, quizá tengas razón en dar a este arte el nombre de dialéctica, pero me parece que hasta ahora no hemos hablado de la retórica.

SÓCRATES. —¿Qué dices? ¿Puede haber en el arte de la palabra alguna parte importante distinta de la dialéctica? Verdaderamente guardémonos bien de desdeñarla, y veamos en qué consiste esta retórica de que no hemos hablado.

FEDRO. —No es poco, mi querido Sócrates, lo que se encuentra en los libros de retórica.

SÓCRATES. —Me lo recuerdas muy a tiempo. Lo primero es el exordio, porque así debemos llamar el principio del discurso. ¿No es éste uno de los refinamientos del arte?

FEDRO. —Sí, sin duda.

SÓCRATES. —Después la narración,^[29] luego las deposiciones de los testigos, en seguida las pruebas, y por fin las presunciones. Creo que un entendido discursista, que nos ha venido de Bizancio, habla también de la confirmación y de la sub-confirmación.

FEDRO. —¿Hablas del ilustre Teodoro?

SÓCRATES. —Sí, de Teodoro. Nos enseña también cuál debe ser la refutación y la sub-refutación en la acusación y en la defensa. Oigamos igualmente al hábil Éveno de Paros, que ha inventado la insinuación y las alabanzas recíprocas. Se dice también que ha puesto en versos mnemónicos la teoría de los ataques indirectos; en fin, es un sabio. ¿Dejaremos dormir a Tisias y Gorgias? Éstos han descubierto que la verosimilitud vale más que la verdad, y saben, por medio de su palabra omnipotente, hacer que las cosas grandes parezcan pequeñas, y pequeñas las grandes; dar un aire de novedad a lo que es antiguo, y un aire de antigüedad a lo que es nuevo; en fin, han encontrado el medio de hablar indiferentemente sobre el mismo objeto de una manera concisa o de una manera difusa.

Un día que yo hablaba a Pródico, se echó a reír, y me aseguró que solo él estaba en posesión del buen método, que era preciso evitar la concisión y los desarrollos ociosos, conservándose siempre en un término medio.

FEDRO. —Perfectamente, Pródico.^[30]

SÓCRATES. —¿Qué diremos de Hipias? Porque pienso que el natural de Elis debe ser del mismo dictamen.

FEDRO:

¿Por qué no?

SÓCRATES. —¿Qué diremos de Polo con sus consonancias, sus repeticiones, su abuso de sentencias y de metáforas, y estas palabras que ha tomado de las lecciones de Licimnio, para adornar sus discursos?

FEDRO. —Protágoras,^[31] mi querido Sócrates, ¿no enseñaba artificios del mismo género?

SÓCRATES. —Su manera, mi querido joven, era notable por cierta propiedad de expresión unida a otras bellas cualidades. En el arte de excitar a la compasión, en favor de la ancianidad o de la pobreza, por medio de exclamaciones patéticas, nadie se puede comparar con el poderoso retórico de Calcedonia.^[32] Es un hombre que lo mismo agita que aquietá a la multitud, a manera de encantamiento, de lo que él mismo se alaba. Es tan capaz para acumular acusaciones, como para destruirlas, sin importarle el cómo. En cuanto al fin de sus discursos, en todos es el mismo, ya le llame recapitulación o le dé cualquier otro nombre.

FEDRO. —¿Quieres decir el resumen, que se hace al concluir un discurso, para recordar a los oyentes lo que se ha dicho?

SÓCRATES. —Eso mismo. ¿Crees que me haya olvidado de alguno de los secretos del arte oratorio?

FEDRO. —Es tan poco lo olvidado que no merece la pena de hablar de ello.

SÓCRATES. —Pues bien, no hablemos más de eso, y tratemos ahora de ver de una manera patente lo que valen estos artificios, y dónde brilla el poder de la retórica.

FEDRO. —Es, en efecto, un arte poderoso, Sócrates, por lo menos en las asambleas populares.

SÓCRATES. —Es cierto. Pero mira, mi excelente amigo, si no adviertes, como yo, que estas sabias composiciones descubren la trama en muchos pasajes.

FEDRO. —Explícate más.

SÓCRATES. —Dime, si alguno encontrase a tu amigo Erixímaco o a su padre Acúmeno y les dijese: —Yo sé, mediante la aplicación de ciertas sustancias, calentar o enfriar el cuerpo a mi voluntad, provocar evacuaciones por todos los conductos, y producir otros efectos semejantes; y con esta ciencia puedo pasar por médico, y me creo capaz de convertir en médicos a las personas a quienes comunique mi ciencia. A tu parecer, ¿qué responderían tus ilustres amigos?

FEDRO. —Ciertamente le preguntarían si sabe además a qué enfermos es preciso aplicar estos remedios, en qué casos y en qué dosis.

SÓCRATES. —Él les respondería que de eso no sabe nada, pero que con seguridad el que reciba sus lecciones sabrá llenar todas estas condiciones.

FEDRO. —Creo que mis amigos dirían que nuestro hombre estaba loco, y que habiendo abierto por casualidad un libro de medicina u oído hablar de algunos remedios, se imagina con solo esto ser médico, aunque no entienda una palabra.

SÓCRATES. —Y si alguno, dirigiéndose a Sófocles o a Eurípides, les dijese: —Yo sé presentar, sobre el objeto más mezquino, los desarrollos más extensos, y tratar brevemente la más vasta materia, sé hacer discursos indistintamente patéticos, terribles o amenazadores; poseo además otros conocimientos semejantes, y me comprometo, enseñando este arte a alguno, a ponerlo en estado de componer una tragedia.

FEDRO. —Estos dos poetas, Sócrates, podrían con razón echarse a reír de este hombre, que se imaginaba hacer una tragedia de todas estas partes reunidas a la casualidad, sin acuerdo, sin proporciones y sin idea del conjunto.

SÓCRATES. —Pero se guardarían bien de burlarse de él groseramente. Si un músico encontrase a un hombre que cree saber perfectamente la armonía, porque sabe sacar de una cuerda el sonido más agudo o el sonido más grave, no le diría bruscamente: —Desgraciado, tú has perdido la cabeza. Sino que, como digno favorito de las musas, le diría con dulzura: —Querido mío, es preciso saber lo que tú sabes para conocer la armonía; sin embargo, se puede estar a tu altura sin entenderla; tú posees las nociones preliminares del arte, pero no el arte mismo.

FEDRO. —Eso sería hablar muy sensatamente.

SÓCRATES. —Lo mismo diría Sófocles a su hombre, que posee los elementos del arte trágico, pero no el arte mismo; y Acúmeno diría al suyo, que conocía las nociones preliminares de la medicina, pero no la medicina misma.

FEDRO. —Ciertamente.

SÓCRATES. —Pero ¿qué dirían Adrasto, el de la elocuencia dulce como la miel, o Pericles, si nos hubiesen oído hablar antes de los bellos preceptos del arte oratorio, del estilo conciso o figurado, y de todos los demás artificios que nos propusimos examinar con toda claridad? ¿Tendrían ellos, como tú y yo, la grosería de dirigir insultos de mal tono, a los que imaginaron estos preceptos, y los dan a sus discípulos por el arte oratorio, o, más sabios que nosotros, a nosotros sería a quienes dirigirían sus cargos con más razón? —¡Oh Fedro! ¡Oh Sócrates!, dirían, en vez de enfadarnos, deberíais perdonar a los que, ignorando la dialéctica, no han podido, como resultado de su ignorancia, definir el arte de la palabra; ellos poseen nociones preliminares de la retórica y se figuran con esto saber la retórica misma; y cuando enseñan todos estos detalles a sus discípulos, creen enseñarles perfectamente el arte oratorio; pero, en cuanto al arte de ordenar todos estos medios, con la mira de producir el convencimiento y dar forma a todo el discurso, creyendo ser esto cosa demasiado fácil, dejan a sus discípulos el cuidado de gobernarse por sí mismos, cuando tengan que componer una arenga.

FEDRO. —Podrá suceder que tal sea el arte de la retórica que estos hombres tan célebres enseñan en sus lecciones y en sus tratados, y creo que en este punto tú tienes razón. Pero la verdadera retórica, el arte de persuadir, ¿cómo y dónde puede adquirirse?

SÓCRATES. —La perfección en las luchas de la palabra está sometida, a mi parecer, a las mismas condiciones que la perfección en las demás clases de lucha. Si la naturaleza te ha hecho orador, y si cultivas estas buenas disposiciones mediante la ciencia y el estudio, llegarás a ser notable algún día; pero si te falta alguna de estas condiciones, jamás tendrás sino una elocuencia imperfecta. En cuanto al arte, existe un método que debe seguirse; pero Tisias y Trasímaco no me parecen los mejores guías.

FEDRO. —¿Cuál es ese método?

SÓCRATES. —Pericles pudo haber sido el hombre más consumado en el arte oratorio.

FEDRO. —¿Cómo?

SÓCRATES. —Todas las grandes artes se inspiran en estas especulaciones ociosas e indiscretas que pretenden penetrar los secretos de la naturaleza,^[33] sin ellas no puede elevarse el espíritu ni

perfeccionarse en ninguna ciencia, cualquiera que sea.^[34] Pericles desarrolló mediante estos estudios trascendentales su talento natural; tropezó, yo creo, con Anaxágoras, que se había entregado por entero a los mismos estudios y se nutrió cerca de él con estas especulaciones. Anaxágoras le enseñó la distinción de los seres dotados de razón y de los seres privados de inteligencia, materia que trató muy por extenso, y Pericles sacó de aquí para el arte oratorio todo lo que le podía ser útil.

FEDRO. —¿Qué quieres decir?

SÓCRATES. —Con la retórica sucede lo mismo que con la medicina.

FEDRO. —Explícate.

SÓCRATES. —Estas dos artes piden un análisis exacto de la naturaleza, uno de la naturaleza del cuerpo, otro de la naturaleza del alma; siempre que no tomes por única guía la rutina y la experiencia, y que reclames al arte sus luces, para dar al cuerpo salud y fuerza por medio de los remedios y el régimen, y dar al alma convicciones y virtudes por medio de sabios discursos y útiles enseñanzas.

FEDRO. —Es muy probable, Sócrates.

SÓCRATES. —¿Piensas que se pueda conocer suficientemente la naturaleza del alma, sin conocer la naturaleza universal?

FEDRO. —Si hemos de creer a Hipócrates, el descendiente de los hijos de Asclepio, no es posible, sin este estudio preparatorio, conocer la naturaleza del cuerpo.

SÓCRATES. —Muy bien, amigo mío; sin embargo, después de haber consultado a Hipócrates, es preciso consultar la razón, y ver si está de acuerdo con ella.

FEDRO. —Soy de tu dictamen.

SÓCRATES. —Examina, pues, lo que Hipócrates y la recta razón dicen sobre la naturaleza. ¿No es así como debemos proceder en las reflexiones que hagamos sobre la naturaleza de cada cosa? Lo primero que debemos examinar, es el objeto que nos proponemos y que queremos hacer conocer a los demás, si es simple o compuesto; después, si es simple, cuáles son sus propiedades, cómo y sobre qué cosas obra, y de qué manera puede ser afectado; si es compuesto, contaremos las partes que puedan distinguirse, y sobre cada una de ellas haremos el mismo examen que hubiésemos hecho sobre el objeto reducido a la unidad, para determinar así todos las propiedades activas y pasivas.

FEDRO. —Ese procedimiento es quizá el mejor.

SÓCRATES. —Todo el que siga otro se lanza por un camino desconocido. No es obra de un ciego, ni de un sordo, tratar un objeto cualquiera conforme a las reglas del método. El que, por ejemplo, siga en todos sus discursos un orden metódico, explicará exactamente la esencia del objeto a que se refieren todas sus palabras, y este objeto no es otro que el alma.

FEDRO. —Sin duda.

SÓCRATES. —¿No es, en efecto, por este rumbo por donde debe dirigir todos sus esfuerzos? ¿No es el alma el asiento de la convicción? ¿Qué te parece de esto?

FEDRO. —Convengo en ello.

SÓCRATES. —Es evidente, que Trasímaco o cualquier otro que quiera enseñar seriamente la retórica, describirá por lo pronto el alma con exactitud, y hará ver si es una sustancia simple e idéntica, o si es compuesta como el cuerpo. ¿No es esto explicar la naturaleza de una cosa?

FEDRO. —Sí.

SÓCRATES. —En seguida describirá sus facultades y las diversas maneras como puede ser afectada.

FEDRO. —Sin duda.

SÓCRATES. —En fin, después de haber hecho una clasificación de las diferentes especies de discursos y de almas, dirá cómo puede obrarse sobre ellas, apropiando cada género de elocuencia a cada auditorio; y demostrará cómo ciertos discursos deben persuadir a ciertos espíritus y no tendrán influencia sobre otros.

FEDRO. —Tu método me parece maravilloso.

SÓCRATES. —Por lo tanto, amigo mío, lo que se enseñe o componga de otra manera no puede serlo con arte, ya recaiga sobre esta materia o ya sobre cualquier otra. Pero los que en nuestros días han escrito tratados de retórica, de que has oído hablar, han hecho farsas con las que disimulan el exacto conocimiento que sus autores tienen del alma humana. Mientras no hablen y escriban de la manera dicha, no creamos que poseen el arte verdadero.

FEDRO. —¿Cuál es esa manera?

SÓCRATES. —Es difícil encontrar términos exactos para hacerte la explicación. Pero ensayaré, en cuanto me sea posible, decirte el orden que se debe seguir en un tratado redactado con arte.

FEDRO. —Habla.

SÓCRATES. —Puesto que el arte oratorio no es más que el arte de conducir las almas, es preciso que el que quiera hacerse orador sepa cuántas especies de almas hay. Hay cierto número de ellas y tienen ciertas cualidades, de donde procede que los hombres tienen diferentes caracteres. Sentada esta división, es preciso distinguir también cada especie de discursos por sus cualidades particulares.

Así es que hay hombres a quienes persuadirán ciertos discursos en determinadas circunstancias por tal o cual razón, mientras que los mismos argumentos moverán muy poco a otros espíritus. En seguida es preciso que el orador, que ha profundizado suficientemente estos principios, sea capaz de hacer la aplicación de ellos en la práctica de la vida, y de discernir con una ojeada rápida el momento en que es preciso usar de ellos; de otra manera nunca sabrá más de lo que sabía al lado de los maestros. Cuando esté en posición de poder decir mediante qué discursos se puede llevar la convicción a las almas más diversas; cuando, puesto en presencia de un individuo, sepa leer en su corazón y pueda decirse a sí mismo: «He aquí el hombre, he aquí el carácter que mis maestros me han pintado; él está delante de mí; y para persuadirle de tal o cual cosa deberá usar de tal o cual lenguaje»; cuando él posea todos estos conocimientos; cuando sepa distinguir las ocasiones en que es preciso hablar y en las que es preciso callar; cuando sepa emplear o evitar con oportunidad el estilo conciso, las quejas lastimeras, las amplificaciones magníficas y todos los demás giros que la escuela le haya enseñado; solo entonces poseerá el arte de la palabra. Pero cualquiera que en sus discursos, sus lecciones o sus obras, olvide alguna de estas reglas, nosotros no le creeremos, si pretende que habla con arte. —¡Y bien!, Sócrates, ¡y bien!, Fedro, nos dirá quizás el autor de nuestra retórica, ¿es así o de otra manera, a juicio vuestro, como debe concebirse el arte de la palabra?

FEDRO. —No es posible formar del asunto una idea diferente, mi querido Sócrates; pero no es poco emprender tan extenso estudio.

SÓCRATES. —Dices verdad. Por lo tanto examinemos en todos sentidos todos los discursos, para ver si se encuentra un camino más llano y más corto, y no empeñarnos temerariamente en un sendero

tan difícil y lleno de revueltas, cuando podemos dispensarnos de ello. Si Lisias o cualquier otro orador nos puede servir de algo, es llegado el caso de recordarte sus lecciones y de repetírmelas.

FEDRO. —No es por falta de voluntad, pero nada recuerda mi espíritu.

SÓCRATES. —¿Quieres que te refiera ciertos discursos, que oí a los que se ocupan de estas materias?

FEDRO. —Ya escucho.

SÓCRATES. —Se dice, mi querido amigo, que es justo abogar hasta en defensa del lobo.

FEDRO. —¡Y bien!, atempérate a ese proverbio.

SÓCRATES. —Los retóricos nos dicen, que no hay para qué alabar tanto nuestra dialéctica, y que con todo este aparato metódico nos vemos privados de movernos libremente. Añaden, como decía yo al comenzar esta discusión, que es inútil, para hacerse un gran orador, conocer la naturaleza de lo bueno y de lo justo, ni las cualidades naturales o adquiridas de los hombres; que, sobre todo, ante los tribunales debe cuidarse poco de la verdad, sino solamente de la persuasión; que a persuadir deben dirigirse todos los esfuerzos, cuando se quiere hablar con arte; que hay casos en que debe evitarse exponer los hechos como pasaron, si lo verdadero cesa de ser probable, para presentarlos de una manera plausible sea en la acusación o en la defensa; que, en una palabra, el orador no debe tener otro norte que la apariencia, sin cuidarse para nada de la realidad. He aquí, dicen ellos, los artificios, que, aplicándose a todos los discursos, constituyen la retórica entera.

FEDRO. —Has expuesto muy bien, Sócrates, las opiniones de los que se suponen hábiles en el arte oratorio; recuerdo en efecto, que precedentemente hemos hablado algo sobre esto; estos famosos maestros miran este sistema como el colmo del arte.

SÓCRATES. —Conoces a fondo a tu amigo Tisias; que él mismo nos diga si por verosimilitud entiende otra cosa que lo que parece verdadero a la multitud.

FEDRO. —¿Podría definírsela de otra manera?

SÓCRATES. —Habiendo descubierto esta regla tan sabia, que es el principio del arte, Tisias ha escrito que un hombre débil y valiente que es llevado ante el tribunal por haber apaleado a un hombre fuerte y cobarde, y por haberle robado la capa o cualquier otra cosa, no deberá decir palabra de verdad, lo mismo que hará el robado. El cobarde no confesará que ha sido apaleado por un hombre más valiente que él; el acusado probará que estaban solos, y se aprovechará de esta circunstancia para razonar así: —Débil como soy, ¿cómo era posible que yo me las hubiera con un hombre tan fuerte? Éste, replicando, no confesará su cobardía, pero buscará algún otro subterfugio, que dará quizás ocasión a confundir a su adversario. Todo lo demás es por este estilo, y he aquí lo que ellos llaman hablar con arte. ¿No es así? Fedro.

FEDRO. —Así es.

SÓCRATES. —En verdad, para descubrir un arte tan misterioso, ha sido preciso un hombre muy hábil, ya se llame Tisias o de cualquier otro modo, y cualquiera que sea su patria; pero, amigo mío, ¿no podríamos dirigirle estas palabras?

FEDRO. —¿Qué palabras?

SÓCRATES. —Antes que tú, Tisias, hubieses tomado la palabra, sabíamos nosotros que la multitud se deja seducir por la verosimilitud a causa de su relación con la verdad, y ya antes habíamos dicho que el que conoce la verdad sabrá también en todas circunstancias encontrar lo que

se le aproxima. Si tienes alguna otra cosa que decirnos sobre el arte oratorio, estamos dispuestos a escucharte; si no, nos atendremos a los principios que hemos sentado, y si el orador no ha hecho una clasificación exacta de los diferentes caracteres de sus oyentes, si no sabe analizar los objetos, y reducir en seguida las partes que haya distinguido a la unidad de una noción general, no llegará jamás a perfeccionarse en el arte oratorio, en cuanto cabe en lo humano. Pero este talento no le adquirirá sin un inmenso trabajo, al cual no se someterá el sabio por miramiento a los hombres, ni por dirigir sus negocios, sino con la esperanza de agradar a los dioses con todas sus palabras y con todas sus acciones en la medida de las fuerzas humanas. No, Tisias, y en esto puedes creer a hombres más sabios que nosotros, no es a sus compañeros de esclavitud a quienes el hombre dotado de razón debe esforzarse en agradar, como no sea de paso, sino a sus amos celestes y de celeste origen. Cesa, pues, de sorprenderte, si el circuito es grande, porque el término adonde conduce es muy distinto que el que tú imaginas. Por otra parte, la razón nos dice que por un esfuerzo de nuestra libre voluntad podemos aspirar, por la senda que dejamos indicada, a resultado tan magnífico.

FEDRO. —Muy bien, mi querido Sócrates; pero ¿será dado a todos tener esta fuerza?

SÓCRATES. —Cuando el fin es sublime, todo lo que se sufre para conseguirlo no lo es menos.

FEDRO. —Ciertamente.

SÓCRATES. —Basta ya lo dicho sobre el arte y la falta de arte en el discurso.

FEDRO. —Sea así.

SÓCRATES. —Pero nos resta examinar la conveniencia o inconveniencia que pueda haber en lo escrito. ¿No es cierto?

FEDRO. —Sin duda.

SÓCRATES. —¿Sabes cuál es el medio de hacerte más acepto a los ojos de Dios por tus discursos escritos o hablados?

FEDRO. —No, ¿y tú?

SÓCRATES. —Puedo referirte una tradición de los antiguos, que conocían la verdad. Si nosotros pudiésemos descubrirla por nosotros mismos, ¿nos inquietaríamos aún de que los hombres hayan pensado antes que nosotros?

FEDRO. —¡Donosa cuestión! Refiéreme, pues, esa antigua tradición.

SÓCRATES. —Me contaron que cerca de Náucratis,^[35] en Egipto, hubo un dios, uno de los más antiguos del país, el mismo a que está consagrado el pájaro que los egipcios llaman Ibis. Este dios se llamaba Tot.^[36] Se dice que inventó los números, el cálculo, la geometría, la astronomía, así como los juegos del ajedrez y de los dados, y, en fin, la escritura.

El rey Thamos reinaba entonces en todo aquel país, y habitaba la gran ciudad del alto Egipto, que los griegos llaman Tebas egipcia, y que está bajo la protección del dios que ellos llaman Ammón. Tot se presentó al rey y le manifestó las artes que había inventado, y le dijo lo conveniente que era extenderlas entre los egipcios. El rey le preguntó de qué utilidad sería cada una de ellas, y Tot le fue explicando en detalle los usos de cada una; y según que las explicaciones le parecían más o menos satisfactorias, Thamos aprobaba o desaprobaba. Se dice que el rey alegó al inventor, en cada uno de los inventos, muchas razones en pro y en contra, que sería largo enumerar. Cuando llegaron a la escritura:

«¡Oh rey!, le dijo Tot, esta invención hará a los egipcios más sabios y servirá a su memoria; he

descubierto un remedio contra la dificultad de aprender y retener.^[37] —Ingenioso Tot, respondió el rey, el genio que inventa las artes no está en el caso que la sabiduría, que aprecia las ventajas y las desventajas que deben resultar de su aplicación. Padre de la escritura y entusiasmado con tu invención, le atribuyes todo lo contrario de sus efectos verdaderos. Ella no producirá sino el olvido en las almas de los que la conozcan, haciéndoles despreciar la memoria; fiados en este auxilio extraño abandonarán a caracteres materiales el cuidado de conservar los recuerdos, cuyo rastro habrá perdido su espíritu. Tú no has encontrado un medio de cultivar la memoria, sino de despertar reminiscencias; y das a tus discípulos la sombra de la ciencia y no la ciencia misma. Porque cuando vean que pueden aprender muchas cosas sin maestros, se tendrán ya por sabios, y no serán más que ignorantes, en su mayor parte, y falsos sabios insoportables en el comercio de la vida».

FEDRO. —Mi querido Sócrates, tienes especial gracia para pronunciar discursos egipcios, y lo mismo los harías de todos los países del universo, si quisieras.

SÓCRATES. —Amigo mío, los sacerdotes del santuario de Zeus en Dodona decían que los primeros oráculos salieron de una encina. Los hombres de otro tiempo, que no tenían la sabiduría de los modernos, en su sencillez consentían escuchar a una encina o a una piedra,^[38] con tal de que la piedra o la encina dijesen verdad. Pero tú necesitas saber el nombre y el país del que habla, y no te basta examinar si lo que dice es verdadero o falso.

FEDRO. —Tienes razón en reprenderme, y creo que es preciso juzgar la escritura como el tebano.

SÓCRATES. —El que piensa trasmitir un arte, consignándolo en un libro, y el que cree a su vez tomarlo de este, como si estos caracteres pudiesen darle alguna instrucción clara y sólida, me parece un gran necio; y ciertamente ignora el oráculo de Ammón, si piensa que un escrito pueda ser más que un medio de despertar reminiscencias en aquel que conoce ya el objeto de que en él se trata.

FEDRO. —Lo que acabas de decir es muy exacto.

SÓCRATES. —Éste es, mi querido Fedro, el inconveniente así de la escritura como de la pintura; las producciones de este último arte parecen vivas, pero interrogadlas, y veréis que guardan un grave silencio. Lo mismo sucede con los discursos escritos; al oírlos o leerlos creéis que piensan; pero pedidleis alguna explicación sobre el objeto que contienen y os responden siempre la misma cosa. Lo que una vez está escrito rueda de mano en mano, pasando de los que entienden la materia a aquellos para quienes no ha sido escrita la obra, y sin saber, por consiguiente, ni con quién debe hablar, ni con quién debe callarse. Si un escrito se ve insultado o despreciado injustamente, tiene siempre necesidad del socorro de su padre; porque por sí mismo es incapaz de rechazar los ataques y de defenderse.

FEDRO. —Tienes también razón.

SÓCRATES. —Pero consideremos los discursos de otra especie, hermana legítima de esta elocuencia bastarda; veamos cómo nace y cómo es mejor y más poderosa que la otra.

FEDRO. —¿Qué discurso es y cuál es su origen?

SÓCRATES. —El discurso que está escrito con los caracteres de la ciencia en el alma del que estudia, es el que puede defenderse por sí mismo, el que sabe hablar y callar a tiempo.

FEDRO. —Hablas del discurso vivo y animado, que reside en el alma del que está en posesión de la ciencia, y al lado del cual el discurso escrito no es más que un vano simulacro.

SÓCRATES. —Eso mismo es. Dime: un jardinero inteligente que tuviese semillas que estimara en

mucho y que quisiese ver fructificar, ¿las plantaría juiciosamente en estío en los jardines de Adonis, [39] para tener el gusto de verlas convertidas en preciosas plantas en ocho días?, o más bien, si tal hiciera, ¿podría ser por otro motivo que por pura diversión o con ocasión de una fiesta? Mas con respecto a tales semillas, seguiría indudablemente las reglas de la agricultura, y las sembraría en un terreno conveniente, contentándose con verlas fructificar a los ocho meses de sembradas.

FEDRO. —Ciertamente, mi querido Sócrates, él se ocuparía de las unas seriamente, y respecto a las otras lo miraría como un recreo.

SÓCRATES. —Y el que posee la ciencia de lo justo, de lo bello y de lo bueno, ¿tendrá, según nuestros principios, menos sabiduría que el jardinero en el empleo de sus semillas?

FEDRO. —Yo no lo creo.

SÓCRATES. —Después de depositarlas en agua negra, no irá a sembrarlas con el auxilio de una pluma y con palabras incapaces de defenderse a sí mismas e incapaces de enseñar suficientemente la verdad.

FEDRO. —No es probable.

SÓCRATES. —No, ciertamente; pero si alguna vez escribe, sembrará sus conocimientos en los jardines de la escritura para divertirse; y formando un tesoro de recuerdos para sí mismo, llegado que sea a la edad en que se resienta la memoria, y lo mismo para todos los demás que lleguen a la vejez, se regocijará viendo crecer estas tiernas plantas; y mientras los demás hombres se entregarán a otras diversiones, pasando su vida en orgías y placeres semejantes, él recreará la suya con la ocupación de que acabo de hablar.

FEDRO. —Es en efecto, Sócrates, un honroso entretenimiento, si se le compara con esos vergonzosos placeres, el ocuparse de discursos y alegorías^[40] sobre la justicia y demás cosas de que tú has hablado.

SÓCRATES. —Sí, mi querido Fedro. Pero es aún más noble ocuparse seriamente, auxiliado por la dialéctica y tropezando con un alma bien preparada, en sembrar y plantar con la ciencia discursos capaces de defenderse por sí mismos y defender al que los ha sembrado, y que, en vez de ser estériles, germinarán y producirán en otros corazones otros discursos que, inmortalizando la semilla de la ciencia, darán a todos los que la posean la mayor de las felicidades de la tierra.

FEDRO. —Sí, esa ocupación es de más mérito.

SÓCRATES. —Ahora que ya estamos conformes en los principios, podemos resolver la cuestión.

FEDRO. —¿Cuál?

SÓCRATES. —Aquella, cuyo examen nos ha conducido al punto que ocupamos, a saber: si los discursos de Lisias merecían nuestra censura, y cuáles son en general los discursos hechos con arte o sin arte. Me parece que hemos explicado suficientemente cuándo se siguen las reglas del arte, y cuándo de ellas se separan.

FEDRO. —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 disposición de dar una definición general y de distinguir los diferentes elementos, descendiendo hasta sus partes indivisibles; antes de haber penetrado por el análisis en la naturaleza del alma, y de haber reconocido la especie de discursos que es propia para convencer a los distintos espíritus; dispuesto y ordenado todo de manera que a un alma compleja se ofrezcan

discursos llenos de complejidad y de armonía, y a un alma sencilla discursos sencillos, es imposible manejar perfectamente el arte de la palabra, ni para enseñar ni para persuadir, como queda bien demostrado en todo lo que precede.

FEDRO. —En efecto, tal ha sido nuestra conclusión.

SÓCRATES. —¿Pero qué?, ¿sobre la cuestión de si es lícito o vergonzoso pronunciar o escribir discursos, y bajo qué condiciones este título de autor de discursos puede convertirse en un ultraje, lo que hemos dicho hasta aquí, no nos ha ilustrado suficientemente?

FEDRO. —Explícate.

SÓCRATES. —Hemos dicho, que si Lisias o cualquier otro ha compuesto o llega a componer un escrito sobre un objeto de interés público o privado, si ha redactado leyes, que son, por decirlo así, escritos políticos, y si piensa que hay en ellos mucha solidez y mucha claridad, no sacará otro fruto que la vergüenza que tendrá, dígase lo que se quiera. Porque ignorar, sea dormido, sea despierto, lo que es justo o injusto, bueno o malo, ¿no sería la cosa más vergonzosa, aun cuando la multitud toda entera nos cubriera de aplausos?

FEDRO. —Sin duda.

SÓCRATES. —Pero supóngase un hombre que piensa que en todo discurso escrito, no importa sobre qué objeto, hay mucho de superfluo; que ningún discurso escrito o pronunciado, sea en verso, sea en prosa, debe mirársele como un asunto serio (a la manera de aquellos trozos que se recitan sin discernimiento y sin ánimo de instruir y con el solo objeto de agradar), y que, en efecto, los mejores discursos escritos no son más que una ocasión de reminiscencia para los hombres que ya saben; supóngase que también cree que los discursos destinados a instruir, escritos verdaderamente en el alma, que tienen por objeto lo justo, lo bello, lo bueno, son los únicos donde se encuentran reunidas claridad, perfección y seriedad, y que tales discursos son hijos legítimos de su autor; primero, los que él mismo produce, y luego los hijos o hermanos de los primeros, que nacen en otras almas sin desmentir su origen; y supóngase, en fin, que tal hombre no reconoce más que estos y desechará con desprecio todos los demás; este hombre podrá ser tal, que Fedro y yo desearíamos ser como él.

FEDRO. —Sí, yo lo deseo, y así lo pido a los dioses.

SÓCRATES. —Basta de diversión sobre el arte de hablar; y tú vas a decir a Lisias, que habiendo bajado al arroyo de las ninfas y al asilo de las musas, hemos oído discursos ordenándonos que fuésemos a decir a Lisias y a todos los autores de discursos, después a Homero y a todos los poetas líricos o no líricos, y, en fin, a Solón y a todos los que han escrito discursos del género político, bajo el nombre de leyes, que si, componiendo estas obras, alguno de ellos está seguro de poseer la verdad, y si es capaz de defender lo que ha dicho, cuando se le someta a un serio examen, y de superar sus escritos con sus palabras, no deberá llamarse autor de discursos, sino tomar su nombre de la ciencia a la que se ha consagrado por completo.

FEDRO. —¿Qué nombre quieres darles?

SÓCRATES. —El nombre de sabios, mi querido Fedro, me parece que solo conviene a dios; mejor les vendría el de amigos de la sabiduría, y estaría más en armonía con la debilidad humana.

FEDRO. —Lo que dices es muy racional.

SÓCRATES. —Pero el que no tiene cosa mejor que lo que ha escrito y compuesto con despacio,
[41] atormentando su pensamiento y añadiendo y quitando sin cesar, nosotros les dejaremos los

nombres de poetas, y de autores de leyes y de discursos.

FEDRO. —Sin duda.

SÓCRATES. —Cuéntaselo todo esto a tu amigo.

FEDRO. —Pero tú qué piensas hacer?, porque tampoco es justo que te olvides de tu amigo.

SÓCRATES. —¿De quién hablas?

FEDRO. —Del precioso Isócrates, ¿qué le dirás?, ¿o qué diremos de él?

SÓCRATES. —Isócrates es aún joven, mi querido Fedro; sin embargo, quiero participarte lo que siento respecto a él.

FEDRO. —Veamos.

SÓCRATES. —Me parece que tiene demasiado ingenio, para comparar su elocuencia con la de Lisias, y tiene un carácter más generoso. No me sorprenderá, que, adelantando en años, sobresalga en la facultad que cultiva, hasta el punto de que sus predecesores parecerán niños a su lado,^[42] y que poco contento de sus adelantos, se lance a ocupaciones más altas por una inspiración divina. Porque hay en su alma una disposición natural a las meditaciones filosóficas.^[43] He aquí lo que yo tengo que anunciar de parte de los dioses de estas riberas a mi amado Isócrates. Haz tú otro tanto respecto a tu querido Lisias.

FEDRO. —Lo haré, pero marchémonos, porque el aire ha refrescado.

SÓCRATES. —Antes de marchar, dirijamos una plegaria a estos dioses.

FEDRO. —Lo apruebo.

SÓCRATES. —¡Oh Pan y demás divinidades de estas ondas!, dadme la belleza interior del alma, y haced que el exterior en mí esté en armonía con esta belleza espiritual. Que el sabio me parezca siempre rico; y que yo posea solo la riqueza que un hombre sensato puede tener y emplear.

¿Tenemos que hacer algún otro ruego más? Yo no tengo más que pedir.

FEDRO. —Haz los mismos votos por mí; entre amigos todo es común.

SÓCRATES. —Partamos.

DIÁLOGOS POLÉMICOS



FILEBO

Argumento del *Filebo*^[1]

por Patricio de Azcárate

Desde las primeras páginas, aparece sentado en el *Filebo* con las diversas soluciones que puede tener el siguiente problema: ¿en qué consiste la felicidad del hombre? Filebo responde que en el placer, y Sócrates que en la sabiduría, o quizá en un género de vida superior a la sabiduría y al placer. Para ilustrar esta cuestión, es preciso estudiar sucesivamente, en su naturaleza y en sus elementos, el placer y la sabiduría, compararlos, y reconocer si el uno de los dos encierra el soberano bien; y en otro caso, si es preciso buscar este bien, sea fuera de la sabiduría y el placer, sea en cierta asociación del placer y de la sabiduría reunidos. En esta última idea, arrojada a propósito al principio de la conversación, se entrevé ya la opinión que la discusión va a dar de sí paulatinamente y poner en evidencia; opinión que será el término del diálogo al que Platón conduce al lector.

Sócrates sienta desde luego en principio que el soberano bien debe ser concebido como bastándose a sí mismo. Esta última condición ha de ser la de la vida del placer o la de la vida sabia, para convertirse la una o la otra en vida dichosa. Preguntémonos, en primer lugar, si el placer, el placer solo, y por sí solo, basta a la felicidad del hombre. La experiencia y la reflexión demuestran que es incapaz. ¿Qué hombre se considera dichoso, aun en medio de los placeres mayores y más vivos, viviendo sin inteligencia, sin memoria, sin ciencia de ninguna clase? No hay uno solo. Esto es en concepto de que, en los términos en que ha debido sentarse el problema de la felicidad realizada por el placer, este solo, sin ningún elemento extraño, es el que debe constituir la vida dichosa, la vida toda entera. Si es cosa que haya de entrar otro elemento, el placer ya no es el soberano bien, porque entonces no se basta a sí mismo. He aquí el primer razonamiento contra la identidad del soberano bien y del placer. Pero hay más. No solo el placer, reducido a sí mismo, no hace al hombre dichoso, sino que, examinándolo de cerca, se hace imposible, se desvanece y se anonada él mismo. En efecto, si el placer solo existe para nosotros con la conciencia de que lo tenemos, y si la idea de un placer, que experimentamos sin saberlo, equivale a la negación del placer mismo, evidentemente con el sentimiento de este se mezcla siempre un elemento de otra naturaleza, cuya exclusión lleva consigo la del placer mismo. Por lo tanto, el placer no se basta, y la vida que puede proporcionar no es apetecible, y si se quiere, ni aun posible, y así no constituye el soberano bien.

Otro tanto debe decirse de la sabiduría. Porque reducida solo a los bienes de la inteligencia y de la ciencia, por extensa que se la suponga, ningún hombre se consideraría dichoso sin placeres y sin dolores de clase alguna. La vida sabia, como la de placer, no se basta, y por consiguiente, tampoco constituye la felicidad.

Solo falta que la vida dichosa resulte de una mezcla de la sabiduría y del placer; pero ¿cuál de los dos será el elemento preponderante, y cuál debe mirarse, no como el bien mismo, sino como causa del bien? Filebo sostiene naturalmente la superioridad del placer; Sócrates está por la sabiduría, y no duda en afirmar que si el primer rango es debido necesariamente a un principio desconocido, que hace dichosa la vida mezclada de los dos elementos en cuestión, da el segundo rango, por corresponderle de derecho, a la inteligencia, porque tiene más afinidad que el placer con este

principio de bien, y se ofrece a suministrar la prueba de esta proposición, que sienta en primer término.

La cuestión de preeminencia entre la inteligencia y el placer aparece aquí resuelta con razones metafísicas. Sócrates, volviendo a ideas que no había hecho más que indicar en el principio del *Filebo*, abraza, en cierta manera, de una mirada todos los seres del universo, y los divide en dos grandes grupos; comprendiendo en el primero los que participan del infinito, que es preciso entender aquí en el sentido de indeterminado, siendo de este número lo más y lo menos, lo fuerte y lo suave; en una palabra, todo lo que se resiste a una determinación precisa, y en el segundo, los seres finitos, es decir, determinados de una manera cualquiera, como lo igual y la igualdad, lo doble, etcétera. Después de estos dos primeros órdenes de existencia se concibe un tercero, en el que lo indeterminado y lo determinado se combinan, estableciéndose un acuerdo entre lo finito y lo infinito, para producir seres mixtos, tales como la naturaleza sensible nos los presenta. Pero hay un principio de estas tres especies de seres; un principio distinto de las tres, como una causa es distinta de su efecto. Esta causa productora constituye evidentemente una cuarta especie, que completa la clasificación de todos los seres y de todas las maneras de ser posibles. Si ahora examinamos en qué clase es preciso colocar la vida mezclada de placer y de sabiduría, aceptada ya por una y otra parte como única capaz de constituir la felicidad, es claro que pertenece a esta manera de ser mixta, en la que lo finito y lo infinito se mezclan, porque es propio de la sabiduría y del placer ser a la vez infinitos e indeterminados, por su naturaleza, y finitos y determinados en la vida real. Y así esta existencia se coloca con razón en el tercer rango.

¿Pero a qué orden corresponde el placer, y a cuál la inteligencia, tomados cada uno en sí mismo? Éste es el secreto de la preeminencia del uno o del otro, según que por su naturaleza se aproximan o se alejan del primer rango de los seres, del Bien. Admitamos que el placer sea de la especie del infinito, que corresponde al segundo rango en el orden de las existencias; resta saber, si la sabiduría le es superior o no. Es claro, que si por su esencia está más próxima a la causa productora de toda existencia, necesariamente tiene la mayor parte en la mezcla del placer y de la sabiduría, que forma la vida dichosa, y que es más causa de la felicidad que el placer, siendo casi el placer mismo. Ésta es efectivamente la conclusión a la que llega Sócrates. No concibe un principio de las cosas desprovisto de sabiduría, de inteligencia y de razón; afirma, por el contrario, que este principio es a sus ojos una inteligencia suprema, una sabiduría absoluta, y la prueba la encuentra en el aspecto del universo. Lo compara al hombre, que es un compuesto de agua, de aire, de tierra y de fuego, estos cuatro elementos primordiales de los antiguos, unidos a un alma, fuerza vital y conservadora a la vez, que procede de la causa primera y creadora, y cree firmemente que el universo, que es también un cuerpo compuesto de los mismos elementos, pero más complicado aún y más admirable que el cuerpo humano, no puede menos de tener un alma que lo anime y que lo gobierne. Esta alma, que bajo tantos aspectos merece los nombres de sabiduría y de inteligencia, es de igual género que la misma causa primera. He aquí por lo tanto la sabiduría identificada con la causa primera, y colocada de hecho por encima del placer. Por lo tanto, en su mezcla con el placer, es la sabiduría verdaderamente el elemento predominante, es decir, el elemento determinante de la felicidad.

Después de esta argumentación, tan fuerte y tan elevada, en favor de la sabiduría, Sócrates, recurriendo a nuevos argumentos, propone estudiar en su lugar, en su origen, en sus caracteres y sus

diferencias, la sabiduría y el placer; comenzando por este, sin olvidar el dolor, que está estrechamente unido a aquél.

He aquí los resultados de este estudio minucioso y delicado, modelo admirable de análisis psicológico, y que es quizá la parte más interesante del *Filebo*.

Las afecciones del placer y del dolor pertenecen a una naturaleza finita, dotada de un cuerpo y un alma, a un compuesto de elementos diversos, que aspiran a mantenerse en equilibrio y en una proporción perpetuamente móvil y variable, cuyo restablecimiento produce el placer con el orden, y cuya dislocación produce el desorden con el dolor; afecciones que solo convienen al animal y al hombre, y de ninguna manera a la naturaleza divina, simple e infinita en sí, incapaz igualmente de gozar y de sufrir. Platón relega también al dominio de la fábula la vieja historia de los dioses, y hace concebir, acerca de la persona divina, una idea, que oscurecía aún el antropomorfismo, que en todos tiempos la ha falseado.

Ciertas afecciones solo tocan al cuerpo, pero el alma tiene también sus dolores y sus placeres, que le son comunes con el cuerpo, gracias a la memoria que guarda, por decirlo así, el recuerdo de todas nuestras modificaciones sensibles, ya de una manera espontánea, pero vaga e incompleta, ya por una reflexión voluntaria, debida clara y completamente al esfuerzo de la reminiscencia. Esta especie de memoria es aquella de la que nace el deseo que se encuentra también unido a la inteligencia.

La verdad y la falsedad son condiciones del placer y del dolor, lo mismo que de nuestras opiniones, tan pronto conformes con su objeto como disconformes; es un placer falso la alegría por un suceso irrealizable; es un dolor falso el temor de una desgracia imaginaria. El placer y el dolor verdaderos tienen siempre un objeto real.

El alma no está necesariamente en un estado continuo de placer o de pena, opinión que concuerda con la precedente: que ciertas afecciones solo interesan al cuerpo. En efecto, si el alma no tiene conciencia de todos los fenómenos de la sensibilidad, pueden concebirse momentos en que no tenga placer, ni pena.

Platón en este pasaje alude a la opinión, bien conocida en su tiempo en Grecia, de Antístenes y de sus secuaces sobre el placer y el dolor. Era esta la escuela de los cínicos, quienes, por horror al placer y a sus consecuencias, negaban que existiese un placer en sí mismo; y rehusándole todo carácter positivo y real, lo definían como la ausencia del dolor. Según ellos no hay placer verdadero. Alejándose de la escuela cínica, Platón toma de ella argumentos contra los sensualistas exagerados, y entre otros el siguiente: «Los placeres mayores y más vivos no son los mejores; primero, porque no se obtienen sino al precio de los deseos más violentos y de las necesidades más exigentes, es decir, al precio de los dolores inevitables; y segundo, porque no pertenecen a la vida del sabio, quien sostiene la prudente máxima: *nada en demasía*; sino que siguen al estragado, que se entrega al placer sin prudencia y sin freno». Otro argumento de la misma escuela: «Gran número de placeres y de dolores, tanto del cuerpo como del alma, propenden a una mezcla íntima de dolor y de placer, de tal modo confundidos, que es imposible excluir el uno sin el otro, por más que sea justo decir que tan pronto es el dolor el que predomina como es el placer».

Pero la existencia de estos placeres mezclados, no prueba nada contra la realidad de otros sin mezcla, aquellos que Platón llama placeres verdaderos. Éstos no tienen por objeto el espectáculo móvil y variable de las figuras, de los colores, de los sonidos, de las apariencias de todas clases, que

nos ofrece el mundo sensible.

Filebo o del placer, la inteligencia y el bien

SÓCRATES — PROTARCO — FILEBO

SÓCRATES. —Mira, Protarco, qué parte de la opinión de Filebo quieres defender, y lo que te propones atacar de la mía, pues no están conformes con tu manera de pensar. ¿Quieres que hagamos un resumen de ambas opiniones?

PROTARCO. —Con mucho gusto.

SÓCRATES. —Filebo dice que el Bien para todos los seres animados consiste en la alegría, el placer, el recreo y todas las demás cosas de este género. Yo sostengo, por el contrario, que no es esto, sino que la sabiduría, la inteligencia, la memoria y todo lo que es de la misma naturaleza, la justa opinión y los razonamientos verdaderos son, para todos los que los poseen, mejores y más apreciables que el placer a la par que más ventajosos a todos los seres presentes y futuros, capaces de participar de ellos. ¿No es esto, Filebo, lo que uno y otro sostienenmos?

FILEBO. —Eso es, Sócrates.

SÓCRATES. —Y bien, Protarco, ¿te encargas de este juicio que se pone en tus manos?

PROTARCO. —Necesariamente me he de encargar, puesto que el buen Filebo se ha acobardado.

SÓCRATES. —Es de absoluta necesidad que indaguemos lo que hay de cierto en esta materia.

PROTARCO. —Sí, es preciso sin duda.

SÓCRATES. —Pasemos adelante. Además de lo que se acaba de decir, convengamos en lo siguiente.

PROTARCO. —¿Y qué es?

SÓCRATES. —Que uno y otro nos propongamos explicar cuál es la manera de ser y la disposición del alma capaz de procurar a todos los hombres una vida dichosa. ¿No es éste nuestro objeto?

PROTARCO. —Sí.

SÓCRATES. —¿No decís Filebo y tú, que esta manera de ser consiste en el placer, y yo que consiste en la sabiduría?

PROTARCO. —Es cierto.

SÓCRATES. —¿Y qué resultaría, si descubriéramos algún otro medio preferible a estos dos?, ¿no es cierto que si nos encontramos con que este tercer medio tiene más afinidad con el placer, apareceremos en verdad tú y yo por debajo de este tercer medio, en que se unirán el placer y la sabiduría, pero quedando la vida del placer con mayor influencia sobre la vida de la sabiduría?

PROTARCO. —Sí.

SÓCRATES. —¿Y que si este tercer medio se aproxima más a la sabiduría, la sabiduría triunfará del placer, y será este vencido?, ¿estáis de acuerdo conmigo sobre esto?, ¿qué pensáis uno y otro?

PROTARCO. —A mí me parece que sí.

SÓCRATES. —Y a ti, Filebo, ¿qué te parece?

FILEBO. —Creo y creeré siempre, que la victoria está sin duda del lado del placer. Por lo demás, Protarco, tú mismo juzgarás.

PROTARCO. —Puesto que tú, Filebo, pones en nuestras manos la cuestión, no eres árbitro de conceder o negar nada a Sócrates.

FILEBO. —Tienes razón, y heme aquí fuera de la disputa; sea de ello testigo la diosa misma del placer.

PROTARCO. —Nosotros seremos ante ella testigos de lo que acabas de decir. Y ahora, Sócrates, tratemos de terminar esta discusión con beneplácito de Filebo, o de cualquiera manera que sea.

SÓCRATES. —Sí, y comencemos por esta misma diosa a la que se refiere Filebo, que es Afrodita, aunque su verdadero nombre es el Placer.

PROTARCO. —Muy bien.

SÓCRATES. —En todo tiempo, Protarco, mi temor, al pronunciar los nombres de los dioses, no es un temor humano, sino que está por encima de los mayores temores, y por esto doy en este acto a Afrodita el nombre que más debe agradarle. En cuanto al placer, creo que tiene más de una forma, y como ya he dicho, nos es preciso comenzar por él, examinando cuál es su naturaleza. Al oírlo nombrar, como nosotros hacemos, se le tomaría por una cosa simple. Sin embargo, toma formas de toda especie, y en ciertos conceptos desemejantes entre sí. En efecto, fija en ello tu atención. Podemos decir, que el hombre estragado encuentra placer en el libertinaje, y el hombre moderado en la templanza; que el insensato, lleno de opiniones y esperanzas locas, tiene placer, y que el sabio lo encuentra igualmente en la sabiduría. Pero si alguno se atreviera a decir que estas dos especies de placer son semejantes entre sí, ¿no pasaría con razón por un extravagante?

PROTARCO. —Es cierto, Sócrates, que estos placeres vienen de orígenes opuestos, pero no por esto se oponen el uno al otro. Porque ¿cómo el placer puede dejar de ser lo más parecido al placer, es decir, a sí mismo?

SÓCRATES. —Entonces el color, querido mío, en tanto que color no difiere en nada del color. Sin embargo, todos sabemos que lo negro, además de ser diferente de lo blanco, es de hecho opuesto a aquél. En igual forma, sin considerar más que el género, toda figura es lo mismo que otra figura; pero, si se comparan las especies, hay algunas enteramente opuestas y otras diversas entre sí hasta el infinito. Otras muchas cosas encontraremos, que están en el mismo caso. Por tanto, no puede darse fe a la razón que acabas de alegar, porque confundes en uno los objetos más contrarios. Sospecho que no descubriremos placeres contrarios a otros placeres.

PROTARCO. —Quizá los hay. Pero ¿qué perjudica esto a la opinión que yo defiendo?

SÓCRATES. —Es, diremos nosotros, porque siendo estos placeres desemejantes, no los llamas con el nombre que les es propio. Porque dices que todas las cosas agradables son buenas, y nadie, en verdad, negará que lo que es agradable no sea agradable; pero siendo la mayor parte de los placeres malos y algunos buenos, como nosotros pretendemos, tú das, sin embargo, a todos el nombre de buenos, aunque reconozcas que son desemejantes, si se te obliga a dar este voto en la discusión. ¿Qué cualidad común ves igualmente en los placeres buenos y malos, que te comprometa a comprenderlos todos bajo el nombre de Bien?

PROTARCO. —¿Cómo dices eso, Sócrates? ¿Crees que, después de haber sentado como principio que el placer es el bien, puedo concederte y dejarte pasar que hay ciertos placeres que son buenos y otros que son malos?

SÓCRATES. —Por lo menos confesarás, que los hay desemejantes entre sí, y algunos contrarios.

PROTARCO. —De ninguna manera; sobre todo, en tanto que son placeres.

SÓCRATES. —Ya volvemos de nuevo al mismo tema de antes, Protarco. Diremos, por consiguiente, que un placer no difiere de otro placer, y que todos son semejantes; de nada nos servirán los ejemplos que antes alegué, y diremos lo que dicen los hombres más ineptos y extraños al arte de discutir.

PROTARCO. —¿Por qué?

SÓCRATES. —Si por imitarte y llevarte la contraria me propusiese sostener que hay una semejanza perfecta entre las cosas más desemejantes, podría hacer valer las mismas razones que tú. Por ese medio hubiéramos aparecido en la discusión más novicios que lo que conviene, y se nos escaparía de las manos el objeto que tratamos. Tomemos, pues, el verdadero hilo, y quizá siguiendo la misma dirección llegaremos a convenir en algún punto.

PROTARCO. —Dime cómo.

SÓCRATES. —Supón, Protarco, que me interrogas a tu vez.

PROTARCO. —¿Sobre qué?

SÓCRATES. —¿No es cierto que la sabiduría, la ciencia, la inteligencia y todas las demás cosas que he comprendido al principio en el orden de los bienes, cuando se me preguntaba qué es el Bien, se encontrarán en el mismo caso que tu placer?

PROTARCO. —¿Por dónde?

SÓCRATES. —Toda la ciencia, tomada en su conjunto, nos parecerá formada de muchas ciencias y algunas desemejantes entre sí. Y si por casualidad se encontrasen entre ellas ciencias opuestas, ¿merecería la pena que yo disputase contigo, si por temor de reconocer esta oposición, dijese yo que ninguna ciencia es diferente de otra, de suerte que nuestra conversación se disipase como un objeto frívolo, y que saliéramos de la dificultad por medio de un absurdo?

PROTARCO. —No, no hay necesidad de que esto nos suceda. Salgamos más bien del embarazo, poniéndonos de acuerdo sobre este punto común a tu opinión y a la mía: que hay muchos placeres y que son desemejantes; y muchas ciencias, y que también son diferentes.

SÓCRATES. —En este caso, Protarco, no disimularemos la diferencia que hay entre mi bien y el tuyo. Démosla a conocer resueltamente; quizás después de sometidos a discusión uno y otro bien, conoceremos si debe decirse que el placer es el bien o que lo es la sabiduría, o que es una tercera cosa, porque ahora no disputamos, sin duda, porque triunfe tu opinión o la mía rigurosamente, sino que es preciso que coincidamos ambos en lo más verdadero.

PROTARCO. —Así es; así es.

SÓCRATES. —Así, pues, fortifiquemos más este razonamiento por mutuas concesiones.

PROTARCO. —¿Qué razonamiento?

SÓCRATES. —El que causa grandes embarazos a todos los hombres, a unos por su voluntad, y a otros en ocasiones dadas y sin quererlo.

PROTARCO. —Explícate con más claridad.

SÓCRATES. —Hablo del razonamiento, que, como por incidente, se ha mezclado en nuestra conversación, y que es ciertamente de una condición extraordinaria. En efecto, es cosa muy singular que se diga que muchos son uno, y que uno es muchos; y es fácil disputar contra cualquiera, que en esta cuestión sostenga el pro o el contra.

PROTARCO. —¿Has tenido presente lo que se dice, que yo, Protarco, por ejemplo, soy uno por naturaleza, y en seguida que hay muchos *yos* contrarios los unos a los otros, y que el mismo hombre es grande y pequeño, pesado y ligero y otras mil cosas semejantes?

SÓCRATES. —Acabas de decir, Protarco, sobre *el uno y los muchos*, una de las maravillas conocidas por todo el mundo. Hoy día casi todos están de acuerdo, en que no es posible tocar semejantes cuestiones, tenidas por pueriles y triviales, y que sirven solo para embarazar una discusión. Tampoco se quiere que se entreteenga nadie con otras como las siguientes: cuando alguno, habiendo distinguido por el discurso todos los miembros y todas las partes de una cosa, y reconocido que todo esto no es más que esta cosa, que es una, se burla en seguida de sí mismo y se refuta, como si se hubiera visto precisado a admitir quimeras, a saber, que uno es muchos y una infinidad, y que muchos no son más que uno.

PROTARCO. —¿Cuáles son las demás maravillas, Sócrates, de que querías hablarnos, que corren por el mundo, y sobre las que no hay acuerdo?

SÓCRATES. —Es, querido mío, cuando este *uno* no se toma entre las cosas sujetas a la generación y a la corrupción, como son estas de que acabamos de hablar. Porque en tal caso, y cuando se trata de esta especie de unidad, se conviene, como antes dijimos, en que no es preciso refutar a nadie. Pero cuando se supone un hombre en general, un buey, lo bello, lo bueno, sobre estas unidades y otras de la misma naturaleza es sobre lo que se acaloran, disputan y nunca se ponen de acuerdo.

PROTARCO. —¿Cómo?

SÓCRATES. —En primer lugar, se disputa si debe admitirse esta suerte de unidades, como realmente existentes. Después se pregunta cómo siendo cada una de ellas siempre la misma, y no siendo susceptible de generación, ni de muerte, puede, a pesar de esto, ser constantemente la misma unidad. En seguida, si es preciso decir que esta unidad existe en los seres sometidos a la generación e infinitos en número, dividida en porciones y hecha muchos; o si está toda entera, si bien fuera de sí misma, en cada uno; lo que al parecer, es la cosa más imposible del mundo, esto es que una sola y misma unidad exista a la vez en una y muchas cosas. Estas cuestiones, Protarco, sobre la manera de ser uno y muchos, dan origen a los mayores conflictos, cuando se dan falsas soluciones; así como esparcen la mayor claridad cuando se responde bien a ellas.

PROTARCO. —¿No es por aquí, Sócrates, por donde debemos entrar en materia?

SÓCRATES. —A mi parecer, sí.

PROTARCO. —Vive persuadido de que todos los que aquí estamos pensamos como tú en este punto. Respecto a Filebo, es preferible no consultar su dictamen, por temor, como se dice, a no dislocar la idea del bien.

SÓCRATES. —En buena hora. ¿Por dónde comenzamos esta controversia, que tiene muchas ramificaciones y muchas formas?, ¿no es por aquí?

PROTARCO. —¿Por dónde?

SÓCRATES. —Digo que estos *uno y muchos* se encuentran por todas partes y siempre, lo mismo hoy que en todo tiempo, en cada una de las cosas de que se habla.^[1] Jamás dejará de existir, ni es cosa de hoy el haber dado principio a la existencia, sino que, en cuanto yo alcanzo, es una cualidad inherente a nuestros discursos, inmortal e incapaz de envejecer. El joven que emplea por primera vez

esta fórmula, se regocija hasta el punto de creer que ha descubierto un tesoro de sabiduría; la alegría lo trasporta hasta el entusiasmo, y no hay discurso en que no salga a relucir, tan pronto estrechándolo y confundiéndolo con el uno, como desarrollándolo y dividiéndolo en trozos. Se arroja desde luego más que nadie a la dificultad y embaraza a todos los que se le aproximan, más jóvenes o más viejos, o de la misma edad que él; no da cuartel a padre ni a madre, ni a ninguno de los que le escuchan; ataca, no solo a los hombres, sino en cierta manera a los demás seres, y me atrevo a responder de que ni a los bárbaros perdonaría, si pudiera proporcionarse un intérprete.

PROTARCO. —¿No ves, Sócrates, que nosotros somos muchos y todos jóvenes?,^[2] ¿no temes que uniéndonos a Filebo caigamos sobre ti, si nos insultas? Sea lo que quiera, porque nosotros comprendemos tu pensamiento; si hay algún medio de salir pacíficamente de toda esta confusión en que nos hallamos, y de encontrar un camino mejor que el que llevamos hasta ahora para llegar al término de nuestras indagaciones, haz un esfuerzo para entrar en él. Nosotros te seguiremos hasta donde alcancen nuestras fuerzas, porque la discusión presente, Sócrates, no es de poca importancia.

SÓCRATES. —Lo sé muy bien, hijos míos, como os llama Filebo. No hay ni puede haber un medio más precioso para las indagaciones que el que he adoptado en todos tiempos, pero me ha salido fallido un número crecido de veces, dejándome solo y en el mismo embarazo.

PROTARCO. —¿Cuál es?, dilo.

SÓCRATES. —No es difícil conocerlo, pero sí lo es seguirlo. Todos los descubrimientos hechos hasta ahora, en los que el arte entra por algo, han sido conocidos por este método que voy a darte a conocer.

PROTARCO. —Dilo, pues.

SÓCRATES. —En cuanto puedo yo juzgar, es un presente hecho a los hombres por los dioses, que nos ha sido enviado desde el cielo por algún Prometeo, en medio de brillante fuego. Los antiguos, que valían más que nosotros y estaban más cerca de los dioses, nos han transmitido la tradición de que todas las cosas a las que se atribuye una existencia eterna, se componen de uno y muchos, y reúnen en sí por su naturaleza lo finito y lo infinito; y siendo tal la disposición de las cosas, es preciso, en la indagación de cada objeto, aspirar siempre al descubrimiento de una sola idea. Efectivamente se encontrará una, y una vez descubierta, es preciso examinar si después de ella hay dos o tres o cualquier otro número; en seguida, hacer lo mismo con relación a cada una de estas ideas, hasta que se vea, no solo que la primitiva es una y muchas y una infinidad, sino también las ideas que contiene en sí; que no se debe aplicar a la pluralidad la idea del infinito, antes de haber fijado por el pensamiento el número determinado que hay en ella entre lo infinito y la unidad; y que solo entonces es cuando se puede dejar a cada individuo ir a perderse en el infinito.^[3] Los dioses, como ya he dicho, nos han dado el arte de examinar, de aprender y de instruirnos los unos a los otros; pero los sabios de hoy día hacen uno a la aventura, y muchos más pronto o más tarde que lo que es conveniente. Después de la unidad pasan de repente al infinito, y los números intermedios se les escapan. Sin embargo, estos números intermedios son los que hacen la discusión clara y conforme a las leyes de la dialéctica, y que la diferencian de la que no es más que una disputa.

PROTARCO. —Me parece, Sócrates, que comprendo una parte de lo que dices; pero sobre algunos puntos tengo necesidad de una explicación más clara.

SÓCRATES. —Lo que he dicho, Protarco, se concibe claramente aplicándolo a las letras; atiende,

pues, a lo que te han enseñado desde la infancia.

PROTARCO. —¿De qué manera?

SÓCRATES. —La voz, que sale de la boca, es una y al mismo tiempo infinita en número para todos y para cada uno.

PROTARCO. —Estoy de acuerdo.

SÓCRATES. —No somos por esto sabios; ni porque reconozcamos que la voz es infinita, ni porque reconozcamos que es una. Pero saber cuántos son los elementos distintos de cada una y cuáles son, es lo que nos hace gramáticos.

PROTARCO. —Eso es muy cierto.

SÓCRATES. —Lo mismo sucede con el músico.

PROTARCO. —¿Cómo?

SÓCRATES. —La voz considerada con relación a este arte es una.

PROTARCO. —Sin duda.

SÓCRATES. —Podemos considerarla de dos maneras: la una grave, la otra aguda y una tercera de tono uniforme, ¿no es así?

PROTARCO. —Sí.

SÓCRATES. —Si no sabes más que esto, no serás por eso hábil en la música; y si lo ignoras, no eres, por decirlo así, capaz de nada en este asunto.

PROTARCO. —No, ciertamente.

SÓCRATES. —Pero, mi querido amigo, solo cuando has aprendido a conocer el número de los intervalos de la voz, tanto para el sonido agudo como para el grave, la cualidad y los límites de estos intervalos, y los sistemas que de ellos resultan, que los antiguos han descubierto y trasmisido los a los que marchamos sobre sus huellas con el nombre de armonías; y que nos han enseñado las propiedades semejantes que se encuentran en el movimiento de los cuerpos, que, estando medidos por los números, deben llamarse ritmos y medidas; y al mismo tiempo cuando te hayas hecho cargo reflexivamente de que es preciso proceder de esta manera en todo lo que es uno y muchos; cuando hayas comprendido todo esto, entonces podrás llamarte sabio. Y cuando, siguiendo el mismo método, has llegado a conocer cualquier otra cosa, sea la que sea, entonces has adquirido la inteligencia de esta cosa. Pero la infinidad de los individuos y la multitud que se encuentra en ellos es causa de que estés por lo ordinario desprovisto de esta inteligencia de las cosas, y que no merezcas que se te estime ni que se te tenga por un hombre hábil, porque nunca te has fijado en ninguna cosa.

PROTARCO. —Me parece, Filebo, que lo que acaba de decir Sócrates está perfectamente dicho.

FILEBO. —Yo pienso lo mismo, pero ¿qué significa este discurso, y adónde quiere Sócrates llevarnos?

SÓCRATES. —Filebo nos hace esta pregunta muy a tiempo, Protarco.

PROTARCO. —Ciertamente; respóndele.

SÓCRATES. —Lo haré después de decir algunas palabras sobre esta materia. En la misma forma que cuando se ha tomado una unidad cualquiera, decimos que no debemos fijarnos desde luego sobre el infinito, sino sobre un cierto número; lo mismo cuando se ve uno forzado a dirigirse desde luego al infinito, tampoco se debe pasar de repente a la unidad, sino fijar sus miradas sobre cierto número, que encierre una cantidad de individuos, e ir a parar por fin a la unidad. Tratemos de concebir esto

tomando de nuevo las letras como ejemplo.

PROTARCO. —¿Cómo?

SÓCRATES. —Descubrir que la voz es infinita fue la obra de un dios o de algún hombre divino, como se refiere en Egipto de un cierto Tot que fue el primero que apercibió en este infinito las vocales, viendo que eran, no una, sino muchas; después otras letras, que sin participar de la naturaleza de las vocales tienen, sin embargo, cierto sonido, y reconoció en ellas igualmente un número determinado; distinguió también una tercera especie de letras, que llamamos hoy día mudas; y después de estas observaciones, separó una a una las letras mudas o privadas de sonido; en seguida hizo otro tanto con las vocales y las medias, hasta que, habiendo descubierto el número de ellas, dio a todas y a cada una el nombre de elemento. Además, viendo que ninguno de nosotros podría aprender ninguna de estas letras aisladamente, sin aprenderlas todas, imaginó el enlace como una unidad, y representándose todo esto, como formando un solo todo, dio a este todo el nombre de gramática, considerándolo como un solo arte.

FILEBO. —He comprendido esto, Protarco, más claramente que lo que antes se había dicho, y lo uno me ha servido para concebir lo otro. Pero ahora, como antes, encuentro siempre la misma cosa para volver al mismo tema.

SÓCRATES. —¿No es, Filebo, saber la relación que todo esto tiene con nuestro objeto?

FILEBO. —Si, eso es lo que buscamos, hace mucho tiempo, Protarco y yo.

SÓCRATES. —En verdad que estáis a medio camino de lo que buscáis después de tanto tiempo; bien podéis decirlo.

FILEBO. —¿Cómo?

SÓCRATES. —Nuestra conversación ¿no tiene por objeto desde el principio la sabiduría y el placer, para saber cuál de los dos es preferible al otro?

FILEBO. —Así es.

SÓCRATES. —¿No dijimos que cada uno de ellos es uno?

FILEBO. —Ciertamente.

SÓCRATES. —Y bien, el discurso que acabáis de escuchar os demuestra cómo cada uno de ellos es uno y muchos, y cómo no son en seguida infinitos, sino que contienen el uno y la otra un cierto número antes de llegar al infinito.

PROTARCO. —Sócrates, después de mil rodeos, nos has metido en una cuestión que no es fácil resolver. Mira quién de nosotros dos ha de responderte. Quizá es ridículo que, habiendo ocupado tu lugar en esta discusión y habiéndome comprometido a sostenerla, te emplace a ti para que respondas, puesto que yo no tengo fuerzas para hacerlo. Pero pienso que sería más ridículo aún que no pudiéramos responder ni el uno ni el otro. Discurre ahora el partido que hemos de tomar. Me parece que Sócrates nos pregunta si el placer tiene especies o no, cuántas y cuáles son; y espera de nosotros la misma respuesta con relación a la sabiduría.

SÓCRATES. —Dices verdad, hijo de Calias. En efecto, si no pudiéramos satisfacer a esta cuestión sobre lo que es uno, semejante a sí y siempre lo mismo y sobre su contraria, ninguno de nosotros, como lo ha demostrado el discurso precedente, será nunca hábil en cosa alguna.

PROTARCO. —Sócrates, todas las apariencias son de que así sucederá. A la verdad, es muy bueno para un sabio conocerlo todo; pero me parece que en segundo término está el no desconocerse a sí

mismo. Voy a decirte por qué hablo de esta manera. Nos has concedido esta entrevista, Sócrates, y te has entregado a nosotros, para descubrir juntos cuál es el más excelente de los bienes humanos. Habiendo dicho Filebo que es el placer, la alegría, el goce, has sostenido tú, por el contrario, que los mejores bienes no son estos, sino los otros, cuyo recuerdo se repite en nosotros, y con razón, para que se grabe mejor en nuestra memoria, en vista del examen que haremos de todos. Decías, pues, a lo que me parece, que la inteligencia, la ciencia, la prudencia, el arte, son un bien de un orden superior al placer, y que es preciso trabajar para adquirir todos los bienes de este género, y no los otros. Habiéndose empeñado la discusión por ambas partes, te hemos amenazado, en tono de confianza, con no dejarte volver a casa hasta que no quede zanjada esta cuestión. Tú has consentido en ello, y en este concepto te has consagrado a nosotros. Ahora decimos como los niños, que no se puede quitar lo que ha sido bien dado. Por lo tanto, cesa de oponerte, en la forma que lo estás haciendo, a lo que se ha convenido.

SÓCRATES.—Pues ¿qué es lo que hago?

PROTARCO.—Nos pones obstáculos y nos suscitas cuestiones, a las que no podemos dar en el acto una respuesta satisfactoria. Porque no imaginamos que el objeto de esta conversación sea el reducirnos a no saber qué decir. Pero si llegamos a vernos en tal estado, tendrás tú que hacerlo, porque así nos lo has prometido. En este punto, delibera sobre si nos has de dar la división del placer y de la sabiduría en sus especies, o si lo dejas en tal estado, a calidad de que quieras y puedas explicarnos de otra manera el objeto de nuestra discusión.

SÓCRATES.—Después de lo que acabo de oír, no puedo temer nada malo de vuestra parte. Esta frase: si túquieres, me pone a salvo de todo temor en este punto. Además, me parece, que un dios me ha traído ciertas cosas a la memoria.

PROTARCO.—¿Cómo y cuáles son?

SÓCRATES.—Me acuerdo ahora de haber oído en otro tiempo, no sé si en sueños o despierto, con motivo del placer y de la sabiduría, que ni el uno ni la otra son el bien, sino que este nombre pertenece a una tercera cosa, diferente de ellas y mejor que ambas. Si descubrimos con evidencia que es así, no queda al placer esperanza de victoria, porque el bien no será ya el placer: ¿no es así?

PROTARCO.—Sí.

SÓCRATES.—Ya en este caso no tenemos necesidad de dividir el placer en sus especies a mi parecer; el resultado de esta discusión lo probará más claramente.

PROTARCO.—Has comenzado muy bien; acaba igual.

SÓCRATES.—Convengamos antes en algunos puntos poco importantes.

PROTARCO.—¿Qué puntos?

SÓCRATES.—¿Es o no una necesidad que la condición del bien sea perfecta?

PROTARCO.—La más perfecta de todas, Sócrates.

SÓCRATES.—¡Pero cómo!, ¿es el bien suficiente por sí mismo?

PROTARCO.—Así es, y en eso estriba su diferencia respecto de todo lo demás.

SÓCRATES.—Lo que me parece más indispensable es afirmar del bien que todo el que lo conoce lo busca, lo desea, se esfuerza por conseguirlo y poseerlo, y le importan poco todas las demás cosas, menos aquellas que se adquieren con el bien mismo.

PROTARCO.—No puede menos de convenirse en todo eso.

SÓCRATES. —Examinemos ahora y juzguemos la vida del placer y la vida de la sabiduría, considerando cada una aparte.

PROTARCO. —¿Qué dices?

SÓCRATES. —Que la sabiduría no entre para nada en la vida del placer, ni el placer en la vida de la sabiduría. Porque si uno de los dos es el bien, es preciso que no haya absolutamente necesidad de nada más, y si el uno o el otro nos parece que necesita otra cosa, no es ya el verdadero bien que buscamos.

PROTARCO. —¿Cómo puede verificarse?

SÓCRATES. —¿Quieres que hagamos en ti mismo la prueba de ello?

PROTARCO. —Con mucho gusto.

SÓCRATES. —Respóndeme, pues.

PROTARCO. —Habla.

SÓCRATES. —¿Consentirías, Protarco, en pasar toda tu vida en el goce de los mayores placeres?

PROTARCO. —¿Por qué no?

SÓCRATES. —Si no te faltase nada por este rumbo, ¿creerías que tienes aún necesidad de alguna otra cosa?

PROTARCO. —De ninguna.

SÓCRATES. —Examina bien si no tendrías necesidad de pensar, ni de concebir, ni de razonar cuando fuera necesario, ni de nada semejante, ¿qué digo, ni aun de ver?

PROTARCO. —¿Para qué?, teniendo el sentimiento del placer, lo tendría todo.

SÓCRATES. —¿No es cierto que viviendo de esta suerte, pasarías los días en medio de los mayores placeres?

PROTARCO. —Sin duda.

SÓCRATES. —Pero como no tendrías inteligencia, ni memoria, ni ciencia, ni opinión, estarías privado de toda reflexión, y necesariamente ignorarías si tenías placer o no.

PROTARCO. —Eso es cierto.

SÓCRATES. —En igual forma, desprovisto de memoria, es también una consecuencia necesaria que no te acuerdes si has tenido placer en otro tiempo, y que no te quede el menor recuerdo del placer que sientes en el momento presente. Además, al no tener ninguna opinión verdadera, no crees sentir goce en el momento que lo sientes; y al estar destituido de razonamiento, serás incapaz de concluir que te regocijarás en el porvenir; en una palabra, que tu vida no es la de un hombre sino la de una esponja, o de esa especie de animales marinos que viven encerrados en conchas. ¿Es esto cierto?, ¿o podemos formarnos otra idea de este estado?

PROTARCO. —¿Y cómo podría formarse otra idea?

SÓCRATES. Y —bien, ¿es apetecible una vida semejante?

PROTARCO. —Ese razonamiento, Sócrates, me reduce a no saber qué decir.

SÓCRATES. —Aún no hay que desanimarse; pasemos a la vida de la inteligencia y considerémosla.

PROTARCO. —¿De qué vida hablas?

SÓCRATES. —Cualquiera de nosotros, ¿podría vivir teniendo sabiduría, inteligencia, ciencia, memoria, a condición de no sentir ningún placer, pequeño, ni grande, ni tampoco dolor alguno, y de

no experimentar absolutamente sentimientos de esta naturaleza?

PROTARCO. —Ni una ni otra condición, Sócrates, me parecen envidiables, ni creo que puedan aparecer a nadie como tales.

SÓCRATES. —¿Y si se juntasen estas dos vidas, Protarco, y no formasen más que una, de manera que participase de la una y de la otra?

PROTARCO. —¿Hablas de una vida, en la que el placer, la inteligencia y la sabiduría entrasen a la par?

SÓCRATES. —Sí, de esa misma hablo.

PROTARCO. —No hay nadie que no la prefiera a cualquiera de las otras dos; no digo este o aquél, sino todo el mundo.

SÓCRATES. —¿Concebimos lo que resulta ahora de lo que se acaba de decir?

PROTARCO. —Sí, y es que de los tres géneros de vida que se han propuesto, hay dos que no son suficientes por sí mismos, ni apetecibles para ningún hombre, ni para ningún ser.

SÓCRATES. —Es ya evidente para lo sucesivo, respecto a estas dos vidas, que el bien no se encuentra en la una ni en la otra; puesto que si así fuese, sería cada una suficiente, perfecta, digna de ser elegida por todos los seres, plantas y animales, que tuviesen la capacidad requerida para vivir de la misma manera; y que si alguno de nosotros se sometiese a otra condición, esta elección sería contra la naturaleza de lo que es verdaderamente apetecible, y un efecto involuntario de la ignorancia o de cualquiera otra falsa necesidad.

PROTARCO. —Parece, efectivamente, que la cosa es así.

SÓCRATES. —Hemos demostrado suficientemente, a mi parecer, que a la diosa de Filebo no debe mirársela como el Bien mismo.

FILEBO. —Tu inteligencia, Sócrates, tampoco es el bien, porque está sujeta a las mismas objeciones.

SÓCRATES. —La mía sí, quizá, Filebo; pero con respecto a la verdadera y a la vez divina inteligencia, pienso, que no es lo mismo, y hasta imagino que es otra cosa distinta. En la vida mixta no dispufo la victoria en favor de la inteligencia, pero es preciso ver y examinar qué partido tomaremos con relación al que haya de ocupar el segundo puesto. Quizá diremos, yo que la inteligencia, tú que el placer, es la principal causa de la felicidad en esta condición mixta, y de esta manera, aunque ni la una ni la otra sean el bien, podrían ser miradas la una o la otra como si fueran la causa. Sobre este punto estoy dispuesto, como nunca, a sostener contra Filebo, que cualquiera que sea la cosa que haga apetecible y dichosa esta vida de combinación, la inteligencia tiene más afinidad y semejanza con ella que el placer. Y en esta suposición puede decirse con verdad, que el placer no tiene derecho a aspirar al primero ni al segundo puesto, y hasta lo considero lejano del tercero, si es preciso que deis fe por el momento a mi inteligencia.

PROTARCO. —Me parece, Sócrates, que el placer queda batido y por tierra, en cierta manera como herido por las razones que acabas de exponer, porque él aspiraba al primer puesto, y he aquí que resulta vencido. Pero según las apariencias, también es preciso decir que la inteligencia no tiene razón para aspirar a la victoria, puesto que está en el mismo caso. Si el placer se viese también privado del segundo puesto, sería una ignominia para él respecto de sus amantes, a cuyos ojos no aparecería ya igualmente bello.

SÓCRATES. —Pero qué, ¿no vale más dejarlo para en adelante tranquilo, en lugar de atormentarlo, haciéndole sufrir un examen riguroso y llevándolo hasta la exageración?

PROTARCO. —Eso es como si nada dijeras, Sócrates.

SÓCRATES. —Es porque he dicho: «atormentar el placer,» lo cual es una cosa imposible.

PROTARCO. —No solo por eso, sino porque no sabes que ninguno de nosotros te dejará partir sin que esta discusión se haya terminado enteramente.

SÓCRATES. —¡Oh dioses!, ¡cuán largo discurso nos espera aún, Protarco!; y añado que de ninguna manera es fácil en este momento. Porque si aspiramos al segundo puesto en favor de la inteligencia, veo que nos será preciso emplear otros medios, y por decirlo así, otras razones que las del discurso precedente, si bien aún hay algunas de las que podremos servirnos. ¿Hay que hacer esto?

PROTARCO. —Sin duda.

SÓCRATES. —Estemos, pues, muy en guardia, al sentar la base de este nuevo discurso.

PROTARCO. —¿Cuál es esa base?

SÓCRATES. —Dividamos en dos o más órdenes, si quieres en tres, todos los seres de este universo.

PROTARCO. —¿Cómo?

SÓCRATES. —Repitamos algo de lo que ya hemos dicho.

PROTARCO. —¿Qué?

SÓCRATES. —Hemos dicho, que Dios nos ha hecho conocer a los seres, los unos como infinitos, los otros como finitos.

PROTARCO. —Así es.

SÓCRATES. —Contamos, pues, dos especies de seres y reconocemos una tercera, la que resulta de la mezcla de aquellas dos. Pero ya veo que me voy a poner en ridículo con estas divisiones de especies y con la manera de contarlas.

PROTARCO. —¿Qué quieres decir con eso, querido amigo?

SÓCRATES. —Me parece que tengo necesidad de un cuarto género.

PROTARCO. —¿Cuál es?

SÓCRATES. —Coge con el pensamiento la causa de la mezcla de las dos primeras especies, ponla con las tres, y tendrás la cuarta.

PROTARCO. —¿No sería posible un quinto género, con el que se pudiese hacer la separación?

SÓCRATES. —Quizá; pero en este momento no lo creo conveniente. En todo caso si yo advirtiese la necesidad, no llevarías a mal que me fuese en busca de una quinta manera de ser.

PROTARCO. —No.

SÓCRATES. —De estas cuatro especies pongamos por lo pronto aparte tres; procuremos en seguida examinar las dos primeras, que tienen muchas ramas y divisiones; después comprendamos cada una bajo una sola idea, y tratemos de descubrir cómo en una y en otra se dan lo uno y lo mucho.

PROTARCO. —Si te explicas con más claridad en este punto, quizá podré seguirte. SÓCRATES. —Digo, que las dos especies, que he sentado por lo pronto, son la una infinita y la otra finita. Voy a esforzarme en probarte, que la infinita es en cierta manera muchos. En cuanto a lo finito, que nos espere.

PROTARCO. —Nos esperará.

SÓCRATES. —Fíjate, pues, porque lo que quiero que consideres es difícil y no exento de dudas, y así míralo bien. En primer lugar, examina si descubrirás algún límite en lo que es más caliente o más frío, o si el más o el menos que reside en esta especie de seres, en tanto que en ellos permanece, no les impide tener un límite; porque desde el momento en que un fin sobreviene ellos dejan de existir.

PROTARCO. —Eso es muy cierto.

SÓCRATES. —Lo más y lo menos, decimos, se encuentran siempre en lo más caliente y en lo más frío.

PROTARCO. —Sí, ciertamente.

SÓCRATES. —Por consiguiente, la razón nos hace siempre entender, que estas dos cosas no tienen fin, y, al no tener fin, necesariamente son infinitas.

PROTARCO. —Muy vigoroso estás, Sócrates.

SÓCRATES. —Has comprendido perfectamente mi pensamiento, mi querido Protarco, y me recuerdas que el término vigoroso de que acabas de valerte, y el de suave, tienen la misma propiedad que el más y el menos, porque en cualquier punto en que se encuentren, no consienten que la cosa tenga una cantidad determinada, sino que pasando siempre de lo más fuerte en relación a lo más suave, y recíprocamente, hacen que nazca el más y el menos, y obligan a que desaparezca el cuánto. En efecto, como ya se ha dicho, si no hiciesen desaparecer el cuánto, y lo dejases ocupar el lugar de lo más y de lo menos, de lo fuerte y de lo suave, desde aquel acto no subsistirían en el punto que ellos ocupaban. Habiendo admitido el cuánto ya no serían más calientes, ni más fríos, porque lo más caliente crece siempre sin nunca detenerse, y lo mismo lo más frío, en lugar de lo cual el punto fijo es fijo, y cesa de serlo desde que marcha adelante. De donde se sigue que lo más caliente es infinito, lo mismo que su contrario.

PROTARCO. —Por lo menos la cosa parece así, Sócrates. Pero como decía antes, esto no es fácil de comprender. Quizá a fuerza de insistir en ello nos pondremos perfectamente de acuerdo, tú interrogando y yo respondiendo.

SÓCRATES. —Tienes razón, y es lo que procuraremos hacer. Por ahora, mira si admitimos ese carácter distintivo de la naturaleza del infinito, para no extendernos demasiado recorriéndolos todos.

PROTARCO. —¿De qué carácter hablas?

SÓCRATES. —Todo lo que nos parezca hacerse más o menos, consentir lo fuerte y lo suave y aun lo demasiado y demás cualidades semejantes, es preciso que lo reunamos en cierta manera en uno, colocándolo en la especie del infinito, según lo que hemos dicho antes de que, en la medida de lo posible, debíamos reunir las cosas separadas y divididas en muchas ramas y marcarlas con el sello de la unidad; ¿te acuerdas?

PROTARCO. —Sí, me acuerdo.

SÓCRATES. —Parece que obraremos bien si ponemos en la clase de lo finito lo que no admite estas cualidades y sí las contrarias, primeramente lo igual y la igualdad, en seguida lo doble, y todo lo que es como un número respecto a otro número, y una medida respecto a otra medida. ¿Qué piensas de esto?

PROTARCO. —Así debe ser, Sócrates.

SÓCRATES. —Sea así. ¿Bajo qué idea representaremos la tercera especie que resulta de la mezcla de las otras dos?

PROTARCO.—Yo espero que eso me lo enseñarás tú.

SÓCRATES.—No seré yo, sino un dios, si alguno se digna oír mis súplicas.

PROTARCO.—Suplica, pues, y reflexiona.

SÓCRATES.—Reflexiono, y me parece, Protarco, que alguna divinidad nos ha sido favorable en este momento.

PROTARCO.—¿Cómo dices eso, y qué medio tienes para conocerlo?

SÓCRATES.—Te lo diré; fija bien tu atención.

PROTARCO.—No tienes más que decir.

SÓCRATES.—Hablamos antes de lo caliente y de lo frío; ¿no es así?

PROTARCO.—Sí.

SÓCRATES.—Añadid lo más seco y lo más húmedo, lo más y lo menos NUMEROZO, lo más ligero y lo más lento, lo más grande y lo MÁS pequeño, y todo lo que hemos comprendido antes BAJO una sola especie, a saber, la que consiente el más y EL MENOS.

PROTARCO.—Hablas al parecer de la del infinito.

SÓCRATES.—Sí. Mezcla ahora con esta especie los caracteres de la del finito.

PROTARCO.—¿Qué caracteres?

SÓCRATES.—Los que debemos reunir bajo una sola idea, como lo hicimos respecto de los del infinito, pero que no llegamos a hacerlo. Quizá ahora llegaremos a lo mismo, porque, estando reunidas estas dos especies, la tercera se mostrará a nuestros ojos.

PROTARCO.—¿Cuál y cómo la entiendes?

SÓCRATES.—Entiendo la especie de lo igual, de lo doble, en una palabra, de lo que hace cesar la enemistad entre los contrarios, y produce entre ellos la proporción y el acuerdo por medio del número que ella introduce.

PROTARCO.—Lo concibo. Me parece que quieres decir, que si se mezclan estas dos especies, resultarán de cada mezcla ciertas generaciones.

SÓCRATES.—No te engañas.

PROTARCO.—Prosigue.

SÓCRATES.—¿No es cierto, que en las enfermedades la debida mezcla de lo finito con lo infinito engendra el estado de salud?

PROTARCO.—Así es.

SÓCRATES.—¿Y que la misma mezcla, cuando recae en lo que es agudo y grave, ligero y pesado, que pertenece a lo infinito, imprime en ello el carácter de lo finito, dando una forma perfecta a toda la música?

PROTARCO.—Ciertamente.

SÓCRATES.—De igual modo, cuando tiene lugar respecto a lo frío y a lo caliente, quita él lo demasiado y lo infinito, sustituyéndolo con la medida y la proporción.

PROTARCO.—Sin duda.

SÓCRATES.—Las estaciones y todo lo que hay de bello en la naturaleza, ¿no nace de esta mezcla de lo infinito y de lo finito?

PROTARCO.—Ciento.

SÓCRATES.—Paso en silencio una infinidad de cosas, tales como la belleza y la fuerza en la

salud, y en las almas otras cualidades numerosas y muy bellas. En efecto, la diosa misma, mi buen Filebo, fijando su atención en el libertinaje y en la intemperancia de todos géneros, y viendo que los hombres no ponen ningún límite a los placeres y a la realización de sus deseos, ha hecho que penetren en ellos la ley y el orden, que son del género finito. Tú pretendes que limitar el placer es destruirlo, y yo sostengo, por el contrario, que es conservarlo. Protarco, ¿qué te parece?

PROTARCO.—SOY completamente de tu dictamen, Sócrates.

SÓCRATES.—Te he explicado las tres primeras especies, y me comprendes bien.

PROTARCO.—Creo comprenderte. Distingues, a mi entender, en la naturaleza de las cosas una especie, que es el infinito; una segunda, que es el finito; pero con respecto a la tercera, no concibo bien lo que entiendes por ella.

SÓCRATES.—Eso nace, mi querido amigo, de que la multitud de las producciones de esta tercera especie te ha asustado. Sin embargo, el infinito nos ha mostrado también un gran número; pero como todas llevaban el sello del más y del menos, se nos han presentado bajo una sola idea.

PROTARCO.—Eso es cierto.

SÓCRATES.—En lo finito no se daban muchas producciones, y no hemos negado que fuese uno por su naturaleza.

PROTARCO.—¿Cómo hubiéramos podido negarlo?

SÓCRATES.—De ninguna manera. Di, pues, que comprendo en una tercera especie todo lo que es producido por la mezcla de las otras dos, y que la medida que acompaña a lo finito produce el paso a la generación de la esencia.^[4]

PROTARCO.—Lo entiendo.

SÓCRATES.—Además de esos tres géneros, es preciso ver cuál es aquel que hemos dicho que es el cuarto. Vamos a hacer esta indagación juntos. Mira si te parece necesario, que todo lo que se produce sea producido en virtud de alguna causa.

PROTARCO.—Me parece que sí, porque ¿cómo podría suceder sin esto?

SÓCRATES.—¿No es cierto que la naturaleza de aquello que produce no difiere de la causa más que en el nombre, de suerte que puede decirse con razón, que la causa y aquello que produce son una misma cosa?

PROTARCO.—Sin duda.

SÓCRATES.—En igual forma encontraremos, como antes, que entre lo que es producido y el efecto no hay diferencia sino en el nombre. ¿No es así?

PROTARCO.—Sí.

SÓCRATES.—Lo que produce, ¿no precede siempre por su naturaleza, y lo que es producido no marcha después, en tanto que efecto?

PROTARCO.—Ciertamente.

SÓCRATES.—Por consiguiente son dos cosas y no una misma; son la causa y lo que obedece a la causa en su tránsito a la existencia.

PROTARCO.—Sin duda.

SÓCRATES.—Pero las cosas producidas y aquellas de que son producidas nos han suministrado tres especies de seres.

PROTARCO.—Sí, ciertamente.

SÓCRATES. —DIGAMOS, pues, que la causa productora de todos estos seres constituye una cuarta especie, y que está suficientemente demostrado, que difiere de las otras tres.

PROTARCO. —DIGÁMOSLO resueltamente.

SÓCRATES. —Para que las grabe cada cual mejor en su memoria, es conveniente contar por su orden estas cuatro especies así distinguidas.

PROTARCO. —Muy bien.

SÓCRATES. —Por lo tanto pongo, como primera, el infinito; como segunda, lo finito; después, como tercera, la existencia, producida por la mezcla de las dos primeras; y para la cuarta, la causa de esta mezcla y de esta producción. ¿Cometo al decir esto, alguna falta?

PROTARCO. —¿Por qué?

SÓCRATES. —Veamos. ¿Qué es lo que nos resta por decir, y cuál es el objeto que nos ha conducido hasta aquí? ¿No es éste?: indagábamos si el segundo puesto pertenece al placer o a la sabiduría; ¿no es verdad?

PROTARCO. —Sí.

SÓCRATES. —Ahora, una vez hechas todas estas distinciones, ¿no nos formaremos probablemente un juicio más seguro sobre el primero y el segundo puesto, con relación a los objetos sobre que se ha promovido esta discusión?

PROTARCO. —Probablemente.

SÓCRATES. —Hemos concedido la victoria a la vida mezclada de placer y de sabiduría. ¿No es así?

PROTARCO. —Sí.

SÓCRATES. —Vemos sin duda cuál es esta vida, y en qué especie es preciso comprenderla.

PROTARCO. —Así es.

SÓCRATES. —Diremos, me parece, que forma parte de la tercera especie; porque ésta no resulta de la mezcla de dos cosas particulares, sino de la de todos los finitos ligados por lo infinito. Por esto tenemos razón para decir que esta vida mezclada, a la que pertenece la victoria, forma parte de esta especie.

PROTARCO. —Ciertamente.

SÓCRATES. —En buena hora. Y tu vida de placer que no tiene mezcla, Filebo, ¿en cuál de estas especies es preciso colocarla para señalarle su verdadero puesto? Pero antes de decirlo, respóndeme a lo siguiente.

FILEBO. —Habla.

SÓCRATES. —¿El placer y el dolor tienen límites, o son de las cosas susceptibles del más y del menos?

FILEBO. —Sí, son de este número, Sócrates. Porque el placer no sería el soberano bien si por su naturaleza no fuese infinito en número y en magnitud.

SÓCRATES. —Sin esto igualmente, Filebo, el dolor no sería el soberano mal. Por esto es preciso echar una mirada a otro punto que a la naturaleza del infinito, para descubrir lo que comunica al placer una parte del bien. Sea lo que quiera, pongámoslo en el número de las cosas infinitas. Pero en qué clase, Protarco y Filebo, ¿podemos, sin impiedad, colocar la sabiduría, la ciencia y la inteligencia? Me parece que no es poco arriesgado responder bien o mal a esta cuestión.

FILEBO.—Pones bien en alto tu diosa, Sócrates.

SÓCRATES.—Y tú no levantas menos la tuya, mi querido amigo. Pero no por eso puedes dejar de responderme a lo que yo he propuesto.

PROTARCO.—Sócrates, tienes razón; es preciso satisfacerte.

FILEBO.—¿No te has comprometido, Protarco, a discutir en lugar de mí?

PROTARCO.—Convengo en ello; pero me veo ahora en un conflicto, y te conjuro, Sócrates, para que quieras servirme de intérprete en este caso, a fin de no hacernos culpables de ninguna falta para con nuestra adversaria^[5] no sea que se nos escape inadvertidamente alguna palabra inconveniente.

SÓCRATES.—Es preciso obedecerte, Protarco, tanto más cuanto que lo que exiges de mí no es difícil; pero verdaderamente he producido en ti una turbación, como ha dicho Filebo, cuando, poniendo a tanta altura la inteligencia y la ciencia, como en tono de chanza, he reclamado de ti que me digas a qué especie pertenecen.

PROTARCO.—Eso es cierto, Sócrates.

SÓCRATES.—Sin embargo, no era difícil responder, porque todos los sabios están conformes, y hasta de ello hacen alarde, en que la inteligencia es la reina del cielo y de la tierra, y quizá tienen razón. Examinemos, si quieres, de qué género es y hasta dónde se extiende.

PROTARCO.—Habla como te plazca, Sócrates, sin temer extenderme, porque por nuestra parte no lo sentiremos.

SÓCRATES.—Muy bien. Comencemos, pues, interrogándonos de esta manera.

PROTARCO.—¿De qué manera?

SÓCRATES.—¿Diremos, Protarco, que un poder, desprovisto de razón, temerario y que obra al azar, gobierna todas las cosas que forman lo que llamamos universo?, ¿o, por el contrario, hay, como han dicho los que nos han precedido, una inteligencia, una sabiduría admirable, que preside el gobierno del mundo?

PROTARCO.—¡Qué diferencia entre estas dos opiniones, divino Sócrates! Me parece que no puede sostenerse lo primero sin incurrir en culpa. Pero decir que la inteligencia lo gobierna todo es un sentimiento digno del aspecto de este universo, del sol, de la luna, de los astros y de todas las revoluciones celestes. No podría yo hablar ni pensar de otra manera sobre este punto.

SÓCRATES.—¿Quieres que, uniéndonos a los que han sentado antes que nosotros esta doctrina, sostengamos su certeza, y que, en lugar de limitarnos a exponer sin peligro las opiniones de otro, corramos el mismo riesgo, y participemos del mismo desdén, cuando un hombre hábil pretenda que el desorden reina en el universo?

PROTARCO.—¿Por qué no he de quererlo?

SÓCRATES.—Pues adelante, y examina la reflexión que sigue.

PROTARCO.—No tienes más que hablar.

SÓCRATES.—Con relación a la naturaleza de los cuerpos de todos los animales, vemos que el fuego, el agua, el aire y la tierra, como dicen los marinos de la tempestad, entran en su composición.

PROTARCO.—Es cierto. Estamos, en efecto, como en medio de una tempestad por el conflicto en que nos pone esta disputa.

SÓCRATES.—Además fórmate la idea siguiente, con motivo de cada uno de los elementos de

que nos componemos.

PROTARCO. —¿Qué idea?

SÓCRATES. —Que no tenemos más que una pequeña y despreciable parte de cada uno, que no es pura en manera alguna ni en ninguno, y que la fuerza que ella despliega en nosotros no responde de ningún modo a su naturaleza. Tomemos un elemento en particular, y lo que de él digamos, aplíquemoslo a todos los demás. Por ejemplo, hay fuego en nosotros, y lo hay igualmente en el universo.

PROTARCO. —Sin duda.

SÓCRATES. —El fuego que tenemos nosotros, ¿no es pequeño en cantidad, débil y despreciable, mientras que el del universo es admirable por la cantidad, la belleza y por toda la fuerza natural del fuego?

PROTARCO. —Es muy cierto.

SÓCRATES. —Pero qué, ¿el fuego del universo es formado, alimentado y dominado por el que está en nosotros, o, por el contrario, mi fuego, el tuyo, el de todos los animales proceden del fuego del universo?^[6]

PROTARCO. —Esa pregunta no tiene necesidad de respuesta.

SÓCRATES. —Muy bien. Creo que lo mismo dirás de esta tierra que habitamos, y de la que se componen todos los animales que respecto de la que existe en el universo, así como de todas las demás cosas sobre las que hace un momento te interrogaba. ¿Responderás lo mismo?

PROTARCO. —¿Pasaría yo por un hombre sensato si respondiera otra cosa?

SÓCRATES. —No, ciertamente. Pero atiende a lo que voy a decir. ¿No es a la reunión de todos los elementos de los que acabo de hablar a la que hemos dado el nombre de cuerpo?

PROTARCO. —Sí.

SÓCRATES. —Figúrate, pues, que lo mismo sucede con lo que llamamos universo, porque, componiéndose de iguales elementos, es también por la misma razón un cuerpo.

PROTARCO. —Dices muy bien.

SÓCRATES. —Te pregunto ahora si nuestro cuerpo es nutrido por el del universo, o si este saca del nuestro su nutrimento, y si ha recibido y recibe de él lo que entra, según hemos dicho, en la composición del cuerpo.

PROTARCO. —Y esa pregunta, Sócrates, no hay para qué responder.

SÓCRATES. —Pero esta pregunta reclama otra; ¿qué piensas de esto?

PROTARCO. —Proponla.

SÓCRATES. —¿No diremos que nuestro cuerpo tiene un alma?

PROTARCO. —Evidentemente lo diremos.

SÓCRATES. —¿De dónde la ha sacado, mi querido Protarco, si el mismo cuerpo del universo no está animado [no tuviera alma], y si no tiene las mismas cosas que el nuestro y otras más bellas aún?

PROTARCO. —Es claro, Sócrates, que no ha podido salir de otra parte.

SÓCRATES. —Porque no nos fijamos sin duda, Protarco, en que de estos cuatro géneros, el finito, el infinito, el compuesto de uno y otro, y la causa, este cuarto elemento que se encuentra en todas las cosas, que nos da un alma, que sostiene el cuerpo, que cuando está enfermo lo vuelve la salud, y hace en miles de objetos otras combinaciones y reformas, recibe el nombre de sabiduría

absoluta y universal, siempre presente bajo la infinita variedad de sus formas; y que el género más bello y excelente se halla en la extensa región de los cielos, en donde se encuentra todo lo que está en nosotros, pero más en grande y con una belleza y una pureza sin igual.

PROTARCO.—No; eso sería de todo punto inconcebible.

SÓCRATES.—Por lo tanto, puesto que no se puede usar este lenguaje, será mejor decir, siguiendo los mismos principios, lo que hemos dicho muchas veces: que en este universo hay mucho de infinito y una cantidad suficiente de finito, a los que preside una causa, no despreciable, que arregla y ordena los años, las estaciones, los meses y que merece con razón el nombre de sabiduría y de inteligencia.

PROTARCO.—Con mucha razón, ciertamente.

SÓCRATES.—Pero no puede haber sabiduría e inteligencia allí donde no hay alma.

PROTARCO.—No, ciertamente.

SÓCRATES.—Así es que no tendrás reparo en asegurar, que en la naturaleza de Zeus, en su calidad de causa, hay un alma real, una inteligencia real, y en los otros otras bellas cualidades que cada uno gusta que se le atribuyan.

PROTARCO.—Sin duda.

SÓCRATES.—No creas, Protarco, que hayamos hecho este discurso en vano, porque, en primer lugar, tiene por objeto apoyar la opinión de aquellos que en otro tiempo sentaron el principio de que la inteligencia preside siempre a este universo.

PROTARCO.—Es cierto.

SÓCRATES.—En segundo lugar, suministra la respuesta a mi pregunta; a saber: que la inteligencia es de la misma familia que la causa, que es una de las cuatro especies que hemos reconocido. Ahora ya sabes cuál es nuestra respuesta.

PROTARCO.—Si, lo concibo muy bien; sin embargo, al pronto no me había apercibido de que tú respondieses.

SÓCRATES.—Algunas veces, Protarco, el estilo festivo es un desahogo en las indagaciones serias.

PROTARCO.—Dices bien.

SÓCRATES.—Así, mi querido amigo, hemos demostrado suficientemente, para lo sucesivo, de qué género es la inteligencia, y cuál es su virtud.

PROTARCO.—Así es.

SÓCRATES.—En cuanto al placer, hace largo tiempo que hemos visto también a qué género pertenece.

PROTARCO.—Sí.

SÓCRATES.—Acordémonos, respecto de una y de otra, que la inteligencia tiene afinidad con la causa; que es poco más o menos del mismo género; que el placer es infinito por sí mismo, y que es de un género que no tiene, ni tendrá nunca en sí, ni por sí, principio ni medio ni fin.

PROTARCO.—Doy fe de que nos acordaremos.

SÓCRATES.—Después de esto, es preciso examinar en qué objeto el uno y la otra residen, y qué afición los hace nacer siempre que se producen. Veamos, por lo pronto, el placer; y como hemos comenzado por él a indagar el género, guardaremos aquí el mismo orden. Pero nunca podremos

conocer a fondo el placer, sin hablar igualmente del dolor.

PROTARCO.—Marchemos por esta vía, puesto que es indispensable.

SÓCRATES.—¿Piensas lo mismo que yo sobre el nacimiento del uno y de la otra?

PROTARCO.—¿Cuál es tu dictamen?

SÓCRATES.—Me parece que, según el orden de la naturaleza, el dolor y el placer nacen del género mixto.

PROTARCO.—Recuérdanos, te lo suplico, mi querido Sócrates, cuál es, entre todos los géneros reconocidos, del que quieres hablar aquí.

SÓCRATES.—Es lo que voy a hacer con todas mis fuerzas, querido amigo.

PROTARCO.—Muy bien.

SÓCRATES.—Por el género mixto es preciso entender el que colocamos en tercer lugar entre los cuatro.

PROTARCO.—¿Es del que hiciste mención después del infinito y el finito, y en el que colocaste la salud, y aun creo que también la armonía?

SÓCRATES.—Exactamente. Préstame en adelante toda tu atención.

PROTARCO.—No tienes más que hablar.

SÓCRATES.—Digo, pues, que cuando la armonía se rompe en los *ANIMALES*, desde el mismo momento la naturaleza se disuelve, y el dolor nace.

PROTARCO.—Lo que dices es muy cierto.

SÓCRATES.—Que en seguida, cuando la armonía se restablece y entra en su estado natural, es preciso decir que el placer nace entonces, para expresarme en pocas palabras y lo más brevemente que es posible sobre objetos tan importantes.

PROTARCO.—Creo que hablas bien, Sócrates; intentemos, sin embargo, dar a este punto mayor claridad.

SÓCRATES.—¿No es fácil concebir estas afecciones ordinarias conocidas de todo el mundo?

PROTARCO.—¿Qué afecciones?

SÓCRATES.—El hambre, por ejemplo, es una disolución y un dolor.

PROTARCO.—Sí.

SÓCRATES.—Comer, por el contrario, es una repleción y un placer.

PROTARCO.—Sí.

SÓCRATES.—La sed es igualmente un dolor y una disolución; por el contrario, la cualidad de lo húmedo, que llena lo que seca, origina un placer. Lo mismo la sensación de un calor excesivo y contra naturaleza causa una separación, una disolución, un dolor; en lugar de lo cual, el restablecimiento al estado natural y el refresco son un placer.

PROTARCO.—Sin duda.

SÓCRATES.—El frío, que congela contra naturaleza lo húmedo del animal, es un dolor; en seguida los humores, tomando su curso ordinario y separándose, ocasionan un cambio conforme a la naturaleza, que es un placer. En una palabra, mira, si te parece razonable decir, con relación al género animal formado naturalmente de la mezcla de lo infinito y de lo finito, como se dijo antes, que cuando el animal se corrompe, la corrupción es un dolor; que, por el contrario, el retroceso de cada cosa a su constitución primitiva es un placer.

PROTARCO. —Sea así. Me parece, en efecto, que esta explicación contiene una noción general.

SÓCRATES. —De esta manera contamos lo que pasa en estas dos suertes de afecciones por una especie de dolor y de placer.

PROTARCO. —Convengo en ello.

SÓCRATES. —Considera ahora en el alma el espectáculo de estas dos sensaciones; espectáculo agradable y lleno de confianza cuando tiene el placer por objeto, lleno de doloroso sentimiento cuando tiene por objeto el temor.

PROTARCO. —Hay otra especie de placer y de dolor, en los que el cuerpo no tiene parte, y que el espectáculo solo del alma hace nacer.

SÓCRATES. —Has comprendido muy bien. En cuanto yo puedo juzgar, espero, que en estas dos especies puras y sin mezcla de placer y de dolor veremos claramente si el placer, tomado totalmente, es digno de ser buscado, o si es preciso atribuir esta ventaja a cualquier otro de los géneros de los que hemos hecho mención precedentemente; y si con el placer y el dolor sucede como con lo caliente y lo frío y otras cosas semejantes, que unas veces se buscan y otras se desechan, porque no son buenas por sí mismas, y que solamente algunas, en ciertos casos, participan de la naturaleza de los bienes.

PROTARCO. —Dices con razón que por este camino es por donde debemos marchar para el descubrimiento de lo que buscamos.

SÓCRATES. —Hagamos, pues, en primer lugar la observación siguiente. Si es cierto, como dijimos antes, que cuando la especie animal se corrompe siente dolor, y placer cuando se restablece, veamos con relación a cada animal, cuando no experimenta alteración, ni restablecimiento, cuál será en esta situación su manera de ser. Estate muy atento a lo que habrás de responder: ¿no es de toda necesidad que durante este intervalo el animal no sienta dolor ni placer alguno, ni pequeño ni grande?

PROTARCO. —Es una necesidad.

SÓCRATES. —He aquí, pues, un tercer estado para nosotros, diferente de aquel en que se tiene placer, y de aquel en que se experimenta dolor.

PROTARCO. —Ciertamente.

SÓCRATES. —Adelante; haz el mayor esfuerzo para acordarte; porque importa mucho tener presente en el espíritu este estado, cuando se trate de decidir la cuestión sobre el placer. Si te parece bien, digamos aún algo más.

PROTARCO. —¿Qué?

SÓCRATES. —¿Sabes que nada impide que viva de esta manera el que ha abrazado la vida sabia?

PROTARCO. —¿Hablas del estado que no está sujeto al goce ni al dolor?

SÓCRATES. —Hemos dicho, en efecto, en la comparación de los géneros de vida, que el que ha escogido vivir según la inteligencia y la sabiduría, no debe gustar nunca ningún placer, ni grande ni pequeño.

PROTARCO. —Es cierto; lo hemos dicho.

SÓCRATES. —Este estado, pues, es el suyo, y quizá no sería extraño que de todos los géneros de vida fuese el más divino.

PROTARCO. —Siendo así, hay trazas de que los dioses no estén sujetos a la alegría, ni a la afección contraria.

SÓCRATES. —No solo hay trazas, sino que es cierto, por lo menos, que hay un no sé qué de rebajado en una y otra afección. Pero examinaremos por extenso más adelante este punto, si conviene para nuestra discusión, y tendremos cuenta de esta ventaja para el segundo puesto en favor de la inteligencia, si no podemos arribar al primero.

PROTARCO. —Muy bien dicho.

SÓCRATES. —Pero la segunda especie de placeres, que solo el alma percibe, como lo hemos dicho, debe enteramente su origen a la memoria.

PROTARCO. —¿Cómo?

SÓCRATES. —Me parece que es preciso explicar antes lo que es la memoria, y antes de la memoria, lo que es la sensación, si queremos formarnos una idea clara de la cosa de que se trata.

PROTARCO. —¿Qué dices?

SÓCRATES. —Da por sentado como cierto que entre las afecciones que nuestro cuerpo experimenta ordinariamente, unas se extinguen en el cuerpo mismo antes de pasar al alma, y la dejan sin ningún sentimiento; otras pasan del cuerpo al alma, y producen una especie de conmoción, que tiene alguna cosa de particular para el uno y para la otra, y de común a las dos.

PROTARCO. —Lo supongo.

SÓCRATES. —¿No tendremos razón para decir que las afecciones que no se comunican a los dos escapan al alma, y que las que van hasta ella las percibe?

PROTARCO. —Sin duda.

SÓCRATES. —Cuando digo que escapan al alma, no se crea que quiero hablar aquí del origen del olvido; porque el olvido es la pérdida de la memoria, y en el caso presente la memoria no tiene cabida; y es un absurdo decir que se puede perder lo que no existe, ni ha existido. ¿No es así?

PROTARCO. —Ciertamente.

SÓCRATES. —*Cambia* en algo los términos.

PROTARCO. —¿Cómo?

SÓCRATES. —En vez de decir que cuando el alma no siente las conmociones ocurridas en el cuerpo, estas conmociones se le escapan, llama insensibilidad a lo que llamabas olvido.

PROTARCO. —Entiendo.

SÓCRATES. —Pero cuando la afección es común al alma y al cuerpo, y ambos son conmovidos, no te engañarás en dar a este movimiento el nombre de sensación.

PROTARCO. —Nada más cierto.

SÓCRATES. —¿Comprendes ahora lo que entendemos por sensación?

PROTARCO. —Sin duda.

SÓCRATES. —Pero si se dice que la memoria es la conservación de la sensación, se hablará con exactitud, por lo menos a juicio mío.

PROTARCO. —Así lo pienso yo.

SÓCRATES. —¿No decimos que la reminiscencia es diferente de la memoria?

PROTARCO. —Quizá.

SÓCRATES. —¿Esta diferencia no consiste en lo siguiente?

PROTARCO. —¿En qué?

SÓCRATES. —Cuando el alma sin el cuerpo, y retirada en sí misma, recuerda lo que ha

experimentado en otro tiempo con el cuerpo, llamamos a esto reminiscencia. ¿No es así?

PROTARCO.—Sin duda.

SÓCRATES. —Y cuando habiendo perdido el recuerdo, sea de una sensación, sea de un conocimiento, lo reproduce en sí misma, llamamos a todo esto reminiscencia y memoria.

PROTARCO.—Tienes razón.

SÓCRATES.—Lo que nos ha comprometido en todo este pormenor es lo siguiente.

PROTARCO.—¿Qué?

SÓCRATES.—Es concebir de la manera más perfecta y más clara lo que es el placer, que el alma experimenta sin el cuerpo, y al mismo tiempo lo que es el deseo; porque lo que se acaba de decir nos da a conocer lo uno y lo otro.

PROTARCO.—Veamos, Sócrates, lo que viene detrás.

SÓCRATES. —Según las apariencias, nos veremos obligados a entrar en la indagación de muchas cosas, para llegar al origen del placer y a todas las formas que él toma. En efecto, nos es preciso explicar antes lo que es el deseo, y cómo se forma.

PROTARCO.—Examinémoslo, que en ello nada perderemos.

SÓCRATES. —Por el contrario, Protarco, cuando hayamos encontrado lo que buscamos, desaparecerán nuestras dudas sobre estos objetos.

PROTARCO.—Tu réplica es justa, pero sigamos adelante.

SÓCRATES. —Hemos dicho que el hambre, la sed y otras muchas afecciones semejantes son especies de deseos.

PROTARCO.—Ciertamente.

SÓCRATES.—¿Qué vemos de común en estas afecciones tan diferentes entre sí, que nos obliga a darles el mismo nombre?

PROTARCO. —¡Por Zeus!, quizá no es fácil explicarlo, Sócrates; es preciso, sin embargo, decirlo.

SÓCRATES.—Para eso tomemos el punto de partida desde aquí.

PROTARCO.—Si quieres, dime desde dónde.

SÓCRATES.—¿No se dice ordinariamente que se tiene sed?

PROTARCO.—Sin duda.

SÓCRATES.—Tener sed, ¿no es advertir un vacío?

PROTARCO.—Ciertamente.

SÓCRATES.—La sed ¿no es un deseo?

PROTARCO.—Sí, de bebida.

SÓCRATES.—¿De bebida, o de verse saciado con la bebida?

PROTARCO.—Sí; de verse saciado, en mi opinión.

SÓCRATES. —De manera que desea, al parecer, lo contrario de lo que experimenta, porque, notando el vacío de la sed, desea que cese este vacío.

PROTARCO.—Es evidente.

SÓCRATES. —Y bien, ¿es posible que un hombre que se encuentra con este vacío por primera vez, llegue, sea por la sensación, sea por la memoria, a llenarlo de una cosa que no experimenta en el acto, y que no ha experimentado antes?

PROTARCO. —¿Cómo puede suceder eso?

SÓCRATES. —Sin embargo, todo hombre que desea, desea alguna cosa; decimos nosotros.

PROTARCO. —Sin duda.

SÓCRATES. —No desea lo que él experimenta, porque tiene sed; la sed es un vacío y desea llenarlo.

PROTARCO. —Sí.

SÓCRATES. —Es necesario que aquel que tiene sed, llegue a la repleción o la satisfaga por alguna parte de sí mismo.

PROTARCO. —Sin duda.

SÓCRATES. —Es imposible que sea por el cuerpo, puesto que allí está el vacío.

PROTARCO. —Sí.

SÓCRATES. —Resta, pues, que el alma llegue a la repleción, y esto sucede por la memoria evidentemente.

PROTARCO. —Es claro y evidente.

SÓCRATES. —¿Por qué otro conducto, en efecto, podría conseguirlo?

PROTARCO. —Por ningún otro.

SÓCRATES. —¿Comprendemos lo que resulta de todo esto?

PROTARCO. —¿Qué?

SÓCRATES. —Este razonamiento nos hace conocer que no hay deseo del cuerpo.

PROTARCO. —¿Cómo?

SÓCRATES. —Esto nos demuestra que el esfuerzo de todo animal se dirige siempre hacia lo contrario de aquello que el cuerpo experimenta.

PROTARCO. —Eso es cierto.

SÓCRATES. —Este apetito, que le arrastra hacia lo contrario de lo que experimenta, prueba que hay en él una memoria de las cosas opuestas a las afecciones de su cuerpo.

PROTARCO. —Ciertamente.

SÓCRATES. —Esta reflexión nos hace ver que la memoria es la que lleva al animal hacia lo que él desea, y nos prueba al mismo tiempo que toda especie de apetito, todo deseo, tiene su principio en el alma, y que ella es la que manda en todo el animal.

PROTARCO. —Muy bien.

SÓCRATES. —La razón no permite en manera alguna que se diga que nuestro cuerpo tiene sed, tiene hambre, ni que experimenta otra cosa semejante.

PROTARCO. —Nada más cierto.

SÓCRATES. —Hagamos aún sobre el mismo objeto la observación siguiente. Me parece que el presente discurso nos descubre en esto una especie particular de vida.

PROTARCO. —¿En qué?, ¿y de qué vida hablas?

SÓCRATES. —En el vacío y en la repleción, y en todo aquello que pertenece a la conservación y a la alteración del animal, y cuando encontrándose alguno de nosotros en una o en otra de estas dos situaciones, experimentamos tan pronto dolor como placer, según que se pasa del uno al otro.

PROTARCO. —Así es, en efecto.

SÓCRATES. —¿Pero qué sucede cuando se está en una especie de término medio entre estas dos

situaciones?

PROTARCO. —¿Cómo en un término medio?

SÓCRATES. —Cuando se siente dolor a causa de la manera con que el cuerpo se ve afectado, y se recuerdan las sensaciones halagüeñas que han tenido lugar y el dolor cesa, aunque el vacío no se ha llenado aún; ¿no diremos que en tal caso se está en un término medio con relación a tales situaciones?

SÓCRATES. —¿Es solo pura alegría? ¿Es solo puro dolor?

PROTARCO. —No ciertamente, pero se siente en cierta manera un dolor doble, en cuanto al cuerpo, por el estado de sufrimiento en que se halla, y en cuanto al alma, por la esperanza y el deseo.

SÓCRATES. —¿Cómo entiendes este doble dolor, Protarco? ¿No sucede algunas veces, que, notándose el vacío, se tiene una esperanza cierta de que se llenará, y otras que desespera absolutamente de conseguirlo?

PROTARCO. —Convengo en ello.

SÓCRATES. —¿No encuentras que el que espera llenar el vacío, tiene un placer mediante la memoria, y que, al mismo tiempo, como el vacío existe, sufre un dolor?

PROTARCO. —Necesariamente.

SÓCRATES. —En este caso, el hombre y los demás animales experimentan a la vez dolor y alegría.

PROTARCO. —Así parece.

SÓCRATES. —Pero cuando, existiendo el vacío, se pierde la esperanza de que se llene, ¿no es entonces cuando se experimenta este doble sentimiento de dolor, que tú has creído, a primera vista, que tenía lugar en uno y en otro caso?

PROTARCO. —Es muy cierto, Sócrates.

SÓCRATES. —Apliquemos lo dicho a esta clase de afecciones.

PROTARCO. —¿Cómo?

SÓCRATES. —¿Diremos de estos dolores y de estos placeres que todos son verdaderos o falsos, o que los unos son verdaderos y los otros falsos?

PROTARCO. —¿Cómo puede suceder, Sócrates, que haya placeres falsos y falsos dolores?

SÓCRATES. —¿En qué consiste, Protarco, que haya temores verdaderos y temores falsos, esperanzas verdaderas y esperanzas falsas, opiniones verdaderas y opiniones falsas?

PROTARCO. —Lo confieso respecto a opiniones, pero en todo lo demás lo niego.

SÓCRATES. —¿Cómo dices eso? Si no me engaño, vamos a provocar una cuestión que no es de escasa gravedad.

PROTARCO. —Es cierto.

SÓCRATES. —Pero es preciso ver, hijo de un hombre a quien yo honro, si esta cuestión tiene algún enlace con lo que se ha dicho.

PROTARCO. —En buena hora.

SÓCRATES. —Porque debemos renunciar absolutamente a todos los rodeos y discusiones, que nos separan de nuestro objeto.

PROTARCO. —Muy bien.

SÓCRATES. —Habla pues; porque estoy sorprendido en razón de las dificultades que se acaban

de proponer.

PROTARCO. —¿Quéquieres decir?

SÓCRATES. —Y bien, ¿no hay unos placeres verdaderos y otros falsos?

PROTARCO. —¿Cómo puede ser eso?

SÓCRATES. —De manera que, según tu opinión, ninguno en el sueño ni en la vigilia ni en la locura ni en ninguna otra enajenación de espíritu, puede imaginarse que tiene placer, aunque no tenga ninguno, ni que siente dolor, aunque realmente no lo sienta?

PROTARCO. —Es cierto, Sócrates; todos creemos lo que tú dices.

SÓCRATES. —¿Pero es con razón?, ¿no hay necesidad de examinar, si hay o no motivo para hablar así?

PROTARCO. —Opino que debe examinarse.

SÓCRATES. —Expliquemos de una manera más clara lo que acabamos de decir con motivo del placer y de la opinión. Formarse una opinión, ¿no es cosa que pasa en nosotros? PROTARCO. —Sí.

SÓCRATES. —¿Y disfrutar un placer?

PROTARCO. —Igualmente.

SÓCRATES. —El objeto de la opinión ¿no es también alguna cosa?

PROTARCO. —Sin duda.

SÓCRATES. —¿Así como el objeto del placer que se siente?

PROTARCO. —Ciertamente.

SÓCRATES. —¿No es cierto, que el que forma una opinión, sea *fundada* o infundada, no por eso deja de formarla?

PROTARCO. —¿Cómo no?

SÓCRATES. —En igual forma, ¿no es evidente que el que goza de una alegría, haya o no motivo para regocijarse, no por eso deja de regocijarse realmente?

PROTARCO. —Sin duda, y así sucede.

SÓCRATES. —¿Cómo es posible que estemos sujetos a tener opiniones, tan pronto verdaderas como falsas, y que nuestros placeres sean siempre verdaderos, mientras que el acto de formarse una opinión y la de regocijarse existen real e igualmente en uno y en otro caso?

PROTARCO. —Eso es lo que es preciso averiguar.

SÓCRATES. —Es decir, que la mentira y la verdad acompañan a la opinión, de suerte que no es simplemente una opinión sino tal o cual opinión, sea verdadera o falsa. ¿Es esto lo que túquieres averiguar?

PROTARCO. —Sí.

SÓCRATES. —Además, ¿no es preciso examinar igualmente, si mientras que otras cosas están dotadas de ciertas cualidades, el placer y el dolor son únicamente lo que son, sin tener ninguna cualidad que los distinga?

PROTARCO. —*Evidentemente*; es preciso examinarlo.

SÓCRATES. —Pero no me parece difícil percibir que el placer y el dolor se ven igualmente afectados de ciertas cualidades. Porque ya hace rato que dijimos, que son, el uno y el otro, grandes y pequeños, fuertes y débiles.

PROTARCO. —Convengo en ello.

SÓCRATES. —Si lo malo, Protarco, se une a alguna de estas cosas, ¿no diremos entonces que la opinión se hace mala, y lo mismo del placer?

PROTARCO. —¿Por qué no, Sócrates?

SÓCRATES. —Pero entonces, ¿si la rectitud o lo contrario de ella llegan a unirse, no diremos que la opinión es recta en el primer caso, y que lo mismo sucede con el placer?

PROTARCO. —Necesariamente.

SÓCRATES. —Y si la opinión se separa de lo verdadero, ¿no será preciso convenir en que la opinión, que camina a lo falso, no es recta?

PROTARCO. —¿Cómo podría serlo?

SÓCRATES. —¿Y qué sucederá si descubrimos, en igual forma, algún sentimiento de dolor o de placer que sea engañoso con relación a su objeto? ¿Daremos entonces a este sentimiento el nombre de recto, de bueno o cualquiera otra cualidad semejante?

PROTARCO. —Eso no puede ser, si es cierto que el placer puede engañarse.

SÓCRATES. —Me parece, sin embargo, que muchas veces el placer nace en nosotros como resultado, no de una opinión verdadera, sino de una falsa.

PROTARCO. —Lo confieso, y en este caso, Sócrates, hemos dicho que la opinión es falsa; pero nadie dirá nunca que el sentimiento del placer lo sea igualmente.

SÓCRATES. —Defiendes con calor, Protarco, el partido del placer.

PROTARCO. —Nada de eso; no hago más que repetir lo que oigo decir.

SÓCRATES. —¿No encontraremos ninguna diferencia, mi querido amigo, entre el placer unido a una opinión recta y a la ciencia, y el que nace muchas veces en nosotros de la mentira y de la ignorancia?

PROTARCO. —Al parecer la hay muy grande.

SÓCRATES. —Entremos un poco en el examen de esta diferencia.

PROTARCO. —Guíame como quieras.

SÓCRATES. —He aquí por dónde te conduciré.

PROTARCO. —¿Por dónde?

SÓCRATES. —Nuestras opiniones, decimos nosotros, unas son verdaderas, otras falsas.

PROTARCO. —Sí.

SÓCRATES. —El placer y el dolor, como decíamos antes, les siguen muchas veces, es decir, siguen a la opinión verdadera y a la falsa.

PROTARCO. —Conforme.

SÓCRATES. —La opinión y la acción de formarse una opinión, ¿no toman ordinariamente origen en nosotros en la memoria y en la sensación?

PROTARCO. —Sí.

SÓCRATES. —¿No debe pensarse que en este punto pasan las cosas de la manera siguiente?

PROTARCO. —¿De qué manera?

SÓCRATES. —¿Convienes conmigo en que muchas veces sucede que un hombre, por haber visto de lejos un objeto con poca claridad, quiere juzgar de aquello que él ve?

PROTARCO. —Convengo en ello.

SÓCRATES. —¿No es cierto, que tal hombre en semejante caso se interrogará a sí mismo de la

siguiente forma?

PROTARCO.—¿Cómo?

SÓCRATES.—«¿Qué es lo que yo percibo allá abajo cerca de la roca, que parece estar en pie bajo de un árbol?». ¿No te parece que es este el lenguaje que debe dirigirse a sí mismo al ver ciertos objetos?

PROTARCO.—Sin duda.

SÓCRATES.—En seguida este hombre, respondiendo a su pensamiento, no se dirá: «¡Aquél es un hombre!», juzgando al azar?

PROTARCO.—Sí, ciertamente.

SÓCRATES.—Después este hombre, aproximándose al objeto, se dice a sí mismo «Es una estatua», obra de algún pastor.

PROTARCO.—Sin duda.

SÓCRATES.—Si en aquel momento estuviese alguno con él, y, tomando la palabra, le dijese lo mismo que él se decía a sí mismo interiormente, lo que antes llamábamos opinión se convertiría en razonamiento.

PROTARCO.—Sí.

SÓCRATES.—Si está solo, ocupado con este pensamiento, lo conserva algunas veces en su cabeza por mucho tiempo.

PROTARCO.—Es cierto.

SÓCRATES.—Pero qué, ¿no te parece lo mismo que a mí?

PROTARCO.—¿Qué?

SÓCRATES.—En este caso nuestra alma se parece a un libro.

PROTARCO.—¿Cómo?

SÓCRATES.—La memoria y los sentidos, concurriendo al mismo objeto con las afecciones que de ellos dependen, escriben, por decirlo así, en nuestras almas ciertos razonamientos, y cuando aparece escrita allí la verdad, nace en nosotros una opinión verdadera como resultado de los razonamientos verdaderos, así como una opinión contraria a la verdad, cuando las cosas que este secretario interior escribe son falsas.

PROTARCO.—El mismo juicio formo yo, y admito lo que acabas de decir.

SÓCRATES.—Admite además a otro obrero que trabaja al mismo tiempo en nuestra alma.

PROTARCO.—¿Quién es?

SÓCRATES.—Un pintor, que, después del escritor, pinta en el alma la imagen de las cosas enunciadas.

PROTARCO.—¿Cómo y cuándo sucede esto?

SÓCRATES.—Cuando, sin el socorro de la vista o de ningún otro sentido, ve uno, en cierto modo en sí mismo, las imágenes de estos objetos, sobre los que se opinaba y se discurría. ¿No es esto lo que pasa en nosotros?

PROTARCO.—Es cierto.

SÓCRATES.—Las imágenes de las opiniones y de los discursos verdaderos ¿no son verdaderos?; y las de las opiniones y discursos falsos ¿no son igualmente falsos?

PROTARCO.—Ciertamente.

SÓCRATES.—Si todo esto está bien dicho, examinemos otra cosa.

PROTARCO.—¿Qué cosa?

SÓCRATES.—Veamos si es una necesidad para nosotros sentirnos afectados por el presente y por el pasado, pero no por el porvenir.

PROTARCO.—Es igual para todos los tiempos.

SÓCRATES.—¿No hemos dicho antes que los placeres y las penas de alma preceden a los placeres y a las penas del cuerpo, de suerte que sucede que nos regocijamos y nos entristecemos antes con relación al porvenir?

PROTARCO.—Es muy cierto.

SÓCRATES.—Esas letras y esas imágenes, que antes hemos supuesto que se escribían y pintaban dentro de nosotros mismos, ¿solo tienen lugar respecto al pasado y al presente, y de ninguna manera respecto al porvenir?

PROTARCO.—De ninguna manera.

SÓCRATES.—¿Quieres decir que todo esto no es más que la esperanza con relación al porvenir, esperanza que nos alimenta toda la vida?

PROTARCO.—Sí, eso mismo.

SÓCRATES.—Ahora, además de lo que acaba de decirse, respóndeme a lo siguiente.

PROTARCO.—¿Qué?

SÓCRATES.—El hombre justo, piadoso y bueno en todos conceptos, ¿no es querido por los dioses?

PROTARCO.—Sin duda.

SÓCRATES.—¿No sucede todo lo contrario con el hombre injusto y malo?

PROTARCO.—Ciertamente.

SÓCRATES.—Todo hombre, como dijimos antes, está lleno de esperanzas.

PROTARCO.—¿Por qué no?

SÓCRATES.—Y lo que llamamos esperanzas son los razonamientos que cada uno se hace a sí mismo.

PROTARCO.—Sí.

SÓCRATES.—Y también las imágenes que se pintan en el alma; de manera que muchas veces se imagina tener gran cantidad de oro y con el oro placeres en abundancia. Más aún; se ve dentro de sí mismo, como si estuviera en el colmo de los goces.

PROTARCO.—Sin duda.

SÓCRATES.—Aseguraremos, por lo tanto, que entre estas imágenes, las que se presentan a los hombres de bien son verdaderas en su mayor parte, porque son amadas por los dioses; y que comúnmente sucede lo contrario respecto a las que se presentan a los malos. ¿No sucede así?

PROTARCO.—No puede ser dudosa la respuesta.

SÓCRATES.—¿No es cierto que las imágenes de los placeres aparecen también en el alma de los hombres malos, pero que estos placeres son falsos?

PROTARCO.—Ciertamente.

SÓCRATES.—Los malos, de ordinario, solo gustan de placeres falsos, y los hombres virtuosos de placeres verdaderos.

PROTARCO. —Es una conclusión necesaria.

SÓCRATES. —Por lo tanto, según lo que acabamos de decir, hay en el alma de los hombres placeres falsos, que imitan ridículamente a los placeres verdaderos; y otro tanto digo de las penas.

PROTARCO. —Convengo en ello.

SÓCRATES. —¿No puede suceder que al mismo tiempo que se tenga realmente una opinión, sea objeto de esta opinión una cosa que no exista, que no ha existido, y algunas veces que no existirá jamás?

PROTARCO. —Conforme.

SÓCRATES. —Esto es, a mi parecer, lo que hace que una opinión sea falsa, y que se formen falsas opiniones.

PROTARCO. —Sí.

SÓCRATES. —Y bien, ¿no debe reconocerse en los dolores y los placeres una manera de ser que corresponda a la de las opiniones?

PROTARCO. —¿Cómo?

SÓCRATES. —Diciendo que cualquiera que sea el objeto, aun siendo vano y fantasioso, puede suceder que realmente cause regocijo, por más que sea una cosa que ni esté presente, ni haya existido jamás, y muchas veces, quizá las más, aunque no haya de existir nunca.

PROTARCO. —Es una necesidad, Sócrates, que así suceda.

SÓCRATES. —¿No diremos asimismo, con respecto al temor, a la cólera y a otras pasiones semejantes, que son falsas algunas veces?

PROTARCO. —Sin duda.

SÓCRATES. —Pero qué, ¿podemos suponer otra causa de las malas opiniones que la falsedad?

PROTARCO. —Ninguna otra.

SÓCRATES. —Tampoco podemos concebir, a mi entender, que los placeres puedan ser malos de otra manera que porque son falsos.

PROTARCO. —Lo que dices, Sócrates, es muy diferente. Ordinariamente no es la falsedad la que decide si los dolores y los placeres son malos, sino otros grandes vicios a los que están sujetos.

SÓCRATES. —Dando por sentado esto, hablaremos más adelante de los placeres malos, y que lo son por cualquier otro vicio, si insistimos en esta opinión. Al presente, es preciso hablar de los placeres falsos que se encuentran y se forman de otra manera en nosotros frecuentemente y en gran número. Esto nos servirá quizá para el juicio que deberemos formar.

PROTARCO. —¿Cómo podemos menos de hablar de ellos, si es cierto que hay tales placeres?

SÓCRATES. —Pues los hay, Protarco, según mi opinión; y, si la admitimos, es imposible dejar de examinarla.

PROTARCO. —Muy bien.

SÓCRATES. —Así pues, abordemos esta cuestión, y probemos en ella nuestras fuerzas como atletas.

PROTARCO. —Abordémosla.

SÓCRATES. —Hemos dicho un poco más arriba, si mal no recuerdo, que cuando existe en nosotros lo que se llama deseo, las afecciones que experimenta el cuerpo nada tienen de común con las del alma.

PROTARCO.—Me acuerdo; así se dijo.

SÓCRATES.—¿No es cierto, que quien desea una manera de ser opuesta a la del cuerpo es el alma, y que el cuerpo es el que recibe el dolor o el placer, como consecuencia de la acción que experimenta?

PROTARCO.—Es cierto.

SÓCRATES.—Atiende ahora a lo que en tal caso sucede.

PROTARCO.—Habla.

SÓCRATES.—Sucede, pues, que el dolor y el placer están presentes en nosotros a la vez, y que el alma experimenta al mismo tiempo las sensaciones opuestas de estas afecciones que se combaten. Todo esto ya lo hemos visto.

PROTARCO.—Sí, en efecto.

SÓCRATES.—¿No hemos dicho también otra cosa en la que estamos acordes?

PROTARCO.—¿Cuál?

SÓCRATES.—Que el dolor y el placer admiten el más y el menos, y que pertenecen a la especie del infinito.

PROTARCO.—Así lo hemos dicho.

SÓCRATES.—¿De qué medio nos valdremos para juzgar con acierto sobre esto?

PROTARCO.—¿Por dónde y cómo?

SÓCRATES.—¿No queremos, en esta clase de cosas, juzgar ordinariamente por comparación cuál es la más grande y la más pequeña, la más fuerte y la más débil, oponiendo dolor a placer, dolor a dolor, placer a placer?

PROTARCO.—Sí, éste es efectivamente el objeto de todo juicio.

SÓCRATES.—Pero, con relación a la vista, la distancia demasiado grande o demasiado pequeña impide conocer la verdad de los objetos, y nos obliga a juzgar falsamente; ¿no sucede lo mismo respecto al placer y al dolor?

PROTARCO.—Mucho más aún, Sócrates.

SÓCRATES.—En este caso sucede todo lo contrario de lo que decíamos antes.

¿De qué hablas? Más arriba eran las opiniones las que, siendo en sí mismas falsas o verdaderas, comunicaban estas cualidades a los dolores y a los placeres.

PROTARCO.—Es muy cierto.

SÓCRATES.—Ahora son los dolores y los placeres los que, vistos de lejos o de cerca en sus alternativas continuas y puestos al mismo tiempo en paralelo, nos parecen los placeres más grandes y más fuertes que lo que son frente a frente del dolor, y los dolores, por el contrario, más pequeños y más débiles al lado de los placeres.

PROTARCO.—Es necesario que así sea.

SÓCRATES.—Si entonces, en proporción a que los unos y los otros parecen más grandes o más pequeños que lo que son verdaderamente, quitas del placer y del dolor lo que no es más que aparente, y que no tiene nada de real: nunca tendrás el atrevimiento de sostener que estas apariencias son una cosa real, ni que la porción de placer o de dolor que resulta de ellas es legítima y positiva.

PROTARCO.—No, sin duda.

SÓCRATES.—Acto seguido, descubriremos por el mismo método placeres y dolores más falsos

aún que estos dolores y que estos placeres aparentes, que experimentan los seres animados.

PROTARCO. —¿Cuáles son esos placeres y esos dolores, y cómo lo entiendes?

SÓCRATES. —Hemos dicho muchas veces, que cuando la naturaleza del animal se altera por concreciones y disoluciones, repleciones y evacuaciones, aumentos y disminuciones, se sienten dolores, sufrimientos, penas y todo lo que tiene este nombre.

PROTARCO. —Sí, esto se ha dicho muchas veces.

SÓCRATES. —Y cuando se restablece a su primer estado, estamos de acuerdo en que este restablecimiento va acompañado de un sentimiento de placer.

PROTARCO. —Muy bien.

SÓCRATES. —¿Pero qué diremos, cuando nuestro cuerpo no experimenta nada semejante?

PROTARCO. —¿Cuándo puede suceder eso, Sócrates?

SÓCRATES. —La cuestión que provocas, Protarco, no afecta a nuestro objeto.

PROTARCO. —¿Por qué?

SÓCRATES. —Porque no puedes impedirme que te haga yo de nuevo la misma pregunta.

PROTARCO. —¿Qué pregunta?

SÓCRATES. —En caso de que el cuerpo no experimente nada semejante, yo preguntaré, Protarco, ¿cuál será su resultado necesario?

PROTARCO. —¿En el caso, dices, de que el cuerpo no se vea afectado de una manera, ni de otra?

SÓCRATES. —Sí.

PROTARCO. —Es evidente, Sócrates, que en tal caso no sentiría dolor, ni placer.

SÓCRATES. —Has respondido bien. Pero por lo que yo veo, tú crees que es necesario que experimentemos siempre algo semejante, como pretenden hombres entendidos, porque todo está en movimiento continuo en todos sentidos.

PROTARCO. —Eso es, en efecto, lo que ellos dicen, y sus razones no parecen despreciables.

SÓCRATES. —¿Cómo lo han de ser, si ellos mismos no lo son? Pero quiero separar este punto, que se ha intercalado en nuestra conversación, y he aquí cómo me propongo hacerlo, y para ello tú me auxiliarás.

PROTARCO. —Dime cómo.

SÓCRATES. —Sea como pretendéis, diremos a esos sabios. Pero tú, Protarco, dime si los seres animados tienen la sensación de todo lo que pasa en ellos; o si tenemos el sentimiento de los aumentos que tiene nuestro cuerpo, y de las afecciones de esta naturaleza a que está sujeto; o si, por el contrario, no percibimos nada de esto.

PROTARCO. —Ciertamente es todo lo contrario.

SÓCRATES. —¿Es decir, que no está bien dicho lo que dijimos antes: que los cambios que suceden en todos sentidos producen en nosotros dolores y placeres?

PROTARCO. —Sin duda.

SÓCRATES. —Hablemos mejor y de una manera más exacta.

PROTARCO. —¿Cómo?

SÓCRATES. —Diciendo, que los grandes cambios excitan en nosotros sentimientos de dolor y de placer; pero que los cambios, que se verifican poco a poco o que son de escasa consideración, no nos ocasionan absolutamente dolor, ni placer.

PROTARCO. —Esta manera de hablar es más propia que la otra, Sócrates.

SÓCRATES. —Pero entonces, el género de vida del que hacíamos mención aparece de nuevo.

PROTARCO. —¿Qué género de vida?

SÓCRATES. —El que hemos dicho que estaba exento de dolor y de placer.

PROTARCO. —Nada más cierto.

SÓCRATES. —En consecuencia de todo esto, admitamos tres clases de vida: una de placer, otra de dolor, y una tercera que no es lo uno ni lo otro. ¿Cuál es en este punto tu opinión?

PROTARCO. —Pienso, como tú, que es preciso admitir estas tres clases de vida.

SÓCRATES. —Por lo tanto, estar exento de dolor nunca puede ser lo mismo que sentir placer.

PROTARCO. —¿Cómo puede ser eso?

SÓCRATES. —Cuando oyes decir a alguno, que nada es tan agradable como pasar toda la vida sin dolor, ¿qué crees que significa este lenguaje?

PROTARCO. —Me parece significar que estar exento de dolor es una cosa agradable.

SÓCRATES. —Elijamos tres objetos a tu voluntad, y para servirnos de los de más valor, supongamos que el uno sea el oro, el otro la plata y el tercero, ni uno ni otro.

PROTARCO. —Sea así.

SÓCRATES. —¿Puede suceder que lo que no es oro ni plata, se haga lo uno o lo otro?

PROTARCO. —¿Cómo?

SÓCRATES. —Por esto mismo puede pensarse o decirse que la vida media es placentera o dolorosa, pero no se puede pensar ni decir con fundamento, si se consulta la sana razón.

PROTARCO. —No, sin duda.

SÓCRATES. —Sin embargo, mi querido amigo, conocemos personas que piensan y hablan de esta manera.

PROTARCO. —Ciertamente.

SÓCRATES. —Se imaginan que saborean el placer, cuando están exentos de dolor.

PROTARCO. —Por lo menos, así lo dicen.

SÓCRATES. —Se imaginan también que tienen placer, porque de otro modo no lo dirían.

PROTARCO. —Así parece.

SÓCRATES. —De manera que en este punto tienen una opinión falsa, si es cierto que la ausencia del dolor es diferente por su naturaleza del sentimiento del placer.

PROTARCO. —Son diferentes.

SÓCRATES. —¿Diremos, como antes, que son tres cosas con relación a nosotros, o que no hay más que dos; el dolor, que es un mal para los hombres, y la ausencia del dolor, que es un bien por sí mismo, y que se califica de placer?

PROTARCO. —¿A qué viene promover esta cuestión, Sócrates? Yo no encuentro la razón.

SÓCRATES. —Ya veo, Protarco, que tú no conoces a los enemigos de Filebo.

PROTARCO. —¿Quiénes son?

SÓCRATES. —Son hombres que pasan por muy entendidos en el conocimiento de la naturaleza, y que sostienen que no hay absolutamente placeres.^[7]

PROTARCO. —¿Cómo?

SÓCRATES. —Dicen que lo que los partidarios de Filebo llaman placer, no es más que la

carencia de dolor.

PROTARCO. —¿Nos aconsejas que sigamos su opinión? ¿Qué es lo que piensas, Sócrates?

SÓCRATES. —De ninguna manera. Solo quiero que los oigamos como si fueran adivinos de cierta clase, que no auguran según las reglas del arte, sino guiados por un natural generoso, y que sintiendo gran aversión a todo lo que tiene el carácter de placer, y persuadidos de que nada de bueno hay en él, toman lo que tiene de atractivo, no por un placer real, sino por una ilusión. Bajo este concepto es como quiero que escuches y examines los discursos que su aversión les inspira.^[8] Ahora, en cuanto a la realidad de los placeres, yo te diré después mi pensamiento, a fin de que, sobre la base de estas dos opiniones, y cuando hayamos considerado bien cuál es la naturaleza del placer, formemos un juicio con conocimiento de causa.

PROTARCO. —Tienes razón.

SÓCRATES. —Sigamos, pues, el rastro de la aversión de estos hombres, de los que hemos hablado, como si combatieran con nosotros. He aquí, a mi parecer, lo que dicen, comenzando por un punto bastante elevado. Si quisiéramos conocer la naturaleza de cualquier cosa, sea la que sea, por ejemplo, de la dureza, ¿no la conoceríamos mejor, fijándonos en lo que hay de más duro, que entreteniéndonos en lo que solo tiene un cierto grado de dureza? Protarco, es preciso que respondas a estos hombres cavilosos y también a mí.

PROTARCO. —Así lo quiero yo; y digo, que para esto es preciso fijarse en las cosas más duras.

SÓCRATES. —Por consiguiente, si quisiéramos conocer el placer y su naturaleza, no deberíamos fijarnos en placeres de un grado inferior, sino en los que pasan por más grandes y más vivos.

PROTARCO. —No hay nadie que te niegue esto.

SÓCRATES. —Los placeres, cuyo goce nos es fácil, y que son al mismo tiempo los mayores, como se dice muchas veces, ¿no son los que se refieren al cuerpo?

PROTARCO. —Sin duda alguna.

SÓCRATES. —¿Son y se hacen más grandes respecto de los enfermos en sus enfermedades, que respecto de las personas sanas? Procuremos no dar un paso en falso, respondiendo sin reflexión.

PROTARCO. —¿Cómo?

SÓCRATES. —Diremos quizá que son mayores en los que están sanos.

PROTARCO. —Así parece.

SÓCRATES. —Pero entonces, ¿no son los placeres más vivos aquellos cuyos deseos son más violentos?

PROTARCO. —Es cierto.

SÓCRATES. —Los que están atormentados por la fiebre y otras enfermedades semejantes, ¿no tienen más sed, más frío, e igualmente otras afecciones, que experimentan por el intermedio del cuerpo? ¿No advierten más necesidades, y cuando las satisfacen, no experimentan un gran placer? ¿Dejaremos de confesar que esto es lo que pasa?

PROTARCO. —Ciertamente, me parece bien.

SÓCRATES. —Pero más aún; ¿no será hablar discretamente, si decimos que si se quiere conocer cuáles son los placeres más vivos, no es el estado de salud en el que debemos fijar nuestras miradas, sino en el estado de enfermedad? Guárdate por lo demás de pensar que yo te pregunto, si los enfermos tienen más placeres que los sanos, puesto que debes figurarte que busco la magnitud del

placer, y que te pregunto dónde se encuentra de ordinario con más vehemencia; porque nuestro objeto, decimos, es el descubrir la naturaleza del placer, y saber lo que piensan los que sostienen que él no existe por sí mismo.

PROTARCO.—Comprendo poco más o menos lo que quieres decir.

SÓCRATES.—Nos lo demostrarás mejor luego, cuando respondas, Protarco. ¿Adviertes en la vida estragada, no digo un mayor número, pero sí más grandes y considerables placeres, en cuanto a la vehemencia y vivacidad, que en una vida moderada? Fíjate bien en lo que me has de responder.

PROTARCO.—Entiendo tu pensamiento y noto una gran diferencia entre estas dos vidas. Los hombres templados, en efecto, se contienen por aquella máxima que se les repite de continuo: *nada en demasía*, máxima a la que ellos se conforman; mientras que los libertinos se entregan a los excesos del placer hasta perder la razón, y prorrumpir en gritos extravagantes.

SÓCRATES.—Muy bien. Si esto es así, es evidente, que los mayores placeres, como los mayores dolores, están ligados, no a una vida buena, sino a una mala disposición del alma y del cuerpo.

PROTARCO.—Lo confieso.

SÓCRATES.—Necesitamos escoger algunos y examinar en ellos lo que nos obliga a llamarlos los más grandes.

PROTARCO.—Necesariamente.

SÓCRATES.—Consideremos cuál es la naturaleza de los placeres que causan ciertas enfermedades.

PROTARCO.—¿Qué enfermedades?

SÓCRATES.—Los placeres de ciertas enfermedades vergonzosas, a las que tienen estos hombres austeros una extrema aversión.

PROTARCO.—¿Qué placeres?

SÓCRATES.—Por ejemplo, los que nacen de la curación de la lepra, por la fricción, y de males semejantes, que no tienen necesidad de otro remedio. En nombre de los dioses, ¿qué es lo que se experimenta en aquel acto, placer o dolor?

PROTARCO.—Me parece, Sócrates, que es una especie de dolor mezclado de placer.

SÓCRATES.—Nunca hubiera propuesto este ejemplo por miramiento a Filebo; pero, Protarco, si no examináramos a fondo estos placeres y todos los de la misma naturaleza, jamás llegaríamos a descubrir lo que buscamos.

PROTARCO.—Es preciso entrar en el examen de los placeres que tienen afinidad con estos.

SÓCRATES.—¿Hablas de los placeres que están mezclados?

PROTARCO.—Sin duda.

SÓCRATES.—De estos, los unos, que pertenecen al cuerpo, se verifican en el cuerpo mismo; los otros, que tocan al alma, se verifican igualmente en el alma. También encontraremos ciertas mezclas de placeres y dolores, que pertenecen al mismo tiempo al cuerpo y al alma, a las que unas veces se da el nombre de placer y otras el de dolor.

PROTARCO.—¿Cómo?

SÓCRATES.—Cuando en el restablecimiento o alteración del organismo se experimentan al mismo tiempo dos sensaciones contrarias; si teniendo frío, por ejemplo, se calienta, o teniendo calor, se refresca, y se procura una de estas sensaciones para libertarse de la otra; entonces, mezclados lo

dulce y lo amargo, como se dice, y no pudiendo separarse sino con mucha dificultad, causan en el alma un desorden y después un violento combate.

PROTARCO. —Es enteramente cierto.

SÓCRATES. —Esta especie de mezclas ¿no se forman de una dosis, ya igual, ya desigual, de dolor y de placer?

PROTARCO. —Sin duda.

SÓCRATES. —Entre las mezclas, en que el dolor supera al placer, coloca las sensaciones mixtas de la sarna y de otras comezones, cuando el humor que se inflama es interno, sin que la fricción y el movimiento, que no llegan hasta él, hagan otra cosa que suavizar el cutis, ya se valga del calor, ya de agua fría, experimentando algunas veces placeres muy grandes en medio de un natural desasosiego; o bien, por el contrario, cuando el mal es externo, y se le obliga a producir en el interior, de una u otra manera, un placer mezclado de dolor, sea desparramando por fuerza los humores amontonados, sea reuniendo los humores esparcidos, produciéndose así a la vez placer y dolor.

PROTARCO. —Es muy cierto.

SÓCRATES. —¿No lo es, igualmente, que en tales ocasiones, cuando el placer entra y cuando tiene la mayor parte en la mezcla, el poco dolor que en ella se encuentra causa comezón y una irritación dulce, mientras que el placer derramándose en gran abundancia, contrae los miembros hasta obligarlos algunas veces a saltar, y que, haciendo tomar al semblante toda clase de colores, al cuerpo toda especie de actitudes y a la respiración toda suerte de movimientos, reduce al hombre a un estado de estupor y de locura, acompañado de grandes gritos?

PROTARCO. —Ciertamente.

SÓCRATES. —El exceso de placer, mi querido amigo, llega hasta hacerle decir de sí mismo, y obligar a que los demás digan, que se muere en cierta manera en medio de estos placeres. Los busca siempre, tanto más cuanto es más intemperante o insensato. No conoce otros mayores y considera como el más dichoso de los hombres al que pasa la mayor parte de su vida en estos goces.

PROTARCO. —Has expuesto las cosas, Sócrates, tales como suceden a la mayor parte de los hombres.

SÓCRATES. —Sí, Protarco; así sucede en lo que toca a los placeres, que tienen lugar en las afecciones comunes del cuerpo, cuando la sensación exterior se mezcla con la interior. Pero en cuanto a las afecciones del alma y del cuerpo, cuando en ellas se suscitan sentimientos contrarios a lo que experimenta el cuerpo, colocado el dolor frente a frente del placer, y el placer frente a frente del dolor, de suerte que estos dos sentimientos se mezclan y se confunden, ya hemos manifestado más arriba que el alma, sintiéndose vacía, desea verse llena, y que siente al mismo tiempo alegría por la esperanza de que será satisfecha, mientras que sufre por no haber llegado aún esta satisfacción; pero ninguna prueba hemos dado para justificar este hecho. Por ahora nos limitamos a decir, que al no convenir el alma con el cuerpo en todas sus afecciones, cuyo número es infinito, resulta de todo esto una mezcla de dolor y de placer.

PROTARCO. —Me parece que tienes razón.

SÓCRATES. —Aún nos queda por examinar otra de estas mezclas de dolor y de placer.

PROTARCO. —¿Cuál es?

SÓCRATES. —Aquella que el alma produce en sí misma, como hemos dicho más de una vez.

PROTARCO. —¿Cómo entiendes eso?

SÓCRATES. —¿No convienes en que la cólera, el temor, el deseo, la tristeza, el amor, los celos, la envidia y otras pasiones semejantes, son especies de dolores del alma?

PROTARCO. —Sí.

SÓCRATES. —¿No proporcionan placeres inexplicables? Con respecto al resentimiento y a la cólera, ¿tendremos que recordar las palabras de Homero, que dice: la cólera más dulce que la miel, que corre del panal,^[9] enardece algunas veces al sabio mismo; y recordar también los placeres mezclados con el dolor en nuestras quejas y pesares?

PROTARCO. —No es necesario recordarlo; confieso que las cosas suceden así y no de otra manera.

SÓCRATES. —También debes recordar lo que acontece en las representaciones trágicas, donde se llora al mismo tiempo que se ríe.

PROTARCO. —¿Por qué no?

SÓCRATES. —¿No sabes que en la comedia misma nuestra alma se ve afectada por una mezcla de placer y de dolor?

PROTARCO. —Yo no lo veo claramente.

SÓCRATES. —En verdad, Protarco, que el sentimiento, que se experimenta entonces, no es fácil de distinguir.

PROTARCO. —Por lo menos no lo es para mí.

SÓCRATES. —Tratemos, pues, de aclararlo, por lo mismo que es más confuso. Esto nos servirá para descubrir más fácilmente cómo el placer y el dolor se encuentran mezclados con otros sentimientos.

PROTARCO. —Habla.

SÓCRATES. —¿Miras como un dolor del alma lo que se llama envidia?

PROTARCO. —Sí.

SÓCRATES. —Sin embargo, vemos que el envidioso se regocija con el mal de su prójimo.

PROTARCO. —Y mucho.

SÓCRATES. —La ignorancia, y lo que se llama necedad, ¿no son un mal?

PROTARCO. —Sin duda.

SÓCRATES. —Sentado esto, ¿concibes bien cuál es la naturaleza del ridículo?

PROTARCO. —Tienes que decírmelo.

SÓCRATES. —Tomándolo en general, es una especie de vicio, un cierto hábito; y lo propio de este vicio es el producir en nosotros un efecto contrario a lo que prescribe la inscripción de Delfos.

PROTARCO. —¿Hablas, Sócrates, del precepto *conócete a ti mismo*?

SÓCRATES. —Sí; y es evidente, que la inscripción diría lo contrario si dijera: *no te conozcas en manera alguna*.

PROTARCO. —Ciertamente.

SÓCRATES. —Procura, Protarco, dividir esto en tres.

PROTARCO. —¿Cómo? Temo no poder hacerlo.

SÓCRATES. —Es decir, que quieras que yo haga esta división.

PROTARCO. —No solo lo quiero, sino que te lo suplico.

SÓCRATES. —¿No es indispensable, que los que no se conocen a sí mismos, estén en tal ignorancia con relación a una de estas tres cosas?

PROTARCO. —¿Qué cosas?

SÓCRATES. —En primer lugar, con relación a las riquezas, imaginándose ser más ricos que lo que son en realidad.

PROTARCO. —Muchos son los atacados de esta enfermedad.

SÓCRATES. —Hay también otros, que se creen más grandes y más bellos que lo que son realmente, y que se consideran dotados de todas las cualidades del cuerpo en un grado superior a la verdad.

PROTARCO. —Ciertamente.

SÓCRATES. —Pero el mayor número, a mi parecer, es el de los que se engañan respecto a las cualidades del alma, imaginándose que son mejores que lo que son. Ésta es la tercera especie de ignorancia.

PROTARCO. —Es cierto.

SÓCRATES. —Hablando de las virtudes, con respecto a la sabiduría, por ejemplo, ¿no es cierto, que la mayor parte, con pretensiones exageradas, no saben más que disputar, y que tienen de ella una falsa y mentirosa opinión?

PROTARCO. —Sin duda.

SÓCRATES. —Puede asegurarse con motivo que semejante disposición de espíritu es un mal.

PROTARCO. —Ciertamente.

SÓCRATES. —Protarco, necesitamos dividir aún esto en dos, si queremos conocer la envidia pueril y la mezcla singular que en ella tiene lugar de placer y de dolor.

PROTARCO. —¿Cómo lo dividiremos en dos? Dímelo.

SÓCRATES. —Sí. ¿No es una necesidad, que todos los que conciben locamente está falsa opinión de sí mismos, sean partícipes, como el resto de los hombres, los unos de la fuerza y del poder, y los otros de las cualidades contrarias?

PROTARCO. —Es una necesidad.

SÓCRATES. —Distínguelos, pues, así, y si llamas ridículos a los que, teniendo tal opinión de sí mismos, son débiles e incapaces de vengarse cuando se burlan de ellos, no dirás más que la verdad; así como tampoco te engañarás diciendo que los que tienen a mano la fuerza para vengarse son temibles, violentos y odiosos. La ignorancia, en efecto, en las personas poderosas es vergonzosa y aborrecible, porque es perjudicial al prójimo, ella y cuanto a ella se parece; mientras que la ignorancia acompañada de la debilidad es el lote de los personajes ridículos.

PROTARCO. —Muy bien dicho. Pero no descubro en esto la mezcla del placer y del dolor.

SÓCRATES. —Empieza antes por penetrar la naturaleza de la envidia.

PROTARCO. —Explícamela.

SÓCRATES. —¿No hay dolores y placeres injustos?

PROTARCO. —No puede negarse.

SÓCRATES. —No hay injusticia, ni envidia, en regocijarse con el mal de sus enemigos. ¿No es así?

PROTARCO. —No la hay.

SÓCRATES.—Pero cuando uno es testigo a veces de los males de sus amigos, ¿no es uno injusto al no afligirse, y más aún al regocijarse?

PROTARCO.—Sin duda.

SÓCRATES.—¿No hemos dicho que la ignorancia es un mal, dondequiera que se encuentre?

PROTARCO.—Ciertamente.

SÓCRATES.—Y que con relación a la falsa opinión que nuestros amigos se formen de su sabiduría, de su belleza y demás cualidades de que hemos hablado, distinguiéndolas en tres especies, y añadiendo que en tales situaciones el ridículo se halla donde se encuentra la debilidad, y lo odioso donde se encuentra la fuerza, ¿no confesaremos, como dije antes, que esta disposición de nuestros amigos, cuando no daña a nadie, es ridícula?

PROTARCO.—Sí.

SÓCRATES.—¿No convinimos igualmente, en que, en tanto que ignorancia, es aquella un mal?

PROTARCO.—Sin duda.

SÓCRATES.—Cuando nos reímos de semejante ignorancia, ¿estamos gozosos o afligidos?

PROTARCO.—Es evidente que estamos gozosos.

SÓCRATES.—¿No hemos dicho que la envidia es la que produce en nosotros este sentimiento de alegría, en presencia de los males de nuestros amigos?

PROTARCO.—Necesariamente.

SÓCRATES.—De esta reflexión resulta que cuando nos reímos de la parte ridícula de nuestros amigos, mezclamos el placer con la envidia, y, por consiguiente, el placer con el dolor, puesto que ya hemos reconocido que la envidia es un dolor del alma, el reír un placer, y que estas dos cosas se encuentran juntas en tal caso.

PROTARCO.—Es cierto.

SÓCRATES.—Esto nos hace conocer que en las lamentaciones y tragedias, no solo del teatro, sino en la tragedia y comedia de la vida humana, el placer va mezclado con el dolor, así como en otras muchas cosas.

PROTARCO.—Es imposible dejar de convenir en ello, Sócrates, por más que se quiera sostener lo contrario.

SÓCRATES.—Hemos propuesto la cólera, el pesar, el temor, el amor, los celos, la envidia y demás pasiones semejantes, como otras tantas afecciones, donde encontraríamos mezcladas dos cosas que hemos repetido tantas veces; ¿no es así?

PROTARCO.—Sí.

SÓCRATES.—Esto ha sido ya explicado con relación a las quejas dolorosas, a la envidia y a la cólera.

PROTARCO.—Así es.

SÓCRATES.—¿No faltan aún muchas pasiones que considerar?

PROTARCO.—Sí, verdaderamente.

SÓCRATES.—¿Por qué razón principal crees tú que me he propuesto hacer patente esta mezcla en la comedia? ¿No es para persuadirte de que es fácil probar lo mismo en los temores, en los amores y en las demás pasiones, y para que, teniendo esto por evidente, me dejes en libertad y no me obligues a prolongar el discurso, probando que esto tiene lugar en todo lo demás, y que tú concibes

generalmente que el cuerpo sin el alma, el alma sin el cuerpo, y ambos en común, experimentan mil afecciones, en las que el placer va mezclado con el dolor? Dime ahora si me darás libertad, o si me obligarás a continuar esta conversación hasta media noche. Dos palabras aún; espero obtener de ti que me dejes libre, comprometiéndome a darte mañana razón de todo esto. Por ahora mi designio es desarrollar lo que me resta por decir, para llegar al juicio que Filebo exige de mí.

PROTARCO. —Has hablado bien, Sócrates. Acaba como te agrade lo que te falta por decir.

SÓCRATES. —Según el orden natural de las cosas, después de los placeres mezclados, es necesario, hasta cierto punto, que consideremos a su vez los que no tienen mezcla.

PROTARCO. —Muy bien.

SÓCRATES. —Voy a intentar hacerte conocer su naturaleza, alterando *algún* tanto la opinión de los demás. Porque de ninguna manera soy del parecer de aquellos que pretenden que los placeres no son más que una cesación del dolor; pero, como he dicho, me valgo de su testimonio para probar que hay placeres, que se tienen por reales y no lo son, y que muchos otros, que pasan por muy vivos, se confunden con el dolor y con los intervalos de reposo, en medio de los sufrimientos más duros, en ciertas situaciones críticas del alma y del cuerpo.

PROTARCO. —¿Cuáles son los placeres, Sócrates, que con razón pueden tenerse por verdaderos?

SÓCRATES. —Son los que tienen por objeto los colores bellos y las bellas figuras, la mayor parte de los que nacen de los olores y de los sonidos, y todos aquellos, en una palabra, cuya privación no es sensible, ni dolorosa, y cuyo goce va acompañado de una sensación agradable, sin mezcla alguna de dolor.

PROTARCO. —¿Cómo hemos de entender eso, Sócrates?

SÓCRATES. —Puesto que no comprendes al vuelo lo que quiero decirte, es preciso tratar de explicártelo. Por la belleza de las figuras no entiendo lo que muchos se imaginan, por ejemplo, cuerpos hermosos, bellas pinturas; sino que entiendo por aquella lo que es recto y circular, y las obras de este género, planas y sólidas, trabajadas a torno, así como las hechas con regla y con escuadra; ¿concibes mi pensamiento? Porque sostengo, que estas figuras no son como las otras, bellas por comparación, sino que son siempre bellas en sí, por su naturaleza; y que procuran ciertos placeres que le son propios, y no tienen nada de común con los placeres producidos por los estímulos carnales. Otro tanto digo de los colores bellos que tienen una belleza del mismo género, y de los placeres que son del mismo tipo. ¿Me comprendes ahora?

PROTARCO. —Hago los esfuerzos posibles para ello, Sócrates; pero procura explicarte más claramente aún.

SÓCRATES. —Digo, pues, con relación a los sonidos, que los que son fluidos y claros, dando lugar a una pura melodía, no son simplemente bellos por comparación, sino por sí mismos, así como los placeres que son su resultado natural.

PROTARCO. —Convengo en ello.

SÓCRATES. —La especie de placer, que resulta de los olores, tiene algo menos de divino, a decir verdad; pero los placeres en los que no se mezcla ningún dolor necesario, por cualquier camino o por cualquier sentido que lleguen hasta nosotros, los coloco todos en el género opuesto al de aquellos de que acabamos de hablar. Son, si lo comprendes, dos especies diferentes de placeres.

PROTARCO.—Lo comprendo.

SÓCRATES.—Añadamos aún los placeres que acompañan a la ciencia, si creemos que no están unidos a una especie de deseo de aprender y que en todo caso esta sed de ciencia no causa desde el principio ningún dolor.

PROTARCO.—Así lo creo.

SÓCRATES.—Pero entonces, henchida el alma de ciencia, si llega a perderla por el olvido, ¿resulta de esto algún dolor?

PROTARCO.—Ninguno por la naturaleza misma de la cosa; solo por la reflexión, al verse privado de una ciencia, es como cabe afligirse, a causa de la necesidad que de ella se tiene.

SÓCRATES.—Pero, querido mío, nosotros consideramos aquí las afecciones naturales en sí mismas, independientemente de toda reflexión.

PROTARCO.—Siendo así, dices con verdad que el olvido de las ciencias, a que estamos sometidos, no lleva consigo ningún dolor.

SÓCRATES.—Es preciso decir, por consiguiente, que los placeres ligados a las ciencias están exentos de dolor, y que no están hechos para todo el mundo, sino para un corto número de personas.

PROTARCO.—¿Cómo no lo hemos de decir?

SÓCRATES.—Ahora que hemos separado ya suficientemente los placeres puros y los que con razón pueden llamarse impuros, añadamos a esta reflexión que los placeres violentos son desmedidos, y que los otros, por el contrario, son comedidos. Digamos también que los primeros, que son grandes y fuertes, y se hacen sentir, ya muchas, ya raras veces, pertenecen a la especie del infinito, que obra con más o menos vivacidad sobre el cuerpo y sobre el alma; y que los segundos son de la especie finita.

PROTARCO.—Dices muy bien, Sócrates.

SÓCRATES.—Además de esto, hay todavía otra cosa que decidir con relación a ellos.

PROTARCO.—¿Qué cosa?

SÓCRATES.—¿Hay más afinidad entre la verdad y lo que es puro y sin mezcla, que entre la verdad y lo que es vivo, grande, considerable, numeroso?

PROTARCO.—¿Con qué intención haces esta pregunta, Sócrates?

SÓCRATES.—En lo que de mí dependa, Protarco, no quiero omitir nada en el examen del placer y de la pena, de lo que el uno y la otra pueden tener de puro y de impuro, a fin de que presentándose ambos a ti, a mí y a todos los presentes, desprendidos de todo lo que les es extraño, nos sea más fácil formar nuestro juicio.

PROTARCO.—Muy bien.

SÓCRATES.—Formémonos la idea siguiente de todas las cosas, que llamamos puras, y, antes de pasar adelante, comencemos fijándonos en una.

PROTARCO.—¿En cuál nos fijaremos?

SÓCRATES.—Consideremos, si quieres, la blancura.

PROTARCO.—Muy bien.

SÓCRATES.—¿Cómo y en qué consiste la pureza de la blancura?, ¿en la magnitud y en la cantidad?, ¿o consiste en aparecer sin mezcla, sin vestigio alguno de otro color?

PROTARCO.—Es evidente que consiste en estar perfectamente desprendido de toda mezcla.

SÓCRATES. —Muy bien. ¿No diremos, Protarco, que esta blancura es la más verdadera y al mismo tiempo la más bella de todas las blancuras, y no la que es mayor en cantidad y más grande?

PROTARCO. —Con mucha razón, sin duda.

SÓCRATES. —Si sostenemos que un poco de blanco sin mezcla es de hecho más blanco, más bello y más verdadero que mucho blanco mezclado, no diremos más que la pura verdad.

PROTARCO. —Ciertamente.

SÓCRATES. —¿Y bien? Al parecer no tendremos necesidad de muchos ejemplos semejantes para hacer la aplicación al placer, y basta este para comprender que todo placer desprendido del dolor, aunque pequeño y en corta cantidad, es más agradable, más verdadero y más bello que otro, aunque sea más vivo y mayor en cantidad.

PROTARCO. —Convengo en ello, y este solo ejemplo es suficiente.

SÓCRATES. —¿Qué piensas de esto? ¿No hemos oído decir que el placer está siempre en camino de generación, y nunca en el estado de existencia? Es, en efecto, lo que ciertas personas hábiles intentan demostrarnos; y debemos estarles agradecidos.

PROTARCO. —¿Por qué razón?

SÓCRATES. —Discutiré este punto contigo, mi querido Protarco, por medio de preguntas.

PROTARCO. —Habla e interroga.

SÓCRATES. —¿No hay dos clases de cosas, la una la de las que existen por sí mismas y la otra la de las que aspiran sin cesar hacia otra cosa?

PROTARCO. —¿De qué cosas hablas?

SÓCRATES. —La una es muy noble por su naturaleza; la otra es inferior a aquella en dignidad.

PROTARCO. —Explícate más claramente aún.

SÓCRATES. —Hemos visto, sin duda, hermosos jóvenes, que tenían por amantes a hombres llenos de valor.

PROTARCO. —Sí.

SÓCRATES. —Pues bien, busca ahora dos cosas que se parezcan a estas dos, entre todas aquellas que están unidas entre sí por una relación, y que sea expresión de una tercera cosa.

PROTARCO. —Di, Sócrates, con más claridad lo que quieres expresar.

SÓCRATES. —No quiero remontarme, Protarco; pero la discusión parece que tiene gusto en entorpecernos. Quiere hacernos entender, que, de estas dos cosas, la una está siempre hecha en vista de alguna otra; y la otra es aquella, en cuya vista se hace ordinariamente lo que es hecho por otra cosa distinta.

PROTARCO. —Yo he tenido mucha dificultad en comprenderlo a fuerza de hacerlo repetir.

SÓCRATES. —Quizá, querido mío, lo comprenderás mejor aún a medida que avancemos en la discusión.

PROTARCO. —Sin duda.

SÓCRATES. —Consideremos ahora otras dos cosas.

PROTARCO. —¿Cuáles?

SÓCRATES. —La una, el fenómeno; la otra, el ser.

PROTARCO. —Admito estas dos cosas: el ser y el fenómeno.

SÓCRATES. —Muy bien. ¿Cuál de las dos diremos que está hecha a causa de la otra: el fenómeno

a causa de la existencia, o la existencia a causa del fenómeno?

PROTARCO. —¿Me preguntas si la existencia es lo que es a causa del fenómeno?

SÓCRATES. —Así parece.

PROTARCO. —En nombre de los dioses, ¿qué pregunta es esta?

SÓCRATES. —Es la siguiente, Protarco. Dime, ¿la construcción de los buques se hace en vista de los buques o los buques en vista de su construcción, y así de las demás cosas de la misma naturaleza? He aquí, Protarco, lo que quiero saber de ti.

PROTARCO. —¿Por qué no te respondes a ti mismo, Sócrates?

SÓCRATES. —No hay inconveniente; pero quiero que tomes parte en lo que yo diga.

PROTARCO. —Con gusto.

SÓCRATES. —Digo, pues, que los ingredientes, los instrumentos, los materiales de todas las cosas entran aquí en vista de algún fenómeno; que todo fenómeno se verifica, ya en vista de una existencia, ya en vista de otra; y la totalidad de los fenómenos en vista de la totalidad de las existencias.

PROTARCO. —Eso es muy claro.

SÓCRATES. —Por consiguiente, si el placer es un fenómeno, es indispensable que se verifique en vista de alguna existencia.

PROTARCO. —Convengo en ello.

SÓCRATES. —Pero la cosa, en vista de la cual es hecho siempre lo que se hace en vista de otra cosa, debe ser puesta en la clase del bien; y es preciso poner, querido mío, en otra clase lo que se hace en vista de otra cosa.

PROTARCO. —Necesariamente.

SÓCRATES. —Luego si el placer es un fenómeno, ¿no tendremos razón para ponerlo en otra clase que la del bien?

PROTARCO. —Tienes razón.

SÓCRATES. —Así, pues, como dije al empezar esta discusión, es preciso estar agradecido al que nos ha hecho conocer que el placer es un fenómeno y que no tiene absolutamente existencia por sí mismo; porque es evidente que el que esto sostiene, se burla de los que dicen que el placer es el bien.

PROTARCO. —Ciertamente.

SÓCRATES. —Este mismo se burlará también sin duda de los que hacen consistir toda su felicidad en los fenómenos.

PROTARCO. —¿Cómo y de quién hablas?

SÓCRATES. —De los que, matando el hambre, la sed y otras necesidades semejantes, que se satisfacen por medio de fenómenos, se regocijan con estos por el placer que les causan; y dicen que no querrían vivir si no estuviesen sujetos a la sed y al hambre, y si no experimentasen todas las sensaciones, que se pueden llamar consecuencias de esta clase de necesidades.

PROTARCO. —Por lo menos en esta disposición se muestran.

SÓCRATES. —¿No convendrá todo el mundo en que la alteración de un fenómeno es lo contrario de su generación?

PROTARCO. —Sin duda.

SÓCRATES. —Así es que el que escoge la vida del placer, escoge la generación y la alteración, y

no el tercer estado en el que no tienen lugar el placer, ni el dolor, y sí la más pura sabiduría.

PROTARCO. —Veo bien, Sócrates, que es el más grande de los absurdos poner el bien del hombre en el placer.

SÓCRATES. —Es cierto. Digamos ahora lo mismo de otra manera.

PROTARCO. —¿De qué manera?

SÓCRATES. —¿Cómo puede dejar de ser un absurdo que no existiendo nada bueno y nada bello en el cuerpo ni en ninguna otra cosa, y sí solo en el alma, pueda ser el placer el único bien de esta misma alma, y que la fuerza, la templanza, la inteligencia y todos los demás bienes de que está dotada puedan despreciarse? ¿No sería también absurdo decir que el que no experimenta placer, y sí dolor, es malo durante todo el tiempo que sufre, aunque por otra parte sea el hombre más virtuoso del mundo? ¿Y por el contrario, que el que experimenta placer, solo por esto se le haya de tener por virtuoso, y tanto más cuanto mayor sea el placer?

PROTARCO. —Todo eso, Sócrates, es absurdo.

SÓCRATES. —Pero no se nos eche en cara que después de haber examinado el placer con el mayor rigor, parece que queremos desentendemos en cierta manera de la inteligencia y de la ciencia. Ataquémolas con resolución por todos los rumbos, para ver si tienen algún punto débil, hasta que, descubierto lo más puro de su naturaleza, nos sirvamos en el juicio que debemos formar en común de lo que la inteligencia de una parte y el placer de otra tienen de más real en sí.

PROTARCO. —Muy bien.

SÓCRATES. —¿No se dividen las ciencias en dos ramas, que tienen a mi juicio por objeto, la una, las artes mecánicas, y la otra la educación, ya del alma, ya del cuerpo? ¿No es así?

PROTARCO. —Sí.

SÓCRATES. —Veamos por lo pronto, con relación a las artes mecánicas, si en ciertos conceptos participan más de la ciencia y menos en otros, y si es preciso mirar como muy pura la parte que afecta a la ciencia, y como muy impura la otra.

PROTARCO. —Sin duda.

SÓCRATES. —Separemos, pues, en las artes las que están a la cabeza de las demás.

PROTARCO. —¿Qué artes y cómo las separaremos?

SÓCRATES. —Por ejemplo, si se separa de las artes la de contar, medir y pesar, lo que quede, a decir verdad, será bien poca cosa.

PROTARCO. —Convengo en ello.

SÓCRATES. —Después de esto, no queda otro recurso que acudir a las probabilidades, ejercitarse los sentidos mediante la experiencia y una cierta rutina, valiéndose del talento de conjeturar, al que dan muchos el nombre de arte, cuando ha llegado a adquirir su perfección por la reflexión y el trabajo.

PROTARCO. —Lo que dices es indudable.

SÓCRATES. —¿No se encuentra en este caso la música, puesto que no arregla sus armonías por la medida sino por las conjeturas que al azar suministra el hábito; así como la parte instrumental de este arte tampoco se somete a una justa medida al poner en movimiento cada cuerda, obrando también por conjetura, de manera que en la música hay muchas cosas oscuras y muy pocas ciertas?

PROTARCO. —Nada más verdadero.

SÓCRATES. —Tendremos que lo mismo sucede con la medicina, con la agricultura, con la navegación y con el arte militar.

PROTARCO. —Sin duda.

SÓCRATES. —Que, por el contrario, la arquitectura hace uso, a mi parecer, de muchas medidas e instrumentos que le dan una gran fijeza, y la hacen más exacta, que la mayor parte de las ciencias.

PROTARCO. —¿En qué?

SÓCRATES. —En la construcción de buques, de casas y de otras grandes obras de carpintería, porque pienso que se sirve de la regla, del torno, del compás, de la plomada y del desabollador.

PROTARCO. —Dices verdad, Sócrates.

SÓCRATES. —Separemos, pues, las artes en dos órdenes, puesto que unas, siendo dependientes de la música, tienen menos precisión en sus obras; y otras que, perteneciendo a la arquitectura, la tienen mayor.

PROTARCO. —Sea así.

SÓCRATES. —Coloquemos entre las artes más exactas aquellas de que al principio hicimos mención.

PROTARCO. —Me parece que hablas de la aritmética y de las otras artes que mencionaste con ella.

SÓCRATES. —Justamente. Pero, Protarco, ¿no habrá precisión de decir, que estas mismas artes son de dos clases?, ¿o qué piensas tú?

PROTARCO. —Te suplico, me digas qué artes.

SÓCRATES. —Por lo pronto, la aritmética. ¿No debemos reconocer que hay una vulgar y otra propia de los filósofos?

PROTARCO. —¿Y cómo se fija la diferencia que hay entre estas dos clases de aritmética?

SÓCRATES. —No es pequeña, Protarco. Porque el vulgo hace entrar en el mismo cálculo unidades desiguales, como dos ejércitos, dos bueyes, dos unidades muy pequeñas o muy grandes. Los filósofos, por el contrario, nunca darán oídos a quien se niegue a admitir que, entre todas las unidades, no hay una unidad que no difiera absolutamente nada de otra unidad.

PROTARCO. —Tienes razón en decir que entre los que hacen uso de la ciencia de los números no es pequeña la diferencia, y por consiguiente que hay fundamento para distinguir dos especies de aritméticas.

SÓCRATES. —Y bien, el arte de calcular y de medir, que emplean los arquitectos y los mercaderes, ¿no difiere de la geometría y de los cálculos razonados de los filósofos? ¿Diremos que es el mismo arte, o los contaremos como dos?

PROTARCO. —Después de lo que se acaba de decir, mi dictamen es que son dos artes.

SÓCRATES. —Muy bien. ¿Comprendes por qué hemos entrado en esta discusión?

PROTARCO. —Quizá. Sin embargo, me daré por satisfecho si oigo de tu boca la contestación a esa pregunta.

SÓCRATES. —Me parece que con este discurso nos proponemos ahora, como en un principio, proceder a una indagación que guarde consonancia con la que ya hicimos sobre los placeres, y para examinar también si a la manera que hay unos placeres más puros que otros, sucede lo mismo respecto de las ciencias.

PROTARCO. —Es claro que estamos comprometidos por ese rumbo.

SÓCRATES. —Pero qué, ¿no hemos visto ya antes, que unas artes son más precisas y otras más confusas?

PROTARCO. —Es cierto.

SÓCRATES. —Con relación a las artes más exactas, después de haber llamado a cada una con un solo nombre, y hecho nacer en nosotros el pensamiento de que este arte es uno, ¿no parece ahora que son dos artes y ocurre que interrogamos de nuevo, para saber lo que hay de preciso y de puro en cada uno, y si el arte que emplean los filósofos es más exacto que el arte de los que no lo son?

PROTARCO. —En efecto, me parece que es eso lo que se intenta averiguar.

SÓCRATES. —Y bien, ¿qué respuesta daremos?

PROTARCO. —¡Oh Sócrates!, ¡qué diferencias tan sorprendentes hemos llegado a encontrar entre las ciencias a fuerza de precisarlas!

SÓCRATES. —De esa manera responderemos con más facilidad.

PROTARCO. —Sin duda; y diremos que las artes que tienen por objeto la medida y el número difieren infinitamente de las otras; y aun estas mismas, en tanto que aplicadas por los verdaderos filósofos, las superan por la exactitud y la verdad más de lo que puede imaginarse.

SÓCRATES. —Sea como tú dices, y bajo tu palabra responderemos con confianza a los hombres temibles por su habilidad en el arte de prolongar la discusión, que...

PROTARCO. —¿Qué?

SÓCRATES. —Que hay dos aritméticas y dos geometrías, y que, dependiendo de estas otra multitud de artes, aunque comprendidas bajo un solo nombre, son, sin embargo, dobles de la misma manera.

PROTARCO. —De acuerdo, demos esta respuesta, Sócrates, a esos hombres, que, según dices, son tan temibles.

SÓCRATES. —Diremos, pues, que estas ciencias son de la más completa exactitud.

PROTARCO. —Ciertamente.

SÓCRATES. —Pero, Protarco, la dialéctica nos echaría en cara, que dábamos a otra ciencia la preferencia sobre ella.

PROTARCO. —¿Qué debe entenderse por dialéctica?

SÓCRATES. —Es claro que es la ciencia que conoce todas las ciencias de que hablamos. Creo, en efecto, que todos los que tienen un poco de inteligencia convendrán en que el conocimiento más verdadero, sin comparación, es el que tiene por objeto el ser, lo que existe realmente, y cuya naturaleza es siempre la misma. Y tú, Protarco, ¿qué juicio formas?

PROTARCO. —Sócrates, he oído muchas veces decir a Gorgias, que el arte de persuadir tiene ventajas sobre los demás, porque todo se somete a él, no por la fuerza, sino por la voluntad; en una palabra, que es el más excelente de todos. Pero yo no querría ahora combatir su opinión; ni la tuya.

SÓCRATES. —Me parece que en el momento de tomar las armas contra mí te ha dado vergüenza y las has abandonado.

PROTARCO. —Pues bien. Sea lo que quieras con respecto a estas ciencias.

SÓCRATES. —¿Es culpa mía si no has comprendido bien mi pensamiento?

PROTARCO. —¿Cómo?

SÓCRATES. —No te he preguntado, mi querido Protarco, cuál es el arte o la ciencia que está por encima de las otras en razón de su importancia, de su excelencia y de las ventajas que de ellas se sacan, sino cuál es la ciencia cuyo objeto es el más claro, exacto y verdadero, sea o no de una gran utilidad. He aquí lo que ahora buscamos. Así, si lo miras bien, no te expondrás a la indignación de Gorgias, concediendo al arte que profesa la ventaja sobre todos respecto a la utilidad que ofrece a los hombres. Pero en cuanto a la ciencia de que yo hablo, así como decía antes, con motivo de lo blanco, que un poco de blanco, con tal de que sea puro, supera a una gran cantidad que no lo sea, por ser lo blanco lo verdadero; en igual forma, después de una seria atención y reflexiones suficientes, sin tener en cuenta la utilidad de las ciencias, ni la celebridad que nos dan, sino considerando únicamente que hay en nuestra alma una facultad destinada a amar lo verdadero, y dispuesta a arrostrarlo todo para llegar a conocerlo, habiendo buscado por otra parte lo que hay de puro en la inteligencia y la sabiduría, veamos si no es razonable decir que estos objetos puros son lo propio de esta facultad, o si es preciso buscar otra más excelente.

PROTARCO. —Ya lo examino, y me parece difícil conceder, que ninguna otra ciencia, ni ningún otro arte, tengan más verdad que la dialéctica.

SÓCRATES. —Lo que te ha obligado a pensar así, ¿no ha sido la observación que has hecho, de que la mayor parte de las artes y de las ciencias, que tienen por objeto este mundo, dan mucho a las opiniones y examinan con gran aplicación lo que a ellas pertenece? Por ejemplo, cuando alguno se propone estudiar la naturaleza, ya sabes que ocupa toda su vida en averiguar cómo ha sido producido este universo, y cuáles son los efectos y causas de lo que en él pasa. ¿No es esto lo que decimos?

PROTARCO. —Sí.

SÓCRATES. —¿No es cierto que el objeto que este hombre se propone en sus investigaciones no es lo que existe siempre, sino lo que se hace, lo que sé hará y lo que se ha hecho?

PROTARCO. —Es muy cierto.

SÓCRATES. —¿Podemos decir que hay algo de evidente, conforme a la más exacta verdad, en lo que nunca ha existido, ni existirá, ni existe en lo presente de una manera estable?

PROTARCO. —¿Y el medio?

SÓCRATES. —¿Cómo tendremos conocimientos sólidos sobre objetos que no tienen ninguna consistencia?

PROTARCO. —Creo que no puede haberlos.

SÓCRATES. —Por consiguiente, la verdad pura no se encuentra en la inteligencia y en la ciencia que se tiene de estos objetos.

PROTARCO. —No es posible.

SÓCRATES. —Por lo tanto, es preciso que dejemos esto a un lado, tú, yo, Gorgias y Filebo; y escuchando solo a la razón, debemos afirmar lo siguiente.

PROTARCO. —¿Qué?

SÓCRATES. —Que la estabilidad, la pureza, la verdad y lo que nosotros llamamos sinceridad, no se encuentran sino en lo que subsiste siempre, en el mismo estado, de la misma manera, sin ninguna mezcla, y en seguida en lo que más se aproxime a esto; y que todo lo demás no debe ser colocado sino después y en grado inferior.

PROTARCO. —Nada más cierto.

SÓCRATES. —Por lo que toca a los nombres que expresan estos objetos, ¿no es muy justo dar los más bellos a los más bellos objetos?

PROTARCO. —Sin duda.

SÓCRATES. —¿No son los nombres más preciosos los de inteligencia y sabiduría?

PROTARCO. —Sí.

SÓCRATES. —Pueden ser aplicados con justa razón y con exacta verdad a los pensamientos que tienen por objeto el ser real.

PROTARCO. —Ciertamente.

SÓCRATES. —Lo que antes he sometido a nuestro juicio no es otra cosa que estos nombres.

PROTARCO. —Es cierto, Sócrates.

SÓCRATES. —Sea así. Y si alguno dijese que nos parecíamos a obreros, a cuya disposición se pusiese la sabiduría y el placer como materiales que deben amalgamarse para formar una obra, ¿no sería exacta esta comparación?

PROTARCO. —Muy exacta.

SÓCRATES. —¿Convendrá ahora hacer esta amalgama?

PROTARCO. —Sin duda.

SÓCRATES. —¿Pero no será mejor que recordemos antes ciertas cosas?

PROTARCO. —¿Cuáles?

SÓCRATES. —Las que ya hemos mencionado; pero, a mi parecer, es una buena máxima la que ordena que se insista dos y tres veces sobre lo que es el bien.

PROTARCO. —Convengo en ello.

SÓCRATES. —En nombre de Zeus, estate atento. He aquí, según recuerdo, lo que dijimos al principio de esta discusión.

PROTARCO. —¿Qué?

SÓCRATES. —Filebo sostenía que el placer es el fin legítimo de todos los seres animados y el objeto al que deben tender; que es el bien de todos y que estas dos palabras: bueno y agradable, pertenecen, hablando con exactitud, a una sola y misma naturaleza. Sócrates, por el contrario, pretendía primero, que, como lo bueno y lo agradable son dos nombres diferentes, expresan igualmente dos cosas de una naturaleza distinta y que la sabiduría participa más de la condición del bien que el placer. ¿No es esto, Protarco, lo que entonces se dijo por una y otra parte?

PROTARCO. —Ciertamente.

SÓCRATES. —¿No convinimos entonces y convenimos ahora en lo siguiente?

PROTARCO. —¿En qué?

SÓCRATES. —En que la naturaleza del bien tiene ventajas sobre todas las demás cosas en esto.

PROTARCO. —¿En qué?

SÓCRATES. —En que el ser animado que está en posesión plena, entera, no interrumpida durante toda la vida, del bien, no tiene necesidad de ninguna otra cosa, porque aquél le basta por completo. ¿No es así?

PROTARCO. —Sí.

SÓCRATES. —¿No hemos procurado considerar con el pensamiento dos especies de vidas, absolutamente distintas la una de la otra, en las que hemos hallado, de una parte, el placer sin ninguna

mezcla de sabiduría, y de otra, la sabiduría exenta igualmente de todo placer?

PROTARCO.—Lo confieso.

SÓCRATES.—¿Ha parecido a ninguno de nosotros que cada una de estas condiciones se baste a sí misma?

PROTARCO.—¿Cómo podía parecemos?

SÓCRATES.—Si entonces nos hemos separado en algo de la verdad, devuélvanos al camino el que pueda, y explíquese mejor. A este fin, debe comprender bajo una sola idea la memoria, la ciencia, la sabiduría, la opinión verdadera, y examinar si hay alguno que, privado de todo esto, consienta en gozar de cosa alguna, ni aun de los placeres, por grandes que se les suponga, sea por el número, sea por la vivacidad, si carece de la opinión verdadera tocante a la alegría que siente, si no conoce en modo alguna cuál es el sentimiento que experimenta, y si no conserva el menor recuerdo por más o menos tiempo. Lo mismo puedes decir de la sabiduría, y mira si podría escogerse la sabiduría sin ningún placer, por pequeño que fuera, más bien que con algún placer; o todos los placeres del mundo sin sabiduría más bien que con alguna sabiduría.

PROTARCO.—Eso no puede ser, Sócrates, y no es cosa de volver tantas veces a la carga, repitiendo lo que hemos dicho.

SÓCRATES.—Así pues, ni el placer ni la sabiduría son el bien perfecto, el bien apetecible para todos, el soberano bien.

PROTARCO.—No, sin duda.

SÓCRATES.—Por consiguiente, es preciso descubrir el bien o en sí mismo o en alguna imagen, para ver, como ya dijimos, a quién debemos adjudicar el segundo puesto.

PROTARCO.—Dices muy bien.

SÓCRATES.—¿No hemos encontrado algún camino que nos conduzca al bien?

PROTARCO.—¿Qué camino?

SÓCRATES.—Si se buscase un hombre, y se supiese exactamente dónde estaba, ¿no sería este un gran dato para encontrarlo?

PROTARCO.—Sin duda.

SÓCRATES.—Lo mismo ahora, que cuando comenzamos la conversación, la razón nos ha hecho conocer que no hay que buscar el bien en una vida sin mezcla, sino en la que está mezclada.

PROTARCO.—Es cierto.

SÓCRATES.—Tenemos esperanza de que lo que buscamos se nos mostrará más en descubierto en una vida muy mezclada, que en ninguna otra.

PROTARCO.—Mucho más.

SÓCRATES.—Por lo tanto, hagamos esta mezcla, Protarco, después de haber invocado los dioses, ya Dionisio, ya Hefesto, ya cualquier otra divinidad, a quien competía el cuidado de semejante mezcla.

PROTARCO.—Convengo en ello.

SÓCRATES.—En cierta manera hacemos aquí el oficio de los escanciadores y tenemos a nuestra disposición dos fuentes: la del placer, que se puede comparar a una de miel; y la de la sabiduría, fuente sobria, en la que es desconocido el vino, y de donde sale un agua pura y saludable. He aquí lo que es preciso que nos esforcemos en mezclar del mejor modo posible.

PROTARCO.—Sin duda.

SÓCRATES.—Veámoslo. ¿Conseguiríamos nuestro objeto mezclando toda especie de placer con toda especie de sabiduría?

PROTARCO.—Quizá.

SÓCRATES.—Este medio no sería seguro. Voy a proponerte un modo de hacer esta mezcla con menos riesgo.

PROTARCO.—¿Qué modo?, di.

SÓCRATES.—Tenemos, según pensamos, unos placeres más verdaderos que otros, y artes más exactas que otras.

PROTARCO.—Sin duda.

SÓCRATES.—Asimismo unas ciencias diferentes de otras ciencias: las unas tienen por objeto las cosas sujetas a la generación y corrupción; las otras lo que no es engendrado, ni está expuesto a perecer, sino que existe siempre lo mismo y de la misma manera. Bajo el punto de vista de la verdad, hemos juzgado que estas son más verdaderas que aquellas.

PROTARCO.—Y con razón.

SÓCRATES.—Entonces, comenzando por mezclar las porciones más verdaderas de una y otra parte, examinaremos si esta mezcla es suficiente para procurarnos la vida más apetecible, o si tenemos aún necesidad de hacer entrar aquí otras porciones que no sean tan puras.

PROTARCO.—Me parece bien tomar ese partido.

SÓCRATES.—Supóngase un hombre, que tiene una idea exacta de la justicia, con la facultad de explicarla por el discurso, y provisto de las mismas ventajas en todas las demás cosas.

PROTARCO.—Bien.

SÓCRATES.—¿Tendría este hombre toda la ciencia necesaria, si, conociendo la naturaleza del círculo divino y de la esfera divina,^[10] ignorase por otra parte lo que son la esfera humana y los círculos reales, e ignorase también que, para la construcción de un edificio o de cualquier otro artefacto, se necesitan estas reglas y estos círculos reales?

PROTARCO.—Nuestra situación, Sócrates, sería ridícula con estos conocimientos divinos, si no tuviésemos otros.

SÓCRATES.—¿Qué es lo que dices? Entonces, ¿será preciso valerse del arte de emplear la regla y el círculo imperfectos, arte que no es sólido, ni puro?

PROTARCO.—Así tiene que ser; y sin esto no hallaríamos ni aun el camino para ir a nuestra casa.

SÓCRATES.—¿Será preciso también incorporar la música, de la que dijimos más arriba que está llena de conjeturas y de imitación, y carente por lo mismo de pureza?

PROTARCO.—Eso me parece necesario, si ha de ser la vida un tanto soportable.

SÓCRATES.—¿Quieres que a manera de un portero estrechado y forzado por un tropel de gente ceda yo y abra las puertas de par en par, y deje entrar todas las ciencias y mezclarse las puras con las que no lo son?

PROTARCO.—No veo, Sócrates, qué mal podrá resultar de que un hombre posea todas las ciencias, con tal de que tenga las primeras.

SÓCRATES.—Voy, pues, a dejarlas correr todas juntas en el recinto del poético valle de Homero.

PROTARCO.—Sin duda.

SÓCRATES.—Aquí están sueltas; pueden mezclarse. Es preciso ir hasta el origen de los placeres; porque no hemos podido hacer nuestra mezcla como al principio lo habíamos proyectado, comenzando por lo que hay de verdadero de una y otra parte, sino que la estimación que hacemos de las ciencias, nos ha obligado a admitirlas todas sin distinción, y antes que los placeres.

PROTARCO.—Dices verdad.

SÓCRATES.—Por consiguiente, es tiempo de deliberar con motivo de los placeres, sobre si los dejaremos entrar todos a la vez, o si deberemos soltar por lo pronto a los verdaderos.

PROTARCO.—Es más seguro dar desde luego entrada a estos.

SÓCRATES.—Que pasen. Después, ¿qué deberemos hacer? Si hay algunos placeres necesarios, ¿no es preciso que los mezclemos con los otros, como hemos hecho con las ciencias?

PROTARCO.—¿Por qué no? Los necesarios, se entiende.

SÓCRATES.—Pero si, así como dijimos respecto de las artes, que no había ningún peligro y antes bien que era útil para la vida el conocerlos todos, dijéramos ahora lo mismo con relación a los placeres, ¿no es preciso mezclarlos, en caso que sea ventajoso y que no haya ningún riesgo en gustarlos todos durante la vida?

PROTARCO.—¿Qué diremos en este punto, y qué partido tomaremos?

SÓCRATES.—No es a nosotros a quienes debes consultar, Protarco, sino al placer y a la sabiduría, interrogándoles de cierta manera sobre lo que el uno y la otra piensan.

PROTARCO.—¿De qué manera?

SÓCRATES.—Mis queridos amigos, ya os llaméis placeres o con otro nombre parecido, ¿qué querríais más, habitar con toda clase de sabiduría, o estar enteramente separados de ella? Creo, que no podríais menos de darnos esta respuesta.

PROTARCO.—¿Qué respuesta?

SÓCRATES.—No es, dirán los placeres, posible, ni ventajoso, como antes se observó, que un género subsista solo y aislado y sin ninguna mezcla. Hecha comparación entre todos los géneros, creemos que el más digno de habitar con nosotros es el que es capaz de conocer todo lo demás, y de tener un conocimiento tan perfecto, como es posible, de cada uno de nosotros.

PROTARCO.—Habéis respondido bien, les diremos.

SÓCRATES.—Muy bien. Después, es preciso hacer la misma pregunta a la sabiduría y a la inteligencia. ¿Tenéis necesidad de estar mezcladas con los placeres? ¿Con qué placeres?, responderán.

PROTARCO.—Sí, así parece.

SÓCRATES.—En seguida continuaremos hablándoles en esta forma. Además de los placeres verdaderos, diremos nosotros, ¿tenéis necesidad de que os acompañen los placeres más grandes y más vivos? «¿Cómo, replicarán, podemos tener nada con ellos, Sócrates, puesto que nos oponen mil obstáculos, turbando con placeres excesivos las almas en que habitamos, impidiéndonos establecernos en ellas, y haciendo perecer enteramente nuestros hijos por el olvido que ellos engendran, como resultado de la negligencia? Y así, ten por amigos nuestros a los placeres verdaderos y puros, de los que has hecho mención; une a ellos los que acompañan a la salud, la templanza y la virtud, que, formando como el cortejo de una diosa, van en su seguimiento por todas

partes, y haz que entren estos en la mezcla. En cuanto a los que son compañeros inseparables de la locura y de los demás vicios, será un absurdo que les asocie a la inteligencia el que se proponga hacer la mezcla más pura, sin temores de trastorno, con ánimo de descubrir cuál es el verdadero bien del hombre y de todo el universo y qué conjeturas se pueden formar de su esencia». ¿No diremos, que la inteligencia ha respondido con mucho juicio por lo que toca a sí misma, a la memoria y a la justa opinión?

PROTARCO. —Ciertamente.

SÓCRATES. —Pero falta un punto necesario que tratar, y sin el cual nada puede existir.

PROTARCO. —¿Cuál es?

SÓCRATES. —Toda cosa en la que no hagamos entrar la verdad, no existirá jamás, ni nunca ha existido de una manera real.

PROTARCO. —¿Cómo podría existir?

SÓCRATES. —De ningún modo. Ahora, si falta aún algo a esta mezcla, decidlo vosotros, tú y Filebo. Me parece, que este es ya un punto concluido, y que se le puede mirar como una especie de mundo incorpóreo, propio para gobernar, como es debido, a un cuerpo animado.

PROTARCO. —Puedes decir con toda seguridad, Sócrates, que soy de tu dictamen.

SÓCRATES. —Si dijéramos que en este momento hemos llegado al vestíbulo y entrada de la estancia del bien, ¿no tendríamos razón?

PROTARCO. —Me parece que sí.

SÓCRATES. —¿Qué es lo que tenemos por más precioso en esta mezcla y que más contribuye a hacer semejante situación apetecible para todo el mundo? Tan pronto como lo hayamos descubierto, examinaremos con qué tiene más enlace o afinidad, si con el placer o con la inteligencia.

PROTARCO. —Muy bien. Eso nos será de gran utilidad para formar nuestro juicio.

SÓCRATES. —Pero no es difícil apercibir en toda mezcla cuál es la causa que de hecho la hace digna de estimación o verdaderamente despreciable.

PROTARCO. —¿Qué es lo que dices?

SÓCRATES. —No hay nadie que ignore esto.

PROTARCO. —¿Qué?

SÓCRATES. —Que toda mezcla, cualquiera que sea y de cualquier manera que se forme, si no entran en ella la medida y la proporción, es una necesidad que perezcan las cosas de que se compone, y la primera la mezcla misma; porque en este caso no es una mezcla, sino una verdadera confusión, que es de ordinario una desgracia real para todo lo que de ella participa.

PROTARCO. —Nada más cierto, Sócrates.

SÓCRATES. —La esencia del bien se nos ha escapado, y ha ido a refugiarse en la esencia de lo bello, porque en todo y por todas partes la justa medida y la proporción son una belleza, una virtud.

PROTARCO. —Es cierto.

SÓCRATES. —Pero hemos dicho igualmente que la verdad entraña con ellas en esta mezcla.

PROTARCO. —Ciertamente.

SÓCRATES. —Por consiguiente, si no podemos abarcar el bien bajo una sola idea, lo haremos nuestro bajo tres ideas, a saber: la de la belleza, la de la proporción, la de la verdad, y digamos de estas tres cosas, que forman como una sola, que son la verdadera causa de la excelencia de esta

mezcla, y que, siendo buena esta causa, es mediante ella buena la mezcla.

PROTARCO.—Hablas perfectamente.

SÓCRATES.—Cualquiera puede ahora, Protarco, decidir, con relación al placer y a la sabiduría, cuál de los dos tiene más afinidad con el soberano bien, cuál es más digno de estimación a los ojos de los hombres y de los dioses.

PROTARCO.—La cuestión por sí misma se resuelve; sin embargo, será bueno producir la prueba.

SÓCRATES.—En este caso comparemos sucesivamente cada una de aquellas tres cosas con el placer y con la inteligencia, porque es preciso ver a cuál de las dos habremos de atribuir cada una de ellas, como perteneciéndole más de cerca.

PROTARCO.—Hablas sin duda de la belleza, de la verdad y de la medida.

SÓCRATES.—Sí. Fíjate, por lo pronto, en la verdad, Protarco, y fijo en ella, echa una mirada sobre las tres cosas: la inteligencia, la verdad, el placer; y después de haber reflexionado mucho tiempo sobre ellas, respóndete a ti mismo, si el placer tiene más afinidad con la verdad, que la inteligencia.

PROTARCO.—¿Qué necesidad hay de gastar tiempo en esto? La diferencia es grande, por lo que yo creo. En efecto, el placer es la cosa más mentirosa del mundo. Así se dice comúnmente, que los dioses perdonan todo perjurio cometido en los placeres de amor, que pasan por los mayores de todos, lo que supone que los placeres, semejantes a los niños, no tienen en sí la menor chispa de razón. Mientras que la inteligencia es la misma cosa que la verdad, o lo que más se le parece, y lo que hay de más verdadero.

SÓCRATES.—Considera ahora de la misma manera la medida, y mira si pertenece más al placer que a la sabiduría, o a la sabiduría más que al placer.

PROTARCO.—La cuestión que me propones no es tampoco difícil de resolver. Creo, en efecto, que en la naturaleza de las cosas es imposible encontrar nada que sea más enemigo de toda medida que el gozo y el placer extremos, ni nada más amigo de ella que la inteligencia y la ciencia.

SÓCRATES.—Has respondido bien. Completa, sin embargo, el tercer paralelo. ¿Participa la inteligencia más de la belleza que el placer, de suerte que sea cierto el decir que la inteligencia es más bella que el placer, o bien sucede todo lo contrario?

PROTARCO.—¿No es una verdad, Sócrates, que en ningún tiempo presente, pasado, ni venidero, ha visto, ni imaginado nadie, en ninguna parte, ni en concepto alguno, ni dormido, ni despierto, una inteligencia y una sabiduría privadas de belleza?

SÓCRATES.—Muy bien.

PROTARCO.—Mientras que, cuando vemos a alguno entregado a ciertos placeres, sobre todo a los más grandes, notamos que este goce los conduce, como resultado necesario, al ridículo o a la deshonra, de suerte que nosotros mismos nos ruborizamos, y huyendo de las miradas del público, ocultamos tales placeres y los confiamos a la noche, juzgando como cosa indigna que la luz del día sea testigo de ello.

SÓCRATES.—Así pues, Protarco, publicarás por todas partes a los ausentes por medio de legacías y a los presentes por ti mismo, que el placer no es el primero, ni el segundo bien, sino que el primer bien es la medida, el justo medio, la oportunidad y todas las cualidades semejantes, que deben

mirarse como condiciones de una naturaleza inmutable.

PROTARCO.—Así parece, si atendemos a las reflexiones hechas.

SÓCRATES.—Que el segundo bien es la proporción, lo bello, lo perfecto, lo que se basta a sí mismo, y todo lo que es de este género.

PROTARCO.—Así parece.

SÓCRATES.—Por lo que infiero, no descartarás tampoco la verdad, poniendo por tercer bien la inteligencia y la sabiduría.

PROTARCO.—Probablemente.

SÓCRATES.—¿No pondremos en cuarto lugar las ciencias, las artes, las opiniones rectas, que hemos dicho que pertenecen al alma sola, si es cierto que estas cosas tienen un lazo más íntimo con el bien que con el placer?

PROTARCO.—Parece que sí.

SÓCRATES.—En quinto lugar colocaremos los placeres que hemos distinguido de los demás como exentos de dolor, llamándolos conocimientos puros del alma, que se producen como resultado de las sensaciones.

PROTARCO.—Quizá.

SÓCRATES.—A la sexta generación, dice Orfeo, *poned fin a vuestros cantos*. Me parece, que también ponemos fin a este discurso con el sexto juicio. Ya no nos queda más, después de esto, que redondear o coronar lo que se ha dicho.

PROTARCO.—No hay más remedio que hacerlo.

SÓCRATES.—Volvamos, pues, por tercera vez al mismo discurso, y demos gracias a Zeus conservador.

PROTARCO.—¿Cómo?

SÓCRATES.—Filebo llamaba bien al placer perfecto y pleno.

PROTARCO.—Ya veo, Sócrates, por qué dices que es necesario repetir hasta tres veces el principio de esta discusión.

SÓCRATES.—Sí; pero escuchemos lo que sigue. Como tenía presente en mi espíritu lo que acabo de exponer, y no estaba conforme con esa opinión, que no es solo de Filebo, sino de otros muchos, sostuve que la inteligencia supera en mucho en bondad al placer, y que es más ventajosa para la vida humana.

PROTARCO.—Es cierto.

SÓCRATES.—Y como sospechaba que había aún otros muchos bienes, añadí que, si llegábamos a descubrir uno, que fuese preferible a estos dos, discutiría para conseguir el segundo puesto en favor de la inteligencia contra el placer, y que este no lo obtendría.

PROTARCO.—Así lo has dicho en efecto.

SÓCRATES.—Hemos visto en seguida muy claramente que ni el uno ni el otro de estos bienes es suficiente por sí mismo.

PROTARCO.—Nada más cierto.

SÓCRATES.—La inteligencia y el placer ¿no han sido declarados en esta discusión incapaces de constituir el soberano bien, estando privados de la propiedad de bastarse a sí mismos en razón de la plenitud y de la perfección?

PROTARCO.—Muy bien.

SÓCRATES.—Habiéndose presentado a nosotros una tercera especie de bien, superior a los otros dos, ha parecido que la inteligencia tenía con la esencia de este tercer bien victorioso una afinidad mil veces mayor y más íntima que el placer.

PROTARCO.—Sin duda.

SÓCRATES.—Según el juicio, que resulta de este discurso, el placer ocupa ya el quinto lugar.

PROTARCO.—Así parece.

SÓCRATES.—Pero los bueyes, los caballos y las demás bestias, sin excepción, ¿no dirán lo contrario, puesto que son arrastradas a la prosecución del placer? La mayor parte de los hombres, refiriéndose a ellas, como los adivinos a los pájaros, juzgan que los placeres son el resorte principal de la felicidad de la vida, y creen que el instinto de las bestias es una garantía más segura de la verdad que los discursos inspirados por una musa filosófica.

PROTARCO.—Todos convenimos, Sócrates, en que lo que has dicho es perfectamente verdadero.

SÓCRATES.—Entonces me permitiréis que me vaya.

PROTARCO.—Hay todavía, Sócrates, un pequeño punto que aclarar, y así como así no marcharás de aquí antes que nosotros, te recordaré lo que falta aún por decir.

CLITOFÓN

Argumento del *Clitofón*^[1]

por Patricio de Azcárate

Clitofón, acusado por Sócrates de haber censurado sus conversaciones filosóficas y alabado las lecciones del sofista Trasímaco, se defiende, exponiendo al mismo Sócrates lo que de él piensa en un discurso de algunas páginas, que se resumen en pocas palabras. Sócrates es un hombre maravilloso para exhortar a la virtud, y desempeña mejor que nadie tan noble tarea. Pero incurre en el gran error de no pasar de aquí. No basta inspirarnos el deseo de ser virtuoso; es preciso además enseñarnos a serlo prácticamente. Es preciso que se nos muestre el camino, se nos señalen las dificultades y los obstáculos, y si es necesario, se nos guíe hasta llegar al término. No es mi ánimo indagar aquí si esta censura es justa, pero aun cuando lo fuese, el *Clitofón* será siempre una composición de escaso valor.

Clitofón

SÓCRATES — CLITOFÓN

SÓCRATES. —Clitofón, hijo de Aristonimo, me han dicho hace un instante, que en una conversación que has tenido con Licias, has criticado las discusiones filosóficas de Sócrates, y puesto en las nubes las lecciones de Trasímaco.^[1]

CLITOFÓN. —Te han referido exactamente, Sócrates, lo que he dicho de ti a Licias; si en unas cosas te he censurado, también te he alabado en otras, y como veo en claro, que a pesar de tu aire de indiferencia estás incomodado conmigo, sería conveniente, ya que estamos solos, repetirte lo mismo que he dicho, y te desengañarás de que no soy injusto para contigo. Indudablemente te han informado mal, y esta es la causa de tu irritación. Pero si me permites decirte todo lo que pienso, estoy pronto a hacerlo, y no te ocultaré nada.

SÓCRATES. —No tendría razón para oponerme a tu deseo, cuando éste redunda en mi provecho, porque evidentemente desde el momento que me hagas ver el bien y el mal que residen en mí, procuraré seguir el uno y huir del otro con todas mis fuerzas.

CLITOFÓN. —En este caso, escúchame. Me ha sucedido muchas veces, Sócrates, que encontrándome contigo, me he dejado llevar de la más viva admiración al oír tus discursos, y me ha parecido que hablabas mejor que nadie, cuando reprendiendo a los hombres, como un dios que aparece en lo alto de una máquina de teatro,^[2] exclamabas:

«¿A dónde vais a parar, mortales? ¿No veis que no hacéis nada de lo que deberíais practicar? El objeto de todos vuestros cuidados es amontonar riquezas y trasmítirlas a vuestros hijos, sin inquietarlos para nada del uso que puedan hacer de ellas. Tampoco procuráis darles maestros que les enseñen la justicia, si puede ser enseñada, o que se ejerciten en ella, si es que sólo en el ejercicio puede adquirirse. Tampoco tratáis de gobernaros a vosotros mismos, educándoos en la virtud. Cuando vosotros y vuestros hijos, después de conocer las letras, la música y la gimnástica, lo cual creéis que constituye la educación más perfecta, veis que no sois menos ignorantes por lo que hace al uso que hacéis de vuestras riquezas, ¿cómo no os scandalizáis de esta educación, y no buscáis maestros que hagan desaparecer esta ignorancia y esta disonancia? A causa de este desorden y de esta inconveniencia, y no porque un pie deje de guardar compás con la lira, tiene lugar la falta de acuerdo y armonía entre hermanos y hermanas, entre Estados y Estados, y en sus divisiones y en sus guerras sufren el cúmulo de males que mutuamente se causan. Pretendéis que la injusticia es voluntaria, y que no procede de la falta de ilustración y de la ignorancia, y, sin embargo, sostenedis que la injusticia es vergonzosa y aborrecible a los dioses. ¿Qué hombre sería capaz de escoger voluntariamente un mal semejante? Respondéis que es aquel que no sabe resistir a los placeres. Pero si la victoria depende de la voluntad, ¿la derrota no es siempre involuntaria? La razón nos precisa a convenir en que de todas maneras la injusticia es involuntaria, y que es un deber para los individuos en particular y para los Estados en general,

manifestarse más atentos y más vigilantes que lo están hoy».

Cuando oigo de tus labios tales discursos, Sócrates, te cobro cariño, y te elogio lleno de admiración. Y lo mismo me sucede cuando añades, que los que ejercitan el cuerpo y desprecian el alma no hacen nada menos que despreciar lo que tiene el mando y tributar obsequios a lo que debe obediencia. Así como cuando expones que el que no sabe servirse de un instrumento, obra mejor absteniéndose de usarlo, y que el que no sepa servirse de los ojos, ni de los oídos, ni del cuerpo en general, obraría más cueradamente no mirando, no escuchando, y no sacando ningún partido de su cuerpo, antes que servirse de él a la aventura. Todo esto no es menos cierto con respecto a las artes. El que no sabe servirse de su lira, evidentemente no sabrá servirse mejor de la del vecino, y recíprocamente, el que no sabe servirse de la lira del vecino, tampoco sabrá servirse de la suya, y otro tanto puede decirse de todos los instrumentos y de todas las cosas. De estos razonamientos deducías esta preciosa conclusión: el que no sabe servirse de su alma, debe dejarla inactiva, y no vivir antes que vivir abandonándose a las sugerencias de la fantasía; y si necesita vivir, obrará más cueradamente sometiéndose a otro más bien que conservando la libertad para tal uso, y al modo de un buen navegante confiar conducción de su barco al que es hábil en la ciencia de gobernar a los hombres, ciencia que llamas tú muchas veces la política, Sócrates, y que, en tu opinión, es la misma que la de juzgar y administrar justicia.

En todos estos discursos y otros muchos semejantes, todos verdaderamente bellos, en que sostienes que la virtud puede por su naturaleza ser enseñada y que es preciso ante todo tener cuidado de sí mismo, jamás he censurado nada, y me atrevo a decir, que nunca lo haré. Tales razonamientos son, a mi parecer, muy útiles, porque son muy eficaces para excitarnos, sacudirnos y despertarnos de nuestro entorpecimiento. Pero quise aplicar mi espíritu a saber más, y para ello me propuse interrogar, no a ti directamente, Sócrates, sino a tus compañeros de edad y de gustos, a tus discípulos, a tus amigos o como quiera que se llamen tus relaciones. En primer término me dirigí a los que tú más estimas, preguntándoles qué objeto debería tratarse después de tales razonamientos e interpellándoles de este modo según tu método:

¡Oh mis excelentes amigos!, decidme: ¿qué deberemos pensar de las exhortaciones a la virtud que Sócrates nos dirige? ¿No deberemos pasar de ahí? ¿No deberemos caminar a la práctica de la misma y marchar hacia un fin? ¿O es cosa que se nos ha dado la vida únicamente, para dirigir exhortaciones a los que aún no han sido exhortados, para que éstos a su vez exhorten a otros? ¿O bien deberemos preguntar a Sócrates, o preguntarnos unos a otros, admitiendo la utilidad de estas exhortaciones, qué es lo que a ellas debe seguirse? ¿Cómo y por dónde comenzaremos el estudio de la justicia? Si alguno nos exhortara a cuidar de nuestro cuerpo, viéndonos extraños como niños a estas artes que se llaman gimnástica y medicina, y que nos echara en cara que nos entregábamos con exceso a cuidar nuestro trigo, nuestra cebada, nuestras viñas y las demás cosas que cultivamos y destinamos a las necesidades de nuestro cuerpo, sin cuidarnos ni remotamente de un arte ni de un ejercicio para fortificar nuestro cuerpo, no obstante existir este arte; si a este hombre le preguntáramos de qué artes quería hablar, sin duda respondería que de la gimnástica y de la medicina. ¿Pero cuál es el arte para educar el alma en la virtud? Responded. Este arte, me dijo el que parecía más decidido, es el que Sócrates ha llamado muchas veces delante de ti la justicia.

Pero, repliqué yo, no basta que me digas el nombre. La medicina es un arte, pero tiene un doble fin; primero, formar nuevos médicos mediante los cuidados de los que ya lo son; y después, curar. Una de estas dos cosas no es el arte mismo, sino el producto del arte enseñado o aprendido, a saber, la salud. En igual forma en la arquitectura es preciso distinguir el producto y el arte, pues de una parte está la arquitectura que enseña, y de otra la obra, es decir, la casa. Con respecto a la justicia, de una parte forma hombres justos, como las artes de que acabamos de hablar forman sus artistas, pero de otra, ¿cuál es esa obra?, ¿cuál es la obra del hombre justo?, ¿cómo la llamaremos? Responde.

Uno me dijo: yo creo, que es lo ventajoso; otro, lo conveniente; otro, lo útil; otro, lo provechoso.

Pero, les respondí, esas palabras se encuentran en todas las artes en general, y en todo lo que tiene un buen resultado se dice que es provechoso, que es útil y todo lo demás. Pero, además de esto, todo arte tiene un objeto particular, al que se aplican todos estos términos. Y así, en el arte del carpintero, el bien, lo bello, lo conveniente se refieren a la construcción de muebles, y no se trata del arte puro y simple.^[3] Explicadme en la misma forma la obra de la justicia.

Al fin, uno de tus amigos, Sócrates, que a mi parecer habla con maravillosa elegancia, me respondió, que la obra propia de la justicia, que nada tiene que ver con ninguna de las otras artes, es el establecer la amistad entre los Estados. Interrogado sobre la naturaleza de la amistad, declaró, que es un bien, nunca un mal. En cuanto a la amistad entre los niños y los animales, no quiso darle este nombre cuando le pregunté sobre este punto, porque convino en que estas amistades eran casi siempre más dañosas que buenas; y para evitar esta consecuencia, no quiso llamarlas amistades; reservando este nombre para la mancomunidad de pensamientos. Como se le preguntara, si esta mancomunidad de pensamientos se refería lo mismo a la opinión que a la ciencia, rechazó la opinión; porque no puede negarse, que entre los hombres hay muchas veces lamentables acuerdos de opiniones, y había afirmado que la amistad es siempre un bien y la obra de la justicia; de suerte que debió decir que la conformidad de pensamientos, en este caso, está fundada en la ciencia y de ningún modo en la opinión.

Cuando llegamos a este punto embarazoso de la discusión, todos los que estaban presentes se levantaron contra él, exclamando, que esta definición no valía más que las precedentes, y le echaron en cara que la medicina también es cierto acuerdo de pensamientos y lo mismo las demás artes; y que todas están en el caso de decir cuál es su objeto; que, por el contrario, en cuanto a esa justicia, que él llama un acuerdo de pensamientos, no se sabe ni el objeto que se propone, ni la obra que realiza.

Por último, Sócrates, te pregunté a ti mismo. Me has dicho que la justicia consiste en hacer mal a sus enemigos y bien a sus amigos. Posteriormente te ha parecido, que el hombre justo jamás podrá hacer mal a otro, cualquiera que él sea, y que debe procurar más bien ser de todas maneras útil a todo el mundo.

Por consiguiente, después de haberte preguntado, no una ni dos, sino mil veces, he renunciado a hacer vanas súplicas, persuadido de que eres el hombre del mundo más capaz para exhortar a los demás a la virtud; pero que, una de dos cosas, o bien tu poder no pasa de aquí y no se extiende más lejos (lo cual puede suceder en todas las artes; por ejemplo, sin ser piloto, puede hacerse un elogio de este arte que pruebe cuán digno es de la actividad humana, y hacerse lo mismo con las demás artes; de suerte que tú mismo podrías acusarte de no conocer la justicia, ensalzándola al mismo tiempo hasta las nubes, por más que no sea esta mi opinión). Pero una de dos cosas, digo, o no sabes lo que

es la justicia, o no quieres comunicarnos el conocimiento que de ella tienes. He aquí por qué iré yo indudablemente en busca de Trasímaco o de cualquiera otro con la esperanza de que me enseñe, a menos que tú consientas poner término a todas esas exhortaciones. Por ejemplo, si me hicieses el elogio de la gimnasia y me animases a tener cuidado de mi cuerpo, después de tan preciosa exhortación, ¿no me dirías cuál es mi temperamento y cuáles los cuidados de que necesito? Pues obra ahora de la misma manera. Supón que Clitofón te concede que es ridículo ocuparse de todo lo demás y despreciar el alma, objeto verdadero de todos sus cuidados; supón, que yo te he referido todo lo que de esto se sigue y todo lo que acabamos de decir. Ahora, responde a mi pregunta, para que no me vea forzado, como acabo de hacerlo y como lo hice con Lisias, a alabarte en unas cosas y criticarte en otras; porque, lo repito, para el que no ha sido aún exhortado a la virtud eres tú el más precioso de los hombres; pero para el que lo ha sido ya, tú serías quizá un obstáculo que le impidiera llegar al verdadero objeto de la virtud, que es la felicidad.

TEETETO

Argumento del *Teeteto*^[1]

por Patricio de Azcárate

Platón parece presentar a Teeteto, cuyo nombre lleva el diálogo, como modelo completo de aquellos jóvenes, flor y esperanza de Atenas, que, dotados de una inteligente vivacidad, morigerados en sus costumbres y ansiosos de saber, se adhirieron desde muy temprano a la persona de Sócrates, y que formaban en las plazas públicas, en las palestras y en los pórticos su más atento y distinguido cortejo. En medio de ellos, Sócrates, dirigiéndose familiarmente tan pronto a unos como a otros, a fin de ejercitar y juzgar a todos, entablaban con cada cual, bajo apariencias de una libre confianza, conversaciones vivas y estudiadas sobre objetos determinados, que sin cesar traía a discusión a través de digresiones y rodeos; argumentación disimulada, pero sostenida, de la que se desprendía siempre alguna verdad, y que él mismo llamaba con delicadeza el arte de alumbrar los espíritus. En el *Teeteto* se puede estudiar este gran arte, mejor quizá que en ninguno de los diálogos precedentes, porque desde las primeras palabras de la conversación, Sócrates explica a su discípulo su secreto y ventajas con complacencia y energía, de lo cual todo este diálogo ofrece los ejemplos más interesantes, tanto por la abundancia y variedad de los detalles, como por la importancia del fondo.

Nada más grato que seguir a Platón en la indagación de este problema capital: ¿cuál es la naturaleza de la ciencia?, y saber de su boca cómo había sido resuelta por los padres de la filosofía sensualista, Heráclito y Protágoras, y seguir paso a paso la más vigorosa refutación de esta estrecha doctrina, que, desde los primeros tiempos de la filosofía griega, confundía la inteligencia con la sensibilidad, y reducía a la sola sensación toda la esfera de actividad del espíritu humano. Esta refutación forma en cierta manera la primera parte del *Teeteto*. En la segunda, solo separada de la primera por una transición rápida de un punto de la discusión a otro, Platón expone y desecha dos soluciones nuevas: la una, que la ciencia reside en el juicio; la otra, que está toda en el razonamiento. Ambas las lleva sucesivamente a sus consecuencias extremas, para demostrar que son igualmente insuficientes para dar una idea verdadera de la ciencia, puesto que no explican ciertas nociones fundamentales del entendimiento, es decir, las ideas primeras, que por su naturaleza son anteriores a todo juicio y a todo razonamiento. Tal es el conjunto de esta larga discusión, cuyo resultado es probar en definitiva que sentir, juzgar y razonar no son la misma cosa que saber.

Es imposible dar aquí el resumen minucioso de esta doble argumentación, que imprime a la forma de las conversaciones socráticas gran variedad de tono, una riqueza increíble de ejemplos y de comparaciones, con rasgos de ironía y algunas veces de una sutileza verdaderamente ática. Debemos limitarnos en cierta manera a sentar hitos que de trecho en trecho indiquen el camino.

A esta pregunta: ¿qué es el saber o la ciencia? Teeteto responde desde luego que la ciencia le parece ser todo aquello que se puede aprender, la geometría, por ejemplo, y toda clase de artes. Esto es confundir la enumeración de las ciencias con la definición de la ciencia misma; y mediante la observación que le hace Sócrates, Teeteto propone esta primera solución general: saber es sentir, o en otros términos, la ciencia consiste en la sensación. Ésta era la doctrina de Protágoras, cuando decía atrevidamente en su libro de la *Verdad*: *el hombre es la medida de todas las cosas*. Sócrates tiene

cuidado de aclarar el sentido de esta proposición; primero, reduciéndola a esta otra: que las cosas no son más que lo que parecen; y después, ligando la opinión de Protágoras al sistema general de Heráclito sobre el origen y la constitución del universo. Hace entender a Teeteto, que en este sistema el movimiento es a la vez el principio y la condición de existencia de todas las cosas, de suerte que, hablando con toda propiedad, nada existe, nada es permanente, todo deviene, todo nace de una perpetua generación, que es la ley de este mundo. Las relaciones que tienen las cosas entre sí están sometidas necesariamente a la misma condición, porque si ninguna cosa subsiste idéntica a sí misma, con más razón las relaciones de las mismas están en incesante movimiento. El mundo no es más que una inagotable sucesión de apariencias. Arrastrado, como todo lo demás, en este torrente de fenómenos, el hombre tiene el privilegio de conocer. Pero ¿qué puede conocer?, ¿cómo puede conocer? Su ciencia, so pena de faltar a la ley de sistema, no puede participar de la inestabilidad y de la inanidad universales; se resuelve en estas impresiones fugitivas, que las apariencias de las cosas producen en nuestros sentidos, es decir, en sensaciones, cuya intensidad aprecia cada uno; y es la medida de la que habla Protágoras, conforme a la cual todos decidimos con igual derecho de lo blanco y de lo negro, de lo amargo y de lo dulce, de lo bueno y de lo malo; en una palabra, de todos los mudables fenómenos de este fluido universal. Ciencia y sensación son aquí sinónimos, porque nada conocemos que no sea por la sensación, y el único medio para instruirnos es sentir.

He aquí las objeciones más fuertes que se desprenden de la impugnación de Platón, impugnación sutil y complicada, cuyo objeto es conducir lógicamente el sistema al absurdo y a lo imposible. Por lo pronto, cuando se sostiene que la sensación es la ciencia, es preciso, para ser consecuente, afirmar de todo ser capaz de sentir lo mismo que del hombre, que es la medida de todas las cosas. Y en este concepto, los animales, hasta los más ínfimos, solo en el hecho de sentir saben tanto como el hombre. Primer absurdo. En segundo lugar, si la sensación es la única medida del saber, todas las sensaciones tienen el mismo valor; porque como se contradicen las de un individuo con las de otro, y lo mismo sucede dentro de cada uno, se sigue de aquí, que la contradicción y la negación surgen por todos lados. ¿Dónde está lo verdadero y lo falso, dónde lo blanco y lo negro, lo caliente y lo frío, lo bueno y lo malo? En todas partes. El escepticismo es irremediable, y la ciencia tiene que ser precisamente la ausencia de la ciencia. Segundo absurdo, que destruye las más caras pretensiones del dialéctico Protágoras, que no tiene derecho a creerse más sabio que los contradictores. El papel de la memoria no es posible en esta reducción sistemática de la ciencia a la sensación. Si sentir es saber, nada sabemos desde el momento que ha pasado la sensación. Resulta de aquí, como lo observa irónicamente Sócrates, el prodigo increíble de que lo que se ha sabido ya no se sabe, aun cuando se pueda acordar de ello, por la sencilla razón de que no se siente. Además, la ciencia está condenada a sufrir a cada momento las vicisitudes, los grados, los estados diversos de la sensación; puede y hasta debe ganar o perder en cada individuo, según la intensidad, el número y la duración de las sensaciones. Más aún; la ciencia puede al mismo tiempo existir o no existir con relación a las sensaciones, que son percibidas por un doble órgano, como los de la vista, del oído y del olor. Supongamos, cosa muy probable, que vemos con un ojo lo que no vemos con el otro; es claro que somos a la vez sabios e ignorantes, puesto que en este estado sentimos y no sentimos; dificultad no fácil de resolver. En fin, la objeción más fuerte consiste en que la teoría de Protágoras destruye toda moral. En efecto, ¿qué es lo justo con respecto a la sensación? Lo que parece tal a cada uno. La

conducta privada, los negocios públicos, escapan a toda ley primordial del derecho, y quedan sometidos a la ley de los hechos. Las costumbres y las leyes, sean las que quieran, serán justas allí donde estén establecidas, puesto que la opinión y el hecho serán el único derecho privado, civil y político. ¿Y podrá decirse, exclama Sócrates, que sean estas las ideas que los hombres se forman de las cosas en general? Por el contrario, ¿no es su creencia que no son todos igualmente sabios, y que entre ellos los hay más instruidos y mejores consejeros que la generalidad? ¿No tienen verdaderamente la idea de la ciencia y de la ignorancia, de la verdad y de la mentira, de la justicia y de la injusticia, de la circunspección y de la locura? Y si estas creencias existen, ¿cómo se las pone de acuerdo con la opinión de que cada uno es árbitro de todas las cosas? Es preciso escoger entre un solo hombre y el género humano todo; o creer con Protágoras que la sensación encierra toda la ciencia en sus estrechos límites, o protestar con su conciencia y el asentimiento de todos los hombres, de que hay algo que conocer que está muy por encima y más allá de la sensación.

Es esto tan cierto que Platón, armándose contra Protágoras del principio mismo de Heráclito, prueba en seguida que, gracias al movimiento que sin cesar disloca y altera todas las cosas, es imposible a la sensación fijarse, reconocerse, determinar nada; imposible, en fin, a la inteligencia dar un nombre a las cosas, porque las cosas mismas se le escapan. Nada y de ninguna manera son los únicos términos, que pueden sobrenadar en este naufragio universal de los conocimientos que debe suministrar la sensación. En efecto, desde el momento en que se parte del principio de que en el mundo todo es aparente y fenoménico, si los fenómenos mismos se ven sin cesar arrastrados, renovados y remplazados por otros nuevos, la sensación no puede fijarse en nada, ni enseñarnos nada. De aquí esta consecuencia: la ciencia es la sensación, lo que equivale a decir: no hay ciencia posible.

Si el alma sacara de la sensibilidad todo el esfuerzo de su actividad, se vería condenada a la ignorancia por la impotencia misma de la sensación para arribar a la esencia de las cosas. Pero el alma tiene otras facultades que la de sentir, reflexiona sobre sus sensaciones, las compara, las distingue, y a las primeras reflexiones añade otras nuevas; en una palabra, juzga, razona. La cuestión es saber si por medio de estas dos operaciones intelectuales es capaz de conocer la naturaleza íntima de las cosas, su esencia inmaterial e invisible, de la que los fenómenos no son más que signos; y si en definitiva el juicio y el razonamiento, bajo todas las formas que pueden tomar, constituyen o no la ciencia.

Sócrates sienta desde luego en principio que solo puede formarse juicio sobre lo que se conoce o sobre lo que no se conoce, y obliga a Teeteto a reconocer que no hay más que dos especies de juicio; el verdadero, que será el de la ciencia misma, siendo como es el juicio de lo que se conoce, y el juicio falso. Juzgar falsamente es colocarse fuera de la esfera de la ciencia, y el que pudiera decir en qué consiste, daría un paso hacia la cuestión: ¿qué es la ciencia?, puesto que por lo menos sabría lo que no es, y donde no está. Éste es el procedimiento que sigue Teeteto; pero ve combatidas y desechadas sucesivamente las cuatro formas que presenta del juicio falso; de suerte que, en lugar de descubrir lo que es la ciencia, no puede ni siquiera encontrar lo que no es, y de esta manera ve alejarse más y más la solución apetecida. ¿Juzgar falsamente, pregunta Sócrates, es tomar una cosa que se conoce por otra que también se conoce? No, porque tratándose de dos objetos, el que conoce uno y otro no los confunde. ¿Es tomar lo que no se conoce por lo que tampoco se conoce? No,

porque en lo que se ignora absolutamente no es posible pensar. Juzgar falsamente, tampoco es tomar lo que no se conoce por lo que se conoce, ni lo que se conoce por lo que no se conoce, porque nadie puede tomar nunca lo conocido por lo desconocido.

Batido en este punto, Teeteto supone que el juicio se ejercita, no precisamente sobre el conocimiento que se tiene o no de las cosas, sino sobre el ser y el no ser, y que el juicio falso consiste en el error de tomar el ser por el no ser, es decir, un objeto que existe por otro que no existe. Pero esta tesis tampoco es sostenible. El que juzga, juzga de alguna cosa, de un objeto que ve, que toca, o que oye, es decir, un objeto que existe. Juzgar, por consiguiente, es juzgar siempre sobre el ser, y no es posible juzgar sobre el no ser, sobre lo que no existe para los sentidos ni para el pensamiento.

Pero juzgar falsamente, repone Teeteto, ¿no es tomar en general una cosa por otra? No, si por el juicio debe entenderse una especie de discurso interior, que el alma se dirige a sí misma, para saber lo que piensa sobre tal o cual objeto. ¿Quién se ha dicho nunca a sí mismo que un hombre sea un buey, y que lo feo sea lo bello? Nadie ciertamente, porque, una de dos cosas, o el que juzga conoce uno y otro objeto, y entonces no se engaña, o los ignora, y entonces no piensa en ellos.

Parecía que no era ya posible saber lo que es un juicio falso, cuando Sócrates a su vez presenta una nueva idea, diciendo, que consiste en la confusión que tiene lugar en nuestra inteligencia, ya por precipitación, ya por ligereza, ya por turbación, entre las ideas que tenemos de las cosas en el espíritu, y el juicio que formamos cuando se presentan a nosotros. Sin duda; pero de aquí se sigue, que sabríamos mejor lo que es juzgar falsamente, si pudiéramos decir lo que es saber. En seguida se presentan, según el juicio verdadero, tres tentativas de explicación de la ciencia, que son sucesivamente rechazadas.

La ciencia no consiste en este juicio, porque el juicio verdadero de las cosas no es muchas veces más que un resultado de la persuasión que producen, por ejemplo, los oradores en el espíritu del pueblo o de los jueces, cuando abogan por la verdad. Este juicio, por ser verdadero, no da la ciencia, puesto que los que lo forman, no saben por qué, sino que están solamente persuadidos. La ciencia tampoco está en el juicio verdadero acompañado de su razón ($\sigma\gamma\pi\lambda\omega$), es decir, de la definición; porque solo se sabe lo que puede definirse. Lo que no se sabe, no se puede definir. Precisamente el objeto principal de la ciencia, esto es, los elementos de las cosas, no admite definición, porque todo lo que es simple se resiste a una determinación distinta del nombre que se le da. Sócrates llega a decir que la definición de los compuestos está lejos de ser la ciencia de los compuestos, porque no siendo estos más que una reunión de elementos, el que ignore estos, está condenado a ignorar los compuestos mismos. Para hacer entender este razonamiento utilísimo, Sócrates se vale de una comparación tomada de las letras y de las sílabas de que se componen las palabras. Por último, la ciencia no es el juicio verdadero con la idea de la diferencia. En efecto, es cosa clara que no se puede distinguir un objeto de otro sino a condición de conocer ambos; sin esto, ¿cómo puede saberse en qué se diferencian? De aquí se sigue que el conocimiento de las diferencias supone la ciencia y no la constituye. La cuestión parece irresoluble, y los interlocutores se separan, sin establecer nada nuevo.

La conclusión que debe sacarse de este diálogo es que el *Teeteto* no conduce a ningún resultado positivo. En efecto, si nos atenemos solo a las formas del discurso, Platón no ha hecho otra cosa que sentar y probar esta proposición: la ciencia no consiste en la sensación, ni en el juicio. Pero además

de la importancia de este doble resultado, es muy claro que, cuando al fin de cada una de estas dos discusiones sobre el juicio y la sensación, presenta Platón los elementos de las cosas, los seres simples, como los primeros principios de la ciencia, deja claramente entrever su pensamiento, y remite indirectamente a los otros diálogos, en los que ha expuesto su teoría de la reminiscencia y su teoría de las ideas. Si se quiere buscar el complemento del *Teeteto*, es preciso buscarlo en el libro sexto de la *República* y en el *Fedón*.

Teeteto o de la naturaleza del saber o del conocimiento

EUCLIDES DE MEGARA — TERPSIÓN DE MEGARA

EUCLIDES. —¿Acabas de llegar del campo, Terpsión, o hace tiempo que viniste?

TERPSIÓN. —Ya hace tiempo. He ido a buscarte a la plaza pública y extrañé no haberte encontrado.

EUCLIDES. —No estaba en la ciudad.

TERPSIÓN. —¿Pues dónde estabas?

EUCLIDES. —Había bajado al puerto, donde me encontré con Teeteto, al que llevaban desde el campamento de Corinto a Atenas.

TERPSIÓN. —¿Vivo o muerto?

EUCLIDES. —Vivía, aunque con dificultad. Sufría mucho a causa de sus heridas; pero lo que más le molestaba era la enfermedad reinante en el ejército.

TERPSIÓN. —¿La disentería?

EUCLIDES. —Sí.

TERPSIÓN. —¡Qué hombre nos va a arrancar la muerte!

EUCLIDES. —En efecto, es una excelente persona, Terpsión. Acabo de oír a muchos hacer grandes elogios de la manera en que se ha portado en el combate.

TERPSIÓN. —No me sorprende, y lo extraño sería que no fuera así. Pero ¿cómo se detuvo aquí, en Megara?

EUCLIDES. —Tenía empeño en volver a su casa. Le supliqué y aconsejé que se detuviera, pero no quiso. Después de acompañarle, y estando de vuelta, recordé con admiración cuán verídicas han sido las predicciones de Sócrates sobre muchos puntos, y particularmente sobre Teeteto. Pero parece que, habiéndole encontrado poco tiempo antes de su muerte, cuando apenas había salido de la infancia, tuvo con él una conversación, y quedó enamorado de la bondad de su carácter y de sus condiciones naturales. Más tarde fui yo a Atenas, me refirió lo que habían hablado, y que bien merecía ser escuchado, y añadió que este joven se distinguiría algún día, si llegaba a la edad madura.

TERPSIÓN. —El resultado, a mi parecer, prueba que dijo verdad. ¿No podrías referirme esa conversación?

EUCLIDES. —A viva voz no, ¡por Zeus!, pero cuando volví a mi casa anoté los rasgos principales, los redacté despacio a medida que me venían a la memoria, y todas las veces que iba a Atenas, preguntaba a Sócrates sobre los puntos que no recordaba, y con esto a la vuelta corregía lo que tenía necesidad de corrección, de manera que tengo por escrito esta conversación, como quien dice, por entero.

TERPSIÓN. —Es cierto; ya te lo había oído decir, y tuve siempre la intención de suplicarte que me la enseñas, pero dilaté el decírtelo hasta ahora. ¿No podríamos verla en este momento? Como vengo del campo, tengo absolutamente necesidad de descanso.

EUCLIDES. —Como he acompañado a Teeteto hasta el Erineón, también lo necesito. Vamos, pues, y un esclavo leerá mientras que nosotros descansamos.

TERPSIÓN.—Tienes razón.

(*Entran en casa de Euclides*).

EUCLIDES.—He aquí el libro, Terpsión. En cuanto a la conversación, está escrita, no como si Sócrates me la refiriera, sino como si hablase directamente con los que tomaron parte en ella, que, según me dijo, fueron Teodoro y Teeteto. Para no entorpecer el discurso, he suprimido las frases: «he dicho, yo decía, conviene, lo negó» y otras semejantes, que no hacen más que interrumpir, y he creído preferible que Sócrates hable directamente con ellos.

TERPSIÓN.—Me parece lo que has hecho muy racionalmente, Euclides.

EUCLIDES.—Vamos, toma este libro, tú, esclavo, y lee.

SÓCRATES — TEODORO — TEETETO.

SÓCRATES.—Si tuviese un interés particular, Teodoro, por los de Cirene, te preguntaría lo que allí pasa, y me informaría del estado en que se hallan los jóvenes que se aplican a la geometría y a los demás ramos de la filosofía. Pero como quiero con preferencia a los nuestros, estoy más ansioso de conocer quiénes, entre nuestros jóvenes, ofrecen mayores esperanzas. Hago esta indagación por mí mismo, en cuanto me es posible, y además me dirijo a aquellos cerca de los cuales veo que la juventud se apresura a concurrir. No son pocos los que acuden a ti, y tienen razón, porque lo mereces por muchos conceptos, y sobre todo por tu saber en geometría. Me darías mucho gusto si me dieras cuenta de algún joven notable.

TEODORO.—Con el mayor gusto, Sócrates, y para informarte creo conveniente decir cuál es el joven que más me ha llamado la atención. Si fuese hermoso temería hablar de él, no fueras a imaginarte que me dejaba arrastrar por la pasión, pero, sea dicho sin offenderte, lejos de ser hermoso se parece a ti, y tiene, como tú, la nariz romana y unos ojos que se salen de las órbitas, si bien no tanto como los tuyos. En este concepto puedo hablar de él con confianza. Sabrás, pues, que de todos los jóvenes con quienes he estado en relación y que son muchos, no he visto uno solo que tenga mejores condiciones. En efecto, a una penetración de espíritu poco común, une la dulzura singular de su carácter, y por encima de todo es valiente como ninguno, cosa que no creía posible, y que no encuentro en otro alguno. Porque los que tienen como él mucha vivacidad, penetración y memoria, son de ordinario inclinados a la cólera, se dejan llevar acá y allá, semejantes a un buque sin lastre, y son naturalmente más fogosos que valientes. Por el contrario, los que tienen más consistencia en el carácter, llevan al estudio de las ciencias un espíritu entorpecido, y no tienen nada. Pero Teeteto marcha en la carrera de las ciencias y del estudio con paso tan fácil, tan firme y tan rápido, y con una dulzura comparable al aceite, que corre sin ruido, que no me canso de admirarle y estoy asombrado de que en su edad haya hecho tan grandes progresos.

SÓCRATES.—Verdaderamente me das una buena noticia. ¿Pero de quién es hijo?

TEODORO.—Muchas veces he oído nombrar a su padre, mas no puedo recordarle. Pero en su lugar he aquí al mismo Teeteto en medio de ese grupo que viene hacia nosotros. Algunos de sus

camaradas y él han ido a untarse con aceite al estadio, que está fuera de la ciudad, y me parece que después de este ejercicio vienen a nuestro lado. A ver si le conoces.

SÓCRATES. —Le conozco; es el hijo de Eufonio de Sunión; ha nacido de un padre, mi querido amigo, que es tal como acabas de pintar al hijo mismo; que ha gozado por otra parte de una gran consideración, y ha dejado a su muerte una cuantiosa herencia. Pero no sé el nombre de este joven.

TEODORO. —Se llama Teeteto, Sócrates. Sus tutores, por lo que parece, han mermado algún tanto su patrimonio, pero él se ha conducido con un desinterés admirable.

SÓCRATES. —Me presentas un joven de alma noble; dile que venga a sentarse cerca de nosotros.

TEODORO. —Lo deseó. Teeteto, ven aquí cerca de Sócrates.

SÓCRATES. —Sí, ven Teeteto, para que al mirarte vea mi figura, que según dice Teodoro, se parece a la tuya. Pero si uno y otro tuviésemos una lira, y aquel nos dijese que estaban unísonas, ¿le creeríamos al punto, o examinaríamos antes si era músico?

TEETETO. —Lo examinaríamos antes.

SÓCRATES. —Si llegáramos a descubrir que es músico daríamos fe a su discurso; pero si no sabe la música no le creeríamos.

TEETETO. —Sin duda.

SÓCRATES. —Ahora, si queremos asegurarnos del parecido de nuestras fisionomías, me parece que es preciso averiguar si Teodoro está versado o no en la pintura.

TEETETO. —Así lo creo.

SÓCRATES. —Bien, dime, ¿entiende Teodoro de pintura?

TEETETO. —No, que yo sepa.

SÓCRATES. —¿Tampoco entiende de geometría?

TEETETO. —Al contrario; entiende mucho, Sócrates.

SÓCRATES. —¿Posee igualmente la astronomía, el cálculo, la música y las demás ciencias?

TEETETO. —Me parece que sí.

SÓCRATES. —No hay que hacer mucho aprecio de sus palabras, cuando dice que hay entre nosotros, por fortuna o por desgracia, alguna semejanza respecto a nuestros cuerpos.

TEETETO. —Quizá no.

SÓCRATES. —Pero si Teodoro alabase el alma de uno de nosotros por su virtud y sabiduría, el que oyera este elogio ¿no debería apurarse a examinar el hombre por él elogiado, y descubrir sin titubear el fondo de su alma?

TEETETO. —Ciertamente, Sócrates.

SÓCRATES. —A ti corresponde, mi querido Teeteto, manifestarte en este momento tal cual eres, y a mí examinarte. Porque debes saber que Teodoro, que me ha hablado bien de tantos extranjeros y atenienses, de ninguno me ha hecho el elogio que acaba de hacerme de ti.

TEETETO. —Quisiera merecerlo, Sócrates, pero mira bien, no sea que lo haya dicho de broma.

SÓCRATES. —No acostumbra a hacerlo Teodoro. Así pues, no te retractes de lo que acabas de concederme, con el pretexto de haber sido una pura broma lo que dijo; porque en este caso sería necesario obligarlo a venir aquí a prestar una declaración en regla, que no sería ciertamente por nadie rehusada. Así pues, atente a lo que me has prometido.

TEETETO. —Puesto que así lo quieras, es preciso consentir en ello.

SÓCRATES.

Dime; ¿estudias la geometría con Teodoro?

TEETETO.—Sí.

SÓCRATES.—¿También la astronomía, la armonía y el cálculo?

TEETETO.—Hago todos mis esfuerzos para cultivar estas ciencias.

SÓCRATES.—Yo también, hijo mío, aprendo de Teodoro y de cuantos creo hábiles en estas materias. En verdad conozco bastante los demás puntos de estas ciencias, pero tengo una pequeña dificultad, sobre la cual estoy perplejo, y que deseo examinar contigo y con los que están aquí presentes. Respóndeme, pues: aprender, ¿no es hacerse más sabio en lo que se aprende?

TEETETO.—Sin duda.

SÓCRATES.—¿Los sabios no lo son a causa del saber?

TEETETO.—Sí.

SÓCRATES.—¿Qué diferencia hay entre este y la ciencia?

TEETETO.—¿Qué quieres decir con «este»?

SÓCRATES.—El saber. ¿No es uno sabio en las cosas que se saben?

TEETETO.—Sin duda.

SÓCRATES.—Por consiguiente, ¿el saber y la ciencia son una misma cosa?

TEETETO.—Sí.

SÓCRATES.—Aquí están justamente mis dudas, y no puedo formarme por mí mismo una idea clara de lo que es la ciencia. ¿Podremos explicar en qué consiste? ¿Qué pensáis de esto, y quién de vosotros lo dirá el primero? El que se engañe, hará el burro, como dicen los niños cuando juegan a la pelota, y el que sobrepuje a los demás sin cometer ninguna falta, será nuestro rey, y nos obligará a responder a todo lo que quiera. ¿Por qué guardáis silencio? ¿Os será importuno, Teodoro, a causa de mi afición a la polémica, y del deseo que tengo de empeñaros en una conversación que puede haceros amigos y hacer que nos conozcamos los unos a los otros?

TEODORO.—Nada de eso, Sócrates. Invita a alguno de estos jóvenes, porque yo no tengo ninguna práctica en esta manera de conversar, ni estoy ya en edad de poder acostumbrarme, mientras que es conveniente a ellos, que sacarán mucho más provecho que yo. La juventud es susceptible de progreso en todas direcciones. Pero no dejes a Teeteto, ya que has comenzado por él, y pregúntale.

SÓCRATES.—Teeteto, ¿entiendes lo que dice Teodoro? Supongo que no querrás desobedecerle, ni en esta clase de cosas es permitido a un joven resistir a lo que le prescribe un sabio. Dime, pues, decidida y francamente lo que piensas de la ciencia.

TEETETO.—Hay que responder, puesto que ambos me lo ordenáis. Pero también, si me equivoco, vosotros me corregiréis.

SÓCRATES.—Sí; si somos capaces de eso.

TEETETO.—Me parece, pues, que lo que se puede aprender con Teodoro, como la geometría y las otras artes de que has hecho mención, son otras tantas ciencias; y hasta todas las artes, sea la del zapatero o de cualquier otro oficio, no son otra cosa que ciencias.

SÓCRATES.—Te pido una cosa, mi querido amigo, y tú me das liberalmente muchas; te pido un objeto simple y me das objetos muy diversos.

TEETETO.—¿Cómo? ¿Qué quieres decir, Sócrates?

SÓCRATES. —Nada quizá. Sin embargo, voy a explicarte lo que yo pienso. Cuando nombran el arte de zapatero, ¿quieres decir otra cosa que el arte de hacer zapatos?

TEETETO. —No.

SÓCRATES. —Por el arte del carpintero, ¿quieres decir otra cosa que la ciencia de hacer obras de madera?

TEETETO. —No.

SÓCRATES. —Tú especificas, con relación a estas dos artes, el objeto a que se dirige cada una de estas ciencias.

TEETETO. —Sí.

SÓCRATES. —Pero el objeto de mi pregunta, Teeteto, no es saber cuáles son los objetos de las ciencias, porque no nos proponemos contarlas, sino conocer lo que es la ciencia en sí misma. ¿No es cierto lo que digo?

TEETETO. —Tienes razón.

SÓCRATES. —Considera lo que te voy a decir. Si se nos preguntase qué son ciertas cosas, bajas y comunes, por ejemplo, el barro, y respondiéramos que hay barro de olleros, barro de muñecas, barro de tejeros, ¿no nos pondríamos en ridículo?

TEETETO. —Probablemente.

SÓCRATES. —En primer lugar, porque creíamos con nuestra respuesta dar lecciones al que nos interroga, repitiendo el barro y añadiendo los obreros que en él se emplean. ¿Crees tú que cuando se ignora la naturaleza de una cosa se sabe lo que su nombre significa?

TEETETO. —De ninguna manera.

SÓCRATES. —Así pues, el que no tiene idea alguna de la ciencia, no comprende lo que es la ciencia de los zapateros.

TEETETO. —No; sin duda.

SÓCRATES. —La ignorancia de la ciencia lleva consigo la ignorancia del arte del zapatero y de cualquier otro arte.

TEETETO. —Es cierto.

SÓCRATES. —Por consiguiente, cuando se pregunta lo que es la ciencia, es ponerse en ridículo el dar por respuesta el nombre de una ciencia, puesto que es responder sobre el objeto de la ciencia, y no sobre la ciencia misma que es a la que se refiere la pregunta.

TEETETO. —Así parece.

SÓCRATES. —Eso es tomar un largo rodeo, cuando puede responderse sencillamente y en pocas palabras. Por ejemplo, a la pregunta: ¿qué es el barro? Es muy fácil y sencillo responder, que es tierra mezclada con agua, sin acordarse de los diferentes obreros que se sirven de él.

TEETETO. —La cosa me parece ahora fácil, Sócrates. La cuestión es de la misma naturaleza que la que nos ocurrió hace algunos días a tu tocayo Sócrates y a mí en una conversación que tuvimos.

SÓCRATES. —¿Qué cuestión, Teeteto?

TEETETO. —Teodoro nos enseñaba algún cálculo sobre las raíces de los números, demostrándonos que las de tres y de cinco no son commensurables en longitud con la de uno, y en seguida continuó así hasta la de diecisiete, en la que se detuvo. Juzgando, pues, que las raíces eran infinitas en número, nos vino al pensamiento intentar incluirlas bajo un solo nombre que conviniese a

todas.

SÓCRATES. —¿Habéis hecho ese descubrimiento?

TEETETO. —Me parece que sí; juzga por ti mismo.

SÓCRATES. —Veamos.

TEETETO. —Dividimos todos los números en dos clases: los que pueden colocarse en filas iguales, de tal manera que el número de las filas sea igual al de unidades de que cada una consta, los hemos llamado cuadrados y equiláteros, asimilándolos a las superficies cuadradas.

SÓCRATES. —Bien.

TEETETO. —En cuanto a los números intermedios, tales como el tres, el cinco y los demás, que no pueden dividirse en filas iguales de números iguales, según acabamos de decir, y que se componen de un número de filas menor o mayor que el de las unidades de cada una de ellas, de donde resulta que la superficie que la representa está siempre comprendida entre lados desiguales, a estos números los hemos llamado oblongos, asimilándolos a superficies oblongas.

SÓCRATES. —Perfectamente. ¿Qué habéis hecho después de esto?

TEETETO. —Hemos comprendido, bajo el nombre de longitud,^[1] las líneas que cuadran el número plano y equilátero, y bajo el nombre de raíz^[2] las que cuadran el número oblongo, que no son commensurables por sí mismas en longitud con relación a las primeras, sino solo por las superficies que producen. La misma operación hemos hecho respecto a los sólidos.

SÓCRATES. —Perfectamente, hijos míos; y veo claramente que Teodoro no es culpable de falso testimonio.

TEETETO. —Pero, Sócrates, no me considero con fuerzas para responder a lo que me preguntas sobre la ciencia, como he podido hacerlo sobre la longitud y la raíz, aunque tu pregunta me parece de la misma naturaleza que aquella. Así pues, es posible que Teodoro se haya equivocado al hablar de mí.

SÓCRATES. —¿Cómo? Si alabando tu agilidad en la carrera, hubiese dicho que nunca había visto joven que mejor corriese, y en seguida fuese vencido por otro corredor que estuviese en la fuerza de la edad y dotado de una ligereza extraordinaria, ¿crees tú que sería por esto menos verdadero el elogio de Teodoro?

TEETETO. —No.

SÓCRATES. —¿Y crees, que, como antes manifesté, puede ser cosa de poca importancia el descubrir la naturaleza de la ciencia, o por el contrario, crees que es una de las cuestiones más arduas?

TEETETO. —La tengo ciertamente por una de las más difíciles.

SÓCRATES. —Así, pues, no desesperes de ti mismo, persuádete de que Teodoro ha dicho verdad, y fija toda tu atención en comprender la naturaleza y esencia de las demás cosas y en particular de la ciencia.

TEETETO. —Si solo dependiera de esfuerzos, Sócrates, es seguro qué yo llegaría a conseguirlo.

SÓCRATES. —Pues adelante, y puesto que tú mismo te pones en el camino, toma como ejemplo la preciosa respuesta de las raíces, y así como las has abarcado todas bajo una idea general, trata de incluir en igual forma todas las ciencias en una sola definición.

TEETETO. —Sabrás, Sócrates, que he ensayado más de una vez aclarar este punto, cuando oía

hablar de ciertas cuestiones que se decía que procedían de ti, y hasta ahora no puedo persuadírmel de haber encontrado una solución satisfactoria, ni he hallado a nadie que responda a esta cuestión como deseas. A pesar de eso, no renuncio a la esperanza de resolverla.

SÓCRATES. —Esto consiste en que experimentas los dolores de parto, mi querido Teeteto, porque tu alma no está vacía, sino preñada.

TEETETO. —Yo no lo sé, Sócrates, y solo puedo decir lo que pasa en mí.

SÓCRATES. —Pues bien, pobre inocente, ¿no has oído decir que yo soy hijo de Fenarete, partera muy hábil y de mucha nombradía?

TEETETO. —Sí, lo he oído.

SÓCRATES. —¿Y no has oído también que yo ejerzo la misma profesión?

TEETETO. —No.

SÓCRATES. —Pues has de saber que es muy cierto. No vayas a descubrir este secreto a los demás. Ignoran, querido mío, que yo poseo este arte, y como lo ignoran, mal pueden publicarlo; pero dicen que soy un hombre extravagante, y que no tengo otro talento que el de sumir a todo el mundo en toda clase de dudas. ¿No has oído decirlo?

TEETETO. —Sí.

SÓCRATES. —¿Quieres saber la causa?

TEETETO. —Con mucho gusto.

SÓCRATES. —Fíjate en lo que concierne a las parteras, y comprenderás mejor lo que quiero decir. Ya sabes que ninguna de ellas, mientras puede concebir y tener hijos, se ocupa en partear a las demás mujeres, y que no ejercen este oficio, sino cuando ya no son susceptibles de preñez.

TEETETO. —Es cierto.

SÓCRATES. —Se dice que Artemis ha dispuesto así las cosas porque preside los alumbramientos, aunque ella no pare. No ha querido dar a las mujeres estériles el empleo de parteras, porque la naturaleza humana es demasiado débil para ejercer un arte del que no se tiene ninguna experiencia, y ha encomendado este cuidado a las que han pasado ya la edad de concebir, para honrar de esta manera la semejanza que tienen con ella.

TEETETO. —Es probable.

SÓCRATES. —¿No es igualmente probable y aun necesario, que las parteras conozcan mejor que nadie, si una mujer está o no encinta?

TEETETO. —Sin duda.

SÓCRATES. —Además, por medio de ciertos brebajes y encantamientos saben apresurar el momento del parto y amortiguar los dolores, cuando ellas quieren; hacen parir a las que tienen dificultad en librarse, y facilitan el aborto, si se le juzga necesario, cuando el feto es prematuro.

TEETETO. —Es cierto.

SÓCRATES. —¿No has observado otra de sus habilidades, que consiste en ser muy entendidas en arreglar matrimonios, porque distinguen perfectamente qué hombre y qué mujer deben unirse, para tener hijos robustos?

TEETETO. —Eso no lo sabía.

SÓCRATES. —Pues bien, ten por cierto que están ellas más orgullosas de esta última cualidad, que de su destreza para cortar el ombligo. En efecto, medítalo un poco. ¿Crees tú que el arte de

cultivar y recoger los frutos de la tierra puede ser el mismo que el de saber en qué tierra es preciso poner tal planta o tal semilla, o piensas que son estas dos artes diferentes?

TEETETO.—No, creo que es el mismo arte.

SÓCRATES.—Con relación a la mujer, querido mío, ¿crees que este doble objeto depende de dos artes diferentes?

TEETETO.—No hay trazas de eso.

SÓCRATES.—No, pero a causa de los enlaces mal hechos de los que se encargan ciertos medianeros, las parteras, celosas de su reputación, no quieren tomar parte en tales misiones por temor de que se las acuse de hacer un mal oficio, si se mezclan en ellas. Porque por lo demás solo a las parteras verdaderamente dignas de este nombre corresponde el arreglo de matrimonios.

TEETETO.—Así debe ser.

SÓCRATES.—Tal es, pues, el oficio de parteras o matronas, que es muy inferior al mío. En efecto, estas mujeres no tienen que partear tan pronto quimeras o cosas imaginarias como seres verdaderos, lo cual no es tan fácil distinguir, y si las matronas tuviesen en esta materia el discernimiento de lo verdadero y de lo falso, sería la parte más bella e importante de su arte. ¿No lo crees así?

TEETETO.—Sí.

SÓCRATES.—El oficio de partear, tal como yo lo desempeño, se parece en todo lo demás al de las matronas, pero difiere en que yo lo ejerzo sobre los hombres y no sobre las mujeres, y en que asisten al alumbramiento no los cuerpos, sino las almas. La gran ventaja es que me pone en estado de discernir con seguridad si lo que el alma de un joven siente es un fantasma, una quimera o un fruto real. Por otra parte, yo tengo de común con las parteras que soy estéril en punto a sabiduría, y en cuanto a lo que muchos me han echado en cara diciendo que interrogo a los demás, y que no respondo a ninguna de las cuestiones que se me proponen, porque yo nada sé, este cargo no carece de fundamento. Pero he aquí por qué obro de esta manera. El Dios me impone el deber de ayudar a los demás a parir, y al mismo tiempo no permite que yo mismo produzca nada. Ésta es la causa de que no esté versado en la sabiduría, y de que no pueda alabarme de ningún descubrimiento que sea una producción de mi alma. En compensación, los que conversan conmigo, si bien algunos de ellos se muestran muy ignorantes al principio, hacen maravillosos progresos a medida que me tratan, y todos se sorprenden de este resultado, y es porque el Dios quiere fecundarlos. Y se ve claramente que ellos nada han aprendido de mí, y que han encontrado en sí mismos los numerosos y bellos conocimientos que han adquirido, y yo no he hecho otra cosa que contribuir con el Dios a hacerles concebir.

La prueba es que muchos que ignoraban este misterio y se atribuían a sí mismos tal aprovechamiento, al haberme abandonado antes de lo que convenía, ya por desprecio a mi persona, ya por instigación de otro, desde aquel momento han abortado en todas sus producciones, a causa de las malas amistades que han contraído, y han perdido por una educación viciosa lo que habían ganado bajo mi dirección. Han hecho más caso de quimeras y fantasmas que de la verdad, y han concluido por parecer ignorantes a sus propios ojos y a los de los demás. De este número es Arístides, hijo de Lisímaco^[3] y muchos otros. Cuando vienen a renovar su amistad conmigo, haciendo los mayores esfuerzos para obtenerla, mi genio familiar me impide conversar con algunos, si bien me lo permite con otros, y estos aprovechan como la primera vez. A los que se unen a mí les sucede lo mismo que a

las mujeres embarazadas; día y noche experimentan dolores de parto e inquietudes más vivas que las ordinarias que sienten las mujeres. Estos dolores son los que yo puedo despertar o apaciguar, cuando quiero, en virtud de mi arte. Todo esto es respecto a los que me tratan. Alguna vez también, Teeteto, cuando veo alguno cuya alma no me parece preñada, convencido de que no tiene ninguna necesidad de mí, trabajo con el mayor cariño en proporcionarle un acomodamiento, y puedo decir que con el socorro del Dios conjeturo felizmente respecto a la persona a cuyo lado y bajo cuya dirección debe ponerse. Por esta razón he colocado a muchos con Pródico y otros sabios y divinos personajes.

La razón que he tenido para extenderme sobre este punto, mi querido amigo, es que sospecho, así como tú lo dudas, que tu alma está preñada y a punto de parir. Condúcete, pues, conmigo, teniendo presente que soy el hijo de una partera, experto en este oficio; esfuérzate en responder, en cuanto te sea posible, a lo que te propongo; y si después de haber examinado tu respuesta creo que es un fantasma y no un fruto verdadero, y si en tal caso te lo arranco y te lo desecho, no te enfades conmigo, como hacen las que son madres por primera vez. Muchos, en efecto, querido mío, se han irritado de tal manera cuando les combatía alguna opinión extravagante, que de buena gana me hubieran despedazado con sus dientes. No pueden persuadirse de que yo nada hago que no sea por cariño hacia ellos, y están muy distantes de saber que ninguna divinidad quiere mal a los hombres, y que yo no obro así porque les tenga mala voluntad, sino porque no me es permitido en manera alguna conceder como verdadero lo que es falso, ni tener la verdad oculta. Intenta, pues, de nuevo, Teeteto, decirme en qué consiste la ciencia. No me alegues que esto supera tus fuerzas, porque, si Dios quiere, y si para ello haces un esfuerzo, llegarás a conseguirlo.

TEETETO. —Después de tales excitaciones de tu parte, Sócrates, sería vergonzoso no hacer los mayores esfuerzos para decirte lo que uno tiene en el espíritu. Me parece que el que sabe una cosa, *siente* aquello que él sabe, y en cuanto puedo juzgar en este momento, la ciencia no se diferencia en nada de la sensación.

SÓCRATES. —Has respondido bien y con decisión, hijo mío; es preciso decir siempre las cosas como se piensan. Se trata ahora de examinar en conjunto si esta concepción de tu alma es sólida o frívola. ¿La ciencia es la sensación, según dices?

TEETETO. —Sí.

SÓCRATES. —Esta definición que das de la ciencia no es nada despreciable; es la misma que ha dado Protágoras, aunque se haya expresado de otra manera. El hombre, dice, es la medida de todas las cosas, de la existencia de las que existen, y de la no-existencia de las que no existen. Tú has leído sin duda su obra.

TEETETO. —Sí, y más de una vez.

SÓCRATES. —¿No es su opinión que las cosas son, con relación a mí, tales como a mí me parecen, y con relación a ti, tales como a ti te parecen? Porque somos hombres tú y yo.

TEETETO. —Eso es lo que dice efectivamente.

SÓCRATES. —Es natural pensar que un hombre tan sabio no hablase al aire. Sigamos, pues, el hilo de sus razonamientos. ¿No es cierto, que algunas veces, cuando corre un mismo viento, uno de nosotros siente frío y otro no lo siente, este poco y aquel mucho?

TEETETO. —Ciertamente.

SÓCRATES. —¿Diremos entonces, que el viento tomado en sí mismo es frío o no es frío? ¿O

bien tendremos fe en Protágoras, que quiere que sea frío para aquel que lo siente, y que no lo sea para el otro?

TEETETO.—Es probable.

SÓCRATES.—El viento, ¿no parece tal al uno y al otro?

TEETETO.—Sí.

SÓCRATES.—Parecer ¿no es, respecto a nosotros mismos, la misma cosa que sentir?

TEETETO.—Sin duda.

SÓCRATES.—La apariencia y la sensación son lo mismo con relación al calor y a las demás cualidades sensibles, puesto que parecen ser para cada uno tales como las siente.

TEETETO.—Probablemente.

SÓCRATES.—Luego la sensación, en tanto que ciencia, tiene siempre un objeto real y no es susceptible de error.

TEETETO.—Así parece.

SÓCRATES.—¡En nombre de las Gracias! Protágoras no era muy sabio, cuando ha mostrado enigmáticamente su pensamiento a nosotros, que pertenecemos al vulgo, mientras que ha descubierto a sus discípulos la cosa tal cual es.

TEETETO.—¿Qué quieres decir con esto, Sócrates?

SÓCRATES.—Voy a decírtelo. Se trata de una opinión que no es de pequeña importancia. Pretende que ninguna cosa es una, tomada en sí misma, y que a ninguna cosa, sea la que sea, se le puede atribuir con razón denominación, ni cualidad alguna; que si se llama grande a una cosa, ella parecerá pequeña; si pesada, parecerá ligera y así de lo demás; porque nada es uno, ni igual, ni de una cualidad determinada, sino que de la traslación, del movimiento, y de su mezcla recíproca se forma todo lo que decimos que existe, sirviéndonos en esto de una expresión impropia, porque nada existe sino que todo deviene. Los sabios todos, a excepción de Parménides, convienen en este punto, como Protágoras, Heráclito, Empédocles; los más excelentes poetas en uno y otro género de poesía, Epicarmo en la comedia, Homero en la tragedia, cuando dice:

El Océano, padre de los dioses y Tetis su madre,

con lo que da a entender, que todas las cosas son producidas por el flujo y el movimiento. ¿No juzgas que es esto lo que ha querido decir?

TEETETO.—Sí.

SÓCRATES.—¿Quién podrá en lo sucesivo sin ponerse en ridículo hacer frente a un ejército semejante, que tiene a Homero a la cabeza?

TEETETO.—No es fácil, Sócrates.

SÓCRATES.—No, sin duda, Teeteto, tanto más cuanto que apoyan en pruebas fuertes su opinión de que el movimiento es el principio de lo que nos parece existir y de la generación, y el reposo el del no ser y el de la corrupción. En efecto, el fuego y el calor, que engendra y entretiene todo lo demás, son producidos por la traslación y el roce que no son más que movimiento. ¿No es esto lo que da origen al fuego?

TEETETO.—Sin duda.

SÓCRATES. —La especie de los animales ¿debe igualmente su producción a los mismos principios?

TEETETO. —Ciertamente.

SÓCRATES. —Pero entonces, ¿nuestro cuerpo no se corrompe por el reposo y la inacción, y no se conserva principalmente por el ejercicio y el movimiento?

TEETETO. —Sí.

SÓCRATES. —El alma misma, ¿no adquiere las ciencias, no se conserva y no se hace mejor por el estudio y por la meditación, que son movimientos, mientras que el reposo y la falta de reflexión y de estudio le impiden aprender nada, y la hacen olvidar lo que ha aprendido?

TEETETO. —Nada más cierto.

SÓCRATES. —¿El movimiento es un bien para el alma como para el cuerpo, y el reposo un mal?

TEETETO. —Así parece.

SÓCRATES. —¿Te diré aún, respecto a la calma, al tiempo sereno y otras cosas semejantes, que el reposo pudre y pierde todo y que el movimiento produce el efecto contrario? ¿No llevaré al colmo estas pruebas, forzándote a confesar que por la cadena de oro de la que habla Homero, no entiende ni designa otra cosa que el sol, porque mientras que este y los cielos se mueven circularmente, todo existe, todo se mantiene, lo mismo para los dioses que para los hombres, al mismo tiempo que, si esta revolución llegase a detenerse y a verse en cierta manera encadenada, todas las cosas perecerían, y, como se dice comúnmente, se volvería lo de abajo arriba?

TEETETO. —Así me parece, Sócrates; eso es lo que ha querido decir Homero.

SÓCRATES. —Concibe, querido mío, desde ahora, con relación a los ojos, que lo que llamas color blanco no es algo que existe fuera de tus ojos, ni en tus ojos; no le señales ningún lugar determinado, porque entonces no tendría un rango fijo, una existencia dada y no estaría ya en vía de generación.

TEETETO. —¿Y cómo me lo representaré?

SÓCRATES. —Sigamos el principio que acabamos de establecer, de que no existe nada que sea uno, tomado en sí. De esta manera lo negro, lo blanco y cualquier otro color nos parecerán formados por la aplicación de los ojos a un movimiento conveniente y lo que decimos que es tal color no será el órgano aplicado, ni la cosa a la que se aplica, sino un no sé qué intermedio y peculiar de cada uno de nosotros. ¿Podrías sostener, en efecto, que un color parece tal a un perro o a otro animal cualquiera, y que lo mismo te parece a ti?

TEETETO. —No, ¡por Zeus!

SÓCRATES. —¿Podrías, por lo menos, asegurar que ninguna cosa parece a otro hombre la misma que a ti? ¿Y no afirmarías más bien que nada se te presenta bajo el mismo aspecto, porque nunca eres semejante a ti mismo?

TEETETO. —Soy de este parecer más bien que del otro.

SÓCRATES. —Si el órgano con que medimos o tocamos un objeto fuese grande, blanco o caliente, no llegaría nunca a ser otro, aun cuando se le aplicara a un objeto diferente, si no se verificaba en él algún cambio. De igual modo, si el objeto medido o tocado tuviera alguna de aquellas cualidades, aun cuando le fuera aplicado otro órgano o el mismo, después de haber sufrido alguna alteración, no por esto llegaría a ser otro, si él no experimentaba cambio alguno. Tanto más,

querido amigo, cuanto que según la otra opinión, nos veríamos precisados a admitir cosas realmente sorprendentes y ridículas, como dirían Protágoras y cuantos quisiesen sostener su parecer.

TEETETO. —¿De qué hablas?

SÓCRATES. —Un sencillo ejemplo te hará comprender lo que quiero decirte. Si pones seis tabas en frente de cuatro, diremos que aquellas son más y que superan a las cuatro en una mitad; si pones las seis en frente de las doce, diremos que quedan reducidas a menor número, porque son la mitad de doce. ¿Podría explicarse esto de otra manera? ¿Lo consentirías tú?

TEETETO. —Ciertamente que no.

SÓCRATES. —Bien, si Protágoras o cualquier otro te preguntase: Teeteto, ¿es posible que una cosa se haga más grande o más numerosa de otra manera que mediante el aumento?, ¿qué responderías?

TEETETO. —Sócrates, fijándome solo en la cuestión presente, te diré que no; pero si lo hago teniendo en cuenta la precedente, para evitar contradecirme, te diré que sí.

SÓCRATES. —¡Por Hera!, eso se llama responder bien y divinamente, mi querido amigo. Me parece, sin embargo, que si dices que sí, sucederá algo parecido al dicho de Eurípides, pues nuestra lengua estará al abrigo de toda crítica, pero no nuestra intención.^[4]

TEETETO. —Es cierto.

SÓCRATES. —Si uno y otro fuésemos hábiles y sabios, y hubiésemos agotado las indagaciones sobre todo lo que es del resorte del pensamiento, no nos quedaría más que ensayar mutuamente nuestras fuerzas, disputando a manera de los sofistas, y refutando resueltamente unos discursos con otros discursos. Pero como somos ignorantes, tomaremos el partido de examinar ante todas cosas lo que tenemos en el alma, para ver si nuestros pensamientos están de acuerdo entre sí, o si ellos se combaten.

TEETETO. —Sin duda; eso es lo que deseo.

SÓCRATES. —Yo también. Sentado esto, y puesto que tenemos todo el tiempo necesario, ¿no podremos considerar con amplitud y sin molestarnos, pero sondeándonos realmente a nosotros mismos, lo que pueden ser estas imágenes, que se pintan en nuestro espíritu? Despues de haberlas examinado, diremos, yo creo, en primer lugar, que nunca una cosa se hace más grande ni más pequeña, por la masa, ni por el número, mientras subsiste igual a sí misma. ¿No es verdad?

TEETETO. —Sí.

SÓCRATES. —En segundo lugar, que una cosa, a la que no se añade ni se quita nada, no puede aumentar ni disminuir, y subsiste siempre igual.

TEETETO. —Es incontestable.

SÓCRATES. —¿No diremos, en tercer lugar, que lo que no existía antes y existe después, no puede existir si no ha pasado o no pasa por la vía de la generación?

TEETETO. —Así lo pienso.

SÓCRATES. —Estas tres proposiciones se combaten, a mi entender, en nuestra alma, cuando hablamos de las tabas, o cuando decimos que en la edad que yo tengo, al no haber experimentado aumento ni disminución, soy en el espacio de un año, primero más grande y después más pequeño que tú, que eres joven, no porque mi masa haya disminuido, sino porque la tuya ha aumentado. Porque yo soy después lo que no era antes, sin haberme hecho tal, puesto que me es imposible

devenir sin haber antes devenido, y puesto que no habiendo perdido nada de mi masa, no he podido hacerme más pequeño. Una vez establecido esto, no podemos evitar admitir una infinidad de cosas semejantes. Teeteto, ¿qué piensas de esto? Me parece que no son nuevas para ti estas materias.

TEETETO. —¡Por todos los dioses! Sócrates, estoy absolutamente sorprendido con todo esto; y algunas veces cuando echo una mirada adelante, mi vista se turba enteramente.

SÓCRATES. —Mi querido amigo, me parece que Teodoro no ha formado un juicio falso sobre el carácter de tu espíritu. La turbación es un sentimiento propio del filósofo, y el primero que ha dicho que Iris era hija de Taumas (el asombro), no explicó mal la genealogía.^[5] ¿Comprendes, sin embargo, por qué las cosas son tal como acabo de decir, como consecuencia del sistema de Protágoras, o aún no lo comprendes?

TEETETO. —Me parece que no.

SÓCRATES. —Me quedarás obligado si penetro contigo en el sentido verdadero, pero oculto, de la opinión de este hombre, o más bien de estos hombres célebres.

TEETETO. —¿Cómo no he de quedar agradecido y hasta infinitamente agradecido?

SÓCRATES. —Mira alrededor por si algún profano nos escucha. Entiendo por profanos los que no creen que exista otra cosa que lo que pueden coger a manos llenas, y que no colocan en el rango de los seres las operaciones del alma, ni las generaciones, ni lo que es invisible.

TEETETO. —Me hablas, Sócrates, de una casta de hombres duros e intratables.

SÓCRATES. —Son, en efecto, muy ignorantes, hijo mío. Pero los otros, que son muchos, y cuyos misterios te voy a revelar, son más cultos. Su principio, del que depende lo que acabamos de exponer, es el siguiente: todo es movimiento en el universo, y no hay nada más. El movimiento es de dos clases, ambas infinitas en número; pero en cuanto a su naturaleza, una es activa y otra pasiva. De su concurso y de su contacto mutuo se forman producciones infinitas en número, divididas en dos clases, la una de lo sensible, la otra de la sensación, que coincide siempre con lo sensible y es engendrada al mismo tiempo. Las sensaciones son conocidas con los nombres de vista, oído, olfato, gusto, tacto, frío, caliente, y aun placer, dolor, deseo, temor, dejando a un lado otras muchas que no tienen nombre, o que tienen uno mismo. La clase de cosas sensibles es producida al mismo tiempo que las sensaciones correspondientes; los colores de todas clases corresponden a visiones de todas clases; sonidos diversos son relativos a diversas afecciones del oído, y las demás cosas sensibles a las demás sensaciones. ¿Concibes, Teeteto, la relación que tiene este razonamiento con lo que precede?

TEETETO. —No mucho, Sócrates.

SÓCRATES. —Fíjate en la conclusión a que conduce. Significa, como ya hemos explicado, que todo está en movimiento, y que este movimiento es lento o rápido; que lo que se mueve lentamente ejerce su movimiento en el mismo lugar y sobre los objetos próximos que engendra de esta manera, y que lo que así engendra tiene más lentitud; que, por el contrario, lo que se mueve rápidamente, desplegando su movimiento sobre objetos lejanos, engendra de esta manera, y lo que así engendra tiene más velocidad, porque corre en el espacio, y su movimiento consiste en la traslación. Cuando el ojo, de una parte, y un objeto, de otra, se encuentran y han producido la blancura y la sensación que naturalmente le corresponde, las cuales jamás se habrían producido si el ojo se hubiera fijado en otro objeto o recíprocamente, entonces, moviéndose estas dos cosas en el espacio intermedio, a saber, la

visión hacia los ojos y la blancura hacia el objeto que produce el color juntamente con los ojos, el ojo se ve empapado en la visión, percibe y se hace, no visión, sino ojo que ve. En igual forma, el objeto, concurriendo con el ojo a la producción del color, se ve empapado en la blancura, y se hace, no blancura, sino blanco, sea madera, piedra o cualquier otra cosa la que reciba la tintura de este color. Es preciso formarse la misma idea de todas las demás cualidades, tales como lo duro, lo caliente y otras, y concebir que nada de esto es una realidad en sí, como decíamos antes, sino que todas las cosas se engendran en medio de una diversidad prodigiosa por su contacto mutuo, que es un resultado del movimiento. En efecto, es imposible, dicen, representarse de una manera fija un ser en sí bajo la cualidad de agente o de paciente; porque nada es agente antes de su unión con lo que es paciente, ni paciente antes de su unión con lo que es agente; y tal cosa, que en su choque con un objeto dado, es agente, se convierte en paciente al encontrarse con otro objeto. De todo esto resulta, como se dijo al principio, que nada es uno tomado en sí; que cada cosa se hace lo que es por su relación con otra, y que es preciso suprimir absolutamente la palabra ser. Es cierto que muchas veces, y ahora mismo nos hemos visto precisados a usar esta palabra por hábito y como resultado de nuestra ignorancia; pero el parecer de los sabios es que no se debe usar, ni decirse, hablando de mí o de cualquier otro, que yo soy alguna cosa, esto o aquello, ni emplear ningún otro término que signifique un estado de consistencia, y que, para expresarse según la naturaleza, debe decirse que las cosas se engendran, se hacen, perecen y se alteran sin pasar de aquí; porque si se presenta en el discurso alguna cosa como estable, es fácil rebatir a quien se conduzca de esta manera. Tal es el modo en que debe hablarse de estos elementos y también de las colecciones de los mismos que se llaman hombre, piedra, animal, sean individuos o especies. ¿Te causa placer, Teeteto, esta opinión?, ¿es de tu gusto?

TEETETO. —No sé qué decir, Sócrates, porque no puedo descubrir si hablas conforme con tu pensamiento, o si tratas solo de sondarme.

SÓCRATES. —Has olvidado, mi querido amigo, que yo no sé ni me apropio nada de todo esto, y que en tal concepto soy estéril; pero te ayudaré a parir, y para ello he recurrido a encantamientos y he querido que saborees las opiniones de los sabios, hasta tanto que yo haya puesto en evidencia la tuya. Cuando haya salido de tu alma, examinaré si es frívola o sólida. Cobra, pues, ánimo y paciencia, y responde libre y resueltamente lo que te parezca verdadero acerca de lo que yo te pregunto.

TEETETO. —No tienes más que preguntar.

SÓCRATES. —Dime de nuevo, si te agrada la opinión de que ni lo bueno, ni lo bello, ni ninguno de los objetos de que acabamos de hacer mención, están en estado de existencia, sino que están siempre en vía de generación.

TEETETO. —Cuando te oí hacer la explicación, me pareció perfectamente fundada, y estoy persuadido de que debe creerse que las cosas son como tú las has explicado.

SÓCRATES. —No desprecemos lo que todavía tengo que exponer. Tenemos aún que hablar de los sueños, de las enfermedades, de la locura sobre todo, y de lo que se llama entender, ver, en una palabra, sentir con desbarajuste. Sabes que todo esto es mirado como una prueba incontestable de la falsedad del sistema de que hablamos, porque las sensaciones que se experimentan en estas circunstancias, son de hecho mentirosas, y que lejos de ser las cosas entonces tales como aparecen a cada uno, sucede todo lo contrario, porque todo lo que parece ser no es en efecto.

TEETETO. —Dices verdad, Sócrates.

SÓCRATES. —¿Qué medio de defensa queda, mi querido amigo, al que pretende que la sensación es ciencia, y que lo que parece a cada uno es tal como le parece?

TEETETO. —No me atrevo a decir, Sócrates, que no sé qué responder, porque no hace un momento que me regañaste por haberlo dicho; pero verdaderamente yo no hallo ningún medio de negar que en la locura y en los sueños se forman opiniones falsas, imaginándose, unos, que ellos son dioses, y otros que tienen alas, y que vuelan durante el sueño.

SÓCRATES. —¿No recuerdas la controversia que suscitan con tal motivo los partidarios de este sistema, y principalmente sobre los estados de la vigilia y del sueño?

TEETETO. —¿Qué dicen?

SÓCRATES. —Lo que has oído, creo yo, muchas veces a los que nos exigen pruebas de si en este momento dormimos, siendo nuestros pensamientos otros tantos sueños, o si estamos despiertos y conversamos realmente juntos.

TEETETO. —Es muy difícil, Sócrates, distinguir los verdaderos signos, que sirven para reconocer la diferencia, porque en uno y en otro estado se corresponden, por decirlo así, los mismos caracteres. Nada impide que imaginemos que, estando dormidos, hablamos lo mismo que en este momento, y cuando soñando creemos referir nuestros ensueños, es singular la semejanza con lo que pasa en el estado de vigilia.

SÓCRATES. —Ya ves con qué facilidad se suscitan dificultades en este punto, puesto que se llega a negar la realidad del estado de vigilia o la del sueño, y que, siendo el tiempo en que dormimos igual al tiempo en que velamos, nuestra alma sostiene en sí misma, en cada uno de estos estados, que los juicios que forma entonces son los únicos verdaderos. De manera que durante un espacio igual de tiempo decimos, o bien que estos son verdaderos, o bien que lo son aquellos, y nos decidimos igualmente por los unos que por los otros.

TEETETO. —Es cierto.

SÓCRATES. —Lo mismo debemos decir de las enfermedades y de los accesos de locura, si bien no son iguales en razón de la duración.

TEETETO. —Muy bien.

SÓCRATES. —Bien, ¿la mayor o la menor duración decidirá sobre la verdad?

TEETETO. —Eso sería ridículo por más de un concepto.

SÓCRATES. —¿Puedes, sin embargo, determinar alguna otra señal evidente por la que se reconozca de qué lado está la verdad en estos juicios?

TEETETO. —Yo no veo ninguna.

SÓCRATES. —Escucha, pues, lo que te dirían los que pretenden que las cosas son siempre realmente tales como parecen a cada uno. He aquí, a mi parecer, las preguntas que te harían: Teeteto, ¿es posible que una cosa, totalmente diferente de otra, tenga la misma propiedad? Y no te imagines que se trata de una cosa, que en parte sea la misma y en parte diferente, sino que sea una cosa absolutamente diferente.

TEETETO. —Si se la supone enteramente diferente, es imposible que tenga nada de común con otra, ni por la propiedad, ni por ninguna otra cosa.

SÓCRATES. —¿No es necesario reconocer que es desemejante?

TEETETO. —Me parece que sí.

SÓCRATES. —Si sucede que una cosa se hace semejante o desemejante, sea en sí misma, sea respecto a cualquiera otra, diremos que, en tanto que semejante, ella es la misma, y que, en tanto que desemejante, ella es otra.

TEETETO. —Sin duda.

SÓCRATES. —¿No dijimos antes que hay un número infinito de causas activas de movimiento, y lo mismo de causas pasivas?

TEETETO. —Sí.

SÓCRATES. —¿Y que cada una de ellas, llegando a unirse tan pronto a una cosa como a otra, no producirá en estos dos casos los mismos efectos, sino efectos diferentes?

TEETETO. —Convengo en ello.

SÓCRATES. —¿No podríamos decir lo mismo de ti, de mí y de todo lo demás? Por ejemplo, ¿diremos que Sócrates sano y Sócrates enfermo son semejantes o que son diferentes?

TEETETO. —¿Cuando hablas de Sócrates enfermo consideras a este por entero, y le opones al Sócrates sano considerándolo también por entero?

SÓCRATES. —Has penetrado muy bien mi pensamiento; así es como yo lo entiendo.

TEETETO. —Son diferentes en efecto.

SÓCRATES. —¿Y son distintos en proporción a que son diferentes?

TEETETO. —Necesariamente.

SÓCRATES. —¿No dirás lo mismo de Sócrates dormido o en cualquiera otro de los estados que hemos recorrido?

TEETETO. —Sin duda.

SÓCRATES. —¿No es cierto que cada una de las causas, que son activas por su naturaleza, cuando tropiece con Sócrates sano, obrará sobre él como sobre un hombre distinto que Sócrates enfermo, y recíprocamente cuando tropiece con Sócrates enfermo?

TEETETO. —¿Por qué no?

SÓCRATES. —En uno y en otro caso, la causa activa producirá distintos efectos que yo, que soy pasivo respecto de ella.

TEETETO. —Sin duda.

SÓCRATES. —Cuando estando sano bebo vino, ¿no me parece agradable y dulce?

TEETETO. —Sí.

SÓCRATES. —Porque, según los principios que quedan sentados, la causa activa y la pasiva han producido la dulzura y la sensación; una y otra han estado en movimiento a un mismo tiempo; la sensación, dirigiéndose hacia la causa pasiva ha hecho que la lengua sintiera, y la dulzura, por el contrario, dirigiéndose hacia el vino, ha hecho que el vino fuese y pareciese dulce a la lengua ya preparada.

TEETETO. —Es, en efecto, en lo que hemos convenido antes.

SÓCRATES. —Pero cuando el vino obra sobre Sócrates enfermo, ¿no es cierto, por lo pronto, que realmente no obra sobre el mismo hombre, puesto que me encuentra en un estado diferente?

TEETETO. —Sí.

SÓCRATES. —Sócrates en este estado y el vino, que bebe, producirán distintos efectos; respecto de la lengua, una sensación de amargura; y respecto del vino, una amargura que afecta al vino; de

manera que no será amargura, sino amargo, y yo no seré sensación, sino un hombre que siente.

TEETETO.—Sin duda.

SÓCRATES.—Nunca llegaré a ser distinto, mientras me vea afectado de esta manera, porque una sensación diferente supone que el sujeto no es ya el mismo, y hace al que la experimenta diferente y distinto de lo que él era. Tampoco es de temer que lo que me afecta, afectando también a otro sujeto, produzca un mismo efecto, puesto que, produciendo otro efecto por su unión con otro sujeto, se hará distinto.

TEETETO.—Es cierto.

SÓCRATES.—Por lo tanto, yo no llegaré a ser lo que soy a causa de mí mismo, ni tampoco la causa en razón de sí misma.

TEETETO.—No, sin duda.

SÓCRATES.—¿No es indispensable que, cuando yo siento, sea en razón de alguna cosa, puesto que es imposible que se experimente una sensación sin causa? Y en igual forma, lo que se hace dulce, amargo, o recibe cualquier otra cualidad semejante, ¿no es indispensable que se haga tal con relación a alguno, puesto que no es menos imposible que lo que se hace dulce no sea tal para nadie?

TEETETO.—Ciertamente.

SÓCRATES.—Resulta, pues, que, a mi parecer, el sujeto que siente y el objeto sentido, ya se los suponga en estado de existencia o en vía de generación, tienen una existencia o una generación relativas, puesto que es una necesidad que su manera de ser sea una relación, pero una relación que no es de ellos a otra cosa, ni de cada uno de ellos a sí mismo. Resulta, por consiguiente, que tiene que ser una relación recíproca, de uno respecto del otro; de manera que, ya se diga de una cosa que existe o ya que deviene, es preciso decir que siempre es a causa de alguna cosa, o de alguna cosa, o hacia alguna cosa; y no se debe decir, ni consentir que se diga, que existe o se hace cosa alguna en sí y por sí. Esto es lo que resulta de la opinión que hemos expuesto.

TEETETO.—Nada más verdadero, Sócrates.

SÓCRATES.—Por consiguiente, lo que obra sobre mí es relativo a mí y no a otro; yo lo siento y otro no lo siente.

TEETETO.—Sin dificultad.

SÓCRATES.—Mi sensación, por lo tanto, es verdadera con relación a mí, porque afecta siempre a mi manera de ser, y según Protágoras a mí me toca juzgar de la existencia de lo que me afecta y de la no existencia de lo que no me afecta.

TEETETO.—Así parece.

SÓCRATES.—Puesto que no me engaño, ni me extravío, en el juicio que formo sobre lo que existe o deviene ¿cómo puedo verme privado de la ciencia de los objetos, cuya sensación experimento?

TEETETO.—Eso no es posible.

SÓCRATES.—Así pues, tú has definido bien la ciencia, diciendo que no es más que la sensación; y ya se sostenga con Homero, Heráclito y los demás, que piensan como ellos, que todo está en movimiento y flujo continuo; o ya con el muy sabio Protágoras, que el hombre es la medida de todas las cosas; o ya con Teeteto, que, siendo esto así, la sensación es la ciencia; todas estas opiniones significan lo mismo.

Y bien, Teeteto ¿diremos que, hasta cierto punto, es este el hijo recién nacido, que, gracias a mis cuidados, acabas de dar a luz? ¿Qué piensas de esto?

TEETETO.—Es preciso reconocerlo, Sócrates.

SÓCRATES.—Cualquiera que sea este fruto, buen trabajo nos ha costado el darlo a luz. Pero después del parto es preciso hacer ahora en torno suyo la ceremonia de la anfidromía,^[6] procurando asegurarnos, si merece que se le críe o si no es más que una producción quimérica. ¿O bien crees que a todo trance es preciso criar a tu hijo y no exponerlo? ¿Sufrirás con paciencia que se le examine, y no montarás en cólera si se te arranca, como lo haría una primeriza si le quitaran su primer hijo?

TEODORO.—Teeteto lo sufrirá con gusto; no es un hombre tan descontentadizo. Pero, en nombre de los dioses, dinos si esta opinión es falsa.

SÓCRATES.—Es preciso que tengas gusto en la conversación, Teodoro, y que seas muy bueno, para imaginarte que yo soy como un costal lleno de discursos, y que me es fácil sacar uno, para probarte que esta opinión no es verdadera. No reflexionas que ningún discurso sale de mí sino de aquel con quien yo converso, y que sé muy poco, quiero decir, que solo sé recibir y comprender tal cual lo que otro más hábil dice. Esto es lo que voy a intentar frente a frente de Protágoras, sin decir nada que sea mío.

TEETETO.—Tienes razón, Sócrates; hazlo así.

SÓCRATES.—¿Sabes, Teodoro, lo que me sorprende en tu amigo Protágoras?

TEODORO.—¿Qué?

SÓCRATES.—Estoy muy satisfecho de todo lo que ha dicho en otra parte, para probar que lo que parece a cada uno es tal como le parece. Pero me sorprende, que al principio de su Verdad^[7] no haya dicho que el cerdo, el cinocéfalo u otro animal más ridículo aún, capaz de sensación, son la medida de todas las cosas. Ésta hubiera sido una introducción magnífica y de hecho ofensiva a nuestra especie, con la que él nos hubiera hecho conocer que mientras nosotros le admiramos como un dios por su sabiduría, no supera en inteligencia, no digo a otro hombre, sino ni a una rana girina.^[8] Pero ¿qué digo, Teodoro? Si las opiniones, que se forman en nosotros por medio de las sensaciones, son verdaderas para cada uno; si nadie está en mejor estado que otro para decidir sobre lo que experimenta su semejante, ni es más hábil para discernir la verdad o la falsedad de una opinión; si, por el contrario, como muchas veces se ha dicho, cada uno juzga únicamente de lo que pasa en él y si todos sus juicios son rectos y verdaderos, ¿por qué privilegio, mi querido amigo, ha de ser Protágoras sabio hasta el punto de creerse con derecho para enseñar a los demás y para poner sus lecciones a tan alto precio? Y nosotros, si fuéramos a su escuela, ¿no seríamos unos necios, puesto que cada uno tiene en sí mismo la medida de su sabiduría? ¿Será quizá que Protágoras haya hablado de esta manera para burlarse? No haré mención de lo que a mí toca, en razón del talento de hacer parir a los espíritus. En su sistema este talento es soberanamente ridículo, lo mismo, a mi parecer, que todo el arte de la dialéctica. Porque ¿no es una insigne extravagancia querer examinar y refutar mutuamente nuestras ideas y opiniones, mientras que todas ellas son verdaderas para cada uno, si la verdad es como la define Protágoras? Salvo que nos haya comunicado por diversión los oráculos de su santo libro.

TEODORO.—Sócrates, Protágoras es mi amigo; tú mismo acabas de decirlo; y no puedo consentir que se le refute con mis propias opiniones, ni defender su sistema frente a frente de ti

contra mi pensamiento. Continúa, pues, la discusión con Teeteto, con tanto más motivo cuanto que me ha parecido que te está escuchando con una atención sostenida.

SÓCRATES. —Sin embargo, si tú te encontrases en Lacedemona en el circo de los ejercicios, Teodoro, después de haber visto a los otros desnudos y algunos de ellos bastante mal formados, ¿te creerías dispensado de despojarte de tu traje, y mostrarte a ellos a tu vez?

TEODORO. —¿Por qué no, si querían permitírmelo y rendirse a mis razones, como ahora espero persuadiros a que me permitáis ser simple espectador, y no verme arrastrado por fuerza a la arena en este momento, en que tengo mis miembros entumecidos, para luchar con un adversario más joven y más suelto?

SÓCRATES. —Si esoquieres, Teodoro, no me importa, como se dice vulgarmente. Volvamos al sagaz Teeteto. Dime, Teeteto, con motivo de este sistema, ¿no estás sorprendido, como yo, al verte de repente igual en sabiduría a cualquiera, sea hombre o sea dios? ¿O crees tú que la medida de Protágoras no es la misma para los dioses que para los hombres?

TEETETO. —No ciertamente; yo no lo pienso así, y para responder a tu pregunta me encuentro como sorprendido. Cuando examinábamos la manera que ellos tienen de probar que lo que parece a cada uno es tal como le parece, creía yo que era una cosa innegable, mas ahora he pasado de repente a un juicio contrario.

SÓCRATES. —Tú eres joven, querido mío, y por esta razón escuchas los discursos con avidez y te rindes a la verdad. Pero he aquí lo que nos opondrá Protágoras o alguno de sus partidarios:

«Generosos jóvenes y ancianos, vosotros discurrís sentados en vuestros asientos y ponéis a los dioses de vuestra parte, mientras que yo, hablando y escribiendo sobre este punto, dejo a un lado si ellos existen o no existen. Vuestras objeciones son por su naturaleza favorablemente acogidas por la multitud, como cuando decís que sería extraño que el hombre no tuviese ninguna ventaja en razón de sabiduría sobre el animal más estúpido; pero no me opondréis demostración ni prueba concluyente, ni emplearéis contra mí más que argumentos de probabilidad. Sin embargo, si Teodoro o cualquier geómetra argumentasen de esta manera en geometría, nadie se dignaría escucharle. Examinad, pues, Teodoro y tú, si en materias de tanta importancia podréis adoptar opiniones que solo descansan en verosimilitudes y probabilidades».

TEETETO. —Seríamos en tal caso, tú, Sócrates, y yo, muy injustos.

SÓCRATES. —¿Luego es preciso, según lo que Teodoro y tú manifestáis, que sigamos otro rumbo?

TEETETO. —Sin duda.

SÓCRATES. —Veamos de qué manera os voy a hacer ver si la ciencia y la sensación son una misma cosa o dos cosas diferentes; es a lo que tiende en definitiva toda esta discusión y en este concepto hemos promovido todas estas cuestiones espinosas. ¿No es verdad?

TEETETO. —Ciertamente.

SÓCRATES. —¿Admitiremos, que al mismo tiempo que experimentamos la sensación de un objeto por la vista o por el oído, adquirimos igualmente la ciencia? Por ejemplo: antes de haber aprendido la lengua de los bárbaros, ¿diremos que cuando ellos hablan, nosotros no los entendemos, o que los entendemos y comprendemos lo que dicen? En igual forma, si no sabiendo leer, echamos una mirada sobre las letras, ¿aseguraremos que no las vemos o que las vemos y que tenemos

conocimiento de ellas?

TEETETO. —Diremos, Sócrates, que sabemos lo que vemos, es decir, en cuanto a las letras, que vemos y conocemos su figura y su color; en cuanto a los sonidos, que entendemos y conocemos lo que tienen de agudo o de grave; pero que no tenemos por la vista ni por el oído ninguna sensación ni conocimiento de lo que los gramáticos y los intérpretes enseñan en la escritura.

SÓCRATES. —Muy bien, mi querido Teeteto; no quiero disputar sobre tu respuesta, para que, así te encuentres más firme. Pero fija tu atención en una nueva dificultad que se presenta en primer término, y mira cómo la rebatiremos.

TEETETO. —¿Cuál es?

SÓCRATES. —La siguiente. Si se nos preguntase: ¿es posible que lo que una vez se ha sabido, cuyo recuerdo se conserva, no se sepa en el acto mismo de acordarse de ello? Me parece que me valgo de un gran rodeo para preguntarte, si, cuando se acuerda uno de lo que ha aprendido, en el mismo acto no lo sabe.

TEETETO. —¿Cómo no lo ha de saber, Sócrates? Sería una cosa prodigiosa que no lo supiera.

SÓCRATES. —¿No sabré yo mismo lo que digo? Examínalo bien. ¿No convienes en que ver es sentir, y que la visión es una sensación?

TEETETO. —Sí.

SÓCRATES. —El que ha visto una cosa, ¿no adquirió desde aquel momento la ciencia de lo que vio, según el sistema del que estamos hablando?

TEETETO. —Sí.

SÓCRATES. —Entonces, ¿no admites lo que se llama memoria?

TEETETO. —Sí.

SÓCRATES. —La memoria, ¿tiene un objeto o no lo tiene?

TEETETO. —Lo tiene sin duda.

SÓCRATES. —Ciertamente son su objeto las cosas que han sido aprendidas o sentidas.

TEETETO. —Las mismas.

SÓCRATES. —Más aún; ¿no se acuerda uno algunas veces de lo que ha visto?

TEETETO. —Sí.

SÓCRATES. —¿Y sucede lo mismo después de haber cerrado los ojos? ¿O bien se olvida la cosa desde el momento en que se cierran?

TEETETO. —Sería un absurdo decir eso, Sócrates.

SÓCRATES. —Sin embargo, es preciso decirlo, si queremos salvar el sistema en cuestión; de otro modo desaparece.

TEETETO. —Efectivamente, ya entreveo eso, pero no lo concibo con claridad. Explícamelos.

SÓCRATES. —De la manera siguiente. El que ve, decimos, tiene la ciencia de lo que ve, porque hemos convenido en que la visión, la sensación y la ciencia son una misma cosa.

TEETETO. —Es cierto.

SÓCRATES. —Pero el que ve y ha adquirido la ciencia de lo que él veía, si cierra los ojos, se acuerda de la cosa y no la ve. ¿No es así?

TEETETO. —Sí.

SÓCRATES. —Decir que no ve, equivale a decir que no sabe, porque ver es lo mismo que saber.

TEETETO.—Es cierto.

SÓCRATES.—De aquí resulta, por consiguiente, que lo que se ha sabido ya no se sabe en el acto mismo de acordarse de ello, en razón de que no se ve; lo cual hemos calificado de prodigo, si llegara a verificarse.

TEETETO.—Nada más cierto.

SÓCRATES.—Resulta, por consiguiente, que el sistema, que confunde la ciencia y la sensación, conduce a una cosa imposible.

TEETETO.—Sí.

SÓCRATES.—Así es preciso decir que la una no es la otra.

TEETETO.—Lo pienso así.

SÓCRATES.—He aquí cómo nos vemos reducidos, a mi parecer, a dar una nueva definición de la ciencia. Sin embargo, Teeteto, ¿qué deberemos hacer?

TEETETO.—¿Sobre qué?

SÓCRATES.—Me parece que, semejantes a un gallo sin coraje, nos retiramos del combate y cantamos antes de haber conseguido la victoria.

TEETETO.—¿Cómo?

SÓCRATES.—Hasta ahora no hemos hecho más que disputar y convenir por una y otra parte acerca de las palabras, y, después de haber maltratado a nuestro adversario con tales armas, creemos que no queda nada por hacer. Nos damos por sabios y no por sofistas, sin tener presente que incurrimos o nos ponemos en el caso de estos disputadores de profesión.

TEETETO.—No comprendo lo que quieres decir.

SÓCRATES.—Voy a hacer un ensayo, para explicarte mi pensamiento. Hemos preguntado si el que ha aprendido una cosa y conserva su recuerdo, no la sabe; y después de haber demostrado que cuando se ha visto una cosa y se han cerrado en seguida los ojos, se acuerda de ella aunque no la vea, hemos inferido de aquí que el mismo hombre no sabe aquello mismo de que se acuerda, lo cual es imposible. He aquí cómo hemos rebatido la opinión de Protágoras, que es al mismo tiempo la tuya, y que hace de la sensación y de la ciencia una misma cosa.

TEETETO.—Tienes razón.

SÓCRATES.—No sería así, mi querido amigo, si el padre del primer sistema viviese aún, porque lo sostendría con energía. Hoy, que está este sistema huérfano, lo insultamos tanto más cuanto que los tutores que Protágoras le ha dejado, uno de los cuales es Teodoro, rehúsan patrocinarlo, y veo claramente que, por interés de la justicia, estamos obligados a salir a su defensa.

TEODORO.—No soy yo, Sócrates, el tutor de las opiniones de Protágoras, sino más bien Calias hijo de Hipónico. Con respecto a mí dejé muy pronto estas materias abstractas por el estudio de la geometría. Te agradeceré, sin embargo, que quieras defenderlo.

SÓCRATES.—Has dicho bien, Teodoro. Ten presente de qué manera me explico. Si no estás con una atención extremada a las palabras, de las que tenemos costumbre de servirnos, ya para conceder, ya para negar, te verás obligado a confesar absurdos mayores aún que los que acabamos de ver. ¿Me dirigiré a ti o a Teeteto, para explicarlos cómo?

TEODORO.—Dirígete a ambos, pero el más joven será el que responda. Si da algún paso en falso, será menos vergonzoso para él.

SÓCRATES.—Entro desde luego en una cuestión más extraña, a mi parecer, y es la siguiente: ¿es posible que la persona misma, que sabe una cosa, no sepa lo que sabe?

TEODORO.—¿Qué responderemos, Teeteto?

TEETETO.—Tengo por imposible la proposición.

SÓCRATES.—Sin embargo, no lo es tanto, si supones que ver es saber. ¿Cómo saldrás de esta cuestión inevitable, o, como suele decirse, cómo te librarás de caer en la trampa, cuando un adversario intrépido, tapando con la mano uno de tus ojos, te pregunte si ves su vestido con el ojo cerrado?

TEETETO.—Le responderé que no; pero que lo veo con el otro.

SÓCRATES.—¿Luego ves y no ves al mismo tiempo la misma cosa?

TEETETO.—En cierto modo, sí.

SÓCRATES.—No se trata de esto, te replicará; ni te pregunto el cómo, sino si lo que sabes no lo sabes. Porque en este momento ves lo que no ves, y como, por otra parte, estás conforme en que ver es saber, y no ver es no saber, deduce tú mismo la consecuencia.

TEETETO.—La consecuencia que saco, es que se deduce lo contrario de lo que yo he supuesto.

SÓCRATES.—Quizá, querido mío, te verías en otros muchos conflictos si te hubiera preguntado: ¿se puede saber la misma cosa aguda o torpemente, de cerca o de lejos, fuerte o débilmente? Otras mil cuestiones semejantes te podría proponer un campeón ejercitado en la disputa, que viviera de este oficio y anduviera a caza de iguales sutilezas, cuando te hubiera oído decir que la ciencia y la sensación son una misma cosa. Y si después, estrechándote en todo lo relativo al oído, al olfato y a los demás sentidos, y ciñéndose a ti sin soltarte, te hubiese hecho caer en los lazos de su admirable saber, se hubiera hecho dueño de tu persona, y, teniéndote encadenado, te habría obligado a pagar el rescate en que hubierais convenido ambos. Y bien, me dirás quizá, ¿qué razones alegará Protágoras en su defensa? ¿Quieres que las exponga?

TEETETO.—Con mucho gusto.

SÓCRATES.—Por lo pronto hará valer todo lo que hemos dicho en su favor; y en seguida, estrechando el terreno, creo yo que nos dirá en tono desdeñoso:

«El buen Sócrates me ha puesto en ridículo en sus discursos, porque un joven, aterrado con la pregunta que le hizo, de si es posible que un hombre se acuerde de una cosa y que al mismo tiempo tenga conocimiento de ella, le respondió temblando, que no, por no alcanzárselle más. Pero, cobarde Sócrates, escucha lo que hay en esta materia. Cuando examinas por medio de preguntas algunas de mis opiniones, si confundes al que interrogas, respondiendo él lo que yo mismo respondería, yo soy el vencido; pero si dice una cosa distinta de la que yo diría, lo será él y no yo. Y entrando ya en materia, ¿crees tú que se te haya de conceder que se conserva la memoria de las cosas que se han sentido cuando la impresión no subsiste, y que esta memoria sea de la misma naturaleza que la sensación que experimentaba y que ya no se experimenta? De ninguna manera. ¿Crees que hay inconveniente en confesar que el mismo hombre puede saber y no saber la misma cosa? Si se teme semejante confesión, ¿crees tú que se te conceda que el que se ha hecho diferente, sea el mismo que era antes de este cambio; o más bien, que este hombre sea uno y no muchos, y que estos muchos no se multipliquen al infinito, puesto que los cambios se producen sin cesar, si se han de descartar de una y otra parte los lazos que se pueden tender con las palabras? Pero, querido mío, proseguirá, ataca mi

sistema de una manera más noble y pruébame, si puedes, que cada uno de nosotros no tiene sensaciones que le son propias, o si lo son, que no se sigue de aquí que aquello, que parece a cada uno, deviene, o si es preciso valerse de la palabra ser, es tal por sí solo. Además, cuando hablas de cerdos y de cinocéfalos, no solo demuestras, respecto a mis escritos, la estupidez de un cerdo, sino que comprometes a los que te escuchan a hacer otro tanto, y esto no es decoroso. Con respecto a mí, sostengo que la verdad es tal como la he descrito, y que cada uno de nosotros es la medida de lo que es y de lo que no es; que hay, sin embargo, una diferencia infinita entre un hombre y otro hombre, en cuanto las cosas son y parecen unas a este y otras a aquel, y lejos de no reconocer la sabiduría, ni los hombres sabios, digo, por el contrario, que uno es sabio, cuando mudando la faz de los objetos, los hace parecer y ser buenos a aquel para quien parecían y eran malos antes. Por lo demás, no es una novedad que se me ataque solo sobre palabras, pero penetrarás más claramente mi pensamiento con lo que voy a decir.

»Recuerda lo que ya se dijo antes: que los alimentos parecen y son amargos al enfermo, y que son y parecen agradables al hombre sano. No debe concluirse de aquí que el uno es más sabio que el otro, porque esto no puede ser; ni tampoco intentar probar que el enfermo es un ignorante, porque tiene esta opinión, y que el hombre sano es sabio, porque tiene una opinión contraria, sino que es preciso hacer pasar al enfermo al otro estado, que es preferible al suyo. Lo mismo sucede respecto a la educación; debe hacerse que los hombres pasen del estado malo a otro bueno. El médico emplea para esto los remedios, y el sofista los discursos. Nunca ha obligado nadie a tener opiniones verdaderas al que antes las tenía falsas, puesto que no es posible tener una opinión sobre lo que no existe, ni sobre otros objetos que aquellos que nos afectan, objetos que son siempre verdaderos; pero se hacen las cosas en este punto de tal manera, a mi parecer, que el que con un alma mal dispuesta tenía opiniones en relación con su disposición, pase a un estado mejor y a opiniones conformes con este nuevo estado. Algunos por ignorancia llaman a estas opiniones imágenes verdaderas; en cuanto a mí, convengo en que las unas son mejores que las otras, pero no más verdaderas. Disto de llamar ranas a los sabios, mi querido Sócrates; por el contrario, tengo a los médicos por sabios en lo que concierne al cuerpo, y a los labradores en lo que toca a las plantas. Porque en mi opinión los labradores, cuando las plantas están enfermas, en lugar de sensaciones malas, las procuran buenas, saludables y verdaderas; y los oradores sabios y virtuosos hacen, respecto de los estados, que las cosas buenas sean justas y no las malas. En efecto, lo que parece bueno y justo a cada ciudad es tal para ella mientras forma este juicio; y el sabio hace que el bien, y no el mal, sea y parezca tal a cada ciudadano. Por la misma razón el sofista, capaz de formar de este modo a sus discípulos, es sabio, y merece que ellos le den un gran salario. Así es como los unos son más sabios que los otros, sin tener por esto nadie opiniones falsas; y quieras o no, es preciso que reconozcas que tú eres la medida de todas las cosas, porque todo cuanto llevamos dicho supone este principio. Si tienes algo que oponerle, hazlo refutando mi discurso con otro y si te gusta más interrogar, hazlo en buena hora, porque no digo que haya de desecharse este método; por el contrario, el hombre de buen sentido debe preferirlo a cualquier otro, pero usa de él de manera que no parezca que intentas engañar interrogando. Habría una gran contradicción, si teniéndote por amante de la virtud, te condujeras siempre injustamente en la discusión. Es conducirse injustamente en la conversación el no hacer ninguna diferencia entre la disputa y la discusión; el no reservar para la disputa los chistes y

travesuras, y en la discusión no tratar las materias seriamente, dirigiéndose a aquel con quien se conversa, y haciéndole únicamente percibir las faltas que él mismo hubiese reconocido, como resultado de las conversaciones anteriores. Si obras de esta manera, los que conversen contigo achacarán a sí mismos y no a ti su turbación y su embarazo; te volverán a buscar y te amarán; se pondrán en pugna entre sí y, esquivándose unos a otros, se arrojarán en el seno de la filosofía, para que los renueve y los convierta en otros hombres. Pero si haces lo contrario, como sucede con muchos, lo contrario también sucederá, y en lugar de hacer filósofos a los que traten contigo, harás que aborrezcan la filosofía cuando se hallen avanzados en edad. Si me crees, examinarás verdaderamente, sin espíritu de hostilidad ni de disputa, como ya te he dicho, sino con una disposición benévola, lo que hemos querido decir al afirmar que todo está en movimiento, y que las cosas son para los particulares y para los estados tales como ellas les parecen. Y partirás de aquí para examinar si la ciencia y la sensación son una misma cosa o dos cosas diferentes, en lugar de partir, como antes, del uso ordinario de las palabras, cuyo sentido tuercen a capricho la mayor parte de los hombres, creándose mutuamente toda clase de dificultades».

He aquí, Teodoro, todo lo que he podido hacer en defensa de tu amigo, defensa flaca en relación con mi debilidad; pero si él viviese aún, vendría en auxilio de su propio sistema con más energía.

TEODORO.—Te equivocas, Sócrates; lo has defendido vigorosamente.

SÓCRATES.—Me adulas, mi querido amigo. ¿Pero tienes presente lo que Protágoras decía antes y la acusación que nos dirigió de que disputábamos con un tierno joven, aprovechándonos de su timidez como un arma, para combatir su sistema, y recomendándonos que, huyendo de todo estilo burlesco, examináramos sus opiniones de una manera más seria?

TEODORO.—¿Cómo podía dejar de tenerlo presente, Sócrates?

SÓCRATES.—Pues bien; ¿quieres que le obedezcamos?

TEODORO.—Con todo mi corazón.

SÓCRATES.—Ya ves que todos los que están aquí, excepto tú, son jóvenes. Si queremos, pues, obedecer a Protágoras, es preciso que interrogándonos y respondiéndonos a la vez tú y yo, hagamos un examen serio de su sistema, para que no vuelva a echarnos en cara que lo discutimos con niños.

TEODORO.—¿Cómo? ¿Es que Teeteto no está en mejor disposición para discutir que muchos hombres barbudos?

SÓCRATES.—Sí, pero no sostendrá la discusión mejor que tú. No te figures que he debido yo tomar a todo trance la defensa de tu amigo después de su muerte, y te creas con derecho a abandonarla. Adelante, querido mío, sígueme un momento hasta que hayamos visto si hemos de tomarte a ti por medida en lo relativo a figuras geométricas, o si todos los hombres son tan sabios como tú en astronomía y las demás ciencias, en que has adquirido una reputación sobresaliente.

TEODORO.—No es fácil, Sócrates, cuando está uno sentado cerca de ti, poder evitar el responderte, y me equivoqué antes cuando dije que me permitirías no despojarme de mis vestidos, y que no me obligarías en este concepto a luchar como hacen los lacedemonios. Se me figura, por el contrario, que te pareces más a Escirrón,^[9] porque los lacedemonios solo dicen: ¡Qué se retire o qué se despoje de sus vestidos! Pero tú haces lo que Anteo;^[10] no dejas en paz a los que se te aproximan hasta forzarlos a que se despojen y luchen de palabra contigo.

SÓCRATES.—Has pintado bien mi enfermedad, Teodoro. Sin embargo, yo soy más fuerte que

esos que citas, porque ya he encontrado una multitud de Heracles y de Teseo, temibles en la disputa, que me han batido en regla, pero no por eso me abstengo de disputar; tan violento y tan arraigado está en mí el amor a esta clase de luchas. No me rehúses el placer de medirme contigo; será ventajoso a uno y otro.

TEODORO. —Ya no me opongo más, y toma el camino que te acomode. Es preciso sufrir el destino que me preparas, y consentir de buena voluntad en verme refutado. Te advierto, sin embargo, que no podré pasar más allá de lo que me has propuesto.

SÓCRATES. —Basta que me sigas hasta ese punto. Te suplico que estés atento, no nos suceda que, sin darnos cuenta, conversemos de una manera frívola, lo cual sería causa de una nueva acusación.

TEODORO. —En cuanto pueda, yo estaré con cuidado.

SÓCRATES. —Comencemos tomando por base un punto del que ya hemos hablado, y veamos, si hemos atacado y desecharo este sistema con razón o sin ella, en cuanto se pretende que cada uno se basta a sí mismo en lo referente a la sabiduría, y si Protágoras nos ha concedido que unos superan a otros para discernir lo mejor y lo peor, que son los que él llama sabios. ¿No es así?

TEODORO. —Sí.

SÓCRATES. —Si él mismo hubiera hecho en persona esta confesión, y no nosotros en su nombre, al defender su causa, no sería necesario reproducirla para fortificarla más. Pero quizás se nos podría objetar que no estamos autorizados para hacer por él semejantes confesiones. Ésta es la razón por la que es preferible que convengamos en la verdad de este punto, tanto más, cuanto que importa poco que la cosa sea así o de otra manera.

TEODORO. —Tienes razón.

SÓCRATES. —Deduzcamos, pues, lo más brevemente que podamos, esta confesión de los propios discursos de Protágoras y no de ningún otro.

TEODORO. —¿Cómo?

SÓCRATES. —De la manera siguiente. ¿No dice Protágoras que lo que parece a cada uno es para él tal como le parece?

TEODORO. —Lo dice en efecto.

SÓCRATES. —De este modo se explica Protágoras. Mas también nosotros enunciamos las opiniones de un hombre, más bien de todos los hombres, cuando decimos que no hay nadie que bajo cierto punto de vista no se crea más sabio que los demás, y otros igualmente más sabios que él; que en los mayores peligros, en la guerra, en las enfermedades, en el mar, se tienen por dioses los que mandan en estos conflictos, y se espera de ellos la salud; y sin embargo, estos no tienen otra ventaja sobre los otros que la de la ciencia; en todos los negocios humanos se buscan maestros y jefes para sí mismos, para dirigir a los demás y para todas las obras que se emprenden; y que hay igualmente hombres que tienen la convicción de que están en posición de enseñar y de mandar. Y en vista de esto, ¿qué otra cosa podemos decir sino que los hombres piensan que acerca de todas estas cosas hay, entre sus semejantes, sabios e ignorantes?

TEODORO. —Nada más cierto.

SÓCRATES. —¿No tienen la sabiduría por una opinión verdadera, y la ignorancia por una opinión falsa?

TEODORO. —Sin duda.

SÓCRATES. —¿Qué partido tomaremos, Protágoras? ¿Diremos que los hombres tienen siempre opiniones verdaderas, o tan pronto verdaderas como falsas? A cualquier lado que nos inclinemos, resulta de todos modos que las opiniones humanas no son siempre verdaderas, sino que son verdaderas o falsas. En efecto, Teodoro, mira si alguno de los partidarios de Protágoras querría, o si tú mismo querrías sostener que no puede uno pensar que otro es un ignorante, y que tiene opiniones falsas.

TEODORO. —Esta aserción no encontraría defensor, Sócrates.

SÓCRATES. —He aquí a qué extremo se ven reducidos los que quieren que el hombre sea la medida de todas las cosas.

TEODORO. —¿Cómo?

SÓCRATES. —Si formas algún juicio sobre un objeto cualquiera y me participas tu opinión, esta opinión, según Protágoras, será verdadera para ti. ¿Pero no nos será permitido a los demás ser jueces de tu juicio? ¿Juzgaremos siempre que tus opiniones son verdaderas? ¿O, más bien, muchas personas que tienen opiniones contrarias a las tuyas, no te contradicen todos los días, imaginándose que tú juzgas mal?

TEODORO. —Sí, ¡por Zeus!, Sócrates; hay, como dice Homero, mil personas que me ocasionan muchas dificultades bajo este punto de vista.

SÓCRATES. —Bien, ¿quieres entonces que digamos que tienes una opinión verdadera para ti y falsa para todos los demás?

TEODORO. —Parece que es un resultado necesario de la opinión de Protágoras.

SÓCRATES. —Con respecto a Protágoras mismo, si no hubiera creído que el hombre es la medida de todas las cosas, y si el pueblo no lo creyese tampoco, como de hecho no lo cree, ¿no sería una consecuencia necesaria que la verdad, tal como la ha definido, no existe para nadie? Y si ha sido de esta opinión, y la multitud cree lo contrario, ¿no observas, en primer lugar, que tanto como el número de los que son de la opinión del pueblo supere al de sus partidarios, otro tanto la verdad, tal como él la entiende, debe no existir más bien que existir?

TEODORO. —Eso es incontestable, y existe o no existe según la opinión de cada cual.

SÓCRATES. —En segundo lugar, he aquí lo mas gracioso. Protágoras, reconociendo que lo que parece a cada uno es verdadero, concede que la opinión de los que contradicen la suya, y a causa de la que creen ellos que él se engaña, es verdadera.

TEODORO. —Efectivamente.

SÓCRATES. —Luego conviene en que su opinión es falsa, puesto que reconoce y tiene por verdadera la opinión de los que creen que él está en el error.

TEODORO. —Necesariamente.

SÓCRATES. —Los otros a su vez no convienen, ni confiesan que se engañan.

TEODORO. —No, ciertamente.

SÓCRATES. —Está, pues, obligado a tener también esta misma opinión por verdadera, conforme a su sistema.

TEODORO. —Así parece.

SÓCRATES. —Por consiguiente, es una cosa puesta en duda por todos, comenzando por Protágoras mismo; o más bien Protágoras, al admitir que el que es de un dictamen contrario al suyo

está en lo verdadero, confiesa que ni un perro, ni el primero que llega, son la medida de las cosas que no han estudiado. ¿No es así?

TEODORO.—Sí.

SÓCRATES.—Así, puesto que es combatida por todo el mundo la verdad de Protágoras, no es verdadera para nadie, ni para él mismo.

TEODORO.—Sócrates, tratamos muy mal a mi amigo.

SÓCRATES.—Sí, querido mío; pero no sé si traspasamos la línea de lo verdadero. Lo que parece es que, siendo de más edad que nosotros, es igualmente más hábil, y si en este momento saliese del sepulcro, asomando solo la cabeza, probablemente nos convencería, a mí de no saber lo que digo, y a ti de haber concedido muchas cosas indebidamente, dicho lo cual, desaparecería y se sumiría bajo tierra. Pero yo creo que es en nosotros una necesidad usar de nuestras facultades, tales como son, y hablar siempre conforme a nuestras ideas. ¿Y no diremos, que todo el mundo conviene en que hay hombres más sabios que otros, e igualmente más ignorantes?

TEODORO.—Por lo menos, así me lo parece.

SÓCRATES.—¿Te parece igualmente que la opinión de Protágoras puede sostenerse en otro punto que hemos indicado al tomar su defensa, es decir, que en lo que concierne a lo caliente, lo seco, lo dulce y demás cualidades de este género, las cosas son comúnmente tales para cada uno como le parecen; que si reconoce que hay hombres que superan a otros en ciertos conceptos, es con relación a lo que es saludable o dañoso al cuerpo, y que no tendrá ninguna dificultad en decir que no está una mujer cualquiera, o un niño o un animal en estado de curarse a sí mismo, ni conoce lo que le conviene a la salud; pero que si hay cosas en que unos tienen ventaja sobre otros, es sobre todo en estas?

TEODORO.—Lo creo así.

SÓCRATES.—En materias políticas, ¿no convendrá igualmente en que lo honesto y lo inhonesto, lo justo y lo injusto, lo santo y lo impío son para cada ciudad tales como aparecen en sus instituciones y en sus leyes, y que en todo esto no es un particular más sabio que otro particular, ni una ciudad más que otra ciudad; pero que en el discernimiento de las leyes útiles o dañosas es donde principalmente un consejero supera a otro consejero, y la opinión de una ciudad a la de otra ciudad? No se atrevería a decir que las leyes que un estado se da, creyendo que son útiles, lo sean infaliblemente. Pero ahora, con respecto a lo justo y lo injusto, a lo santo y lo impío, sus partidarios aseguran, que nada de todo esto tiene por su naturaleza una esencia que le sea propia, y que la opinión, que toda una ciudad se forme, se hace verdadera por este solo hecho y solo por el tiempo que dure. Aquellos mismos, que no participan en lo demás de la opinión de Protágoras, siguen en este punto su filosofía. Pero, Teodoro, un discurso sucede a otro discurso, y uno más importante a otro que lo es menos.

TEODORO.—¿No estamos por despacio, Sócrates?

SÓCRATES.—Así parece; en varias ocasiones, y en especial hoy, he reflexionado, querido mío, cuán natural es que los que han pasado mucho tiempo en el estudio de la filosofía, parezcan oradores ridículos cuando se presentan ante los tribunales.

TEODORO.—¿Cómo entiendes eso?

SÓCRATES.—Me parece que los hombres, educados desde su juventud en el foro y en los

negocios, comparados con las personas consagradas a la filosofía y a estudios de esta naturaleza, son como esclavos frente a frente de hombres libres.

TEODORO. —¿Por qué?

SÓCRATES. —Porque, como acabas de decir, los unos siempre tienen tiempo, y conversan juntos en paz y con desahogo. Y lo mismo que ahora mudamos de conversación por la tercera vez, ellos hacen otro tanto, cuando la cuestión que se suscita les agrada más que la que se estaba tratando, como nos ha sucedido a nosotros, y les es indiferente tratar una materia con extensión o en pocas palabras, con tal de que descubran la verdad. Los otros, por el contrario, no quieren perder el tiempo cuando hablan; el agua que corre en la clepsidra les obliga a apresurarse^[11] y no les es permitido hablar de lo que sería más de su gusto. Allí está presente la parte contraria que les da la ley con la fórmula de la acusación, que ellos llaman antomosía^[12] (juramentos opuestos), que se lee, y de cuyo contenido está prohibido separarse. Sus alegaciones son en pro o en contra de un esclavo como ellos, y se dirigen a un señor sentado, que tiene en su mano la justicia. Sus disputas no quedan sin resultado; siempre media algún interés para ellos, y muchas veces va en ello la vida, si bien todo esto les hace ardientes, ásperos y hábiles para aduldar al juez con palabras y complacerle en sus acciones. Por lo demás tienen el alma pequeña sin rectitud, porque la servidumbre, a la que está sujeta desde la juventud, le ha impedido elevarse, y la ha despojado de su nobleza, obligándola a obrar por caminos torcidos y exponiéndola, cuando aún era tierna, a grandes peligros y grandes temores. Como no tienen bastante fuerza para arrostrarlos, tomando el partido de la justicia y de la verdad, se ejercitan en seguida en la mentira y en el arte de dañarse los unos a los otros, se doblegan y ligan de mil maneras, de suerte que pasan de la adolescencia a la edad madura con un espíritu enteramente corrompido, imaginándose con esto haber adquirido mucha habilidad y sabiduría. Tal es, Teodoro, el retrato de estos hombres. ¿Quieres que te haga el de los que componen nuestro círculo o que, dejándolo, volvamos al asunto, para no abusar demasiado de esta libertad de abandonar el tema de que hace un momento hablábamos?

TEODORO. —Nada de eso, Sócrates; veamos antes el carácter de estos últimos. Has dicho con mucha razón, que los que formamos parte de este círculo no somos esclavos de los discursos, sino por el contrario, los discursos están a nuestras órdenes, como otros tantos servidores, aguardando el momento en que queramos terminarlos. En efecto, nosotros no tenemos juez, ni espectador, como los poetas, que presidan a nuestras conversaciones, las corrijan y nos den la ley.

SÓCRATES. —Hablemos, puesto que lo deseas, pero solo de los corifeos, porque ¿para qué mencionar a aquellos que sin genio se dedican a la filosofía? Los verdaderos filósofos ignoran desde su juventud el camino que conduce a la plaza pública. Los tribunales, donde se administra justicia, el paraje donde se reúne el senado, y los sitios donde se reúnen las asambleas populares, les son desconocidos. No tienen ojos ni oídos para ver y oír las leyes y decretos que se publican de viva voz o por escrito; y respecto a las facciones e intrigas para llegar a los cargos públicos, a las reuniones secretas, a las comidas y diversiones con los tocadores de flauta, no les vienen al pensamiento concurrir a ellas, ni aun por sueños. Nace uno de alto o bajo nacimiento en la ciudad, sucede a alguno una desgracia por la mala conducta de sus antepasados, varones o hembras, y el filósofo no da más razón de estos hechos que del número de gotas de agua que hay en el mar. Ni sabe él mismo que ignora todo esto, porque si se abstiene de enterarse de ello, no es por vanidad, sino que, a decir

verdad, es porque está presente en la ciudad solo con el cuerpo. En cuanto a su alma, mirando todos estos objetos como indignos, y no haciendo de ellos ningún caso, se pasea por todos los lugares, midiendo, según la expresión de Píndaro, lo que está por debajo y lo que está por encima de la tierra, se eleva hasta los cielos, para contemplar allí el curso de los astros, y dirigiendo su mirada escrutadora a todos los seres del universo, no se baja a objetos que están inmediatos a aquella.

TEODORO.—¿Cómo entiendes eso, Sócrates?

SÓCRATES.—Se cuenta, Teodoro, que ocupado Tales en la astronomía, y mirando a lo alto, cayó un día en un pozo, y que una sirvienta de Tracia de espíritu alegre y burlón se rió, diciendo que quería saber lo que pasaba en el cielo, y que se olvidaba de lo que tenía delante de sí y a sus pies. Este chiste puede aplicarse a todos los que hacen profesión de filósofos. En efecto, no solo ignoran lo que hace su vecino, y si es hombre o cualquier otro animal, sino que ponen todo su estudio en indagar y descubrir lo que es el hombre, y lo que conviene a su naturaleza hacer o padecer, a diferencia de los demás seres. ¿Comprendes, Teodoro, adónde se dirige mi pensamiento?

TEODORO.—Sí; y dices verdad.

SÓCRATES.—Ésta es la razón, por la que, mi querido amigo, en las relaciones ya particulares, ya públicas, que un hombre de este carácter tiene con sus semejantes, así como cuando se ve precisado a hablar delante de los tribunales o en otra parte de las cosas que están a sus pies y a su vista, como dije al principio, da lugar a que se rían de él, no solo las sirvientas de Tracia, sino todo el pueblo, cayendo a cada instante por su falta de experiencia en pozos y en toda suerte de perplejidades, y en conflictos tales que le hacen pasar por un imbécil. Si se le injurya, como ignora los defectos de los demás, porque nunca ha querido informarse, no puede echar en cara al ofensor nada personal, de manera que, al no ocurrírsele qué decir, aparece como un personaje ridículo. Cuando oye a los demás dirigirse alabanzas o alabarse a sí mismos, se ríe, no por darse tono, sino con sana intención, y se le toma por un extravagante. Si en su presencia se alaba a un tirano o a un rey, se figura oír exaltar la felicidad de algún pastor, porquero o guarda de ganados lanares y vacunos, porque de ellos saca mucha leche, y cree que los reyes están encargados de apacentar y ordeñar una especie de animales, más difíciles de gobernar y más traidores, sin que por otra parte los mismos tiranos o reyes sean menos groseros e ignorantes que los pastores, a causa del poco tiempo que tienen para instruirse, permaneciendo encerrados dentro de murallas, como en un aprisco situado sobre una montaña. Se dice en su presencia que un hombre tiene inmensas riquezas, porque posee en fincas diez mil acres o más, y esto le parece poca cosa, acostumbrado como está a dirigir sus miradas sobre el mundo entero. En cuanto a los que alaban la nobleza, y dicen que es de buena casa, porque puede contar siete abuelos ricos, cree que semejantes elogios proceden de gentes que tienen la vista baja y corta, a quienes la ignorancia impide fijar sus miradas sobre el género humano todo entero, y que no ven con el pensamiento que cada uno de nosotros tenemos millares de abuelos y antepasados, entre quienes se encuentran muchas veces una infinidad de ricos y pobres, de reyes y esclavos, de griegos y bárbaros; y mira como una pequeñez de espíritu el gloriarse de una procedencia de veinticinco antepasados, hasta remontar a Heracles, hijo de Anfitrión. Se ríe porque ve que no se reflexiona, que el vigésimo quinto antepasado de Anfitrión y el quincuagésimo con relación a sí mismo, ha sido como lo ha querido la fortuna, y se ríe al pensar que no puede verse libre de ideas tan disparatadas. En todas estas ocasiones el vulgo se burla del filósofo, a quien en cierto concepto supone lleno de

orgullo e ignorante por otra parte de las cosas más comunes, y además inútil para todo.

TEODORO.—Lo que dices, Sócrates, se ve todos los días.

SÓCRATES.—Pero, querido mío, cuando el filósofo puede a su vez atraer a alguno de estos hombres hacia la región superior, y el atraído se aviene a prescindir de estas cuestiones: ¿qué mal te hago yo?, ¿qué mal me haces tú?, para pasar a la consideración de la justicia y de la injusticia, de su naturaleza y de lo que distingue la una de la otra y de todo lo demás; o prescindir de la cuestión de si un rey o tal hombre, que tiene grandes tesoros, son dichosos, y pasa al examen de la institución real, y en general a lo que constituye la felicidad o la desgracia del hombre, para ver en qué consisten la una y la otra y de qué manera nos conviene aspirar a aquella y huir de esta; cuando es preciso que este hombre de alma pequeña, rudo y ejercitado en la cizaña, se explique sobre todo esto, entonces rinde las armas al filósofo, y suspendido en el aire y poco acostumbrado a contemplar de tan alto los objetos, se le va la cabeza, se aturde, pierde el sentido, no sabe lo que dice, y se ríen de él, no las sirvientas de Tracia, ni los ignorantes (porque no se aperciben de nada), sino aquellos cuya educación no ha sido la de los esclavos.

Tal es, Teodoro, el carácter de uno y otro. El primero, que tú llamas filósofo, educado en el seno de la libertad y del ocio, no tiene a deshonra pasar por un hombre cándido e inútil para todo, cuando se trata de llenar ciertos ministerios serviles, por ejemplo, arreglar una maleta, sazonar viandas o hacer discursos. El otro, por el contrario, desempeña perfectamente todas estas comisiones con destreza y prontitud, pero no sabe llevar su capa como conviene a una persona libre, no tiene ninguna idea de la armonía del discurso, y es incapaz de ser el cantor de la verdadera vida de los dioses y de los hombres bienaventurados.

TEODORO.—Si llegases a convencer a todos los demás, como a mí, de la verdad de lo que dices, Sócrates, habría más paz y menos males entre los hombres.

SÓCRATES.—Sí, pero no es posible, Teodoro, que el mal desaparezca por entero, porque es preciso que siempre haya alguna cosa contraria al bien, y como no es posible colocarlo entre los dioses, es de necesidad que circule sobre esta tierra y alrededor de nuestra naturaleza mortal. Ésta es la razón por la que debemos procurar huir lo más pronto posible desde esta estancia a la de los dioses. Al huir nos asemejamos a Dios en cuanto depende de nosotros, y nos asemejamos a él por la sabiduría, la justicia y la santidad. Pero, amigo mío, no es cosa fácil el persuadir de que no se debe seguir la virtud y huir del vicio por el motivo que mueve al común de los hombres, que es evitar la reputación de malo y pasar por virtuoso. La verdadera razón es la siguiente: Dios no es injusto en ninguna circunstancia ni de ninguna manera; por el contrario, es perfectamente justo, y nada se le asemeja tanto como aquel de nosotros que ha llegado a la cima de la justicia. De esto depende el verdadero mérito del hombre o su bajeza y su nada. El que conoce a Dios es verdaderamente sabio y virtuoso; el que no lo conoce es verdaderamente ignorante y malo. En cuanto a las demás cualidades, que el vulgo llama talento y sabiduría, si se despliegan en el gobierno político, no producen sino tiranos; y si en las artes, mercenarios. Lo mejor que debe hacerse es negar el título de hábil al hombre injusto, que ofende a la piedad en sus discursos y acciones. Porque aunque sea esta una censura, se complacen en oírla y se persuaden de que se les quiere decir con esto, no que son gentes despreciables, carga inútil sobre la tierra, sino hombres tales como deben serlo, para hacer papel en un estado. Y es preciso, decirles lo que es verdad; que cuanto menos crean ser lo que son, tanto más

lo son en realidad, porque ignoran cuál es el castigo de la injusticia, que es lo que menos debe ignorarse. Estos castigos no son, como se imaginan, los suplicios ni la muerte que algunas veces saben evitar, aun obrando mal, no; es un castigo al cual es imposible que se sustraigan.

TEODORO.—¿Cuál es?

SÓCRATES.—Hay en la naturaleza de las cosas dos modelos, mi querido amigo, uno divino y muy dichoso, y el otro enemigo de Dios y muy desgraciado. Pero ellos no ven así las cosas; su estupidez y su excesiva locura les impide conocer que su conducta, llena de injusticia, los aproxima al segundo y los aleja del primero; así sufren la pena, llevando una vida conforme al modelo que se han propuesto imitar. En vano les diremos que si no renuncian a esa pretendida habilidad, serán excluidos, después de su muerte, de la estancia donde no se admite a los malos, y que durante esta vida no tendrán otra compañía que la de hombres tan malos como ellos, que es la que conviene a sus costumbres; considerarán estos discursos como extravagancias, y no por eso se creerán menos personajes hábiles.

TEODORO.—Nada más cierto, Sócrates.

SÓCRATES.—Lo sé bien, querido mío. Pero he aquí lo que hay para ellos de terrible, y es que cuando se les apura en una conversación particular para que den razón del desprecio que hacen de ciertos objetos, y para que escuchen las razones de un competidor, por poco que quieran sostener con entereza la conversación durante algún tiempo y no abandonar cobardemente el campo, se encuentran al fin, amigo mío, en el mayor apuro; nada de lo que dicen les satisface, toda su elocuencia se desvanece hasta el punto de podérseles tomar por chiquillos. Pero dejemos esto, que no es más que una digresión, porque, si no, de unas en otras perderemos de vista el primer objeto de nuestra conversación. Volvamos atrás, si consientes en ello.

TEODORO.—Esta digresión, Sócrates, no es la que con menos gusto te he oído. A mi edad tienen buena acogida reflexiones de esta naturaleza. Sin embargo, respetando tu parecer, volvamos a nuestro primer asunto.

SÓCRATES.—El punto en que quedamos es, a mi parecer, aquel en que decíamos, que los que pretenden que todo está en movimiento, y que toda cosa es siempre para cada uno tal como le parece, están resueltos a sostener en todo lo demás, y sobre todo con relación a la justicia, que lo que una ciudad erige en ley, por parecerle justa, es tal para ella, mientras subsiste la ley; pero que respecto de lo útil, nadie es bastante atrevido para poder asegurar que toda institución adoptada por una ciudad que la ha juzgado ventajosa, lo sea en efecto durante el tiempo que esté en vigor; a no ser que se diga que lo es en el nombre, lo cual sería una burla tratándose de este asunto. ¿No es así?

TEODORO.—Sí.

SÓCRATES.—No hablemos del nombre, sino de la cosa que él significa.

TEODORO.—En efecto, no se trata del nombre.

SÓCRATES.—No es el nombre, sino lo que él significa, lo que se propone toda ciudad al darse leyes y al hacer que sean ventajosas según su pensamiento y en cuanto está en su poder. ¿Crees tú que se propone otro objeto en su legislación?

TEODORO.—Ningún otro.

SÓCRATES.—¿Consigue siempre toda ciudad este objeto, o no lo consigue en algunos puntos?

TEODORO.—Me parece lo segundo.

SÓCRATES. —Todo el mundo convendrá fácilmente en ello, si la cuestión se propone con relación a la especie entera a que pertenece lo útil. Lo útil mira al porvenir, porque cuando hacemos leyes es con la esperanza de que serán provechosas para el tiempo que seguirá, es decir, para lo futuro.

TEODORO. —Es cierto.

SÓCRATES. —Interroguemos ahora a Protágoras o a cualquiera de sus partidarios. El hombre, dices tú, Protágoras, es la medida de todas las cosas blancas, negras, pesadas, ligeras y otras semejantes; porque teniendo en sí la regla para juzgarlas, y representándosele tales como las siente, su opinión es siempre verdadera y real con relación a sí mismo. ¿No es así?

TEODORO. —Sí.

SÓCRATES. —¿Diremos nosotros igualmente, Protágoras, que el hombre tiene en sí mismo la regla propia para juzgar las cosas del porvenir, y que ellas se hacen para cada uno tales como se figura que serán? En punto a calor, por ejemplo, cuando un hombre piensa que le sobrevendrá una fiebre y que habrá de experimentar esta especie de calor, si un médico piensa lo contrario, ¿a cuál de estas dos opiniones nos atendremos para decir lo que sucederá? ¿O bien sucederán ambas cosas, de manera que para el médico este hombre no tendrá calor ni fiebre, y para este habrá ambas cosas?

TEODORO. —Eso sería un absurdo.

SÓCRATES. —Respecto a la dulzura y aspereza que habrá de tener el vino, es a mi parecer preciso referirse a la opinión del cosechero y no a la de un tocador de lira.

TEODORO. —Sin duda.

SÓCRATES. —El maestro de gimnasia tampoco puede ser mejor juez que el músico acerca de la armonía, y entonces, ¿es posible que ambos estén de acuerdo en este punto?

TEODORO. —No, ciertamente.

SÓCRATES. —El parecer del que ofrece una comida, y no entiende de cocina, sobre el gusto que tendrán los invitados, es menos seguro que el del cocinero. Porque no disfrutamos sobre el placer que cada uno siente actualmente o ha sentido, sino sobre el que ha de sentir, y preguntamos si cada cual es en este punto el mejor juez con relación a sí mismo. Tú mismo, Protágoras, ¿no juzgarás de antemano mejor que un cualquiera de lo que convendrá decir para triunfar ante un tribunal?

TEODORO. —Es muy cierto, Sócrates, y precisamente de esto se alababa Protágoras en primer término, suponiéndose superior a todos los demás.

SÓCRATES. —¡Por Zeus!, así era preciso que sucediera, amigo mío, y ciertamente nadie le hubiera dado gruesas sumas por asistir a sus lecciones si hubiera convencido a sus discípulos de que ningún hombre ni adivino alguno estaba en estado de juzgar de lo que deberá suceder más de lo que está cada uno por sí mismo.

TEODORO. —Es muy cierto.

SÓCRATES. —Pero la legislación y lo útil, ¿no miran al porvenir? ¿Y no confesará todo el mundo, que es imposible que una ciudad, al darse leyes, deje de faltar muchas veces a lo que es más ventajoso?

TEODORO. —Sin duda.

SÓCRATES. —Tenemos, pues, razón para decir a tu maestro, que no puede dispensarse de confesar que un hombre es más sabio que otro; que esta es la verdadera medida, y que siendo yo un

ignorante, no se me puede obligar a ser tal medida, aunque el discurso que he pronunciado en su defensa parecía precisarme a pesar mío a parecerlo.

TEODORO.—Me parece, Sócrates, que esta opinión es falsa en este punto, y también en aquel en que Protágoras garantiza la certidumbre de las opiniones de los demás, aunque estas, como hemos visto, no tienen por verdadero lo que él ha establecido.

SÓCRATES.—Es fácil, Teodoro, demostrar con otras muchas pruebas, que todas las opiniones de un hombre no son verdaderas. Pero con relación a estas impresiones, de las que cada uno se ve actualmente afectado, y de donde nacen las sensaciones y opiniones que se siguen, es más difícil probar que ellas no lo son. Quizá es absolutamente imposible; quizás los que pretenden que son verdaderas y que constituyen la ciencia, dicen la verdad, y quizás Teeteto no ha hablado fuera de propósito cuando ha dicho que la sensación y la ciencia son una misma cosa. Es preciso estrechar el terreno a este sistema, como lo exigía antes el discurso en favor de Protágoras, y examinar esta esencia siempre en movimiento, tocándola como se toca a un vaso para ver si está roto o entero. Sobre esta esencia ha habido una disputa, que ni carece de interés ni ha tenido lugar entre pocas personas.

TEODORO.—Está muy distante de ser pequeña; se agranda constantemente en la Jonia, porque los partidarios de Heráclito defienden esta opinión con mucho vigor.

SÓCRATES.—Es una razón más, mi querido Teodoro, para examinar de nuevo cómo la apoyan.

TEODORO.—Es cierto. En efecto, Sócrates, entre estos sectarios de Heráclito, o como tú dices, de Homero o de algún autor más antiguo, los de Éfeso, que se tienen por sabios, son tales, que disputar con ellos es disputar con furiosos. Nada hay fijo en sus doctrinas. Detenerse sobre una materia, sobre una cuestión, responder e interrogar a su vez pacíficamente, es una cosa que les es imposible, absolutamente imposible; tan poca formalidad tienen. Si les interrogas, sacan al momento, como de una aljaba, unas cuantas palabras enigmáticas que te arrojan al rostro, y si quieres que te den la razón de lo que acaban de decir, te verás sobre la marcha atacado con otra palabra equívoca. En fin, nunca concluirás nada con ninguno de ellos. Tampoco adelantan más entre sí mismos, pero, sobre todo, tienen cuidado de no dejar nada fijo en sus discursos, ni en sus pensamientos, persuadidos, a mi parecer, de que esta estabilidad es a la que hacen la guerra, y la excluyen por todos rumbos cuanto les es posible.

SÓCRATES.—Quizá, Teodoro, has visto esos hombres en el calor del combate, y no te has encontrado con ellos, cuando conversaban en paz, y se ve que no son tus amigos; por más despacio que expliquen su sistema a aquellos de sus discípulos que quieren atraer a su partido.

TEODORO.—¿De qué discípulos hablas, mi querido Sócrates? Entre ellos ninguno es discípulo de otro; cada uno se forma a sí mismo, desde el momento en que el entusiasmo se ha apoderado de él, y se tienen los unos a los otros por ignorantes. No obtendrás nunca de ellos, como antes te decía, por fuerza ni por voluntad, que te den razón de nada; pero debemos considerar como un problema lo que dicen y examinarlo.

SÓCRATES.—Muy bien; ¿pero es otro problema que el que nos propusieron al principio los antiguos, cubriendolo con el velo de la poesía para el vulgo, a saber: que el Océano y Tetis, principios de todo lo demás, son emanaciones y que nada es estable? Después los modernos, como más sabios, lo han presentado al descubierto, a fin de que todos, hasta los zapateros, aprendiesen la

sabiduría solo con oírles una sola vez, y cesasen de creer neciamente que una parte de los seres está en reposo y otra en movimiento, y que aprendiendo que todo se mueve, se sintiesen por esta enseñanza llenos de respeto hacia sus maestros. Casi he olvidado, Teodoro, que otros han sostenido el sistema opuesto, diciendo que el nombre del universo es lo inmóvil.^[13] Los Melisos y los Parménides, abrazando esta opinión contraria, tienen por cierto, por ejemplo, que todo es uno y que este uno es estable en sí mismo, al no tener espacio donde moverse. ¿Qué partido tomaremos, mi querido amigo, en frente de todos estos? Avanzando poco a poco, henos aquí cogidos en medio de los unos y de los otros, sin apercibirnos. Si nos sacudimos de ellos por medio de una vigorosa defensa, se vengarán de nosotros, y nos sucederá lo que a aquellos, que peleando en la lid sin salir de la línea que separa los partidos, son cogidos por ambos y arrojados a uno y otro lado. Me parece que es mejor comenzar por los que han sido para nosotros objeto de examen, y que dicen que todo pasa. Si creemos que tienen razón, nos uniremos a ellos y procuraremos librarnos de los otros.

Si, por el contrario, nos parece que la verdad está de parte de aquellos que sostienen que todo está en reposo en el universo, nos pondremos de su lado, huyendo de los que suponen en movimiento hasta las cosas inmóviles. En fin, si nos parece que ni los unos, ni los otros, sostienen nada razonable, nos pondremos en ridículo, si pequeños como somos creyéramos estar en posesión de la verdad después de haber desechado la antigua doctrina, sostenida por hombres respetables por su antigüedad y su sabiduría. Mira, Teodoro, si es prudente exponernos a tan gran peligro.

TEODORO. —No sería perdonable, Sócrates, el dejar de discutir lo que dicen los unos y los otros.

SÓCRATES. —Puesto que manifiestas tanto deseo, es preciso entrar en esta discusión. Es natural comenzar por el movimiento y ver cómo lo definen los que sostienen que todo se mueve; lo que deseo saber es, si no admiten más que una especie de movimiento o si admiten dos, como a mi juicio debe hacerse. Pero no basta que yo solo lo crea así; es preciso que te pongas de mi parte, a fin de que, suceda lo que quiera, lo experimentemos en común. Dime: cuando una cosa pasa de un lugar a otro o gira sobre sí misma sin mudar de lugar, ¿llamas a esto movimiento?

TEODORO. —Sí.

SÓCRATES. —Sea, pues, esta una especie de movimiento. Y cuando, permaneciendo la cosa en el mismo lugar, envejece, o de blanca se hace negra, o de blanda dura, o experimenta cualquier otra alteración, ¿no debe decirse que esta es una segunda especie de movimiento?

TEODORO. —Me parece que sí.

SÓCRATES. —No es posible desconocerlo. Cuento, pues, con dos clases de movimiento; el uno de alteración, el otro de traslación.

TEODORO. —Es cierto.

SÓCRATES. —Hecha esta distinción, dirijamos ahora la palabra a los que sostienen que todo se mueve, y hagámosles esta pregunta: ¿decís que todas las cosas se mueven con este doble movimiento de traslación y de alteración o que algunas se mueven de estas dos maneras y otras solo de una de ellas?

TEODORO. —En verdad no sé qué responder; me parece, sin embargo, que dirán que todo está sujeto a este doble movimiento.

SÓCRATES. —Si no lo dijesen, mi querido amigo, tendrían que reconocer precisamente, que las

mismas cosas están en movimiento y en reposo, y que no es más cierto decir que todo se mueve, que decir que todo está en reposo.

TEODORO. —Nada más exacto.

SÓCRATES. —Puesto que es preciso que todo se mueva, al no encontrarse la negación del movimiento en ninguna parte, todas las cosas están siempre moviéndose en todos conceptos.

TEODORO. —Necesariamente.

SÓCRATES. —Fíjate, te suplico, en lo que te voy a decir. ¿No decimos que ellos explican la generación del calor, de la blancura y de las demás cualidades, diciendo, a saber, que cada una de estas se mueve con la sensación en el espacio que media entre la causa activa y la pasiva; que la causa pasiva se hace sensible y no sensación; y la activa o el agente es afectado por tal o cual cualidad, sin llegar a su cualidad en sí? Quizá esta palabra cualidad te parecerá extraña, y no concibes la cosa bajo esta expresión general. Te la diré al pormenor. La causa activa no se hace calor, ni blancura, sino caliente, blanca, y así de lo demás. Porque te acordarás, sin duda, de lo que se dijo antes, esto es que nada es uno, tomado en sí, ni lo que obra, ni lo que padece, sino que de su contacto mutuo nacen las sensaciones y las cualidades sensibles, de donde resulta, de un lado, lo que tiene tal o cual cualidad, y de otro, lo que experimenta tal o cual sensación.

TEODORO. —¿Cómo podía no acordarme?

SÓCRATES. —Dejemos todo lo demás de su sistema sin tomarnos el trabajo de saber de qué manera lo explican; atengámonos solo al punto de que hablamos y preguntémosles: todo se mueve, decís, todo pasa; ¿no es así?

TEODORO. —Sí.

SÓCRATES. —Mediante el doble movimiento de traslación y de alteración que hemos distinguido.

TEODORO. —Sin duda, si se pretende que todo se mueve plena y completamente.

SÓCRATES. —Si las cosas fuesen simplemente trasportadas de un punto a otro y no se alterasen, podría decirse cuál es la naturaleza de lo que se mueve y muda de lugar. ¿No es cierto?

TEODORO. —Sí.

SÓCRATES. —Pero como esto no es una cosa estable, ni lo que aparece blanco subsiste blanco, sino que, por el contrario, un continuo cambio en este concepto, de suerte que la blancura misma pasa y se hace otro color, temerosa de que se la sorprenda en un estado fijo, ¿es posible dar nunca a color alguno un nombre conveniente, de modo que no sea posible el engaño?

TEODORO. —¿Qué medio hay, Sócrates, para determinar el color ni ninguna otra cualidad semejante, puesto que pasando sin cesar, escapa a la palabra con que se la quiere coger y precisar?

SÓCRATES. —¿Y qué diremos de las sensaciones, por ejemplo, las de la vista y la del oído? ¿Aseguraremos que subsisten en el estado de visión y de audición?

TEODORO. —De ninguna manera, si es cierto que todo se mueve.

SÓCRATES. —Por consiguiente, estando todo en un movimiento absoluto, no debe decirse, cualquiera que sea el objeto de que se trate, que se ve o que no se ve, que se tiene tal sensación o que no se tiene.

TEODORO. —No, sin duda.

SÓCRATES. —Pero la sensación es la ciencia, hemos dicho Teeteto y yo.

TEODORO.—Es cierto.

SÓCRATES.—Cuando se nos ha preguntado qué es la ciencia, hemos respondido que es una cosa que no es ciencia, ni deja de serlo.

TEODORO.—Así parece.

SÓCRATES.—Aquí tienes nuestra respuesta perfectamente justificada, cuando para demostrar su exactitud nos hemos esforzado en probar que todo se mueve, puesto que si en efecto todo está en movimiento, resulta que las respuestas sobre cualquier cosa son igualmente exactas, ya se diga que es así, o ya que no es así, o si quieras, y para no presentar a nuestros adversarios como existente nada estable, que ella se hace o no se hace, deviene o no deviene tal.

TEODORO.—Dices bien.

SÓCRATES.—Sí, Teodoro; salvo que me he servido de las expresiones así y no así. No es preciso usar de la palabra así, porque así lo mismo que no así (*ita et non ita*),^[14] como representan hasta cierto punto una cosa fija, no expresan el movimiento. Los partidarios de este sistema deben emplear otro término, y verdaderamente en su hipótesis no tienen expresión de que valerse, como no sea esta: de ninguna manera. Esta expresión indefinida es la más conforme con su opinión.

TEODORO.—Es, en efecto, una manera de hablar que les conviene perfectamente.

SÓCRATES.—Henos aquí, Teodoro, libres de tu amigo; no le concedemos que todo hombre sea la medida de todas las cosas, a no ser que sea hombre hábil; y nunca confesaremos que la sensación sea la ciencia, si partimos del supuesto de que todo está en movimiento, siempre que Teeteto no sea de otro dictamen.

TEODORO.—Está bien dicho, Sócrates. Terminada esta cuestión, estoy también libre de la obligación de responderte, como habíamos convenido, una vez que se encuentra terminado el examen del sistema de Protágoras.

TEETETO.—Nada de eso, Teodoro; seguid hasta que Sócrates y tú hayáis discutido la opinión de los que dicen que todo está en reposo, según os propusisteis antes.

TEODORO.—¡Cómo, Teeteto!, ¡tú, tan joven, das lecciones de injusticia a los ancianos, enseñándoles a violar sus compromisos! Prepárate a responder a Sócrates sobre lo que resta por decir.

TEETETO.—Con mucho gusto, si Sócrates lo consiente. Hubiera oído, sin embargo, con el mayor placer lo que pensáis sobre esta materia.

TEODORO.—Invitar a Sócrates a la discusión es invitar a buenos jinetes a correr en la llanura. Interrógale y quedarás satisfecho.

SÓCRATES.—No pienses, Teodoro, que voy a aceptar la invitación de Teeteto.

TEODORO.—¿Por qué no?

SÓCRATES.—Aunque temo criticar con alguna dureza a Meliso y a los demás que sostienen que todo es uno e inmóvil, lo siento menos respecto de estos que con relación a Parménides. Parménides me parece a la vez respetable y temible, sirviéndome de las palabras de Homero. Le traté siendo yo joven y cuando él era muy anciano, y me pareció que había en sus discursos una profundidad poco común. Temo que no comprendamos sus palabras y que no penetremos bien su pensamiento; y más que todo, temo que las digresiones que nos vengan encima, si no las evitamos, nos hagan perder de vista el objeto principal de esta discusión, que es conocer la naturaleza de la ciencia. Por otra parte, el

objeto de que nos ocupamos aquí, es de una extensión inmensa, y sería falta de consideración el examinarlo de pasada; y si no le damos toda la amplitud que merece, acabaron nuestras indagaciones sobre la ciencia. Así, es preciso que no suceda lo uno ni lo otro, y vale más que, apelando a mi arte de comadron, auxilie a Teeteto a parir sus concepciones sobre la ciencia.

TEETETO. —Sea como quieras, puesto que tú eres el que mandas.

SÓCRATES. —Haz, Teeteto, la observación siguiente sobre lo que se ha dicho. Has respondido que la sensación y la ciencia son una misma cosa; ¿no es así?

TEETETO. —Sí.

SÓCRATES. —Si te preguntaran con qué ve el hombre lo blanco y lo negro y con qué oye los sonidos agudos y graves, probablemente dirías que con los ojos y con los oídos.

TEETETO. —Sin duda.

SÓCRATES. —Generalmente no es estrechez de espíritu el emplear los nombres y los verbos en su acepción vulgar, y no tomarlos en todo su rigor; por el contrario, indica pequeñez de alma el usar de este recurso. Sin embargo, alguna vez es necesario; y así, por ejemplo, no puedo dispensarme en este momento de descubrir en tu respuesta lo que tiene de defectuosa. Mira, en efecto, cuál es la mejor de estas dos contestaciones: el ojo es aquello con lo que vemos o es por lo que vemos; el oído es aquello con lo que oímos o más bien es por lo que oímos.

TEETETO. —Me parece, Sócrates, que es mejor decir los órganos por los que sentimos que no con los que sentimos.

SÓCRATES. —Efectivamente, sería extraño, querido mío, que en nosotros hubiese muchos sentidos como en los caballos de palo^[15] y que ellos no se refiriesen todos a una sola esencia, llámesela alma o de cualquier otro modo, con la que, valiéndonos de los sentidos como de otros tantos órganos, sentimos lo que es sensible.

TEETETO. —Me parece que debe ser así.

SÓCRATES. —La razón por la que procuro aquí la exactitud de las palabras, es porque quiero saber si en nosotros hay un solo y mismo principio, por el que sabemos, por medio de los ojos, lo que es blanco o negro, y los demás objetos por medio de los demás sentidos; y si tú achacas cada una de estas sensaciones a los órganos del cuerpo... Pero quizás vale más que seas tú mismo el que diga todo esto, en lugar de tomarme yo este trabajo por ti. Respóndeme, pues. ¿Atribuyes al cuerpo o a otra sustancia los órganos por los que sientes lo que es caliente, seco, ligero, dulce?

TEETETO. —Los atribuyo al cuerpo solamente.

SÓCRATES. —¿Consentirías en concederme que lo que sientes por un órgano te es imposible sentirlo por ningún otro, por ejemplo, por la vista lo que sientes por el oído, o por el oído lo que sientes por la vista?

TEETETO. —¿Cómo no lo he de consentir?

SÓCRATES. —Luego, si tienes alguna idea sobre los objetos de estos dos sentidos, tomados en junio, no puede venirte esta idea colectiva de uno ni de otro órgano.

TEETETO. —No, sin duda.

SÓCRATES. —La primera idea que tú tienes respecto al sonido y al color, tomados en conjunto, es que los dos existen.

TEETETO. —Sí.

SÓCRATES.—Y que el uno es diferente del otro y semejante a sí mismo.

TEETETO.—Sin duda.

SÓCRATES.—Y que, tomados juntos, ellos son dos, y que, tomado cada uno aparte, cada cual es uno.

TEETETO.—Así lo entiendo.

SÓCRATES.—¿No te consideras en estado de examinar si son semejantes o desemejantes entre sí?

TEETETO.—Quizá.

SÓCRATES.—¿Con el auxilio de qué órgano concibes todo esto respecto de estos dos objetos? Porque no es por el oído ni por la vista por donde puedes saber lo que tienen de común. He aquí una nueva prueba de lo que decíamos. Si fuera posible examinar si uno u otro de estos dos objetos son o no salados, te sería fácil decirme de qué órgano te servirías para ello. No sería la vista, ni el oído, sino algún otro órgano.

TEETETO.—Sin duda sería el órgano del gusto.

SÓCRATES.—Tienes razón. ¿Pero qué facultad te da a conocer las cualidades comunes a todos estos objetos, que llamas ser y no ser, y sobre las que te pregunté antes? ¿Qué órganos destinarás a estas percepciones, y por dónde lo que siente en nosotros percibe el sentimiento de todas estas cosas?

TEETETO.—Hablas sin duda del ser y del no ser, de la semejanza y de la desemejanza, de la identidad y de la diferencia, y también de la unidad y de los demás números. Y es evidente que tú me preguntas por qué órganos del cuerpo siente nuestra alma todo esto, así como lo par, lo impar y todo lo que depende de ellos.

SÓCRATES.—Perfectamente, Teeteto; eso es lo que yo quiero saber.

TEETETO.—En verdad, Sócrates, no sé qué decirte, sino que desde el principio me ha parecido que no tenemos un órgano particular para esta clase de cosas como para las otras, pero que nuestra alma examina inmediatamente por sí misma lo que los objetos tienen de común entre sí.

SÓCRATES.—Tú eres hermoso, Teeteto, y no feo como decía Teodoro, porque el que responde bien es bello y bueno. Además me has hecho un servicio, dispensándome de una larga discusión, si juzgas que hay objetos que el alma conoce por sí misma, y otros que conoce por los órganos del cuerpo. Esto, en efecto, ya lo esperaba yo de ti, y deseaba que fuese esta tu opinión.

TEETETO.—Pues bien, yo pienso como tú.

SÓCRATES.—¿En cuál de estas dos clases de objetos colocas el ser? Porque es lo más común a todas las cosas.

TEETETO.—Lo coloco en la clase de los objetos con los que el alma se pone en relación por sí misma.

SÓCRATES.—¿Y sucede lo mismo con la semejanza y la desemejanza, con la identidad y con la diferencia?

TEETETO.—Sí.

SÓCRATES.—¿Con lo bello, lo feo, lo bueno y lo malo?

TEETETO.—Me parece que estos objetos, sobre todo, son del número de aquellos cuya esencia examina el alma, comparando y combinando en sí misma el pasado y el presente con el porvenir.

SÓCRATES.—Detente. ¿El alma no sentirá por el tacto la dureza de lo que es duro y la blandura

de lo que es blando?

TEETETO.—Sí.

SÓCRATES.—Pero, por lo que hace a su esencia, a su naturaleza, a su oposición y a la naturaleza de esta oposición, ¿ensaya el alma juzgarlas por sí mismas, después de repetidos esfuerzos y de confrontar las unas con las otras?

TEETETO.—Sin duda.

SÓCRATES.—La naturaleza ha dado a los hombres y a las bestias, desde el acto de nacer, el sentimiento de ciertas afecciones que pasan al alma por los órganos del cuerpo; mientras que las reflexiones sobre estas afecciones, su esencia y su utilidad, no vienen o no se presentan sino a la larga y con mucho trabajo mediante los cuidados y estudio de las personas en cuya alma se forman.

TEETETO.

Es cierto.

SÓCRATES.—¿Es posible que el que no descubra la esencia, descubra la verdad?

TEETETO.—No.

SÓCRATES.—¿Se obtendrá la ciencia cuando se ignora la verdad?

TEETETO.—¿Cómo, Sócrates?

SÓCRATES.—La ciencia no reside en las sensaciones sino en el razonamiento sobre las sensaciones, puesto que, según parece, solo por el razonamiento se puede descubrir la ciencia y la verdad, y es imposible conseguirlo por otro rumbo.

TEETETO.—Así parece.

SÓCRATES.—¿Dirás que lo uno y lo otro son una misma cosa, cuando hay entre ellas una gran diferencia?

TEETETO.—Eso no sería exacto.

SÓCRATES.—¿Qué nombre das a estas afecciones, ver, oír, olfatear, resfriarse, calentarse?

TEETETO.—A todo esto lo llamo sentir, porque ¿qué otro nombre puede tener?

SÓCRATES.—Comprendes todo esto bajo el nombre genérico de sensación.

TEETETO.—Así es.

SÓCRATES.—Sensación, que, como decimos, no puede descubrir la verdad, porque no afecta a la esencia.

TEETETO.—Es cierto.

SÓCRATES.—Ni tampoco, por consiguiente, a la ciencia.

TEETETO.—Tampoco.

SÓCRATES.—La sensación y la ciencia, ¿no podrían ser una misma cosa, Teeteto?

TEETETO.—Parece que no.

SÓCRATES.—Ahora, sobre todo, es cuando vemos con la mayor evidencia que la ciencia es una cosa distinta que la sensación. Es cierto que hemos comenzado esta conversación con el propósito de descubrir, no lo que no es la ciencia, sino lo que ella es. Sin embargo, estamos bastante adelantados en este descubrimiento, para no buscar la ciencia en la sensación, sino en el nombre que se da al alma, cuando considera ella misma los objetos.

TEETETO.—Me parece, Sócrates, que este nombre de que hablas, es el juicio.

SÓCRATES.—Tienes razón, mi querido amigo; mira, pues, de nuevo, después que hayas borrado

de tu espíritu todas las ideas precedentes, si en el punto en que estás ahora se te muestran las cosas más claramente, y dime otra vez qué es la ciencia.

TEETETO. —No es posible, Sócrates, decir que es toda clase de juicios, puesto que los hay falsos; pero me parece que el juicio verdadero es la ciencia, y esta es mi respuesta. Si discurriendo más, descubrimos, como sucedió antes, que no es esto cierto, trataremos de decir otra cosa.

SÓCRATES. —Vale más, Teeteto, explicarse así, con resolución, que no con la timidez con que lo hacías al principio. Porque si continuamos, sucederá una de dos cosas: o encontramos lo que buscamos, o creeremos menos que sabemos lo que no sabemos, lo cual no es una ventaja despreciable. Ahora, ¿qué es lo que dices? ¿Que hay dos especies de juicio, el uno verdadero, el otro falso, y que la ciencia es el juicio verdadero?

TEETETO. —Sí, es mi opinión por ahora.

SÓCRATES. —¿No es conveniente decir algo sobre el juicio?

TEETETO. —¿Qué dices?

SÓCRATES. —Que es una cuestión que me turba, y no por primera vez; de suerte, que yo enfrente de mí mismo y de los demás, me he visto en el mayor embarazo, al no poder explicar lo que es este fenómeno y de qué manera se forma en nosotros.

TEETETO. —¿Qué fenómeno?

SÓCRATES. —El juicio falso. Estoy pensando en este momento y dudo, si dejaremos a parte este punto, o si le discutiremos en distinta forma que de la que lo hemos hecho antes.

TEETETO. —¿Por qué no, Sócrates? Discutámoslo, aunque te parezca poco necesario. Decíais con razón, no hace un momento, Teodoro y tú, hablando de lo que se prolongaba la discusión, que nunca debemos apurarnos al tratar semejantes materias.

SÓCRATES. —Has recordado este hecho muy oportunamente. Quizá no haremos mal en volver en cierta manera atrás; porque vale más profundizar pocas cosas, que recorrer muchas de un modo insuficiente.

TEETETO. —Sin duda.

SÓCRATES. —Pues bien, ¿qué diremos? ¿Que es muy común formar juicios falsos, que los hombres juzgan tan pronto falsa como verdaderamente, y que tal es la naturaleza de las cosas?

TEETETO. —Así lo decimos.

SÓCRATES. —Con relación a todos los objetos juntos o a cada objeto en particular, ¿no es para nosotros una necesidad saber o no saber? No hablo aquí de lo que se llama aprender y olvidar, como término medio entre saber e ignorar, porque esto nada importa a la discusión presente.

TEETETO. —Siendo así, Sócrates, no queda otro partido, respecto de cada objeto, que o conocerlo o ignorarlo.

SÓCRATES. —Cuando se juzga, ¿es necesario juzgar sobre lo que se sabe y sobre lo que no se sabe?

TEETETO. —Sí.

SÓCRATES. —Es imposible que, sabiendo una cosa, no se la sepa, o que, no sabiéndola, se la sepa.

TEETETO. —Ciertamente.

SÓCRATES. —Cuando se juzga falsamente sobre lo que se sabe, ¿se imagina uno que la cosa que

se sabe, no es tal cosa, sino otra, que se sabe también, de suerte que, conociéndolas ambas, ambas al mismo tiempo son ignoradas?

TEETETO.—Eso no puede suceder, Sócrates.

SÓCRATES.—¿Se figura uno que aquello, que no se sabe, es otra cosa que tampoco se sabe, y puede suceder que un hombre, que no conoce ni a Teeteto ni a Sócrates, crea que Sócrates es Teeteto o que Teeteto es Sócrates?

TEETETO.—¿Cómo puede ser eso?

SÓCRATES.—Tampoco nos imaginamos que aquello que se sabe, es lo mismo que se ignora, y aquello que se ignora es lo mismo que se sabe.

TEETETO.—Eso sería prodigioso.

SÓCRATES.—¿Cómo se formaría un juicio falso, ya que el juicio no puede tener lugar fuera de los casos que acabo de decir, puesto que todo está comprendido en lo que sabemos o no sabemos, y que en todos estos casos nos parece imposible el juzgar falsamente?

TEETETO.—Nada más cierto.

SÓCRATES.—Quizá no convenga examinar lo que buscamos bajo el punto de vista de la ciencia y de la ignorancia, sino bajo el punto de vista del ser y del no ser.

TEETETO.—¿Cómo dices?

SÓCRATES.—¿No podría sentarse como verdad absoluta, que el que juzgue sobre una cosa que no existe hace un juicio necesariamente falso, piense lo que quiera su espíritu?

TEETETO.—Así parece, Sócrates.

SÓCRATES.—Qué diremos, Teeteto, si se nos pregunta, cómo puede hacerlo todo el mundo, lo siguiente: «¿Qué hombre juzgará sobre lo que no existe, ya sea un objeto real o ya un ser abstracto?». Responderemos a esto, a mi parecer, que está en este caso aquel que no juzga según la verdad; porque no cabe otra respuesta.

TEETETO.—Ninguna otra.

SÓCRATES.—¿Pero tiene lugar esto en cualquier otro caso?

TEETETO.—¿Cuándo?

SÓCRATES.—¿Puede darse el caso de que se vea alguna cosa, y que aquello, que se ve, no sea nada?

TEETETO.—¿Cómo?

SÓCRATES.—Cuando se ve un objeto, ¿aquello que se ve es alguna cosa real, o piensas que aquello, que es alguna cosa, no es nada?

TEETETO.—De ninguna manera.

SÓCRATES.—Aquel, que ve una cosa, ¿ve una cosa que existe?

TEETETO.—Me parece que sí.

SÓCRATES.—¿Y aquel que oye una cosa, oye una cosa, y, por consiguiente, una cosa que existe?

TEETETO.—Sí.

SÓCRATES.—En igual forma, el que toca una cosa, ¿toca un objeto que existe, puesto que es alguna cosa?

TEETETO.—Es cierto igualmente.

SÓCRATES.—El que juzga ¿no lo hace sobre un objeto?

TEETETO.—Necesariamente.

SÓCRATES.—Y juzgando sobre algún objeto, ¿no juzga sobre algo que existe?

TEETETO.—Lo concedo.

SÓCRATES.—Luego el que juzga sobre lo que no existe, no juzga nada.

TEETETO.—Parece que sí.

SÓCRATES.—Y juzgar de nada es no juzgar absolutamente.

TEETETO.—Parece evidente.

SÓCRATES.—Luego no es posible juzgar ni sobre lo que no existe, ni sobre un objeto real, ni sobre un ser abstracto.

TEETETO.—Parece que no.

SÓCRATES.—Juzgar falsamente no es, pues, otra cosa, que juzgar sobre lo que no existe.

TEETETO.—Al parecer.

SÓCRATES.—Así, pues, el juicio falso no se forma en nosotros de esta manera, ni de la manera que antes expusimos.

TEETETO.—Es cierto.

SÓCRATES.—Pero veamos si se forma de esta otra manera.

TEETETO.—¿Cómo?

SÓCRATES.—Llamamos juicio falso todo yerro de cierto género en que incurrimos cuando, tomando un objeto real por otro objeto real, se afirma que tal objeto es tal otro. De esta manera se juzga siempre sobre lo que existe, pero tomando una cosa por otra; y puede decirse con razón que cuando falta el verdadero objeto que se considera, el juicio es falso.

TEETETO.—Eso me parece muy bien dicho, porque cuando se tiene una cosa fea por bella, o una bella por fea, entonces es cuando verdaderamente el juicio es falso.

SÓCRATES.—Se ve claramente, Teeteto, que ni me tienes en consideración ni me temes.

TEETETO.—¿Por qué?

SÓCRATES.—Porque no crees, a lo que parece, que yo no dejaré pasar esta expresión, verdaderamente falso, preguntándote si es posible que lo que es rápido se haga con lentitud, lo que es ligero con pesadez, y cualquier otra cosa, no según su naturaleza, sino según la de su contraria y en oposición consigo mismo. Pero dejo esta objeción para que no decaiga la confianza que me muestras. ¿Crees, como dices, que juzgar falsamente es tomar una cosa por otra?

TEETETO.—Sí.

SÓCRATES.—Podemos, según tu opinión, representarnos por el pensamiento un objeto como siendo otro que el que realmente es, y no tal como es.

TEETETO.—Sí, podemos.

SÓCRATES.—Cuando se cae en semejante error, ¿es una necesidad que se tengan presentes en el pensamiento uno y otro objeto o uno de los dos?

TEETETO.—Sin duda.

SÓCRATES.—Los dos a la vez o uno después del otro.

TEETETO.—Muy bien.

SÓCRATES.—¿Entiendes tú por pensar lo mismo que yo?

TEETETO.—¿Qué entiendes por pensar?

SÓCRATES. —Un discurso que el alma se dirige a sí misma sobre los objetos que considera. Me explico como un hombre que no sabe muy bien aquello de lo que habla, pero me parece que el alma, cuando piensa, no hace otra cosa que conversar consigo misma, interrogando y respondiendo, afirmando y negando; y que cuando se ha resuelto, sea más o menos pronto y ha dicho su pensamiento sobre un objeto sin permanecer más en duda, en esto consiste el juicio. Así, pues, juzgar, en mi concepto, es hablar, y la opinión es un discurso pronunciado, no a otro, ni de viva voz, sino en silencio y a sí mismo. ¿Qué dices tú?

TEETETO. —Lo mismo.

SÓCRATES. —Cuando se juzga que una cosa es otra, a mi parecer, se dice uno a sí mismo que tal cosa es tal otra.

TEETETO. —Sin duda.

SÓCRATES. —Recuerda si alguna vez te has dicho a ti mismo que lo bello es feo, o lo injusto justo; y para decirlo en una palabra, mira si has intentado nunca persuadirte de que una cosa es otra; o si, por el contrario, jamás te ha venido a las mientes, ni en sueños, que el impar es ciertamente el par o cosa semejante.

TEETETO. —Nunca.

SÓCRATES. —¿Piensas que cualquier otro que tenga sentido común, o aunque esté demente, habrá intentado decirse y probarse seriamente a sí mismo que un caballo es de toda necesidad un buey, o que dos son uno?

TEETETO. —No, ciertamente.

SÓCRATES. —Si, pues, juzgar es hablarse a sí mismo, nadie, hablando y juzgando sobre dos objetos y abrazando ambos por el pensamiento, dirá ni juzgará que el uno es el otro. Es preciso abandonar esta teoría a tu propio juicio, porque no temo decir que nadie juzgará que lo feo es bello, ni otra cosa semejante.

TEETETO. —También la abandono yo, Sócrates, y me adhiero a tu opinión.

SÓCRATES. —Es imposible que, juzgando sobre dos objetos, se juzgue que el uno sea el otro.

TEETETO. —Así me parece.

SÓCRATES. —Pero si el juicio solo recae sobre uno de los dos y no sobre el otro, nunca se juzgará que el uno sea el otro.

TEETETO. —Dices verdad, porque sería preciso en este caso que se abrazara por el pensamiento el objeto mismo, que no se juzgaría.

SÓCRATES. —Por consiguiente, no puede suceder que se juzgue que una cosa es otra, ni cuando se juzga sobre ambas, ni cuando se juzga sobre una de las dos. Así es que definir el juicio falso diciendo que es el juicio de una cosa por otra, es no decir nada, y no parece que por este camino, ni por los precedentes, podamos formar juicios falsos.

TEETETO. —No, ciertamente.

SÓCRATES. —Sin embargo, Teeteto, si no reconociésemos que existen juicios falsos, nos veríamos precisados a admitir una multitud de absurdos.

TEETETO. —¿Qué absurdos?

SÓCRATES. —Te los diré cuando hayamos considerado la cosa bajo todas sus fases, porque sería vergonzoso para ti y para mí, si en el conflicto en que estamos nos viésemos reducidos a

admitir lo que yo quiero decir. Pero si llegamos a descubrir lo que buscamos y a estar fuera de todo peligro, entonces, no pudiendo temer ya que nos pongamos en ridículo, hablaré de esos absurdos como de un inconveniente con el que tropiezan otras personas. Por el contrario, si no aclaramos nuestras dudas, creo que nos colocaremos en una triste posición y a merced del razonamiento, para vernos batidos y tener que pasar por todo lo que este quiera; nos encontraremos en una situación análoga a la de los que están mareados. Escucha, pues, el recurso, que encuentro aún para salir de esta cuestión.

TEETETO.—Habla, pues.

SÓCRATES.—No creo que hayamos hecho bien en conceder que es imposible creer que lo que se sabe sea lo mismo que lo que no se sabe y que engañarse, sino que sostengo que, bajo ciertos puntos de vista, esto puede suceder.

TEETETO.—¿Has tenido presente lo que yo he sospechado cuando hacíamos esa confesión, a saber: que algunas veces, conociendo a Sócrates y viendo de lejos una persona que no conocía, le he tomado por Sócrates, a quien yo conozco? Aquí tienes el caso que acabas de proponer.

SÓCRATES.—¿No hemos renunciado a esta idea, puesto que resultaba que no sabíamos lo que sabemos?

TEETETO.—Sí.

SÓCRATES.—No hablemos más de esto, sino del siguiente modo, y quizá todo nos saldrá perfectamente, si bien también así podremos encontrar obstáculos. Pero estamos en una situación crítica, en la que es una necesidad para nosotros examinar los objetos por todos lados, para penetrar la verdad. Mira si lo que te digo es fundado; ¿es posible que, no sabiendo una cosa antes, se la aprenda después?

TEETETO.—Sin duda.

SÓCRATES.—¿Después una segunda cosa y luego una tercera?

TEETETO.—¿Por qué no?

SÓCRATES.—Supón conmigo, siguiendo nuestra conversación, que hay en nuestras almas planchas de cera, más grandes en unos, más pequeñas en otros, de una cera más pura en este, menos en aquel, demasiado dura o demasiado blanda en algunos y un término medio en otros.

TEETETO.—Lo supongo.

SÓCRATES.—Decimos que estas planchas son un don de Mnemósine,^[16] madre de las Musas, y que marcamos en ellas como con un sello la impresión de aquello de que queremos acordarnos entre todas las cosas que hemos visto, oído o pensado por nosotros mismos, estando ellas dispuestas siempre a recibir nuestras sensaciones y reflexiones; que conservamos el recuerdo y el conocimiento de lo que está en ellas grabado, en tanto que la imagen subsiste; y que cuando se borra o no es posible que se verifique esta impresión, lo olvidamos y no lo sabemos.

TEETETO.—Sea así.

SÓCRATES.—Cuando se ven o se escuchan cosas que se conocen, y se fija la consideración en alguna de ellas, mira si se puede entonces formar un juicio falso.

TEETETO.—¿De qué manera?

SÓCRATES.—Imaginándose que lo que se sabe es tan pronto aquello que se sabe como aquello que no se sabe; porque ha sido un error nuestro el haber concedido antes que esto es imposible.

TEETETO.—¿Cómo lo entiendes ahora?

SÓCRATES.—He aquí lo que es preciso decir sobre esta materia, tomando las cosas desde su principio.

Es imposible que lo que se sabe, cuya impresión se conserva en el alma, y que no se siente actualmente, imaginemos que es alguna otra cosa que se sabe, cuya impresión se tiene también y que no se siente; y asimismo que aquello que se sabe es otra cosa que no se sabe y de la que no se tiene impresión; y también que aquello que no se sabe es otra cosa que tampoco se sabe; y aquello que se siente, otra cosa que también se siente; y aquello que se siente, otra cosa que no se siente; y aquello que no se siente, otra cosa que tampoco se siente; y aquello que no se siente otra cosa que se siente.

Es aún más imposible, si cabe, figurarse que lo que se sabe y se siente, cuya impresión tenemos en el alma por la sensación, es alguna otra cosa que se sabe y que se siente, y cuya impresión tenemos igualmente por la sensación.

Es igualmente imposible que aquello que se sabe, aquello que se siente, cuya imagen conservamos grabada en la memoria, imaginemos que es alguna otra cosa que se sabe; y también que aquello que se sabe, que se siente y cuyo recuerdo se guarda, es otra cosa que se siente; y que aquello que no se sabe, ni se siente, es otra cosa que no se sabe, ni se siente igualmente; y aquello que no se sabe, ni se siente, otra cosa que no se sabe; y aquello que no se sabe ni se siente, otra cosa que no se siente.

Es de toda imposibilidad que en todos estos casos se forme un juicio falso. Si el juicio, pues, tiene lugar en alguna parte, será en los casos siguientes.

TEETETO.—¿En qué casos? Quizá comprenderé mejor por este medio lo que dices; porque en lo anterior apenas he podido seguirte.

SÓCRATES.—En estos. Con relación a aquello que se sabe, cuando imaginamos que es alguna otra cosa que se sabe y que se siente, o que no se sabe, pero que se siente; o con relación a lo que se sabe y se siente cuando se toma por otra cosa que se sabe e igualmente se siente.

TEETETO.—Ahora te comprendo menos que antes.

SÓCRATES.—Escucha lo mismo con más claridad. ¿No es cierto que, conociendo a Teodoro y teniendo en mí el recuerdo de su figura, y conociendo lo mismo a Teeteto, unas veces los veo, otras no los veo, tan pronto los toco como no los toco, los oigo, y experimento otras sensaciones con ocasión de ellos? ¿O bien no tengo absolutamente ninguna, pero no por eso dejo de acordarme de ellos y de tener conciencia de este recuerdo?

TEETETO.—Convengo en ello.

SÓCRATES.—De todo lo que quiero explicarte, concibe por lo pronto lo siguiente: que es posible que no se sienta lo que se sabe e igualmente que se sienta.

TEETETO.—Es cierto.

SÓCRATES.—¿No sucede igualmente respecto de lo que no se sabe, que muchas veces no se siente, y muchas se siente y nada más?

TEETETO.—También es cierto.

SÓCRATES.—Ahora, mira si te será más fácil seguirme. Sócrates conoce a Teodoro y a Teeteto, pero no ve ni al uno ni al otro, y no tiene ninguna otra sensación respecto de ellos. En este caso nunca formará en sí mismo este juicio: que Teeteto es Teodoro. ¿Tengo razón o no?

TEETETO.—Tienes razón.

SÓCRATES.—Tal es el primer caso del que he hablado.

TEETETO.—En efecto, es el primero.

SÓCRATES.—El segundo es que, conociendo a uno de vosotros dos y no conociendo al otro y no teniendo por otra parte ninguna sensación ni del uno ni del otro, no me figuraré jamás que aquel que yo conozco es el otro que yo no conozco.

TEETETO.—Muy bien.

SÓCRATES.—El tercero es que no conociendo ni sintiendo el uno ni el otro, no pensaré nunca que el uno, que no me es conocido, es el otro, que tampoco conozco. En una palabra, imagínate oír de nuevo todos los casos que he propuesto en primer lugar, en los cuales jamás formaré un juicio falso sobre ti, ni sobre Teodoro; ya os conozca o no os conozca a ambos, ya conozca al uno y no al otro. Lo mismo sucede respecto a las sensaciones. ¿Me comprendes?

TEETETO.—Sí.

SÓCRATES.—Resta, por consiguiente, formar juicios falsos en el caso en que, conociéndoos a ti y a Teodoro, y teniendo vuestras facciones grabadas sobre las citadas planchas de cera, viéndoos a ambos de lejos, sin distinguiros suficientemente, me esfuerce yo en aplicar la imagen del uno y del otro a la visión que le es propia, adaptando y ajustando esta visión sobre las huellas que ella me ha dejado, a fin de que el reconocimiento tenga lugar; y cuando en seguida, engañándome en este punto y tomando el uno por el otro, como sucede a los que ponen el zapato de un pie en el otro pie, yo aplico la visión del uno y del otro a la fisonomía que no es la suya, o cuando caigo en el error, experimentando lo mismo que cuando se mira en un espejo, donde lo que está a la derecha aparece a la izquierda; entonces sucede que se toma una cosa por otra, y se forma un juicio falso.

TEETETO.—Esta comparación, Sócrates, conviene admirablemente a lo que pasa en el juicio.

SÓCRATES.—Lo mismo acontece cuando, conociéndoos a los dos, tengo, además de esto, la sensación del uno y no del otro y no tengo conocimiento de este otro por la sensación, que es lo que yo decía antes, y que entonces no me comprendiste.

TEETETO.—Verdaderamente no.

SÓCRATES.—Decía, pues, que conociendo una persona, sintiéndola, y teniendo conocimiento de ella por la sensación, jamás nos imaginaremos que es otra persona que ya se conoce, que se siente, y de la que se tiene igualmente un conocimiento distinto por la sensación. Esto es lo mismo que yo decía, y que no entendiste.

TEETETO.—Sí.

SÓCRATES.—Queda el caso de que voy a hablar ahora. Decimos que el juicio falso tiene lugar cuando, conociendo estas dos personas y viendo la una y la otra, o teniendo cualquier otra sensación de ambas, yo no achaco la imagen de cada una a la sensación que tengo de ella, y semejante a un tirador poco diestro, no doy en el blanco, y que esto es lo que se llama errar.

TEETETO.—Con razón.

SÓCRATES.—Por consiguiente, cuando teniendo la sensación de los signos del uno y no de los signos del otro, se aplica a la sensación presente lo que pertenece a la sensación ausente, el pensamiento en este caso yerra absolutamente. En una palabra, si lo que decimos aquí es racional, no parece que pueda caber engaño, ni formar un juicio falso sobre lo que jamás ha sido conocido, ni

sentido; y el juicio falso o verdadero gira y se mueve en cierta manera en los límites de lo que sabemos y de lo que sentimos; es juicio verdadero, cuando aplica e imprime a cada objeto directamente las señales que le son propias; y falso, cuando las aplica de soslayo y oblicuamente.

TEETETO.—Dices bien, Sócrates.

SÓCRATES.—Aún estarías más conforme después de haber oído lo que sigue. Porque es muy bueno formar juicios verdaderos, y vergonzoso formarlos falsos.

TEETETO.—Sin duda.

SÓCRATES.—He aquí cuál es la causa. Cuando la cera que se tiene en el alma es profunda, grande en cantidad, bien unida y bien preparada, los objetos que entran por los sentidos y se graban en este corazón del alma, como le ha llamado Homero, designando así de una manera simulada su semejanza con la cera, dejan allí huellas distintas de una profundidad suficiente, y que se conservan largo tiempo.

Los que están en este caso tienen la ventaja, en primer lugar, de aprender fácilmente; en segundo, de retener lo que han aprendido, y en fin, la de no confundir los signos de las sensaciones y formar juicios verdaderos. Porque como estos signos son claros y están colocados en un lugar espacioso, aplican con prontitud cada uno a su sello, es decir, a los objetos reales; y a estos se da el nombre de sabios. ¿No eres de este parecer?

TEETETO.—Sí.

SÓCRATES.—Por el contrario, cuando este corazón está cubierto de pelo (lo cual alaba el muy sabio Homero) o la cera es impura y llena de suciedad, o es demasiado blanda o demasiado dura; por lo pronto, los que la tienen demasiado blanda aprenden fácilmente, pero olvidan lo mismo, que es lo contrario de lo que sucede a los que la tienen demasiado dura. En cuanto a las personas, cuya cera está cubierta de pelo, es áspera y en cierta manera petrosa o mezclada de tierra y cieno, el signo de los objetos no es limpio en ellas; tampoco lo es en aquellos que tienen la cera demasiado dura, porque no hay profundidad; ni en aquellos que la tienen demasiado blanda, porque, confundiéndose las huellas, se hacen bien pronto oscuras. Menos claros son, cuando además de esto se tiene un alma pequeña, puesto que, siendo estrecho el local, los signos se mezclan los unos con los otros. Todos estos están en situación de formar juicios falsos. Porque cuando ven, oyen o imaginan alguna cosa, al no poder aplicar en el acto cada objeto a su signo, son lentos, atribuyen a un objeto lo que corresponde a otro, y generalmente ven, oyen y conciben caprichosamente. Y así se dice de ellos que se engañan y que son unos ignorantes.

TEETETO.—No es posible hablar mejor, Sócrates.

SÓCRATES.—Bien, ¿diremos que se dan en nosotros juicios falsos?

TEETETO.—Ciertamente.

SÓCRATES.—¿Y juicios verdaderos?

TEETETO.—Sí.

SÓCRATES.—¿Consideraremos ya como punto suficientemente probado que hay estos dos juicios?

TEETETO.—Sí; ya está bien decidido.

SÓCRATES.—En verdad, Teeteto, es preciso convenir en que un hombre hablador es un ser muy importuno y fastidioso.

TEETETO.—Cómo, ¿a qué viene eso?

SÓCRATES.—Porque yo estoy de mal humor con mi pobre inteligencia, o a decir verdad, contra mi charlatanismo; porque, ¿qué otro término se puede emplear cuando un hombre por estupidez provoca la conversación por arriba y por abajo, no se da nunca por convencido y no abandona el asunto sino con una extrema dificultad?

TEETETO.—¿Qué es lo que tanto te incomoda?

SÓCRATES.—No solo estoy incomodado, sino que temo no saber qué responder. Si se me pregunta: «Sócrates, ¿has averiguado que el juicio falso no se encuentra en las sensaciones comparadas entre sí, ni en los pensamientos, sino en el concurso de la sensación y del pensamiento?». Yo le diré que sí, me parece, complaciéndome de esto como de un magnífico descubrimiento.

TEETETO.—A mí, Sócrates, me parece que la demostración, que acabamos de hacer, no es de desechar.

SÓCRATES.—Pero tú dices, replicará él, que conociendo un hombre por el pensamiento solamente y no viéndolo, es imposible que se le tome por un caballo, que no se ve, que no se toca, y que no se conoce por ninguna otra sensación, sino únicamente por el pensamiento. Yo le responderé que esto es verdad.

TEETETO.—Con razón.

SÓCRATES.—Pero, proseguirá él, ¿no se sigue de aquí, que no se tomará nunca el número once, que solo se conoce por el pensamiento, por el número doce, que igualmente es solo conocido por el pensamiento? Vamos, responde a esto, Teeteto.

TEETETO.—Responderé que, respecto de los números que se ven y que se tocan, se puede tomar once por doce, pero nunca diré esto con respecto a los números, que están en el pensamiento.

SÓCRATES.—Qué, ¿crees tú que nadie se ha propuesto examinar en sí mismo los números cinco y siete? No digo cinco hombres, siete hombres, ni nada que a esto se parezca, sino los números cinco y siete, que están grabados como un monumento sobre las planchas de cera de que hablamos, no siendo posible que se juzgue falsamente respecto de ellos. ¿No ha sucedido que, reflexionando sobre estos dos números y hablando consigo mismo y preguntándose cuánto suman, el uno ha respondido que once y lo ha creído así, y el otro que doce? ¿O bien todos dicen y piensan que suman doce?

TEETETO.—No ciertamente; muchos creen que suman once; y aún se engañarían más, si examinaran un número mayor, porque presumo que hablas aquí de toda especie de números.

SÓCRATES.—Adivinas bien; y mira si en este caso no es el número abstracto doce el que se toma por once; o si esto se verifica respecto de otros números.

TEETETO.—Así parece.

SÓCRATES.—He aquí, por consiguiente, que hemos entrado donde decíamos antes. Porque el que está en este caso, se imagina que lo que él conoce es otra cosa que él conoce igualmente; lo cual hemos dicho que es imposible, y de donde hemos concluido, como necesario, que no hay juicio falso, para no vernos precisados a conceder que el mismo hombre sabe y no sabe al mismo tiempo la misma cosa.

TEETETO.—Nada más cierto.

SÓCRATES.—Así, es preciso decir que el juicio falso es otra cosa que el error, que resulta del concurso del pensamiento y de la sensación. Porque si esto fuera así, nunca nos engañaríamos cuando

solo se tratase de pensamientos. Por esto, o no hay juicio falso, o puede suceder que no se sepa lo que se sabe. ¿Cuál de estos dos extremos escoges?

TEETETO. —Me propones una elección muy embarazosa, Sócrates:

SÓCRATES. —No pueden dejarse a un tiempo subsistentes estas dos cosas. Pero puesto que estamos dispuestos a atrevernos a todo, si llegáramos a perder todo pudor...

TEETETO. —¿Cómo?

SÓCRATES. —Intentando explicar lo que es saber.

TEETETO. —¿Qué impudencia habría en eso?

SÓCRATES. —Me parece que no reflexionas que toda nuestra discusión tiene por objeto, desde el principio, la indagación de la ciencia, como si fuera para nosotros una cosa desconocida.

TEETETO. —Verdaderamente me haces reflexionar.

SÓCRATES. —¿Y no adviertes que es una impudencia explicar lo que es el saber, cuando no se conoce lo que es la ciencia? Pero, Teeteto, después de tanto hablar, nuestra conversación es un hormiguero de defectos. Hemos empleado una infinidad de veces estas expresiones: conocemos, no conocemos, sabemos, no sabemos, como si nos entendiéramos uno a otro, mientras que ignoramos aún lo que es la ciencia; y para darte una nueva prueba de ello, te haré notar que en este momento mismo nos servimos de las palabras ignorar y comprender, como si nos fuese permitido usarlas, estando privados de la ciencia.

TEETETO. —¿Cómo podrás conversar, Sócrates, si te abstienes de usar estas expresiones?

SÓCRATES. —De ninguna manera, mientras yo sea quien soy. Es cierto, por lo menos, que si yo fuese un disputador o se encontrase aquí alguno, me miraría y mediría con el mayor cuidado las palabras de que me sirvo. Pero, puesto que nosotros somos unos pobres discursistas, ¿quieres que me atreva a explicarte lo que es saber? Creo que esto nos permitirá avanzar algún tanto.

TEETETO. —Atrévete, ¡por Zeus! Te perdonaremos fácilmente que te sirvas de estas expresiones.

SÓCRATES. —¿Has oído cómo se define hoy día el saber?

TEETETO. —Quizá; pero no me acuerdo en este momento.

SÓCRATES. —Se dice que saber es tener ciencia.

TEETETO. —Es cierto.

SÓCRATES. —Para nuestro objetivo, hagamos un ligero cambio en esta definición, y digamos que es «poseer» la ciencia.

TEETETO. —¿Qué diferencia encuentras entre lo uno y lo otro?

SÓCRATES. —Quizá no hay ninguna. Escucha, sin embargo, y juzga conmigo la que yo creo que hay.

TEETETO. —Si es que soy capaz.

SÓCRATES. —Me parece que poseer no es lo mismo que tener. Por ejemplo, si habiendo comprado alguno un traje y siendo dueño de él, no lo usa, no diremos que lo tiene, sino solamente que lo posee.

TEETETO. —Es verdad.

SÓCRATES. —Mira si, con relación a la ciencia, es posible que se la posea sin tenerla; sucede lo mismo que, si habiendo cogido en la caza aves salvajes, como palomas bravías u otra especie semejante, se las encerrase en un palomar que se tuviese en casa. En efecto, diríamos que en cierto

concepto se tienen siempre estas palomas, porque es uno poseedor de ellas. ¿No es así?

TEETETO.—Sí.

SÓCRATES. —Y en otro concepto, que no se tiene ninguna, pero que como se las tiene encerradas en un recinto del que es uno dueño, se puede coger o tener la que se quiera y siempre que se quiera, y en seguida soltarla; lo cual se puede repetir cuantas veces a uno se le antoje.

TEETETO.—Es cierto.

SÓCRATES. —Lo mismo que supusimos antes en las almas aquello de las planchas de cera, formemos ahora en cada alma una especie de palomar de toda clase de aves, estas que viven en bandadas y separadas de las otras, aquellas reunidas también, pero en pequeños bandos, y otras solitarias y volando a la aventura entre las demás.

TEETETO.—Ya está formado el palomar. ¿Adónde quieres ir ahora?

SÓCRATES. —En la infancia, es preciso considerarlo como vacío, y en lugar de pájaros imaginarse ciencias. Cuando uno, dueño y poseedor de una ciencia, la ha encerrado en este recinto, puede decirse que la ha cogido y que ha encontrado la cosa, de que es la ciencia, y que esto es saber.

TEETETO.—Sea así.

SÓCRATES. —Ahora, si se quiere ir a caza de alguna de estas ciencias, cogerla, tenerla y soltarla en seguida; mira de qué nombres es preciso valerse para expresar todo esto; si de los mismos de que uno se servía antes, cuando era poseedor de estas ciencias, o si de otros nombres. El ejemplo siguiente te hará comprender mejor lo que quiero decir. ¿No hay un arte que llamas aritmética?

TEETETO.—Sí.

SÓCRATES. —Figúrate que se trata de cazar las ciencias de todos los números, sean pares o impares.

TEETETO.—Ya me lo figuro.

SÓCRATES. —Mediante este arte tiene uno en su poder las ciencias de los números, y las pasa, si quiere, a manos de otro.

TEETETO.—Sí.

SÓCRATES. —Poner estas ciencias en otras manos es lo que llamamos enseñar; recibirlas, es aprender. Tenerlas, en tanto que se está en posesión de ellas en el palomar de que he hablado, se llama saber.

TEETETO.—Sin duda.

SÓCRATES. —Atiéndeme a lo que sigue. El perfecto aritmético, ¿no sabe todos los números, puesto que tiene en su alma la ciencia de todos?

TEETETO.—Ciertamente.

SÓCRATES. —¿Este hombre no calcula algunas veces en sí mismo los números que tiene en su cabeza o ciertos objetos exteriores capaces de ser contados?

TEETETO.—Sin duda.

SÓCRATES. —Calcular, según nosotros, ¿es otra cosa que examinar cuál es la «cantidad» de un número?

TEETETO.—Es lo mismo.

SÓCRATES. —Resulta, pues, que examina lo que sabe, como si no lo supiese, y esto lo hace el mismo que, según hemos dicho, sabe todos los números. ¿Te haces cargo de cómo se proponen

algunas veces dificultades de esta naturaleza?

TEETETO.—Sí.

SÓCRATES.—Así, pues, comparando esto a la posesión y a la caza de las palomas, diremos que esta caza es de dos clases: la una antes de poseer con la mira de poseer; y la otra cuando es uno ya poseedor, para coger y tener en sus manos lo que hacía mucho tiempo que poseía. Lo mismo pueden aprenderse de nuevo las cosas pertenecientes a ciencias que ya se tenían en sí mismo tiempo antes, y que se sabían por haberlas aprendido trayéndolas a la memoria y apoderándose de la ciencia de cada objeto, ciencia de que se estaba ya en posesión, pero que no se tenía presente en el pensamiento.

TEETETO.—Es cierto.

SÓCRATES.—Te preguntaba antes de qué expresiones es preciso servirse en estos casos, en que un aritmético se dispone a calcular y un gramático a leer. ¿Se dirá que, sabiendo de lo que se trata, van a aprender de nuevo de sí mismos lo que saben?

TEETETO.—Eso sería un absurdo, Sócrates.

SÓCRATES.—¿Diremos que van a leer o contar lo que no saben, después de haber concedido al uno la ciencia de todas las letras y al otro la de todos los números?

TEETETO.—No es menos absurdo eso.

SÓCRATES.—¿Quieres tú que digamos que nos importa poco de qué nombres habremos de servirnos, para expresar lo que se entiende por saber y aprender? ¿Y que habiendo quedado sentado que una cosa es poseer una ciencia y otra tenerla, sostenemos que es imposible que no se posea lo que se posee, y por consiguiente que no se sepa lo que se sabe; que, sin embargo, puede suceder que sobre esto mismo se juzgue mal, porque sería posible tomar una falsa ciencia por la verdadera en el acto en que queriendo cazar alguna de las ciencias que se posee, y estando todas revueltas, se pierde el tino y se coge al vuelo una por otra; así como cuando se cree que once es la misma voz que doce, se toma la ciencia de once por la de doce, como si se tomase una tórtola por un palomo?

TEETETO.—Esa explicación parece verosímil.

SÓCRATES.—Pero si se pone la mano sobre la que se quiere coger, entonces no hay engaño y se juzga lo que realmente es; y podemos decir que esto es lo que hace que un juicio sea verdadero o falso, y que las dificultades, que tanto nos atormentaban hace poco, no nos inquietan ya. ¿Eres tú de mi parecer o sigues otro?

TEETETO.—Ningún otro.

SÓCRATES.—En efecto, nos vemos ya desembarazados de la objeción de que no se sabe lo que se sabe, puesto que no puede suceder en manera alguna que no se posea lo que se posee, nos equivoquemos o no acerca de cualquier objeto. Me parece, sin embargo, que de aquí resulta un inconveniente más grave aún.

TEETETO.—¿Cuál es?

SÓCRATES.—Si se tiene por juicio falso la equivocación en materia de ciencia.

TEETETO.—¿Cómo?

SÓCRATES.—En primer lugar, porque teniendo la ciencia de un objeto, se ignoraría este objeto, no por ignorancia, sino por la ciencia misma que se posee. En segundo, porque se juzgaría que este objeto es otro, y que otro es aquel. ¿No es un gran absurdo que en presencia de la ciencia el alma no conozca nada e ignore todas las cosas? En efecto, nada impide en este concepto que la ignorancia nos

haga conocer y la obcecación nos haga ver, si es cierto que la ciencia es causa de nuestra ignorancia.

TEETETO. —Quizá, Sócrates, no hemos tenido razón para haber supuesto solo ciencias en vez de pájaros, y debimos suponer ignorancias revoloteando en el alma con aquellas, de manera que el cazador, tomando tan pronto una ciencia como una ignorancia, juzgase el mismo objeto falsamente por la ignorancia y verdaderamente por la ciencia.

SÓCRATES. —Es difícil, Teeteto, negarte las alabanzas que mereces. Sin embargo, examina de nuevo lo que acabas de decir. Supongamos que la cosa sea así. Aquel que coja una ignorancia, juzgará falsamente según tú; ¿no es así?

TEETETO. —Sí.

SÓCRATES. —Pero no se imaginará que forma un juicio falso.

TEETETO. —¿Cómo se lo ha de imaginar?

SÓCRATES. —Por el contrario, creerá juzgar bien, y pretenderá saber lo que realmente ignora.

TEETETO. —Sin duda.

SÓCRATES. —Se imaginará haber cogido en la caza una ciencia y no una ignorancia.

TEETETO. —Eso es evidente.

SÓCRATES. —Después de un largo rodeo, henos aquí otra vez en nuestro primer conflicto. Porque ese disputador, de que hablé antes, nos dirá sonriéndose: «Amigos míos, explicadme, pues, si, conociendo la una y la otra, tanto la ciencia como la ignorancia, se figura uno que aquella que se sabe es otra que también se sabe. O cómo no conociendo la una, ni la otra, se cree que aquella que no se sabe es otra que tampoco se sabe. O cómo conociendo la una y no conociendo la otra, se toma aquella que se sabe, por la que no se sabe, o la que no se sabe por la que se sabe. ¿Me diréis también que hay otras ciencias para estas ciencias y estas ignorancias, y que el que las posee, teniéndolas encerradas en otros palomares ridículos o grabadas en otras planchas de cera, las sabe durante el tiempo que las posee, aunque ellas no estén presentes en el espíritu? De esta suerte os veréis precisados a recurrir mil veces al mismo asunto, y no adelantaréis nada». ¿Qué responderemos a esto, Teeteto?

TEETETO. —En verdad, Sócrates, yo no sé qué puede responderse.

SÓCRATES. —Estos cargos que se nos hacen, mi querido amigo, ¿no son ciertamente fundados, y no nos harán conocer que no tenemos razón para indagar lo que es el juicio falso antes de conocer la ciencia, y que es imposible conocer el falso juicio, si no se conoce antes en qué consiste la ciencia?

TEETETO. —Preciso es confesar por ahora, que es como tú dices.

SÓCRATES. —¿Cómo se definirá de nuevo la ciencia? Porque no renunciaremos aún a descubrirla.

TEETETO. —Nada de eso, a menos que tú renuncies.

SÓCRATES. —Dime de qué manera la definiremos sin ponernos en el caso de contradecirnos.

TEETETO. —Como ya hemos intentado definirla, Sócrates; porque no ocurre otra cosa a mi espíritu.

SÓCRATES. —¿Qué decíamos?

TEETETO. —Que el juicio verdadero es la ciencia. El juicio verdadero no está sujeto a ningún error, y todos los efectos que de él resultan, son bellos y buenos.

SÓCRATES. —El que sirve de guía en el paso de un río, Teeteto, dice que el agua misma indicará

su profundidad. En igual forma, si entramos en la discusión presente, quizá los obstáculos que se presenten, nos descubrirán lo que buscamos, mientras que si no entramos, nada se aclarará.

TEETETO.—Tienes razón; sigamos, pues, y examinemos la cuestión.

SÓCRATES.—El asunto no reclama un largo examen. Todo un arte nos prueba que la ciencia no consiste en esto.

TEETETO.—¿Cómo y cuál es ese arte?

SÓCRATES.—El de los hombres de más nombradía por su saber, que se llaman oradores y hombres de ley. En efecto, por medio de su arte saben persuadir, no a modo de enseñanza, sino inspirando a sus oyentes el juicio que les parece. ¿O bien crees tú, que hay maestros bastante hábiles para poder, mientras corre un poco de agua en la clepsidra, instruir suficientemente sobre la verdad de ciertos hechos a hombres que no los presenciaron, ya se trate de un robo de dinero, o ya de cualquier otra violencia?

TEETETO.—De ningún modo; lo único que pueden hacer, es persuadirlos.

SÓCRATES.—Persuadir a alguno, ¿no es en cierto modo hacerle formar un juicio?

TEETETO.—Sin duda.

SÓCRATES.—¿No es cierto que cuando los jueces tienen una persuasión bien fundada sobre hechos, que no se pueden saber a menos de haberlos visto, juzgando en este caso en vista solo de la relación de otro, forman un juicio verdadero sin ciencia, y están persuadidos con razón, puesto que han juzgado bien?

TEETETO.—Sin duda.

SÓCRATES.—Pero, mi querido amigo, si el juicio verdadero y la ciencia fuesen la misma cosa, nunca juzgaría bien, ni aun el juez mejor, estando desprovisto de la ciencia. Resulta ahora, que el juicio verdadero no es la misma cosa que la ciencia.

TEETETO.—Recuerdo, Sócrates, una cosa que he oído decir a alguno, y que había olvidado. Pretendía que el juicio verdadero, acompañado de su explicación, es la ciencia, y que el que no puede explicarse, está fuera de la ciencia; que los objetos que no son susceptibles de explicación no pueden saberse, y que los que son susceptibles de ella son los únicos científicos. En estos términos se expresaba.

SÓCRATES.—Ciertamente; pero explícame por dónde distinguía él los objetos que pueden saberse de los que no pueden saberse. Así conoceré yo si hemos entendido ambos lo mismo.

TEETETO.—No sé si me acordaré, pero si otro me lo dijese, creo que podría seguirle fácilmente.

SÓCRATES.—Escucha, pues, un sueño en cambio de ese otro sueño. Creo haber oído también decir a algunos que los primeros elementos, si puedo decirlo así, de los que el hombre y el universo se componen, son inexplicables; que a cada uno, tomado en sí mismo, no puede hacerse más que darle nombre, y que es imposible enunciar nada más ni en pro ni en contra, porque sería ya atribuirle el ser o el no ser; que no debe añadirse nada al elemento, si se quiere enunciarlo solo; que ni aun deben unirse a él las palabras él, este, cada, solo, esto, ni otras muchas semejantes, porque, al no ser nada fijo, se aplican a todas las cosas y son de algún modo diferentes de aquellas a las que se aplican; que sería preciso enunciar el elemento en sí mismo, si esto fuera posible, y si tuviese una explicación que le fuera propia, por medio de la cual se le pudiese enunciar sin el auxilio de ninguna otra cosa;

pero que es imposible explicar ninguno de los primeros elementos, y que solo puede nombrárselos simplemente, porque no tienen más que el nombre.

Por el contrario, respecto a los seres compuestos de estos elementos, como hay una combinación de principios, la hay también en cuanto a los nombres que hacen posible la demostración, porque esta resulta esencialmente de la reunión de los nombres; que por lo tanto, los elementos no son ni explicables, ni cognoscibles, sino tan solo sensibles; mientras que los compuestos pueden ser conocidos, enunciados y estimados por un juicio verdadero; que, por consiguiente, cuando se forma sobre cualquier objeto un juicio verdadero, pero destituido de explicación, el alma en verdad pensaba exactamente sobre este objeto, pero no lo conocía, porque no se tiene la ciencia de una cosa, en tanto que no se puede dar ni entender la explicación; pero que cuando al juicio verdadero se unía la explicación, se estaba entonces en estado de conocer, y se tenía todo lo requerido para la ciencia. ¿Es así como has entendido este sueño o de otra manera?

TEETETO.—Así es precisamente.

SÓCRATES. —Y bien ¿opinas que se debe definir la ciencia como un juicio verdadero acompañado de explicación?

TEETETO.—Sí.

SÓCRATES. —Entonces, Teeteto, ¿habremos nosotros descubierto en un día lo que muchos sabios han intentado hace largo tiempo, llegando a la vejez sin haber encontrado la solución?

TEETETO.—A mí, Sócrates, me parece que esta definición es buena.

SÓCRATES.—Es probable, en efecto, que lo sea, porque, ¿qué ciencia puede concebirse fuera de un juicio recto bien explicado? Hay, sin embargo, en lo que acaba de decirse un punto que me desagrada.

TEETETO.—¿Cuál es?

SÓCRATES. —El que parece mejor expuesto, a saber: que los elementos no pueden ser conocidos, y que los compuestos pueden serlo.

TEETETO.—¿No es exacto eso?

SÓCRATES. —Es preciso verlo, y tenemos como garantía de la verdad de esta opinión los ejemplos sobre que el autor apoya todo lo que sienta.

TEETETO.—¿Qué ejemplos?

SÓCRATES. —Los elementos de las letras y de las sílabas. ¿Piensas tú que el autor de esta opinión tuvo presente otra cosa, cuando decía lo que acabamos de referir?

TEETETO.—No, sino eso mismo.

SÓCRATES. —Atengámonos a este ejemplo y examinémoslo, o más bien, veamos si es así o de otra manera como nosotros mismos hemos aprendido las letras. Y, por lo pronto, ¿tienen las sílabas una definición y los elementos no?

TEETETO.—Probablemente.

SÓCRATES. —Pienso lo mismo que tú. Si alguno te preguntase sobre la primera sílaba de mi nombre de esta manera: Teeteto, dime, ¿qué cosa es SO? ¿Qué responderías?

TEETETO.—Que es una S y una O.

SÓCRATES.—¿No es esa la explicación de esta sílaba?

TEETETO.—Sí.

SÓCRATES. —Dime ¿cuál es la de la S?

TEETETO. —¿Cómo pueden nombrarse los elementos de un elemento? La S, Sócrates, es una letra muda y un sonido simple, que forma la lengua silbando. La B no es una vocal, ni un sonido, lo mismo que la mayor parte de los elementos; de suerte que se puede decir fundamentalmente, que son inexplicables los elementos, puesto que los más sonoros de ellos, hasta el número de siete, no tienen más que sonido, y no admiten absolutamente ninguna explicación.

SÓCRATES. —Hemos conseguido, mi querido amigo, aclarar un punto relativo a la ciencia.

TEETETO. —Así me parece.

SÓCRATES. —Qué, ¿hemos demostrado bien que el elemento no puede ser conocido y que la sílaba puede serlo?

TEETETO. —Creo que sí.

SÓCRATES. —Dime: ¿entendemos por sílaba los dos elementos que la componen, o todos si son más de dos? ¿O bien una cierta forma que resulta de su unión?

TEETETO. —Me parece, que entendemos por sílaba todos los elementos de los que se compone una sílaba.

SÓCRATES. —Veamos lo que es con relación a dos. S y O forman juntas la primera sílaba de mi nombre. ¿No es cierto que el que conoce esta sílaba conoce estos dos elementos?

TEETETO. —Sin duda.

SÓCRATES. —¿Por consiguiente conoce la S y la O?

TEETETO. —Sí.

SÓCRATES. —¿Qué sucedería si, no conociendo la una ni la otra, las conociese ambas?

TEETETO. —Eso sería un prodigo y un absurdo, Sócrates.

SÓCRATES. —Sin embargo, si es indispensable conocer la una y la otra para conocer ambas, es de toda necesidad para el que intente conocer una sílaba, conocer antes los elementos; y siendo esto así, nuestro bello razonamiento se desvanece y se escapa de nuestras manos.

TEETETO. —Verdaderamente sí, y de repente.

SÓCRATES. —Es que no hemos sabido defenderlo. Quizá sería preciso suponer que la sílaba no consiste en los elementos, sino en un no sé qué, resultado de ellos y que tiene su forma particular, que es diferente de los elementos.

TEETETO. —Tienes razón, y puede suceder que sea así y no de la otra manera.

SÓCRATES. —Es preciso examinarlo, y no abandonar tan cobardemente una opinión grave y respetable.

TEETETO. —No, sin duda.

SÓCRATES. —Sea, pues, como acabamos de decir, y que cada sílaba, compuesta de elementos que se combinan entre sí, tenga su forma propia, tanto para las letras, como para todo lo demás.

TEETETO. —Conforme.

SÓCRATES. —En consecuencia, es preciso que no tenga partes.

TEETETO. —¿Por qué?

SÓCRATES. —Porque donde hay partes, el todo es necesariamente lo mismo que todas las partes en conjunto. ¿O bien dirás que un todo resultado de partes tiene una forma propia distinta de la de todas aquellas?

TEETETO.—Sí.

SÓCRATES.—¿El todo y el total o la suma, son en tu opinión una misma cosa o dos cosas diferentes?

TEETETO.—No tengo convicción acerca de esto, pero puesto que quieres que responda con resolución, me atrevo a decir que son cosas diferentes.

SÓCRATES.—Todo valor es laudable, Teeteto, y es preciso ver si lo es también tu respuesta.

TEETETO.—Sin duda es preciso verlo.

SÓCRATES.—De esta manera, según tu definición, el todo difiere del total.

TEETETO.—Sí.

SÓCRATES.—Pero qué ¿Hay alguna diferencia entre todas las partes y el total? Por ejemplo, cuando decimos, uno, dos, tres, cuatro, cinco, seis, o dos veces tres, o tres veces dos, o cuatro y dos, o tres, dos y uno, o cinco y uno, ¿dan todas estas expresiones el mismo número o números diferentes?

TEETETO.—Dan el mismo número.

SÓCRATES.—¿No es el de seis?

TEETETO.—Sí.

SÓCRATES.—¿No hemos comprendido en cada expresión todas las seis unidades?

TEETETO.—Sí.

SÓCRATES.—¿No expresamos nada cuando decimos todas las seis unidades?

TEETETO.—Alguna cosa queremos decir ciertamente.

SÓCRATES.—¿Otra cosa que seis?

TEETETO.—No.

SÓCRATES.—Por consiguiente, en todo lo que resulta de los números, entendemos lo mismo por el total que por todas sus partes.

TEETETO.—Así parece.

SÓCRATES.—Hablemos de otra manera. El número, que expresa un acre, y el acre mismo son una misma cosa. ¿No es así?

TEETETO.—Sí.

SÓCRATES.—El número que forma el estadio, ¿está en el mismo caso?

TEETETO.—Sí.

SÓCRATES.—¿No sucede lo mismo con el número respecto de un ejército, de una armada y de otras cosas semejantes? Porque la totalidad del número es precisamente cada una de estas cosas tomada en conjunto.

TEETETO.—Sí.

SÓCRATES.—¿Pero qué es el número respecto de cada una sino sus partes?

TEETETO.—Ninguna otra cosa.

SÓCRATES.—Todo lo que tiene partes resulta, pues, de estas partes.

TEETETO.—Parece que sí.

SÓCRATES.—Es preciso confesar que todas las partes constituyen el total, si es cierto que el número todo lo constituye igualmente.

TEETETO.—Sin duda.

SÓCRATES.—El todo no es compuesto de partes, porque si fuese el conjunto de las partes sería un total.

TEETETO.—No parece así.

SÓCRATES.—Pero la parte, ¿es parte de otra cosa que del todo?

TEETETO.—Sí, del total.

SÓCRATES.—Te defiendes con valor, Teeteto. ¿El total no es un total cuando nada le falta?

TEETETO.—Necesariamente.

SÓCRATES.—El todo ¿no será asimismo un todo, cuando no le falte nada? De suerte, que si falta alguna cosa, ni es un total, ni es un todo, y uno y otro se hacen lo que son por la misma causa.

TEETETO.—Ahora me parece que el todo y el total no se diferencian en nada.

SÓCRATES.—¿No decíamos que allí, donde hay partes, el todo y el total serán la misma cosa que el conjunto de las partes?

TEETETO.—Sí.

SÓCRATES.—Así, pues, volviendo a lo que quería probar antes, ¿no es cierto, que si la sílaba no es los elementos compuestos, es una necesidad que estos elementos no sean partes con relación a ella, o que, siendo la misma cosa que los elementos, no pueda la silaba ser más conocida que ellos?

TEETETO.—Convengo en ello.

SÓCRATES.—¿No es por evitar este inconveniente, por lo que hemos supuesto que la sílaba es diferente de los elementos que la componen?

TEETETO.—Sí.

SÓCRATES.—Pero si los elementos no son partes de la sílaba, ¿puedes señalar otras cosas que sean sus partes, sin ser los elementos?

TEETETO.—Yo no concederé que la sílaba tenga partes; si bien sería ridículo buscar otras, después de haber desechado los elementos.

SÓCRATES.—Según lo que dices, Teeteto, la sílaba debe ser una especie de forma indivisible.

TEETETO.—Así parece.

SÓCRATES.—¿Te acuerdas, mi querido amigo, que antes aprobamos como cosa cierta que los primeros principios, de que los demás seres se componen, no son susceptibles de explicación porque cada uno de ellos, tomado en sí, carece de composición; que no sería exacto, hablando de uno de estos principios, decir qué es, ni que es esto o lo otro, cosas estas diferentes y extrañas con relación a él; y que esta es la causa por la que no es susceptible de explicación ni de conocimiento?

TEETETO.—Me acuerdo.

SÓCRATES.—¿Hay otra causa que la haga simple e indivisible? Yo no veo ninguna.

TEETETO.—No parece que la haya.

SÓCRATES.—Si la sílaba no tiene partes, ¿tiene la misma forma que los primeros principios y es simple como ellos?

TEETETO.—Sin duda.

SÓCRATES.—Si la sílaba es un conjunto de elementos y forma un todo de que aquellos son partes, las sílabas y los elementos podrán igualmente conocerse y enunciarse, puesto que hemos dicho que las partes tomadas en junto son la misma cosa que el todo.

TEETETO.—Es cierto.

SÓCRATES. —Si, por el contrario, la sílaba es una e indivisible lo mismo que el elemento, ella no será más susceptible de explicación, ni más cognoscible que aquél, porque la misma causa producirá los mismos efectos en ambos.

TEETETO. —No puedo menos de convenir en ello.

SÓCRATES. —De este modo no apoyaremos al que sostiene que la sílaba puede ser conocida y enunciada, y que el elemento no puede serlo.

TEETETO. —No, si admitimos las razones que acaban de ser expuestas.

SÓCRATES. —Entonces, teniendo el conocimiento íntimo de lo que te ha sucedido a ti mismo, aprendiendo las letras, ¿dariás oídos al que respecto de estas dijese lo contrario de lo que acabamos de decir?

TEETETO. —¿Qué me sucedió?

SÓCRATES. —Tú no has hecho otra cosa, al aprender las letras, que ejercitarte en distinguir los elementos, ya por la vista, ya por el oído, para no verte embarazado, cualquiera que fuera el orden en que se las pronunciara o escribiera.

TEETETO. —Dices verdad.

SÓCRATES. —¿Y qué has tratado de aprender perfectamente en casa del maestro de lira, sino el medio de ponerte en estado de seguir cada sonido y distinguir la cuerda de que procedía? Esto todo el mundo lo reconoce, porque esos son los elementos de la música.

TEETETO. —Es cierto.

SÓCRATES. —Si por las sílabas y los elementos que conocemos hemos de juzgar de las sílabas y de los elementos que no conocemos, diremos que los elementos pueden ser conocidos, en cuanto lo exige la inteligencia perfecta de cada ciencia, de una manera más clara y más decisiva que las sílabas; y si alguno sostiene que la sílaba es por naturaleza cognoscible, y que el elemento por naturaleza no lo es, creeremos que no habla seriamente, hágalo o no de propósito deliberado.

TEETETO. —Sin duda.

SÓCRATES. —Podría, a mi parecer, demostrar lo mismo de varias y distintas maneras, pero tengamos cuidado de que esto no nos haga perder de vista lo que nos hemos propuesto examinar, a saber: qué se piensa dar a entender cuando se dice que el juicio verdadero, acompañado de explicación, es la ciencia en toda su perfección.

TEETETO. —Eso es lo que es preciso ver.

SÓCRATES. —Dime qué significa la palabra explicación. En mi juicio significa una de estas tres cosas.

TEETETO. —¿Qué cosas?

SÓCRATES. —La primera, el acto de hacer el pensamiento sensible por la voz por medio de los nombres y de los verbos; de suerte que se le grabe en la palabra, que sale de la boca, como en un espejo o en el agua. ¿No te parece que esto es lo que quiere decir «explicación»?^[17]

TEETETO. —Sí; y decimos que el que hace esto sabe explicarse.

SÓCRATES. —¿No es todo el mundo capaz de hacerlo y de expresar más o menos pronto lo que piensa acerca de cada cosa, salvo que sea mudo o sordo de nacimiento? En este sentido, el juicio verdadero irá siempre acompañado de explicación en todos aquellos, que piensan con exactitud sobre cualquier objeto, y jamás se dará el juicio verdadero sin la ciencia.

TEETETO.—Tienes razón.

SÓCRATES.—Así, pues, no acusaremos a la ligera al autor de la definición de la ciencia, que examinamos, de que no ha dicho nada de provecho. Quizá esta definición no explica la ciencia, y acaso ha querido su autor significar con ella la posibilidad de dar razón de cada cosa por los elementos que la componen,^[18] cuando se nos pregunta sobre su naturaleza.

TEETETO.—Pon un ejemplo, Sócrates.

SÓCRATES.—Por ejemplo: Hesíodo dice^[19] que el carro se compone de cien piezas. Yo no podría enumerarlas, y creo que tú tampoco. Y si se nos preguntase lo que es un carro, creeríamos haber dicho mucho respondiendo, que son las ruedas, el eje, las alas, las llantas y la lanza.

TEETETO.—Ciertamente.

SÓCRATES.—Pero respondiendo así, pareceríamos al que nos hiciese esta pregunta tan ridículos, como si preguntándonos tu nombre, le respondiéramos sílaba por sílaba, y nos imagináramos, creyendo formar un juicio exacto y bien enunciado, que éramos gramáticos y que conocíamos y explicábamos conforme a las reglas de la gramática el nombre de Teeteto; cuando no sería responder como un hombre que sabe, a no ser que con el juicio verdadero se diera razón exacta de cada cosa por sus elementos, como se ha dicho precedentemente.

TEETETO.—Así lo hemos dicho en efecto.

SÓCRATES.—Es cierto que nosotros formamos un juicio exacto respecto al carro; pero el que puede describir su naturaleza recorriendo una a una las cien piezas, y une este conocimiento al otro, además de formar un juicio verdadero sobre el carro, es dueño de la explicación; y en lugar de formar un mero juicio arbitrario, habla como hombre inteligente y que conoce la naturaleza del carro, porque puede hacer la descripción del todo por sus elementos.

TEETETO.—¿No crees que tendría razón, Sócrates?

SÓCRATES.—Sí, mi querido amigo, si tú lo crees, y concedes que la descripción de una cosa en sus elementos es la explicación, y que la que se hace mediante las sílabas u otras partes mayores no explica nada; dime tu opinión sobre esto a fin de que la examinemos.

TEETETO.—Pues bien, estoy conforme.

SÓCRATES.—¿Piensas que uno sabe cualquier objeto, sea el que sea, cuando juzga que una misma cosa pertenece tan pronto al mismo objeto como a otro diferente, o que sobre un mismo objeto forma tan pronto un juicio como otro?

TEETETO.—No, ciertamente; no lo pienso así.

SÓCRATES.—¿Y no recuerdas que es precisamente lo que tú y los demás hacíais cuando comenzabais a aprender las letras?

TEETETO.—¿Quieres decir que nosotros creímos que tal letra pertenecía tan pronto a la misma sílaba como a otra, y que colocábamos la misma letra, tan pronto en la sílaba que la correspondía, como en otra?

SÓCRATES.—Sí, eso mismo.

TEETETO.—Pues bien, no lo he olvidado; y no tengo por sabios a los que son capaces de incurrir en estas equivocaciones.

SÓCRATES.—Pero qué, cuando un niño, encontrándose en el mismo caso en que estabais vosotros al escribir el nombre de Teeteto con una T y una E, cree que debe escribirlo así, y así lo

escribe, y que, queriendo escribir el de Teodoro, cree que debe escribirlo y lo escribe también con una T y una E, ¿diremos que sabe la primera sílaba de vuestros nombres?

TEETETO.—Acabamos de convenir en que el que está en este caso, está lejos de saber.

SÓCRATES.—¿Y no puede pensar lo mismo con relación a la segunda, a la tercera y a la cuarta sílaba?

TEETETO.—Si puede.

SÓCRATES.—Cuando escriba todo seguido el nombre de Teeteto, ¿no tendrá un juicio verdadero con el pormenor de los elementos que lo componen?

TEETETO.—Es evidente.

SÓCRATES.—Y aunque juzga bien, ¿no está desprovisto aún de ciencia, según hemos dicho?

TEETETO.—Sí.

SÓCRATES.—Por lo tanto, tiene la explicación de tu nombre y un juicio verdadero; porque lo ha escrito conociendo el orden de los elementos, que, según hemos reconocido, es la explicación del nombre.

TEETETO.—Es cierto.

SÓCRATES.—Hay, pues, mi querido amigo, un juicio recto, acompañado de explicación, que aún no se puede llamar ciencia.

TEETETO.—Parece que sí.

SÓCRATES.—Según todas las apariencias, nosotros hemos soñado cuando hemos creído tener la verdadera definición de la ciencia. Pero no la condenemos aún. Quizá no es esto lo que se entiende por la palabra explicación, sino que será el tercero y último sentido el que ha tenido a la vista, como hemos dicho, el que ha definido la ciencia, un juicio verdadero acompañado de su explicación.

TEETETO.—Me lo has recordado muy a tiempo, y en efecto, aún queda un sentido que examinar: según el primero, era la ciencia la imagen del pensamiento expresada por la palabra; según el segundo del que se acaba de hablar, la determinación del todo por los elementos;^[20] y el tercero, ¿cuál es según tú?

SÓCRATES.—El mismo que muchos otros designarían como yo, y que consiste en poder decir en qué la cosa, acerca de la que se nos interroga, difiere de todas las demás.

TEETETO.—¿Podrías explicarme de esta manera algún objeto?

SÓCRATES.—Sí, el sol, por ejemplo. Creo que te lo designo suficientemente diciendo que es el más brillante de todos los cuerpos celestes, que giran alrededor de la tierra.

TEETETO.—Es cierto.

SÓCRATES.—Escucha por qué he dicho esto. Acabamos de decir que, según algunos, si fijas respecto de cada objeto la diferencia que los separa de todos los demás, tendrás la explicación del mismo; mientras que si solo te fijas en una cualidad común, tendrás la explicación de los objetos a quienes esta cualidad es común.

TEETETO.—Comprendo, y me parece oportuno llamar a esto la explicación de las cosas.

SÓCRATES.—De este modo cuando, mediante un juicio recto acerca de un objeto cualquiera, se conozca en qué se diferencia de todos los demás, se tendrá la ciencia del objeto, así como antes solo se tenía la opinión del mismo.

TEETETO.—No temamos asegurarla.

SÓCRATES.—Ahora, Teeteto, que veo más de cerca esta definición, a la manera de lo que sucede con el bosquejo de un cuadro, todo se me oculta, siendo así que, cuando estaba lejano, creía ver alguna cosa.

TEETETO.—¿Cómo? ¿Por qué hablas así?

SÓCRATES.—Te lo diré, si puedo. Cuando yo formo sobre ti un juicio verdadero, y tengo además la explicación de lo que tú eres, yo te conozco, si no, no tengo más que una mera opinión.

TEETETO.—Sí.

SÓCRATES.—Dar la explicación de lo que tú eres es determinar en lo que te diferencias de los demás.

TEETETO.—Sin duda.

SÓCRATES.—Cuando no tenía de ti más que una mera opinión, ¿no es cierto que yo no había penetrado con el pensamiento ninguno de los rasgos que te distinguen de todos los demás?

TEETETO.—Así parece.

SÓCRATES.—No tenía presentes en el espíritu otras cualidades que las comunes, que tanto son tuyas, como de cualquier otro hombre.

TEETETO.—Necesariamente.

SÓCRATES.—En nombre de Zeus, ¿dime cómo en este caso eres tú objeto de mi juicio más bien que otro? Supón, en efecto, que yo me represento a Teeteto bajo la imagen de un hombre, que tiene nariz, ojos, boca y las demás partes del cuerpo: ¿esta imagen me obligará a pensar antes en Teeteto que en Teodoro, o como suele decirse, que en el último de los misios?

TEETETO.—No, ciertamente.

SÓCRATES.—Pero si yo no solo me figuro un hombre con nariz y ojos, sino que además me represento esta nariz romana y estos ojos saltones, ¿tendré en el espíritu tu imagen más bien que la mía, o que la de todos aquellos que se nos parecen en esto?

TEETETO.—De ninguna manera.

SÓCRATES.—A mi entender, no formaré la imagen de Teeteto, sino cuando su nariz romana deje en mí huellas, que sean diferentes de todas las especies de narices romas que yo he visto, y lo mismo de todas las demás partes de que te compones; de suerte que si te encuentro mañana, mediante la nariz romana te recuerda mi espíritu, y me hace formar de ti un juicio verdadero.

TEETETO.—Es incontestable.

SÓCRATES.—De igual modo, el juicio verdadero comprende la diferencia de cada objeto.

TEETETO.—Parece que sí.

SÓCRATES.—¿Qué significa, pues, unir la de un objeto al juicio recto que ya se tiene? Porque si se quiere decir que es preciso juzgar además lo que distingue un objeto de los otros, esto es prescribirnos una cosa completamente impertinente.

TEETETO.—¿Por qué?

SÓCRATES.—Porque se nos ordena que formemos un juicio verdadero de los objetos con relación a su diferencia, cuando ya tenemos este recto juicio con relación a esta diferencia; así que es más absurdo semejante consejo que el mandar girar una escítsala,^[21] un mortero o cualquier otra cosa parecida. Más razón habría para llamarle consejo de ciego, pues no hay cosa que más se parezca a una ceguera completa que mandar tomar lo que ya se tiene, a fin de saber lo que se sabe ya por el

juicio.

TEETETO.—Dime qué querías decir antes al interrogarme.

SÓCRATES. —Hijo mío, si por explicar un objeto se entiende conocer su diferencia y no simplemente juzgarla, la explicación en este caso es lo más bello que hay en la ciencia. Porque conocer es tener la ciencia; ¿no es así?

TEETETO.—Sí.

SÓCRATES. —Y si se pregunta al autor de la definición qué es la ciencia, responderá al parecer que es un juicio exacto sobre un objeto con el conocimiento de su diferencia, puesto que, según él, añadir la explicación al juicio no es más que esto.

TEETETO.—Al parecer.

SÓCRATES. —Es responder bastante neciamente, cuando, preguntando lo que es la ciencia, se nos dice que es un juicio exacto unido a la ciencia, ya de la diferencia, ya de cualquier otra cosa. Así, Teeteto, la ciencia no es la sensación, ni el juicio verdadero, ni el mismo juicio acompañado de explicación.

TEETETO.—Parece que no.

SÓCRATES. —Ahora bien, mi querido amigo, veo que sigue aún nuestra preñez y sentimos todavía los dolores de parto respecto de la ciencia. ¿O hemos dado ya a luz todas nuestras concepciones?

TEETETO.—Ciertamente, Sócrates; he dicho con tu auxilio muchas más cosas que las que tenía en mi alma.

SÓCRATES. —¿No te ha hecho ver mi arte de comadrón, que todas estas concepciones son frívolas e indignas de que se las alimente y sostenga?

TEETETO.—Sí, verdaderamente.

SÓCRATES. —Si en lo sucesivo, Teeteto, quieres producir, y en efecto produces frutos, serán mejores gracias a esta discusión; y si permaneces estéril, no te harás pesado a los que conversen contigo, porque serás más tratable y más modesto, y no creerás saber lo que no sabes.

Es todo lo que mi arte puede hacer y nada más. Yo no sé nada de lo que saben los grandes y admirables personajes de estos tiempos y de los tiempos pasados, pero en cuanto al oficio de partear, mi madre y yo lo hemos recibido de mano del dios, ella para las mujeres y yo para los jóvenes de bellas formas y nobles sentimientos. Ahora necesito ir al pórtico del rey, para responder a la acusación de Méleto^[22] contra mí; pero te aplazo, Teodoro, para mañana en este mismo sitio.

EUTIDEMO

Argumento del *Eutidemo*^[1]

por Patricio de Azcárate

La composición perfectamente estudiada del *Eutidemo*, algunas de cuyas páginas parecen tomadas de una comedia, los diversos diálogos, que en él se suceden como otras tantas escenas, cuya variedad realza la unidad de la composición sin romperla, la mezcla de rasgos profundos y cómicos y algunas veces burlescos de los que está sembrada a manos llenas, la elección de los personajes, el orden y el objeto de las conversaciones: todo conspira aquí al mismo fin tantas veces perseguido por Platón; esto es, el exterminio de los sofistas. Jamás quizá el heredero de Sócrates hizo a estos la guerra con más destreza y habilidad, porque tampoco desplegó nunca más fidelidad y empeño en pintarlos, tales como eran. Se les ve en el *Eutidemo* entrar en escena con su prestigio popular, desempeñar su papel con todo el arte del que eran capaces, y cuando habían agotado toda su ciencia sofística, salen desenmascarados, corridos y doblemente desacreditados por quedar probada su impotencia y ellos puestos en ridículo. A este resultado es preciso atenerse para graduar la profundidad del *Eutidemo*, porque ordinariamente Platón pone el mayor cuidado en ocultar, bajo las gracias de una burla ligera, la compacta trama de este diálogo.

En las dos conversaciones que forman el preámbulo, la primera entre Sócrates y Critón, y la segunda entre Sócrates, Eutidemo y Dionisodoro, se muestran los sofistas con sus rasgos generales en los personajes de los dos hermanos recientemente llegados de Turios a Atenas, que son aquí los representantes de la sofística entera. Estos extranjeros lo saben todo, lo enseñan todo, lo refutan todo. Son maestros consumados en gimnasia, en derecho, en elocuencia, en estrategia, en dialéctica, en moral; tan firmes en el ataque como en la defensa en las luchas del cuerpo, del espíritu y de la palabra; sosteniendo con feliz éxito el pro y el contra de todas las causas; probando sin dificultad la afirmativa y la negativa en todas las cuestiones; sabios y disputadores universales, y nada celosos por otra parte de guardar para sí sus secretos, enseñan a quien les paga a teorizar y a replicar, y le hacen en poco tiempo tan hábil como lo son ellos mismos. Pero su última pretensión, en la que, gracias a Sócrates, se va a estrellar su atrevido charlatanismo, es la de enseñar la virtud.

Aquí comienza la tercera escena del diálogo. Sócrates suplica a Eutidemo, que persuada a su manera al joven Clinias de lo conveniente que le es consagrarse a la filosofía y a la virtud. Vamos a ver a los sofistas manos a la obra. Como hábil táctico, que sabe lo que vale el arte de ser y permanecer dueño de la conversación, Eutidemo exige por lo pronto que Clinias se limite a responder, y no cabe duda que, bajo esta condición, la inexperiencia tímida del joven ofrecía al sofista la ocasión de un seguro triunfo, si no hubiera estado presente Sócrates. En efecto, Clinias, poco familiarizado con esta clase de sofismas, que consiste en sacar partido del doble sentido de ciertas palabras, se encuentra desde luego enredado en sus mismas respuestas, y sin interrupción sostiene opiniones contradictorias. Eutidemo triunfa. Sus amigos aplauden. Pero ¿qué prueba el interrogatorio en favor de la filosofía? Nada. ¿Y en favor de la virtud? Lo mismo. Eutidemo aún no ha abordado la cuestión. Ha probado (y vaya una prueba de mérito para el que tiene a un joven por adversario) su destreza en jugar con las palabras; arte en verdad bien estéril.

Lo que pone en claro esta conclusión es la intervención de Sócrates, quien corta intencionadamente esta lucha desigual y vana, y del espíritu de ese mismo joven, de quien Eutidemo y Dionisodoro no pudieron sacar ni la menor señal de buen sentido, por abrumarle a porfía con sus preguntas, Sócrates hace salir sin esfuerzo algunas verdades, que vuelven la conversación a su verdadero objeto, abandonado no sin designio por los sofistas. He aquí cómo Sócrates hace comprender su importancia al joven Clinias. Todos los hombres quieren ser dichosos: ser dichoso es tener bienes; pero los bienes, cualesquiera que ellos sean, no sirven de nada al que no sabe usar de ellos; es así que el arte de usarlos es la sabiduría; luego la sabiduría, que en el sentido de la *σοφία* (sophía) de los griegos, abraza a la vez la ciencia y la virtud, es el bien preferible entre todos; y el estudio de la sabiduría *φιλοσοφία* (philosophia), si se puede enseñar y aprender, es verdaderamente el arte de ser dichoso. He aquí cómo el verdadero filósofo, a diferencia del sofista, sabe hacer que penetren las más altas verdades de la moral en el alma de un tierno joven.

Después de este ejemplo directo de su fecundo método de alumbramiento intelectual, Sócrates se excusa irónicamente por haberse permitido la libertad que acaba de tomarse, y compromete a los dos sofistas a que dejen su anterior palabrería, y a que intenten seriamente seguir el camino que él ha descubierto, y seguirlo mejor que él. Pero a esto suceden un nuevo asalto de preguntas insidiosas de parte de Eutidemo y de Dionisodoro, un nuevo aparato de sofismas, un poco más complicados esta vez, y fundados en la anfibología, no de una palabra solamente, sino de una idea compleja, y nuevos aplausos de los circunstantes, que son allí evidentemente el eco de los aplausos populares de la plaza pública. Pero Sócrates, abandonando de repente su papel de oyente benévolos, imprime al diálogo un carácter inesperado, vuelve a los contrarios sus propias argucias, y haciéndose más sofista que ellos mismos, los obliga a confesar, aunque de mala gana, que su discurso es vano, que se destruye por sí mismo, y que no prueba nada. Un niño podría saber tanto como el más hábil sofista al cabo de uno o dos días.

Después de esta nueva lección, fingiendo por segunda vez creer que lo dicho hasta entonces por los sofistas solo había sido un preámbulo y un pasatiempo, para entrar en una discusión seria, Sócrates reanuda con Clinias la conversación, da un nuevo modelo de interrogatorio filosófico e invita a Eutidemo a que lo imite. Pero ¿qué puede esperarse de un sofista? Lo único que sabe es decir la repetición de preguntas de doble sentido a las que Sócrates, y poco después Ctesipo, valiéndose de las propias armas de sus adversarios, tienen la maliciosa complacencia de responder con una nube de objeciones cada vez más punzantes, y que ponen en aprieto la habilidad de las dos sofistas, hasta acabar con su paciencia. No puede leerse sin sonreír esta escena sabia y burlona, en la que la táctica de Sócrates, sostenida por la vivacidad aguda de Ctesipo, conduce los dos adversarios a sostener proposiciones insensatas; por ejemplo, que todo lo saben, hasta las cosas más ridículas, como saltar con la cabeza para abajo sobre espadas desnudas, lo cual es, en efecto, oficio de charlatanes. Esta escena en la que su cólera llega al extremo, es la más divertida y la prueba más fuerte de su debilidad ridícula. Éste es el momento que Sócrates escogió para pedirles irónicamente que le recibieran en el número de sus discípulos; y el Eutidemo concluiría aquí como una acabada comedia, si las últimas líneas no descubriesen con intención su carácter.

Critón, a quien Sócrates acaba de referir la historia de esta entrevista, aterrado con la idea de los estragos que podría ejercer sobre el espíritu de sus hijos una enseñanza semejante a la de Eutidemo,

pregunta a Sócrates con inquietud: ¿para qué inclinar a nuestros hijos al estudio de la filosofía? Sócrates se apresura a hacer desaparecer la confusión en que Critón y otros muchos estaban en tiempo de los sofistas (¿y cuándo no han existido sofistas?) por no distinguir la falsa filosofía de la verdadera. No es a los maestros, le dice a Critón, sino a la ciencia a la que es preciso mirar antes que todo. Los sofistas no enseñan nada, es cierto; ¿pero qué importa? Existe una filosofía verdadera, una filosofía fácil de aprender, y los dos ejemplos que Sócrates acaba de dar interrogando al joven Clinias, le autorizan para comprometer a su amigo, no solo a dejar a su hijo en libertad para consagrarse a la filosofía, sino, lo que es más, a consagrarse él mismo a ella.

Se ve con qué profundidad está concebido este precioso diálogo, y con qué arte ha sido conducido. Poner en evidencia el vacío de la sofística, tal es la idea que ha inspirado el *Eutidemo*. Descubrir uno en pos de otro los artificios ordinarios de los sofistas, yendo de los más groseros a los más complejos; destruir con este análisis sostenido el prestigio de una dialéctica tan impotente en el fondo, como altanera en su forma; cubrirla con un indeleble ridículo, y hacer aparecer después frente a frente de esta falsa filosofía la filosofía verdadera, con la sencillez de sus medios y con la solidez y ventaja moral de sus doctrinas; tal es la marcha prudente y persuasiva a la vez de esta obra maestra de polémica.

Eutidemo o del disputador, o de la mentira sofística frente a la verdad dialéctica

SÓCRATES — CRITÓN — EUTIDEMO — DIONISODORO — CLINIAS — CTESIPO

CRITÓN. —Sócrates, ¿quién era aquel hombre con quien disputabas ayer en el Liceo? Me aproximé cuanto pude para oíros, pero la multitud de la gente que os rodeaba era tanta, que no pude entender nada. Me empiné entonces sobre las puntas de los pies, y me pareció que la persona con quien hablabas, era un extranjero: ¿quién es?

SÓCRATES. —¿De quién quieres hablar, Critón? Porque allí había más de un extranjero; eran dos.

CRITÓN. —Te pregunto por aquel que estaba sentado el tercero a tu derecha; el hijo de Axíoco estaba entre vosotros dos. Advertí que ha crecido bastante, y que es poco más o menos de la misma edad que mi hijo Critóbulo; pero este es de constitución delicada, mientras el otro es más robusto y de mejores formas.

SÓCRATES. —Ése por quien preguntas se llama Eutidemo. Su hermano, que se llama Dionisodoro, estaba a mi izquierda, y también tomaba parte en la conversación.

CRITÓN. —Ni a uno ni a otro conozco, Sócrates.

SÓCRATES. —Al parecer son de los nuevos sofistas.

CRITÓN. —¿De qué país son y que ciencia profesan?

SÓCRATES. —Creo que son de la isla de Cos, y fueron a establecerse a Turios; pero huyeron de allí y andan rodando por esta tierra hace algunos años. Con respecto a su ciencia, te aseguro, Critón, que es una maravilla, porque todo lo saben. Yo ignoraba lo que son los atletas consumados; pero aquí tienes estos, que conocen toda clase de luchas, no como los dos hermanos Acarnanienses, que solo sobresalen en los ejercicios del cuerpo, sino que estos, por lo pronto, son notables en este género, y combaten hasta el punto de vencer a todos sus adversarios; pero además saben servirse de toda clase de armas, y por el dinero enseñan a todo el mundo a manejarlas, y más aún, son invencibles en materia jurídica, y enseñan a abogar y a componer defensas forenses. Hasta ahora solo eran hábiles en estas cosas, pero hoy poseen ya el secreto de toda clase de luchas, y hasta han inventado una nueva, en la que no hay quien sea capaz de resistirles, y dígase lo que quiera, ellos saben combatirlo todo igualmente, sea verdadero o falso. Así es, Critón, que estoy resuelto a ponerme en sus manos; porque prometen hacer a cualquiera, en muy poco tiempo, tan sabio en su arte como lo son ellos mismos.

CRITÓN. —Pero, Sócrates, ¿no te detiene tu edad?

SÓCRATES. —De ninguna manera, Critón, y lo que me da ánimos, es que estos extranjeros no eran de menos edad que yo, cuando se entregaron a esta ciencia de la disputa, porque hace uno o dos años que todavía la ignoraban. Lo que temo es que un alumno de mi edad no sea objeto de chacota, como me sucede con el maestro de cítara Connos, hijo de Metrobio, que está aún dándome lecciones de música, y los jóvenes, mis condiscípulos, se burlan de mí, y llaman a Connos pedagogo de viejos. Temo, pues, que estos extranjeros se burlen también, y no me reciban quizás. Así, Critón, después de haber decidido a algunos ancianos como yo a concurrir a la escuela de música, intento persuadir a

otros, para que vengan a esta nueva escuela, y si me crees, vendrás tú igualmente, y quizá deberíamos llevar allí a tus hijos, como un cebo, porque la esperanza de instruir a esta juventud decidirá a los extranjeros a darnos lecciones.

CRITÓN.—Consiento en ello, Sócrates, pero dime antes lo que enseñan los extranjeros, para que sepa yo lo que hemos de aprender.

SÓCRATES.—No defraudaré tu curiosidad con el pretexto de que no puedo responder por no haberles oído; por el contrario, presté la mayor atención, y nada he olvidado de lo que dijeron; voy a hacerte una relación fiel de todo ello desde el principio hasta el fin.

Estaba, por casualidad, sentado solo donde me viste, que es el lugar en que se dejan los trajes, y me disponía a marcharme, cuando el signo divino consabido se me manifestó de repente. Volví a sentarme, y a continuación Eutidemo y Dionisodoro entraron seguidos de muchos jóvenes, que me parecieron sus discípulos. Se pasearon un corto rato en el pórtico, y apenas habían dado dos o tres vueltas, cuando entró Clinias, ese joven a quien encuentras con razón bastante crecido, que venía acompañado de gran número de amantes y de jóvenes, y entre ellos de Ctesipo, el Peonio, de excelente natural, pero un poco ligero, como lo es la juventud. Clinias, viendo al entrar que estaba yo sentado y solo, se aproximó a mí, y como tú lo observaste, se sentó a mi derecha. Habiéndolo percibido Dionisodoro y Eutidemo, se pararon y conversaron entre sí. De tiempo en tiempo fijaban sus miradas en nosotros, porque yo los observaba con cuidado, pero al fin se nos aproximaron y se sentaron, Eutidemo cerca de Clinias, y Dionisodoro a mi izquierda. Los demás tomaron asiento como pudieron. Yo los saludé amistosamente, como a gentes que hacia mucho tiempo que no veía, y dirigiéndome a Clinias, le dije:

—Aquí tienes, mi querido Clinias, dos hombres, Eutidemo y Dionisodoro, que no se ocupan en bagatelas y que tienen un perfecto conocimiento del arte militar, y de lo que debe practicarse para presentar en batalla un ejército y hacerlo maniobrar. Te enseñarán también cómo se defiende uno en los tribunales, cuando se ve atacado.

Eutidemo y Dionisodoro, como que se compadecieron al oírme hablar así, y mirándose uno a otro, se echaron a reír. Eutidemo, dirigiéndose a mí, dijo:

—Nosotros no consideramos esa clase de cosas, Sócrates, sino como un puro pasatiempo.

Sorprendido yo de oír esto, le dije:

—Precisamente, vuestra principal ocupación debe ser de mucho interés, puesto que todas estas cosas no son para vosotros más que bagatelas; pero hacednos el favor, en nombre de los dioses, de enseñarnos cuál es el arte admirable del que hacéis profesión.

—Estamos persuadidos, Sócrates —me dijo—, de que nadie enseña la virtud tan fácilmente ni tan pronto como nosotros.

—¡Por Zeus! —exclamé yo—; ¿qué es lo que decís? ¡Ah!, ¿cómo habéis llegado a hacer tan feliz descubrimiento? Yo creía que solo sobresalíais en el arte militar, como manifesté antes, y solo en este concepto os alabé; porque me acuerdo que cuando vinisteis aquí la primera vez, ospreciabais de poseer solo esta ciencia; pero si poseéis además la de enseñar la virtud a los hombres, estadme propicios, yo os saludo como a dioses, y os pido que me perdonéis el haber hablado de vosotros en los términos en que lo hice antes. Pero tened cuidado, Eutidemo y tú, Dionisodoro, de no engañarnos, y no os extrañeis que la magnitud de vuestras promesas me hagan un poco incrédulo.

—Nada hemos dicho que no sea cierto, y tenlo así entendido, Sócrates —respondieron ellos.

—Os tengo por más felices que el gran Rey con todo su reino; pero decidme: ¿es vuestro designio el enseñar esta ciencia o tenéis otro propósito?

—Nosotros no hemos venido aquí sino para enseñarla a los que quieran aprenderla.

—Si es así, todos los que la ignoran querrán conocerla, y yo en este punto os respondo por mí el primero, después por Clinias y Ctesipo, y, por último, por todos estos jóvenes que veis en torno vuestro; y entonces les mostré los amantes de Clinias que ya nos habían rodeado.

Ctesipo se había sentado al principio casualmente, a lo que me pareció, después de Clinias; pero como Eutidemo se inclinaba cuando me hablaba, Clinias, colocado entre nosotros dos, dejaba oculto a Ctesipo, lo cual obligó a este a levantarse y a ponerse frente a nosotros, para ver a su amigo y oír la disputa; todos los demás amantes de Clinias y los partidarios de Eutidemo y de Dionisodoro hicieron otro tanto y nos rodearon. Entonces, señalándoles a todos con el dedo, aseguré a Eutidemo, que no había uno solo, que no tuviese deseo de tomarle por maestro. Ctesipo se ofreció con calor, y todos los demás hicieron lo mismo, y suplicaron a Eutidemo que les descubriera el secreto de su arte. Entonces, dirigiéndome a Eutidemo y a Dionisodoro:

—Es preciso —les dije— satisfacer a estos jóvenes y yo uno mis súplicas a las suyas. Hay mucho de que hablar, pero por lo pronto, decidme: ¿os es tan fácil hacer virtuoso a un hombre, que duda tanto que pueda aprenderse la virtud, como que seáis vosotros capaces de enseñarla, que a otro que esté persuadido de lo uno y de lo otro? ¿Os suministra medios vuestro arte para convencer a un hombre, preocupado de esta manera, de que la virtud puede ser enseñada, y que para esto sois vosotros los mejores maestros?

—Todo eso es igualmente de la competencia de nuestro arte —replicó Dionisodoro.

—¿No hay nadie que pueda, mejor que vosotros, exhortar a los hombres al ejercicio de la filosofía y de la virtud?

—Nosotros por lo menos lo creemos así, Sócrates.

—Nos lo haréis ver con el tiempo, pero en este momento, lo que deseamos es que convenzáis antes a este joven, de que debe consagrarse por entero a la filosofía y a la virtud, con lo que quedaremos altamente complacidos yo y todos nosotros, porque nos inspira este joven el mayor interés, y deseamos hasta con pasión que sea el mejor hombre del mundo. Es hijo de Axíoco, nieto del antiguo Alcibiádes, primo hermano del Alcibiádes que vive, y se llama Clinias. Como es joven aún, tememos que alguno se apodere primero de su espíritu y le contamine; de manera que no pudisteis haber llegado más a tiempo, y si no tenéis cosa que os lo impida, podéis tantear a Clinias, y conversar con él en presencia nuestra.

Luego que hablé poco más o menos de esta manera, Eutidemo, con un tono altanero y como seguro de sí mismo, dijo:

—Consiento en ello, con tal de que este joven quiera responder.

—Está ya acostumbrado —le contesté—; sus compañeros y él se interrogan y discuten entre sí muchas veces, y Clinias no tendrá dificultad en responderte.

Pero ¿cómo podré, Critón, referirte lo que después ocurrió? Porque no es poco hacerte una relación fiel de la prodigiosa sabiduría de estos extranjeros, y por esto, antes de proceder a ella, es preciso que, siguiendo el ejemplo de los poetas, invoque las Musas y a la diosa Mnemósine.

Eutidemo comenzó así poco más o menos.

—Los que aprenden, Clinias, ¿son sabios o ignorantes?

El joven, como si la pregunta fuese difícil, se ruborizó, y me miró aturdido. Viendo la turbación en que estaba, le dije:

—Valor, Clinias, responde con resolución lo que te parezca, porque redundará quizá en bien tuyo.

Sin embargo, Dionisodoro, inclinándose hacia mí y riéndose, me dijo por lo bajo al oído:

—Sócrates, responda lo que quiera, caerá en el lazo.

Mientras me decía esto, Clinias, a quien no tuve yo tiempo para advertirle que tuviera cuidado con lo que respondía, dijo que los sabios eran los que aprendían.

—¿Crees tú que hay maestros —le preguntó Eutidemo—, o que no los hay?

Confesó que los había.

—¿No son los maestros los que enseñan? ¿No eran el tocador de laúd y el gramático tus maestros y tú y tus compañeros sus discípulos?

Convino en ello.

—Pero cuando aprendíais, ¿no sabíais aún las cosas que aprendíais?

—No, sin duda.

—Luego, no erais sabios cuando ignorabais estas cosas.

—Así es.

—Puesto que no erais sabios, precisamente erais ignorantes.

—Es cierto.

—Luego cuando aprendíais las cosas que no sabíais, las aprendíais siendo ignorantes.

Clinias convino en ello.

—Luego son los ignorantes los que aprenden, Clinias, y no los sabios, como decías antes.

Entonces todos los partidarios de Eutidemo y de Dionisodoro, como de concierto, rompieron en grandes carcajadas y en aplausos. Dionisodoro, sin dar tiempo a Clinias para respirar, tomando la palabra, le dijo:

—¿Pero, Clinias, cuando vuestro maestro recita alguna cosa, cómo son los que aprenden aquello que él recita? ¿Son sabios o ignorantes?

—Sabios.

—Luego son los sabios los que aprenden y no los ignorantes, y por lo tanto, no has respondido bien a Eutidemo.

Al oír esto se oyeron nuevas carcajadas y nuevos aplausos de los admiradores de la sabiduría de Eutidemo y de Dionisodoro. Nosotros, sorprendidos, permanecimos en silencio. Eutidemo, viendo nuestro asombro, para darnos aún mayor prueba de su sabiduría, arremete de nuevo contra el joven, y le pregunta dando otra dirección al mismo asunto, a manera de hábil bailarín que gira dos veces sobre un mismo punto:

—Los que aprenden, ¿aprenden lo que saben o lo que no saben?

En este momento, Dionisodoro me dijo al oído: aquí va a caer la primera vez.

—¡Por Zeus! —le respondí—, la primera polémica me ha parecido maravillosa.

—Todas nuestras preguntas son de la misma naturaleza, añadió él; no es posible desenredarse de ellas.

—He ahí, le repliqué, lo que os da tanta autoridad entre vuestros discípulos.

Clinias había respondido ya a Eutidemo, que los que aprendían, aprendían lo que no sabían.

Eutidemo dirigió a Clinias las preguntas de siempre:

—¿Sabes las letras? —le dijo.

—Sí.

—¿Pero las sabes todas?

—Todas.

—Cuando alguno recita alguna cosa, ¿no recita letras?

—Ciertamente.

—¿Luego recita lo que tú sabes, puesto que sabes todas las letras?

—Conforme.

—Y bien, ¿aprendes tú lo que se te recita, o es el que no sabe las letras el que aprende?

—No; yo soy el que aprende.

—¿Luego tú aprendes lo que sabes, puesto que sabes todas las letras?

Él lo confesó.

—Luego no has respondido bien —añadió Eutidemo.

Apenas había cesado de hablar, cuando Dionisodoro, recibiendo la pelota la arrojó contra Clinias, como blanco a que dirigía sus tiros.

—¡Ah! Clinias —le dijo—, Eutidemo no obra de buena fe contigo. Pero dime, ¿aprender no es adquirir el conocimiento de una cosa que se aprende?

Convino en ello.

—Y saber, ¿no es haber adquirido el conocimiento de esta cosa?

También convino.

—Ignorar una cosa, ¿no es no haber adquirido el conocimiento de ella?

Él lo confesó.

—¿Quiénes son los que adquieren una cosa, los que la tienen o los que no la tienen?

—Los que no la tienen.

—¿No me has concedido que los ignorantes pertenecen al número de los que no la tienen?

—Es cierto.

—Los que aprenden, ¿son, por consiguiente, de número de los que adquieren y no del número de los que tienen la cosa?

—Sin duda.

—Luego son, Clinias, los ignorantes los que aprenden y no los sabios.

Eutidemo se preparaba a dirigir, como se hace en la lucha, un tercer ataque a Clinias, pero viéndole casi acobardado con todos estos discursos, tuve yo compasión de él, y para consolarle, le dije:

—No te asustes, Clinias, de esta manera de discurrir a la que no estás acostumbrado. Quizá no conoces la intención de estos extranjeros; quieren hacer contigo lo que hacen los coribantes con los que se inician en sus misterios, y si tú has sido admitido allí, debes de acordarte que comienzan por juegos y danzas. En igual forma estos extranjeros danzan y juegan en torno tuyo, para después iniciarte. Imagínate, pues, que estos son preludios de los misterios de los sofistas, porque en primer

lugar, como Pródico lo ha ordenado, es preciso saber la propiedad de las palabras. Esto es lo que estos extranjeros te han enseñado. Ignorabas que aprender significa adquirir un conocimiento que no se tenía antes, y lo mismo cuando, después de haber adquirido el conocimiento de una cosa, se reflexiona por medio de este conocimiento sobre esta misma cosa, ya sea un hecho o una idea. Ordinariamente se llama esto más bien comprender que aprender, si bien algunas veces se le da este último nombre. No sabías, como estos extranjeros lo han hecho ver, que un mismo nombre se atribuye a cosas contrarias, ya se sepa o no se sepa. En la segunda cuestión, que han promovido, sobre si se aprende lo que se sabe o lo que no se sabe, sucede esto mismo, que no son más que juegos de palabras; y por esto te he dicho que se divertían contigo, y lo llamo un juego, porque, aun cuando se supiese un gran número de tales objetos, aun cuando se los supiese todos, no por eso sería uno más hábil en el conocimiento de las cosas. En verdad, es fácil sorprender a las gentes, valiéndose de equívocos, como aquellos que hacen caer a alguno por medio de una zancadilla, o los que retiran a uno a hurtadillas el asiento en el acto de irse a sentar, dando ocasión a que se rían las gentes cuando os ven en tierra. Pase todo cuanto han dicho hasta ahora estos extranjeros, Clinias, por una broma. Lo serio vendrá después, y entonces, yo el primero les suplicaré que me cumplan la promesa que me han hecho. Porque debo esperar de ellos, que me enseñen el medio de excitar los hombres a la virtud, pero sin duda han creído que debían comenzar por un juego.

—Basta ya de bromas; Eutidemo y Dionisodoro, vamos al asunto y llenad el corazón de este joven con el amor a la virtud y a la sabiduría. Permitidme que os explique antes mi intención, y que os diga las cosas sobre las que deseo oíros. Sin embargo, no os burléis de mi modo de obrar grosero y ridículo; el deseo que tengo de aprovecharme de vuestras enseñanzas me impide trataros con cierta circunspección. Repito que tanto vosotros como vuestros discípulos tengáis la paciencia de escucharme sin reíros; y tú, hijo de Axíoco, respóndeme. ¿Hay alguno que no desee ser dichoso? ¿No es ridícula esta pregunta y no parece que arguye haber perdido el buen sentido el hacerla? Porque ¿quién no desea vivir dichosamente?

—Nadie —me respondió Clinias.

—Pues bien —le dije—, puesto que todo el mundo quiere ser dichoso, ¿cómo podrá conseguirlo? ¿Será poseyendo muchos bienes? Aún es preciso carecer más de sentido común que al hacer la pregunta anterior para dudar de una cosa tan clara, porque es la pura evidencia.

—Convengo en ello.

—Puesto que es así, ¿qué es lo que los hombres llaman bien?, ¿tan difícil es adivinarlo? Por ejemplo, ¿se me dirá que no es un bien el ser rico? ¿No lo es, Clinias?

—Ciertamente.

—La belleza, la salud y otras perfecciones semejantes del cuerpo, ¿no son bienes?

—¿Quién lo duda?

—¿Qué diremos de la nobleza, del crédito y de los cargos honoríficos de la República? ¿No los comprenderemos entre los bienes?

—Sin duda.

—¿No hallaremos aún otros bienes además de todos estos? Por ejemplo: la templanza, la justicia, la fortaleza, ¿no merecerán el nombre de bienes? ¿Alguno podría negarlo?, ¿y tú?

—Estos son bienes —dijo.

—Sí, ¿y dónde colocaremos la sabiduría? ¿Le daremos cabida entre los bienes o no?

—Ciertamente; es un bien.

—Cuida de que no se nos escape ningún bien, que sea digno de consideración.

—Me parece que ninguno se nos ha olvidado.

—Recapacitando en mí, exclamé: ¡por Zeus!, hemos dejado olvidado el mayor de todos los bienes.

—¿Cuál? —dijo Clinias.

—Es —le dije— el buen éxito en todas las cosas, lo cual hasta los más ignorantes reconocen como el soberano bien.

—Dices verdad —respondió Clinias.

—Fijando la reflexión sobre lo que yo acababa de decir: ha faltado poco, le dije, para que tú y yo fuéramos objeto de risa para estos extranjeros.

—¿Cómo? —repuso Clinias.

—Porque hemos hablado ya del don de acierto en todas las cosas, y aún continuamos hablando.

—¿Qué importa?

—¿No es ridículo repetir dos veces una misma cosa?

—¿Por qué dices eso? —replicó Clinias.

—Es, respondí yo, porque el don de acierto y la sabiduría son una misma cosa; hasta los niños están de acuerdo con esto.

El joven Clinias, a causa de su poca experiencia, estaba ya del todo sorprendido; yo lo advertí y añadí:

—¿No es cierto que los tocadores de flauta consiguen mejor que nadie el manejo de este instrumento?

—Sí.

—¿No sucede lo mismo con los gramáticos respecto a la gramática y escritura?

—Sí.

—Y en las cosas de mar, los más experimentados pilotos, ¿no son mejor que nadie una garantía de buen éxito para librarse de los peligros de las olas?

—Así es.

—¿Si fueras a la guerra, no querrías más fiarte, en medio de los peligros, de un buen general que de uno malo?

—¿Quién lo duda?

—¿Y si estuvieses enfermo, llamarías a un buen médico o a uno ignorante?

—A un buen médico, ciertamente.

—Es decir, que tú esperarías mejor resultado de un buen médico que de otro que no supiera su oficio.

—Conforme.

—La sabiduría es la que hace a los hombres dichosos, porque la sabiduría consigue siempre su fin, porque en otro caso no sería sabiduría. En fin, estamos de acuerdo, aunque no sé cómo, en que donde está la sabiduría allí está el buen éxito.

Luego que convinimos en lo que acabo de decir, proseguí de esta manera:

—¿Pero qué pensaremos de las cosas que al principio han sido concedidas? Porque hemos dicho, que con tal de que tengamos muchos bienes, viviremos dichosos.

Clinias lo confesó.

—Para vivir dichosos, ¿es preciso, que los bienes nos sirvan de algo o que no nos sirvan de nada?

—Es preciso que nos sirvan de algo.

—¿Pero nos servirán si nos contentamos con poseerlos, sin hacer de ellos ningún uso? Por ejemplo: ¿de qué serviría tener cierta cantidad de viandas y de excelentes vinos a aquel que no quisiese comer ni beber?

—Sería una provisión inútil —dijo.

—Y supongamos que un artesano tenga todos los instrumentos necesarios para ejercer su oficio, y que no los emplease, ¿qué ventajas, ni qué felicidad, sacaría de esto? ¿De qué le serviría la sola posesión? Por ejemplo: un carpintero, poseyendo los instrumentos y la madera necesaria para trabajar, pero sin trabajar, ¿qué ventaja le puede resultar de esta posesión?

—Ninguna.

—Y si un hombre posee las grandes riquezas de que hemos hablado, sin atreverse a tocarlas, ¿la posesión sola de tantos bienes le hará feliz?

—Yo no lo creo, Sócrates.

—Resulta, pues, que para ser dichoso no es bastante ser dueño de todos estos bienes, sino que es preciso usar de ellos. ¿Sin esto de qué sirve poseer?

—Es cierto, Sócrates.

—¿Pero crees tú, que la posesión y el uso de los bienes bastan para ser dichoso?

—Sí.

—¿Cualquier uso que de ellos se haga bueno o malo?

—Es preciso hacer un uso bueno —dijo Clinias.

—Has respondido sabiamente, porque valdría más no usar de un bien que abusar de él; esto último es un mal, lo primero no es mal ni bien; ¿No es éste tu parecer?

—Sí —dijo.

—¿Para trabajar bien la madera, hay necesidad de otro arte que el de carpintero?

—No.

—¿No hay igualmente un arte para trabajar los metales?

—Ciertamente.

—¿No diremos asimismo que es la ciencia la que enseña a servirse bien de los bienes, de la belleza, de la salud, de las riquezas? ¿O bien es otra cosa distinta que la ciencia?

—Es la ciencia.

—Es, pues, la ciencia y no el don del acierto el que enseña a los hombres a usar bien de las cosas y hacerlas bien.

Él lo confesó.

—Pero ¡por Zeus!, ¿se puede poseer únicamente una cosa sin la prudencia y la sabiduría? ¿Cuál vale más?, ¿un hombre, que posee mucho y que toma parte en muchas cosas, pero que no sabe conducirse, o un hombre que no tiene bienes, que no puede nada, pero que está dotado de buen sentido? Fija bien tu atención: ¿no es cierto, que el que obra menos comete menos faltas?, ¿que el que comete menos

faltas, sufre menos mal?, ¿que el que sufre menos mal, es en la misma proporción menos desgraciado?

—Clinias convino en ello.

—¿Pero quién obra menos, el rico o el pobre?

—El pobre.

—¿El fuerte o el débil?

—El débil.

—¿El que ha recibido honores o el que no los tiene?

—El que no los tiene.

—¿El hombre instruido y valiente o el tímido?

—El tímido.

—¿El negligente obra menos que el activo?

—Sí.

—¿El hombre pesado que el hombre ágil? ¿El que ve y entiende mal menos que el que entiende y ve bien?

Conformes ya en todos estos puntos, añadí:

—De todo este discurso, Clinias, concluyamos que todos estos bienes de los que hemos hecho relación, no son bienes en sí mismos; que por el contrario, si a ellos se une la ignorancia, son peores que los males que les son opuestos, porque suministran más amplia materia para el mal al mismo que los posee; que si todas estas ventajas van acompañadas de la prudencia y de la sabiduría, son preferibles a los males contrarios; pero que en sí mismos los bienes no deben ser tenidos por buenos ni por malos.

—Me parece que tienes razón —dijo Clinias.

—¿Qué concluiremos de todo esto? Que excepto dos cosas, todo lo demás no es bueno ni malo; que la sabiduría es un bien y la ignorancia un mal.

Clinias lo confesó.

—Ahora —dije yo— pasemos a lo demás. Puesto que cada uno quiere ser dichoso, y que para serlo es preciso usar las cosas y usarlas bien, y que debemos a la ciencia estas dos ventajas, ¿deben o no deben hacerse los mayores esfuerzos para adquirirla y hacerse lo más sabio que sea posible?

—Eso está fuera de duda —dijo él.

—Luego debemos creer que nuestros padres, nuestros tutores, nuestros amigos, todos los que bien nos quieren y hasta los que aspiran a ser nuestros amantes, extranjeros o conciudadanos, no pueden hacernos un presente más precioso que la sabiduría, la que es preciso obtener de ellos a fuerza de súplicas y de instancias, y que no es vergonzoso comprar un bien tan grande por medio de toda clase de servicios y de complacencias decorosas para con un amante o cualquier otro; ¿No es éste tu parecer?

—Sí —dijo—, creo que tienes razón.

—Ya solo resta examinar si la sabiduría puede enseñarse o si es un don del azar, porque tú y yo no hemos fijado aún este punto.

—En mi concepto, Sócrates —dijo él—, creo que la sabiduría puede enseñarse.

—¡Oh tú, el más excelente de los hombres! —exclamé yo entusiasmado—; puesto que me das ya

resuelta una dificultad, que me hubiera ocupado mucho, sobre si la sabiduría puede o no enseñarse; pero una vez que me aseguras que puede enseñarse y que es la única cosa que puede hacer a los hombres dichosos, ¿no opinas que es preciso entregarse enteramente a su indagación? ¿Y tú mismo no tienes intención de aplicarte a ella?

—Sí —dijo—, lo haré hasta donde alcancen mis fuerzas.

Satisfecho de esta respuesta, yo continué:

—He aquí, Eutidemo y Dionisodoro, un modelo toscos y difuso de exhortación a la virtud, que con gran trabajo he podido trazar. Pero tenga uno de vosotros la bondad de reproducirlo con mejor orden. Si no os queréis tomar este trabajo, por lo menos suplid lo que falta a mi discurso en obsequio de este joven, y hacedle ver, si es preciso que aprenda todas las ciencias, o si le bastará una sola, para ser hombre de bien y dichoso, y cuál sea esa ciencia; porque, como ya os dije, nosotros deseamos vehemente que se haga sabio y bueno.

Después de haber hablado de esta manera, Critón, esperaba con impaciencia los medios y las razones de que se valdrían, para excitar a Clinias al estudio de la virtud y de la sabiduría. Dionisodoro, que era el de más edad de los dos, tomó la palabra el primero; nosotros fijamos la vista en él, persuadidos de que iba a entretenernos con un discurso maravilloso, y en este punto no fueron vanas nuestras esperanzas. Porque ciertamente, Critón, nos dijo cosas admirables, y que merecen bien ser referidas. Después de esto, no puede menos de amarse la virtud. He aquí lo que dijo:

—Decidme, Sócrates y todos vosotros los que deseáis que este joven sea virtuoso, ¿es de corazón vuestro deseo, o no es más que una apariencia?

Entonces sospeché que estos extranjeros, cuando les suplicamos que interrogaran a Clinias, habían creído que esta súplica no había sido de buena fe, y que quizás por esto cuanto habían dicho solo había sido por broma y diversión. Por esta razón respondí con viveza a Dionisodoro:

—Ciertamente es de corazón.

—Mira lo que dices, Sócrates —repuso Dionisodoro—; no sea que niegues después lo que afirmas ahora.

—Sé bien lo que digo —respondí—, y estoy muy seguro de que no lo he de negar.

—¿Qué es lo que decís? ¿No deseáis que este joven se haga sabio?

—Sí.

—Y bien ¿Clinias es sabio o no es sabio?

—Dice que no lo es aún, porque es un joven sin orgullo.

—¿Queréis, pues, que Clinias sea sabio y no ignorante?

—Sí.

—¿Por consiguiente, queréis que se haga lo que no es, y que no sea lo que ahora es?

Como me resultaba chocante este razonamiento, Dionisodoro se apercibió de ello, y se apresuró a añadir: puesto que queréis que Clinias no sea en lo sucesivo lo que ahora es, ¿querriáis que él no viviera? ¡Vaya unos buenos amigos y excelentes amantes que desean la muerte de una persona, que les es tan querida!

Entonces Ctesipo, lleno de cólera a causa de sus amores, respondió:

—¡Extranjero de Turios, no sé si podré contenerme, para no decirte que mientes, y que falsamente nos imputas a mí y a los demás el desear lo que es un crimen, la muerte de Clinias!

Eutidemo, saliéndole al encuentro,

—¿Crees tú —le dijo— que es posible mentir?

—Sí, ¡por Zeus!, si no estoy falso de juicio.

—Pero el que miente, ¿dice la cosa de que se trata o no la dice?

—La dice.

—Si dice la cosa de que se trata, ¿no dice ninguna otra cosa que aquella que dice?

—Es claro.

—Lo que dice, ¿no es una cosa que difiere de todas las demás?

—Es cierto.

—El que la dice, ¿dice una cosa que existe?

—Sí.

—Pero el que dice lo que existe dice la verdad, y por lo tanto, puesto que Dionisodoro ha dicho lo que existe, os ha dicho la verdad y no os ha mentido.

—Lo confieso, pero Dionisodoro, hablando como lo ha hecho, no ha dicho lo que es.

—Entonces —dijo Eutidemo—, las cosas que no existen, no existen.

—Conforme.

—¿Las cosas que no existen, no existen de ninguna manera?

—De ninguna manera.

—¿Pero puede un hombre obrar sobre lo que no existe, o hacer lo que no existe en manera alguna?

—Yo no lo creo —dijo Ctesipo.

—Cuando los oradores arengan al pueblo ¿no hacen nada?

—Hacen alguna cosa.

—Si hacen alguna cosa, precisamente obran.

—Sí.

—Arengar es obrar, es hacer.

—Sin duda.

—Nadie dice lo que no es, porque haría alguna cosa, y acabas de confesarme que es imposible hacer nada respecto de lo que no existe. Así, pues, según tu propia opinión nadie puede decir falsedades; y si Dionisodoro ha hablado, ha dicho cosas verdaderas y que efectivamente existen.

—¡Por Zeus! —respondió Ctesipo—, Dionisodoro ha dicho lo que es, pero no lo ha dicho como es.

—¿Qué dices?, Ctesipo —repuso Dionisodoro—; ¿hay gentes que digan las cosas como ellas son?

—Las hay —respondió Ctesipo—, y son los hombres de bien, los hombres veraces.

—Pero —replicó Dionisodoro—, ¿el bien no es bien, y el mal no es mal?

—Sí.

—¿No dices que los hombres de bien dicen las cosas como ellas son?

—Lo digo.

—¿Luego los hombres de bien dicen mal el mal, puesto que dicen las cosas como ellas son?

—Sí, ¡por Zeus! —replicó Ctesipo—, y hablan mal de los hombres malos, y procura no ser de

este número para evitar que hablen mal de ti. En efecto, tú sabes bien que los buenos hablan mal de los malos.

—Pero —repuso Eutidemo—, hablan ellos de los hombres grandes grandemente y de los bruscos bruscamente?

—Sí, y de los ridículos, ridículamente —replicó Ctesipo—, y así dicen que sus discursos son ridículos.

—¡Ah!, ¡ah! ¡Ctesipo! —dijo Dionisodoro—, ¡he aquí que ya apelas a la injuria!

—No, ¡por Zeus!, ya me guardaré de eso —respondió Ctesipo—; te considero demasiado para injuriarte, pero te advierto, como amigo, que no vengas a decir cara a cara, que deseo la muerte de personas que me son infinitamente queridas.

Como vi que se acaloraban, dije a Ctesipo:

—No tomes a mal, Ctesipo, como es nuestro deber, lo que estos extranjeros nos dicen; y no disputes con ellos sobre nombres, con tal de que quieran hacernos partícipes de su ciencia; porque si saben refundir los hombres, de suerte que de uno perverso y necio hacen un hombre de bien y sabio, poco importa que sean ellos los autores de esta ciencia admirable, o que la hayan aprendido de otro. No hay duda de que ellos no la saben, ellos que han afirmado hace un rato, que en poco tiempo han inventado un arte que convierte a los malos en hombres de bien. Siendo esto así, pasemos por lo que quieren; que sacrificuen a Clinias con tal de que le hagan un hombre de bien, y a este precio que nos pierdan a todos nosotros. Y si vosotros, jóvenes, teméis esta experiencia, que la hagan en mí, como si fuera un cario; es menos pérdida la de un viejo que la de un joven, y así me entrego a Dionisodoro como a otra Medea de Colcos. Que me mate, que me cueza cuanto quiera, con tal de que me haga hombre de bien.

—Otro tanto digo yo, Sócrates —dijo Ctesipo—; me entrego a estos extranjeros; que me desuelen si gustan, con tal de que llenen mi piel, no de viento como la de Marsias, sino de virtud. Dionisodoro cree que yo estoy resentido de él, y no es cierto; y lo único que he hecho ha sido rechazar lo que sin razón me imputaba. Pero no creas, Dionisodoro, que te he injuriado por esto, porque hay mucha diferencia entre injuriar y contradecir.

Entonces Dionisodoro tomó la palabra y dijo:

—¿Pero crees tú que hay alguna cosa que admita contradicción?

—Sí, lo creo; pero tú, Dionisodoro, ¿no crees lo mismo?

—Te desafío a que me pruebes que se hayan visto nunca dos hombres que se contradigan el uno al otro.

—Conforme. Pero veamos si te lo puedo probar, contradiciendo yo, Ctesipo, a Dionisodoro.

—¿Prometes probármelo respondiéndome?

—Ciertamente.

—¿No se puede hablar de todas las cosas?

—Sí.

—¿Según son las cosas o según no son?

—Como son.

—Porque si te acuerdas, hemos probado ya que nadie dice más que aquello que existe, porque ¿cómo se habla de la nada?

—Pues bien —replicó Ctesipo—, ¿impide esto el que no podamos contradecirnos?

—¿Nos contradiríamos si ambos dijéramos una misma cosa, o diríamos más bien en este caso una misma cosa?

—Ciertamente no nos contradiríamos.

—¿Nos contradiríamos si uno y otro no dijésemos la cosa como ella es, lo que equivaldría a no saber uno y otro lo que dijimos?

Ctesipo contestó que en este caso tampoco había contradicción. Dionisodoro continuó:

—¿Nos contradiríamos cuando dice uno una cosa como es, y otro una cosa distinta, resultando que uno habla de una cosa y otro de otra? Si en este caso hubiera contradicción, ¿el que no dice nada, contradiría al que dice algo?

A esto Ctesipo no contestó nada. Respecto a mí, quedé sorprendido de lo que oía.

—¿Cómo dices eso, Dionisodoro? —le dije—: No es la primera vez que oigo y admiro semejante razonamiento. Los discípulos de Protágoras, y otros más antiguos que ellos, se servían de él ordinariamente, y a mi parecer, es magnífico para destruirlo todo y destruirse a sí mismo. Yo espero que tú, mejor que ningún otro, me descubras hoy el secreto de tal razonamiento. ¿No es tu propósito hacer ver que es imposible decir cosas falsas, y que necesariamente es preciso que el que habla diga la verdad o que no diga nada?

Dionisodoro lo confesó.

Yo añadí:

—¿Quiere decir esto que no se pueden decir cosas falsas, y que solo se pueden pensar?

—Ni pensar tampoco —dijo él.

—¿Luego no cabe formar opiniones falsas?

—No.

—¿Es decir que no hay ignorancia ni ignorantes, porque si uno pudiera engañarse, sería por ignorancia?

—Ciertamente.

—Pero esto no puede suceder.

—No ciertamente.

—Por favor, Dionisodoro, dime si al hablar de esta manera lo haces solo por divertirte y para sorprendernos, o si crees efectivamente que no hay ignorantes en el mundo.

—Pues pruébame que yo me engaño.

—¿Cómo se te ha de rebatir, si dices que no es posible el engaño?

—No —dijo Eutidemo—; no puede ser.

—Pero —repuso Dionisodoro—, yo no te he dicho, que refutes mi error; porque ¿cómo se pide lo que no es posible?

—¡Oh Eutidemo! —respondí yo—; no puedo comprender en su fondo todas estas cosas magníficas, si bien comienzo a vislumbrarlas. Quizá te haga una súplica impertinente, pero perdónamela, si gustas. Si nadie puede engañarse ni tener una opinión falsa y si no hay ignorantes, es imposible que nadie cometiera falta alguna en su conducta, porque el que obra no podrá engañarse en sus acciones. ¿Es así como vosotros lo entendéis?

—Así es.

—He aquí como consecuencia de esto la pregunta grave que os quiero hacer: si nadie puede engañarse, ni en sus acciones, ni en sus palabras, ni en sus pensamientos, ¿qué es, ¡por Zeus!, lo que venís a enseñarnos? ¿No os alababais, hace un momento, de saber mejor que nadie enseñar la virtud a cuantos quieran aprenderla?

—Tú chocheas, Sócrates —replicó Dionisodoro—, al venir alegando lo que dijimos antes. A este paso, si hubiera adelantado una opinión hace un año, me la echarías en cara, y lo que conviene es que te fijes en lo que decimos ahora.

—No sin razón, porque son cosas difíciles, que han sido dichas por personas muy entendidas. Sobre todo, encuentro que no es fácil responder a tus últimas objeciones, porque cuando me echas en cara, Dionisodoro, que no tomo en cuenta lo que dices, ¿qué es lo que pretendes? ¿Es para que no tenga yo nada que responderte? ¿Qué otra cosa quieren decir tus palabras, sino que no tengo nada que oponer a tus argumentos?

—Pero tú mismo —replicó Dionisodoro—, ¿qué quieres que yo oponga a los tuyos? Responde, Sócrates.

—Pero Dionisodoro, responde antes.

—¿Por qué no quieres tú responder?

—¿El primero? Eso no es justo —repliqué yo.

—Por el contrario, muy justo.

—¡Ah!, ¿por qué razón? Sin duda es porque, siendo tú un hombre maravilloso en el arte de hablar, sabes perfectamente cuándo debe responderse y cuándo no. Así que no me respondes, porque no crees procedente hacerlo ahora.

—Eso es burlarte —dijo él—, no es responder; pero créeme, haz lo que te digo, y puesto que estás de acuerdo en que soy más hábil que tú, respóndeme.

—Es preciso obedecer; es una necesidad, puesto que eres el maestro. Interroga todo lo que quieras.

—Las cosas que quieren decir algo, ¿son animadas o no lo son?

—Son animadas.

—¿Conoces tú palabras animadas?

—No, ¡por Zeus!

—¿Por qué preguntabas antes lo que mis palabras querían decir?

—¿Qué sé yo? Yo soy un ignorante, quizá también no me haya engañado, y habré tenido razón para atribuir inteligencia a las palabras; ¿qué te parece? ¿He dicho bien o mal? Porque si no me he engañado, tú serás el poco hábil; no podrás responderme ni decir nada de mis palabras; y si me he engañado, no tienes razón para decir que es imposible engañarse; ya ves que no te cito ahora opiniones de hace un año. Pero todo esto viene a parar en lo mismo: estos discursos son de tal calidad, que, destruyendo todos los demás, se destruyen a sí mismos, y a este respecto os encuentro poco precavidos, por más que admire por otra parte la sutileza de vuestras palabras.

En este momento, Ctesipo exclamó:

—Buenos amigos de Turios, de Quíos o de la ciudad que queráis, esto es muy bello, pero parece que os divertís en soñar estando despiertos.

Yo temí que pasaran al terreno de las injurias; traté, pues, de apaciguarlos, y le dije a Ctesipo:

—Te repetiré a ti lo que dije antes a Clinias; no conoces la maravillosa ciencia de estos extranjeros; antes de enseñarla seriamente, nos la ocultan, como Proteo el sofista egipcio. Pero nosotros a la vez no nos desanimemos como Menelao, y démosles treguas hasta que con formalidad nos hayan descubierto su secreto, porque si quieren mostrarse a nosotros, no dudo que nos enseñarán cosas admirables. Empleemos, pues, nuestras súplicas y nuestros conjuros para obtener de los mismos este beneficio. Pero antes quiero explicarles lo que exijo de ellos, y para esto voy a tomar el discurso, donde quedó interrumpido, para darle la última mano. Quizá conseguiré excitar su compasión, y que me instruyan de tan buena fe, como de buena fe exijo yo ser instruido.

¿Dónde lo dejamos? Clinias, dímelo, te lo suplico. ¿No era en aquel punto, en que estábamos de acuerdo en que es preciso entregarnos al estudio de la filosofía?

—El mismo —respondió.

—¿No es la filosofía la adquisición de una ciencia?

—Ciertamente.

—¿Pero qué ciencia es la que conviene adquirir?, ¿no es la que nos puede ser provechosa?

—La misma.

—Si recorriendo el mundo supiéramos dar con un país donde se encuentre el oro abundante, ¿este conocimiento nos sería útil?

—Es posible —dijo.

—¿Pero no te acuerdas que antes convinimos en que todo el oro del mundo es inútil, aun cuando lo poseyéramos, sin necesidad de profundizar la tierra ni de usar del arte de convertir las piedras en oro, si no sabemos hacer de él un buen uso?

—Me acuerdo.

—Por consiguiente, ninguna ciencia, ni el arte de enriquecerse, ni la medicina, ni otra alguna es útil, si no enseña a servirse de aquello de que se trata.

—Él lo confesó.

—Por ejemplo: la que nos hiciese inmortales de nada nos serviría, si no nos enseñaba a servirnos de la inmortalidad conforme a lo que hemos dicho.

—En esto convinimos ambos.

—¿Tenemos necesidad, mi querido Clinias, de una ciencia que sepa hacer y sepa usar de aquello que ella trata?

—Lo confieso —dijo.

—No es necesario que aprendamos la ciencia del constructor de liras, porque hay mucha diferencia entre un constructor y un tocador de lira: la manera de hacer una lira y la de hacer uso de ella no son las mismas, ¿no es así?

—Sin duda.

—¿Qué necesidad tenemos del arte de hacer flautas, puesto que no se aprende a hacer uso de ellas?

Lo concedió.

—¡Pero en nombre de los dioses!, ¿para ser dichosos no haremos bien en adquirir el arte de pronunciar arengas?

—Yo no lo creo, respondió.

—¿Por qué?

—Porque he visto a estos oradores servirse tan mal de sus arengas, como los constructores de instrumentos de sus liras. Las hacen para los demás que saben emplearlas y no hacerlas. En las arengas sucede lo mismo que en todo lo demás; el arte de componerlas y el de servirse de ellas, no son lo mismo.

—He aquí —dijo yo— lo que prueba suficientemente que el arte de arengar no es capaz de hacer la felicidad de los hombres.

—Sin embargo, me imaginaba que era esta la ciencia, que hacia mucho tiempo buscábamos, porque a decir verdad, Clinias, siempre que hablo con los oradores, los encuentro admirables y su arte me parece divino; lo considero como una especie de encantamiento, porque así como por la virtud de los encantos se dulcifica el furor de las víboras, de las arañas, de los escorpiones, de otros animales venenosos, y el de las enfermedades, las arengas tienen igualmente la fuerza de calmar el ánimo de los jueces, de los oyentes, de las asambleas y de la multitud; ¿No es éste tu parecer?

—No tengo otro —dijo.

—¿Adónde volveremos los ojos?, ¿cuál es la ciencia a la que debemos dirigirnos?

—Estoy perplejo.

—Aguarda; creo haberla encontrado.

—¿Cuál es? —me dijo Clinias.

—El arte militar —dijo— es a mi parecer el que debe adquirirse para ser dichoso.

—Me temo que te engañas.

—¿Por qué?

—Porque no es más que una caza de hombres.

—¿Y entonces?

—El cazador —dijo— no hace más que descubrir y perseguir su presa y, una vez cogida, ya no sabe qué hacer de ella, y haciendo lo que el pescador la pone en manos del cocinero. Los geómetras, los astrónomos, los aritméticos son también cazadores; no hacen las figuras ni los números; los encuentran todos hechos, y al no saber servirse de ellos, los más sabios los entregan a los dialécticos a fin de que los utilicen.

—¡Oh Clinias, tú, el más elegante y sabio de los jóvenes!, ¿es cierto eso que dices?

—Sin duda; y así de igual modo los generales de ejército, después que se han hecho dueños de una plaza o de un país, lo abandonan a los políticos, porque su fin exclusivo es la victoria, y hacen lo que los pajareros, que después que cogen los pájaros en sus redes, los entregan a otros para que los mantengan. Por consiguiente, si para hacernos dichosos tenemos necesidad de un arte, mediante el que se sepa usar de lo que es objeto del mismo o de lo que se ha cogido en la caza; busquemos otro que no sea el arte militar.

CRITÓN.—¿Te burlas, Sócrates? ¿Es posible que Clinias haya dicho lo que acabo de oírte?

SÓCRATES.—¿Dudas de ello?

CRITÓN.—Sí, ¡por Zeus!, dudo, porque si ha hablado de esa manera, ninguna necesidad tiene ni de Eutidemo ni de ningún otro para maestro.

SÓCRATES.—¡Por Zeus!, ¿sería quizá Ctesipo el que dijo tales cosas?, porque a la verdad no lo recuerdo.

CRITÓN.—¿Ctesipo, dices?

SÓCRATES.—Por lo menos estoy seguro de que ni Eutidemo ni Dionisodoro fueron los que lo dijeron. A menos que no fueran inspirados, mi querido Critón, por algún espíritu superior; pero de no habérselo oído a ellos, estoy seguro.

CRITÓN.—Sí, ¡por Zeus!, cualquiera que sea el autor, es un espíritu superior. Pero, en fin, ¿encontrasteis la ciencia que buscabais o no la encontrasteis?

SÓCRATES.—¿Cómo, si la encontramos? Pasó una cosa graciosa. Nos sucedió lo mismo que a los niños que corren tras de las alondras; que cuando creíamos tenerla cogida, se nos escapaba, y dejando a un lado todas las ciencias que examinamos, nos fijamos en la del arte de reinar, y nos preguntamos a nosotros mismos, si era él capaz de hacer a los hombres dichosos. Pero como si hubiéramos entrado en un laberinto, cuando creímos estar al fin, nos encontramos como al principio, y como si nada hubiéramos hecho.

CRITÓN.—¿Pues cómo, Sócrates?

SÓCRATES.—Te lo diré. La política y el arte de reinar nos parecieron una misma cosa.

CRITÓN.—¿Y luego?

SÓCRATES.—Viendo que el arte militar y todas las demás ciencias someten sus obras a la política, como única ciencia que sabe hacer buen uso de ellas, creímos que era esta la que buscábamos, y también la causa de la felicidad pública, y en fin, como dice Esquilo, que ella gobernaba sola y lo arreglaba todo teniendo por norte el interés general.

CRITÓN.—¿Y acaso os engañasteis en eso, Sócrates?

SÓCRATES.—Juzgarás por ti mismo, Critón, solo con que tengas paciencia para oír lo demás. Continuamos nuestras indagaciones de esta manera. El arte de reinar, al que todos los demás están sujetos, ¿hace algo o no hace nada? Todos confesaron que hacia alguna cosa; y creo, que tú, Critón, serás de la misma opinión.

CRITÓN.—Así es.

SÓCRATES.—¿Cuál es, pues, su obra? Si yo te preguntase qué produce la medicina, me responderías que la salud.

CRITÓN.—Sí.

SÓCRATES.—¿Y la agricultura qué produce?, ¿qué hace? Me responderías que saca nuestros alimentos de la tierra.

CRITÓN.—Es cierto.

SÓCRATES.—Y la ciencia de reinar, por su parte, ¿qué produce? Quizá me pedirás tiempo para pensarla.

CRITÓN.—Lo confieso, Sócrates.

SÓCRATES.—Nosotros decimos lo mismo; pero sabes, por lo menos, que, si es esta la ciencia que buscamos, debe ser provechosa.

CRITÓN.—Lo creo.

SÓCRATES.—Es decir, que es preciso que nos proporcione un bien.

CRITÓN.—Así es necesario, Sócrates.

SÓCRATES.—Nos pusimos, pues, de acuerdo Clinias y yo, en que el bien era una ciencia.^[1]

CRITÓN.—Es lo que ya me tienes dicho.

SÓCRATES.—Pero la obra principal de la política parece ser la riqueza, la libertad y la unión de los ciudadanos. Sin embargo, nosotros hemos demostrado ya que todas estas cosas no son bienes, ni males. Por consiguiente, es preciso que la política, para que sea una ciencia útil a los hombres y que los haga felices, los instruya y los haga sabios.

CRITÓN.—Me has referido que Clinias y tú estabais conformes en eso.

SÓCRATES.—Pero la ciencia de reinar, ¿hace a los hombres buenos y sabios?

CRITÓN.—¿Quién puede impedirlo, Sócrates?

SÓCRATES.—¿Pero hace a todos buenos y en todas las cosas, y les proporciona todas las ciencias, como la del curtidor, la del carpintero y todas las demás?

CRITÓN.—No, ciertamente, Sócrates.

SÓCRATES.—Pero ¿qué ciencia nos proporciona y qué provecho podemos sacar de ella? No basta que nos dé a conocer cosas, que no son buenas ni malas; tampoco hay necesidad de que nos enseñe otra ciencia, que no sea ella misma. Digamos, pues, lo que es ella, y para qué es buena. En este concepto, ¿podremos decir, Critón, que es una ciencia, con la que podemos hacer a los hombres virtuosos?

CRITÓN.—Eso es lo que yo quiero.

SÓCRATES.—Mas ¿para qué son buenos y útiles los hombres virtuosos? ¿Diremos que ellos harán que otros les imiten y a estos otros y otros? ¿Pero cómo puede decirse en qué concepto son buenos, si no sabemos todo lo que es producto de la política? Así es que no hacemos más que repetirnos sin cesar, y, como yo decía, henos aquí más lejanos que nunca de encontrar esta ciencia, que hace a los hombres dichosos.

CRITÓN.—¡Por Zeus!, Sócrates, yo os encuentro en una gran dificultad.

SÓCRATES.—Así es que viéndonos en este conflicto tendí las manos a Eutidemo y a Dionisodoro, y les supliqué humildemente, como a Cástor y a Pólux, que tuviesen compasión de Clinias y de mí, que apaciguaran esta tormenta y nos enseñaran seriamente la ciencia de la que tenemos necesidad para pasar dichosamente el resto de nuestros días.

CRITÓN.—Y bien, ¿lo hizo así Eutidemo?

SÓCRATES.—¿Cómo, si lo hizo? Verdaderamente sí, y de una manera admirable; he aquí cómo:

—¿Quieres, Sócrates —me dijo—, que te enseñe esa ciencia, cuya indagación os da tanto que hacer, o que te haga ver que ya la posees?

—¡Oh divino Eutidemo! —exclamé yo—, ¿depende eso de ti?

—Absolutamente —respondió.

—¡Por Zeus!, hazme ver que yo la poseo, porque será para mí esto más cómodo que tener que aprenderla a la edad que tengo.

—Pues bien, respóndeme y dime: ¿sabes alguna cosa?

—Sí; sé muchas cosas, pero de poca trascendencia.

—Eso basta; ¿crees que entre las cosas que existen hay alguna que no sea lo que ella es?

—¡Por Zeus!, eso no puede ser.

—¿No dices que tú sabes algunas cosas?

—Sí.

—¿No eres sabio, si sabes?

—Yo soy sabio de lo que sé.

—No importa —dijo—, ¿para ser sabio no es necesario que lo sepas todo?

—Ojalá, ¡por Zeus!, puesto que son muchas más las que ignoro que las que sé.

—Pero si ignoras algunas cosas, tú eres ignorante.

—Sí, querido mío, lo soy de las cosas que ignoro.

—Pero, a pesar de que eres ignorante, asegurabas antes que eras un sabio; por consiguiente tú eres lo que eres, y al mismo tiempo no lo eres.

—Perfectamente, Eutidemo, porque hablas de perlas; pero ¿cómo pruebas que yo poseo esta ciencia que buscamos?, ¿es fundándose en que es imposible que una cosa sea y no sea al mismo tiempo?, ¿de manera que si yo sé una cosa, es preciso que las sepa todas, porque no puedo ser a la vez sabio e ignorante, y que si yo sé todas las cosas, necesariamente poseo también esta ciencia? ¿Es así como razonáis, y es esto lo que llamáis verdadera sabiduría?

—Te refutas a ti mismo, Sócrates.

—Pero, Eutidemo, ¿no te ha sucedido a ti lo mismo? En cuanto a mí, nunca me quejaré de una cosa, que ocurre continuamente a Eutidemo y a este mi querido Dionisodoro. Dime, ¿hay cosas que vosotros sabéis y otras que no sabéis?

—No —me respondió Dionisodoro.

—¿Cómo? —repliqué yo—; ¿entonces no sabéis nada?

—Sí.

—Si sabéis algunas cosas, ¿las sabéis todas?

—Sí, nosotros sabemos todas las cosas, y tú las sabes igualmente, si sabes algunas.

—¡Por Zeus!, ¡qué maravilla y qué fortuna nos proporcionáis! ¿Pero los demás hombres saben todas las cosas o no saben nada?

—No puede menos de haber cosas que sepan y cosas que ignoren, y que sean sabios e ignorantes, todo a la vez.

—¿Qué diremos ahora nosotros? —le pregunté.

—Diremos que todos los hombres saben todo, con tal de que sepan una sola cosa.

—¡Grandes dioses!, ahora conozco que habéis atendido a mi súplica, y que por fin habláis seriamente; ¿pero tan cierto es que vosotros sabéis todas las cosas? ¿Seréis carpinteros, toneleros?

—Sí —dijo.

—¿Seréis también zapateros?

—Sí, ¡por Zeus!, y también almadreros.

—¿Tampoco ignoraréis el número de los astros, ni el de los granos de arena?

—A todo eso alcanza nuestro conocimiento. ¿Crees que no aspiramos a todo eso?

Ctesipo tomó entonces la palabra.

—¡Oh Dionisodoro! —le dijo—, hazme ver prácticamente que dices la verdad.

—¿Qué experiencia exiges? —le contestó.

—¿Sabes cuántos dientes tiene Eutidemo, y Eutidemo sabe cuántos tienes tú?

—Bástete saber —respondió— que nosotros lo sabemos todo.

—No es eso bastante; responde, siquiera una vez, para probarnos que decís verdad; y así, si nos decís fijamente uno y otro cuántos dientes tenéis, y el número es exacto, porque yo los he de contar,

no dudaremos ya de vuestras palabras, y os creeremos en todo lo demás.

—Sospechando ellos que Ctesipo se burlaba, no le respondieron sino con generalidades, diciendo que sabían todas las cosas. Ctesipo se daba buena prisa a dirigirles preguntas hasta sobre objetos mezquinos, persistiendo ellos en responder con orgullo que lo sabían todo, lo mismo que los jabalíes que se lanzan a por el chuzo con el que se les espera. Esto dio ocasión a que yo me atreviese a preguntar a Eutidemo, si Dionisodoro sabía bailar.

—Eutidemo me aseguró que sí.

—¿Y saltaría cabeza abajo y sobre espadas desnudas? ¿Hará la rueda? Es fuerte este ejercicio para su edad, pero ¿no posee esta ciencia?

—No hay nada que ignore —respondió.

—¿Hace poco que lo sabéis todo, o es de toda la vida?

—De toda la vida.

—Pero qué, ¿desde vuestra más tierna infancia, desde que nacisteis, lo sabéis todo?

—Sí, todo —respondieron ambos.

Esto nos pareció increíble, y entonces Eutidemo, dirigiéndose a mí:

—Sócrates, ¿no nos crees? —dijo.

—Me parecéis muy hábiles.

—Si quieres responderme, te haré confesar a ti mismo estas cosas admirables.

—Te quedaré obligado extraordinariamente, si puedes convencerme; porque habiendo ignorado hasta aquí mi ciencia, ¿qué mejor servicio puedes prestar que darmel a conocer que nada ignoro, y que desde que nací he sabido todas las cosas?

—Respondeme, pues.

—Consiento en ello; pregunta.

—Dime, Sócrates, ¿sabes algo o no sabes nada?

—Sé algo.

—¿Eres sabio por medio de aquello que hace que tú sepas, o por alguna otra cosa?

—Yo sé por medio de aquello que hace que yo sepa, es decir, de mi alma; ¿no es así?

—¿Cómo te propasas, Sócrates, a interrogar, cuando eres tú el interrogado?

—Confieso mi culpa, ¿y qué quieres que haga?, manda y obedeceré, aunque no sepa sobre lo que me preguntes, puesto que exiges que responda y que no interroguen nunca.

—¿Entiendes lo que te pregunto?

—Sí.

—¿Respondes, pues, según lo que tú entiendes?

—Pero —le dije—, si interrogándome tienes una idea en el espíritu, y respondiéndote tengo yo otra idea, y de esta manera respondo a lo que entiendo, y no a lo que tú entiendes, ¿te darás por satisfecho?

—Para mí es bastante, pero no para ti, a lo que parece.

—No responderé, ¡por Zeus! —exclamé yo—, sin que sepa lo que se me pregunta.

—No respondes siempre según lo que piensas, porque no haces más que burlarte y decir necedades.

—Al oír esto, me pareció que le desagrado que hubiese yo adivinado la ambigüedad de las

palabras con que me quería envolver como en una red. Me acordé en el momento de Connos, que se enfada siempre conmigo cuando no hago lo que él quiere, y me rechaza como a un ignorante o a un imbécil. Pero, en fin, como había resuelto unirme con estos extranjeros, creí que debía obedecerles, a trueque de que no me rechazasen por testarudo. Dije, pues, a Eutidemo:

—Si lo tienes por conveniente, hagamos lo que te parezca, ya que tú conoces mucho mejor que yo las leyes de la disputa, porque eres maestro, y yo no soy más que un discípulo. Repite tus preguntas desde el principio.

—Responde, pues: ¿lo que sabes, lo sabes por medio de alguna cosa o de ninguna cosa?

—Lo sé por medio de mi alma.

—¡Vaya un hombre que responde siempre más que lo que se le pregunta! Yo no te interrogo por qué lo sabes, sino si lo sabes por alguna cosa.

—Mi ignorancia es la que me ha hecho responder más que lo que me preguntabas; pero perdóname, te responderé con exactitud, diciéndote que lo sé por medio de alguna cosa.

—¿Lo sabes siempre por un mismo medio o tan pronto por uno como por otro?

—Cuando yo sé, es siempre por medio de la cosa misma por la que yo lo sé.

—Nunca respondes sin añadir algo —exclamó.

—Pero, le contesté, es por temor de que ese *siempre* no nos engañe.

—No digas nos engañe, sino más bien me engañe. Respóndeme: ¿sabes siempre por el mismo medio?

—Siempre, puesto que es preciso quitar aquel *cuando*.

—Siempre sabes por este. Y, como sabes siempre, hay alguna cosa que sabes por este medio, y otras que sabes por algún otro medio; ¿o bien sabes por este medio todas las cosas?

—Por este medio es como yo sé todo lo que sé.

—¡Otra vez has vuelto a incurrir en la misma falta!

—Pues bien, quitemos también aquello que yo sé.

—No se quite nada, te lo suplico; no es eso lo que yo te pregunto; pero respóndeme: ¿podrías saber siempre si no supieses todas las cosas?

—Eso es imposible.

—Añade ahora lo que quieras; tú me has confesado que lo sabes todo.

—En efecto, lo sé todo, a lo que parece, si no tienes en cuenta la frase de aquello que yo sé.

—¿No has confesado que sabes siempre por medio de esta cosa que hace que tú sepas, sea cuando sabes, sea de cualquier otra manera que quieras? Estás, pues, de acuerdo en que sabes siempre, y que lo sabes todo. Es cierto, por consiguiente, que siendo niño, cuando naciste, antes de nacer, y antes del nacimiento del mundo, has sabido todas las cosas, puesto que sabes siempre; y ¡por Zeus!, lo sabrás todo, y siempre, si yo quiero.

—Incomparable Eutidemo, te suplico que así lo quieras, si dices verdad; pero temo que no te alcancen las fuerzas, a menos que tu hermano Dionisodoro te auxilie, porque entonces podría conseguirse eso. Sin embargo, me obligáis a que os pida la aclaración de una duda. No tengo el propósito de combatir vuestras opiniones, puesto que asegurándome que lo sé todo, casi me lo hacéis creer, máxime partiendo de vosotros, que poseéis una sabiduría que sorprende al mundo. Pero dime, Eutidemo, ¿cómo es posible que yo sostenga que sé que los hombres de bien son injustos?, ¿sé esto o

no lo sé?

—Lo sabes.

—¿Qué?

—Que los hombres de bien no son injustos.

—Hace largo tiempo que sabía esto, pero no es eso lo que pregunto, sino dónde he aprendido que los hombres de bien son injustos.

—Eso no lo has aprendido —replicó Dionisodoro.

—Luego yo no lo sé.

En este acto Eutidemo dijo:

—Dionisodoro, tú todo lo echas a perder; ¿no ves que le haces ahora a la vez sabio e ignorante?

Dionisodoro se ruborizó. Y yo, dirigiéndome a Eutidemo:

—¿Qué dices tú?, ¿cómo tu hermano ha respondido tan mal, cuando sabe todas las cosas?

Entonces Dionisodoro replicó con viveza:

—¿Yo, dices, hermano de Eutidemo?

—Un poco de paciencia, Dionisodoro —le dije—, hasta que Eutidemo me haya hecho ver que yo sé que los hombres de bien son injustos, y no impidas que me enseñe esta preciosa verdad.

—Huyes, Sócrates, y no quieres responder —replicó.

—¿Y no tengo razón para ello, si soy más débil que cada uno de vosotros?, ¿cómo defenderme contra ambos? Yo no soy tan fuerte como Heracles, que no habría podido resistir a la hidra, una mujer sofista que presentaba muchas cabezas nuevas, cuando se le cortaba una; y a Cáncer (Cangrejo), otro sofista, procedente del mar, que hace poco ha desembarcado, según creo; y Heracles, acosado de cerca, no hubiera podido vencer sin el socorro de su sobrino Iolao, que le llegó tan a tiempo. Pero en cuanto a mí, si Patroclo, que es mi Iolao, viniese y me socorriese igualmente, no alcanzaría mejor resultado.

—Respondeme —dijo Dionisodoro—, puesto que hablas de esa manera: ¿Iolas es más bien sobrino de Heracles que tuyo?

—Es preciso —le dije— responderte de una vez, porque no me dejarás en paz con tus preguntas, mientras temas que el sabio Eutidemo no me enseñe lo que quiero saber de él.

—Respondeme, pues —dijo.

—Sí, te respondo que Iolao era sobrino de Heracles, y que me parece que no era mío; porque mi hermano Patrocles no era su padre, sino Ificles, cuyo nombre se parece al suyo, y que era hermano de Heracles.

—Por lo tanto ¿Patrocles es tu hermano?

—Sí, hermano de madre y no de padre.

—¿De manera que es tu hermano y no lo es?

—Es cierto; no es hermano de padre, porque su padre se llamaba Queredemo y el mío Sofronisco.

—¿Pero Queredemo era padre y Sofronisco también?

—Sin duda; Queredemo era padre de Patrocles y Sofronisco era mi padre.

—¿Queredemo era otra cosa que padre?

—Sí, otra cosa que mi padre.

—¿Era padre siendo otra cosa que padre?, ¿o eres tú mismo una piedra?

—Temo parecer tal a tus ojos, por lo mismo que no lo soy.

—¿Eres tú otra cosa que una piedra?

—¡Ah!, sí.

—Puesto que eres otra cosa que una piedra, no eres una piedra; y si eres otra cosa que oro, no eres el oro.

—Ciertamente.

—En la misma forma, puesto que Queredemo era otra cosa que padre, no era padre.

—Podría decirse —respondí yo.

Eutidemo añadió:

—Si Queredemo no es padre, y si Sofronisco es otra cosa que padre, este no es padre. Por consiguiente, Sócrates, tú no tienes padre.

Ctesipo, entonces, mezclándose en la conversación:

—¿Pero vuestro padre no era otro que mi padre?

—De ninguna manera —respondió Eutidemo.

—¿Era el mismo?

—El mismo.

—No paso por eso, ¿y es solo mi padre o es padre igualmente de los demás hombres?

—De todos los hombres; ¿querrías tú que un hombre fuera padre y no lo fuera?

—Otro lo hubiera creído —dijo Ctesipo.

—¿Que el oro no sea oro, que un hombre no sea un hombre?

—Ten cuidado, Eutidemo, de no mezclar, como dice el proverbio, cerros con estopas. En verdad, me enseñas una cosa admirable; que tu padre es padre de todos los hombres.

—Sí, lo es.

—¿Pero no es más que padre de los hombres?, ¿no lo es también de los caballos y de todos los demás animales?

—Lo es de todos los demás animales.

—¿Y tu madre es también madre de todos los demás animales?

—Lo es también.

—Por consiguiente, ¿tu madre es madre de todos los cangrejos marinos?

—Y la tuya también.

—Los gobios, los perros, los cerdos ¿son tus hermanos?

—Y los tuyos también.

—¿Y tu padre será un perro?

—Lo será, y el tuyo también.

—Si quieres responderme —dijo Dionisodoro—, te lo haré confesar. Dime; ¿tienes un perro?

—Sí, y muy malo.

—¿Tiene perrillos?

—Muchos y tan malos como él.

—¿El perro es padre de los perritos?

—Sí, yo mismo le he visto cubrir la perra.

—¿Es tuyo el perro?

—Sí.

—El perro es padre y tuyo, luego es tu padre, y por lo tanto eres hermano de los perrillos.

Dionisodoro, prosiguiendo su oración, temeroso de ser interrumpido por Ctesipo, le dijo:

—Respóndeme aún dos palabras; ¿pegas al perro?

—Ctesipo le respondió sonriéndose: ¡sí por los dioses!, le castigo, y así pudiera hacer lo mismo contigo.

—¿Castigas a tu padre?

—Los palos que yo le doy hubieran sido mejor empleados en el vuestro por haber dado al mundo hijos tan sabios. Pero, Eutidemo, vuestro padre que es padre de todos los perros de la tierra, ¿ha sacado grandes ventajas de vuestra maravillosa sabiduría?

—Ni él ni tú, Ctesipo, tenéis mucha necesidad del bien.

—¿Y tú, Eutidemo?

—Como todos los demás hombres. ¿Crees que será un bien o un mal para un enfermo tomar una bebida para restablecer su salud? Y un hombre que va al combate, ¿hace bien en llevar armas o en no llevarlas?

—Lo creo así, pero se me figura que vas a sacar una magnífica consecuencia.

—Tú juzgarás, pero respóndeme: puesto que confiesas que es bueno para un enfermo tomar una bebida, cuando tiene necesidad, haría bien en tragar la mayor cantidad posible, y todo el jugo que se pudiera sacar de una carretada de élboro debería producirle un bien extraordinario.

—A condición, Eutidemo, de que el enfermo fuera tan grande como la estatua de Delfos.

—Y puesto que es bueno armarse cuando uno va a la guerra —continuó Eutidemo—, ¿no debe llevarse el mayor número posible de lanzas y broqueles?

—Estoy convencido de ello —dijo Ctesipo—; pero tú, Eutidemo, no lo crees, puesto que te contentas con llevar una sola lanza y un solo broquel.

—Sí —dijo.

—Si tuvieseis que armar a Gerión o Briareo, ¿no necesitarías mucho más? Verdaderamente, Eutidemo, siendo como sois maestros de armas, os hacía más hábiles a tu hermano y a ti.

Eutidemo calló, pero Dionisodoro tomó la palabra, con motivo de lo que se había dicho antes y dijo:

—¿Te parece que es un bien el tener oro?

—Sí —contestó Ctesipo—, y sobre todo el tener mucho.

—¿Y no es conveniente tener siempre y por todas partes buenas cosas?

—Sí, cuanto sea posible.

—¿Confiesas que el oro es un bien?

—Sí, lo he confesado.

—Debe tenerse siempre y por siempre oro, y por lo tanto, ¿será muy dichoso el que tenga tres talentos de oro en el cuerpo, un talento en la cabeza y dos pesos de oro en los ojos?

—Se dice en efecto, Eutidemo —replicó Ctesipo—, que entre los escitas son tenidos por más ricos y más hombres de bien los que tienen más oro en sus cráneos, para hablar como tú,^[2] que decías antes que un perro era mi padre. Lo más maravilloso es que beben en sus cabezas doradas, que

las ven por dentro, y tienen sus frentes en las manos.

Eutidemo replicó:

—Un escita o cualquier otro hombre, Ctesipo, ¿ve lo que puede ver o lo que no puede ver?

—Ve lo que puede ver.

—¿Y tú, Ctesipo?

—Yo lo mismo.

—¿No ves nuestros trajes?

—Los veo.

—¿Son susceptibles de vista, pueden ver?

—¡Qué valor! —exclamó Ctesipo.

—¿Qué es eso? —preguntó Eutidemo.

—Nada; pienso que tú mismo no crees que tus vestidos puedan ver. En verdad, Eutidemo, puede decirse, que sueñas despierto, y si es posible hablar y no decir nada a la vez, te considero muy capaz de ello.

Entonces Dionisodoro, entrando en materia, dijo:

—¿Es imposible hablar y no decir nada a la vez?

—Enteramente imposible.

—¿Callar y hablar a un tiempo?

—Menos posible aún.

—Cuando dices una piedra, una madera, un hierro, ¿no hablas de cosas que callan?

—Por lo que toca al hierro, no; porque cuando se le golpea en el yunque es una cosa que suena y hace ruido; así es que en este lance, por demasiado sagaz, te ha salido mal la cuenta; pero pruébame que se puede callar y hablar a un mismo tiempo.

Ctesipo en este momento pareció querer hacer los mayores esfuerzos por complacer a su joven amigo. Eutidemo comenzó de esta manera:

—Cuando callas, ¿no callas todas las cosas?

—Sin duda.

—¿Callas las cosas que hablan?, porque entre todas las cosas están las que hablan.

—Pero —dijo Ctesipo—, ¿callan todas las cosas?

—No ciertamente —dijo Eutidemo.

—Luego todas las cosas hablan, querido mío.

—Las que hablan.

—No es eso lo que te pregunto —dijo Ctesipo—, sino si todas las cosas callan o si todas hablan.

—Ni lo uno ni lo otro, y lo uno y lo otro a la vez —dijo Dionisodoro—, mezclándose precipitadamente en la disputa; y ciertamente nada tienes que oponer a esta respuesta.

Ctesipo, según su costumbre, se echó a reír.

—¡Oh Eutidemo! —exclamó—: tu hermano no sabe ya el terreno que pisa, está vencido en todos los rumbos.

Clinias, complaciéndose con lo dicho por Ctesipo, le miró sonriendo, y Ctesipo, rehaciéndose, apareció diez veces más grande.

Por lo que a mí toca, me encontré con que en medio de la broma, Ctesipo, a fuerza de oírlos,

había aprendido y volvía contra ellos sus propios ardides; porque en lo demás, es preciso convenir en que la sabiduría de Eutidemo y de Dionisodoro no tiene igual en el mundo. Entonces me dirigí a Clinias, y le dije:

—¿Cómo te ríes cuando se trata de cosas tan serias y tan preciosas?

Dionisodoro saltó en el momento, y me dijo:

—Sócrates, ¿has visto alguna cosa preciosa?

—Sí —le respondí—, y muchas.

—¿Son diferentes de lo precioso —añadió él—, o son la misma cosa?

Esta pregunta me sorprendió, y me creí justamente castigado por mi prurito de hablar. A todo evento, sin embargo, respondí:

—Son diferentes de lo precioso o de lo bello, pero cada cosa, sin embargo, retiene en sí alguna belleza.

—Pero si un buey estuviese contigo, ¿serías tú un buey? Y porque yo estoy contigo, ¿eres tú Dionisodoro?

—¡Oh!, nada de desbarrar, si te parece.

—Pero qué —dijo—, si lo que es otro se encuentra unido con un otro, ¿este otro será aquel otro?

—¿Cómo?, ¿lo dudas? —le respondí—. Porque complaciéndome infinitamente la sabiduría de estos extranjeros, traté también de imitarles.

—¿Por qué yo y todos los hombres —me respondió Dionisodoro— no hemos de dudar de una cosa que no existe?

—Qué es lo que dices, Dionisodoro —le respondí—: ¿lo bello no es lo bello, y lo feo no es lo feo?

—Sí, si yo quiero, Sócrates.

—Pero ¿no lo quieres?

—Sí, lo quiero.

—¿Lo mismo, no es lo mismo, y lo diferente, diferente, por ser imposible que lo diferente sea lo mismo? Para mí ni sospecha hubiera tenido de que pudiera dudar un niño que lo que no es lo mismo, no sea lo mismo. Pero, Dionisodoro, tú has emitido esto con intención premeditada, porque hasta aquí nada habéis despreciado ambos de lo que constituye los buenos discursos, a manera de los artistas que hacen todo lo que conviene a su oficio.

—¿Sabes lo que conviene hacer a cada uno de los artistas? ¿A quién conviene forjar?

—Sí; al forjador.

—¿A quién batir el barro?

—Al alfarero.

—¿A quién conviene degollar, desollar, cocer y asar la carne cortada en trozos?

—Al cocinero.

—Y el que hace lo que conviene, ¿obra bien?

—Muy bien.

—¿El matar, el desollar, conviene al cocinero?, ¿no lo has concedido?

—¡Ay de mí!, sí, perdóname.

—¿Es cierto, por consiguiente, que el que degüelle y desuelle al cocinero, hará lo que conviene?,

y, asimismo, el que golpee al herrero con el martillo sobre el yunque, y amase al alfarero, ¿hará lo que es conveniente?

—¡Oh Poseidón! —exclamé yo—; ¿qué sabiduría?, ¡ah!, ¿no me haréis partícipe de ella?

—Pero aun cuando la tuvieras, Sócrates, ¿la conocerías?

—Si te parece conveniente, creo que sí.

—¿Piensas conocer lo que es tuyo?

—Ciertamente, con tal de que no me hagas ver lo contrario, porque esto depende de vosotros, empezando por ti, y acabando por Eutidemo.

—¿Crees que las cosas de las que eres dueño, de las que puedes usar como te agrade, que puedes dar, vender, sacrificar a los dioses, como bueyes y corderos?, ¿crees que estas cosas son tuyas, y que aquellas de las que no puedes disponer, no te pertenecen?

Yo, que esperaba un resultado magnífico de este precioso preludio, me apresuré a responder, que creía que las primeras de estas cosas eran mías.

—¿No llamas animal a lo que tiene un alma?^[3]

—Sí —respondí.

—¿Confiesas que los animales, de los que puedes hacer lo que yo acabo de decir, son solamente tuyos?

—Lo confieso.

Dionisodoro se detuvo aquí, y figuró que meditaba un razonamiento profundo, y luego dijo de repente:

—Dime, Sócrates, ¿no tienes un Zeus paternal?

Sin dudar yo de adónde quería ir, y adonde efectivamente vino a parar, busqué un rodeo para evitar caer en el lazo en que me quería envolver, y le dije:

—No lo tengo, Dionisodoro.

—Verdaderamente —me replicó—, es preciso que seas bien miserable. ¿Eres en verdad ateniense? Qué, ¿no tienes dioses, ni sacrificios familiares, ni todas estas bellas cosas?

Suavemente le respondí:

—Habla de otro modo, y no me reprendas tan bruscamente. Tengo altares, tengo sacrificios; en fin, nada me falta en este género de todo lo que tienen los demás atenienses.

—Pues bien —replicó él—, los otros atenienses tienen un Zeus paternal.

—Ni los jonios —le dije—, ni todos los que proceden de Atenas, conocen semejante nombre. Tenemos un Apolo paterno, padre de Ion; pero nosotros no llamamos a Zeus padre, le llamamos protector de Atenas, guardador de nuestras tribus, así como Atenea es la guardadora.

—No pregunto más —replicó Dionisodoro—; ¿tienes un Apolo, un Zeus y una Atenea?

—Es cierto.

—¿No son tus dioses?

—Son nuestros padres, nuestros dueños.

—¿Pero son tus dioses como acabas de confesar?

—Pues bien, sí, lo confieso; ¿qué consecuencia sacas de esto?

—Estos dioses, ¿no son animales? Tienen un alma (*anima*) ciertamente, y tú has convenido en que todo lo que tiene un alma es un animal.

—Sí, tienen un alma.

—Luego son animales.

—De acuerdo, animales.

—Pero decías que eras dueño de los animales que eran tuyos, y que podías venderlos y sacrificarlos.

—No puedo negar que lo confesé.

—Entonces Dionisodoro dijo:

—Puesto que dices que Zeus y los otros dioses son tuyos, ¿te es permitido venderlos a tu capricho o donarlos como los otros animales que te pertenecen?

Abrumado con el peso de este discurso, Critón, me callé. Ctesipo quiso salir en mi apoyo:

—¡Buen Hércules! —exclamó—, ¡admirable razonamiento!

Al momento replicó Dionisodoro:

—¡Bueno! ¿Heracles es buen dios, o el buen dios es Heracles?

—¡Oh Poseidón! —exclamó Ctesipo al oír esto—, abandono el campo; estos hombres son invencibles.

Desde entonces, amigo Critón, ya no hubo entre los presentes ninguno que no admirara estos razonamientos; y Dionisodoro y Eutidemo se echaron a reír con tal gana, que era de temer que les hiciera daño. En verdad, sus discípulos habían antes batido palmas al oír sus razonamientos; pero en este momento, las columnas del Liceo parecía que aplaudían también. Con respecto a mí, confesaré ingenuamente, que nunca había conocido personajes más hábiles que estos, y admirador de su sabiduría, les prodigué cuantas alabanzas pude.

—¡Hombres afortunados! —dije—, ¡con qué facilidad, con qué prontitud habéis dado cima a un negocio tan difícil! En vuestro discurso, Eutidemo y Dionisodoro, hay muchas cosas notables, y entre otras lo es la de no tener en cuenta para nada el público, ni los hombres formales, pues únicamente os fijáis en los que se os parecen, porque sé ciertamente, que solo los que a vosotros se parecen, son los que estiman vuestra ciencia, y podría aseguraros que el resto de los hombres la desprecian hasta el punto de que se abochornarían más de refutar a los demás con estos artificios, que de verse convencidos y refutados. Además, encuentro en vosotros cierta delicadeza, pues cuando decís que no hay nada bueno, ni bello, ni blanco, ni negro, y que una cosa no difiere de otra, si bien es cierto que cerráis la boca a los demás, de lo que con razón os alabáis, también por un exceso de bondad os la cerráis a vosotros mismos y esto consuela en cierta manera a aquellos a quienes vuestros razonamientos ponen en un aprieto. Pero lo que yo estimo más es que habéis inventado cosas tan ingeniosas, que en menos de nada puede un hombre instruirse, porque he observado que en un momento Ctesipo ha sabido imitaros. Es cosa magnífica el que podáis enseñar en tan poco tiempo el misterio de vuestro arte. Sin embargo, no os aconsejo que lo comuniquéis a muchas personas, ni tampoco, si queréis creerme, el que habléis en las grandes asambleas, porque os robarían vuestro secreto, y no os quedarían obligados. Hablad solo entre vosotros y entre vuestros amigos, y no enseñéis esa ciencia sino por el dinero; y si queréis entenderlo, prevenid a vuestros discípulos para que solo hablen entre sí y con vosotros, porque ya sabéis que la escasez aumenta el precio de las cosas. El agua, como dice Píndaro, es excelente; pero por demasiado común no es estimada. Por lo demás, hacednos a Clinias y a mí el favor de recibirnos en el número de vuestros discípulos.

Dicho esto, y después de varios discursos semejantes, amigo Critón, nos sepáramos. Mira, pues, si quieres tomar con nosotros lecciones de estos extranjeros. Se manifiestan decididos a enseñar su arte por el dinero a cualquiera que se presente, y sean las que quieran su edad y la disposición de su espíritu. También aseguran, y es bueno que lo sepas, que su ciencia se armoniza perfectamente con el afán de entregarse a los negocios.

CRITÓN.—Verdaderamente, Sócrates, no tengo aversión a la ciencia, y con gusto intentaría en ella algún adelanto, pero temo ser del número de aquellos que no se parecen a Eutidemo, y que como ya lo has dicho, se abochornarían menos de verse refutados, que de refutar a los demás con tales artificios. No es mi ánimo darte consejos, pero no estaré fuera de su lugar referirte lo que oí decir a uno que venía de vuestra reunión. Estando paseándome, tropecé con uno de aquellos que pasan por grandes hombres de negocios:

—¡Oh Critón! —me dijo—, ¿has oído a estos filósofos?

—No, ¡por Zeus! —le contesté—; la excesiva concurrencia me ha impedido aproximarme.

—Bien merecen que se les oiga —me respondió.

—¿Por qué? —le dije.

—Son los primeros hombres del mundo en su clase.

—¿Pero qué te parecen? —repuse.

—Lo que me parece —respondió— es que solo se les oye decir bagatelas, y que todo su talento lo emplean en insulseces; estas son sus palabras.

—Sin embargo —le dije—, ¡es tan apreciable la filosofía!

—¿Por qué apreciable? Ningún provecho se saca de ella. Y si hubieras presenciado esta polémica, te habrías compadecido de tu amigo, porque es muy ridículo, que haya tomado por maestros a estos sofistas. Sin embargo, toda su ciencia no es más que un juego de palabras, y han renunciado completamente al buen sentido. Cuantos se consagran a esa profesión, pasan la vida entregados a esta clase de sutilezas. A decirte verdad, Critón, la filosofía, como los que se entregan a ella, es un conjunto de frivolidades y ridiculeces.

—Yo no encuentro, sin embargo, Sócrates, que ni él ni nadie tengan razón para hablar mal de este estudio, pero no le ha faltado para reprender a los que disputan públicamente con estos extranjeros.

SÓCRATES.—Te aseguro, Critón, que son muy singulares estos hombres; ¿pero quién es ese que encontraste, y que tan mal está con la filosofía? ¿Es alguno que siga la carrera del foro y sobresalga por su elocuencia, o es de los que componen arengas para que otros las pronuncien?

CRITÓN.—No, ¡por Zeus!, no es un orador, ni creo que haya hecho nunca defensas en el foro, pero se dice que es muy entendido en el derecho, y que compone excelentes defensas para otros.

SÓCRATES.—Ya entiendo; es uno de los que Pródico colocaba entre la política y la filosofía; se consideran a sí mismos como muy entendidos, y creen pasar por tales en la mente de la mayor parte de los hombres; pero se imaginan que los filósofos impiden que su reputación sea universal. Están persuadidos de que si pudiesen desacreditar y hacer despreciables a los filósofos, entonces gozarían ellos sin rivalidad de una gloria plena y completa. No dudan de la superioridad de su mérito, pero cuando encuentran a ti, a Eutidemo y sus partidarios no dejan de tener cierta aprensión. Se creen los más sabios, porque tienen alguna tintura de la ciencia política y de la filosofía, y en este concepto participan de ambas en lo puramente necesario, y sin correr el azar de las discusiones, cogen

tranquilamente los frutos de su sabiduría.

CRITÓN. —¿Pero no apruebas lo que dicen? Su discurso tiene, sin embargo, cierto aire de verdad.

SÓCRATES. —Es cierto; hay apariencia pero no solidez en lo que dicen; no hay medio de persuadirles de que todo lo que se encuentra entre el bien y el mal, y está por esto mezclado, es peor a causa del mal y mejor a causa del bien; que dos bienes unidos y que no tienden al mismo fin se estorban recíprocamente para llegar al término que cada uno de ellos se propone; que por la misma razón, la mezcla de dos males contrarios corrige su malignidad; de suerte que si la filosofía es una cosa buena y lo es también la ciencia política, y ambas tienen fines diferentes, los que participan de la una y de la otra y están entre las dos, no son tan buenos como los filósofos, ni tan buenos como los políticos; y que si la filosofía es un bien y la política un mal, serán mejores que los primeros y peores que los segundos; y que si son dos males, entonces de lleno tendrán razón, y solo así pueden tenerla. Pero no creo, que pretendan, que la filosofía y la ciencia política sean dos males, ni que la una sea un mal y la otra un bien. Estos semi-políticos y semi-filósofos no pueden tomar asiento sino después de los filósofos y de los políticos, y sin embargo, aquellos se colocan por encima de estos. Es preciso sin duda ser indulgentes con su vanidad, sin concederles sin embargo el rango que no merecen tener, porque debe apreciarse a todos aquellos que se esfuerzan en cultivar todo lo que es racional, y que trabajan con ardor para conseguirlo.

CRITÓN. —Por lo demás, Sócrates, como ya te he dicho, me inquieta y me preocupa mucho la educación de mis hijos; el más joven aún no está en edad, pero Critóbulo, que es el mayor, es ya grande y tiene necesidad de un preceptor que le forme el espíritu. Todas las veces que converso contigo sobre este objeto, quedo persuadido de que es una gran locura desatender su educación, y no pensar más que en casarles con jóvenes ricas y de familias distinguidas. Por otra parte, cuando considero los que hacen profesión de educar a la juventud, si he de decirte la verdad, me aterran, porque me parecen tan indignos como incapaces. Así es que yo no veo la razón que pueda obligarme a dedicar mi hijo al estudio de la filosofía.

SÓCRATES. —¡Oh mi querido Critón! ¿No sabes que el mundo está lleno de gentes que ignoran el oficio de que hacen profesión? ¿Que hay muy pocos que lo sepan, y que merezcan que se haga caso de ellos? ¿No estimas la ciencia económica, la retórica, el arte militar?

CRITÓN. —Ciertamente, las estimo.

SÓCRATES. —Sin embargo, ¡cuántos, entre los que enseñan estas ciencias, te parecerán realmente ridículos!

CRITÓN. —¡Por Zeus!, dices la verdad.

SÓCRATES. —Y bien, visto esto, ¿te separarás tú y separarás a tus hijos de todas estas ocupaciones?

CRITÓN. —Creo que obraría mal.

SÓCRATES. —No lo hagas, Critón. No mires, si los que son profesores de filosofía son buenos o malos, sino fíjate en la filosofía misma. Si la juzgas mala, separa, no solo a tus hijos, sino también al resto de los hombres; si la encuentras tal como a mí mismo me ha parecido siempre, aplicaos a ella tú y tus hijos con todas vuestras fuerzas.

EL SOFISTA

Argumento de *El sofista*^[1]

por Patricio de Azcárate

¿Qué quiere decir sofista? La respuesta a esta pregunta debería ser la definición del sofista. Pero de qué medio nos valdremos para ello y ante todo para definir en general? Un ejemplo, escogido entre los más sencillos, va a mostrárnoslo.

Sea el del pescador de caña.

Es evidente que el pescador de caña practica cierto arte. Pero entre las artes, las que siembran y recogen, o acomodan las cosas a nuestro uso, o imitan, en una palabra, que dan el ser a lo que no lo tenía, componen en conjunto el arte de hacer; las que se aplican a las cosas ya existentes y nos las procuran, ya por medio de razonamientos, ya por medio de actos, constituyen el arte de adquirir.

En el arte de adquirir es preciso distinguir la adquisición por consentimiento mutuo, como cuando se compra, y la adquisición violenta, como cuando se toma por fuerza.

En la adquisición violenta, la que procede por fuerza manifiesta como un combate, y la que procede por astucia, como la caza.

En la caza, la de cosas y la de animales.

En la caza de animales, la de los animales que andan, y la de los animales que nadan (en un fluido cualquiera, agua o aire).

En la caza de los animales nadadores, la de las aves y la de los pescados, es decir, la pesca.

En la pesca, la que emplea redes para coger el pescado y la que emplea el hierro para herirle.

En la pesca con el hierro, la de noche y la de día, con ganchos.

En la pesca con ganchos, la que tiene lugar hiriendo al pescado de alto abajo, o la pesca con arpón, y la que tiene lugar buscando la cabeza y el tragadero por medio de la caña y del anzuelo, tirando de abajo arriba, o sea la pesca con anzuelo o con sedal.

He aquí la definición del pescador de caña: es un hombre que practica un arte, y este es el arte de adquirir con violencia, con astucia; es la caza de animales que nadan en un fluido cualquiera, de los pescados; es la pesca, la pesca con hierro, con ganchos, con caña, es decir, con sedal, y un gancho que saca el pescado de abajo arriba por la cabeza o tragadero, es decir, un anzuelo.

Procediendo de igual modo se definirá lo mismo el sofista.

I. Desde luego el sofista practica un arte: ¿cuál?

Este arte, como el del pescador de caña, es cierto género de caza: ¿qué caza?

La caza en general comprende la de los animales andadores y la de los animales nadadores; el arte del pescador de caña pertenece a la última; el del sofista a la primera.

En la caza de los animales andadores, es preciso distinguir la caza de los animales salvajes y la de los animales domesticados, particularmente los hombres.

En la caza de los animales domesticados, la caza violenta, como la piratería, la tiranía, la guerra; y la caza por la persuasión, que tiene lugar en los tribunales, en las asambleas populares, en las conversaciones.

En la caza por la persuasión, la caza pública y la caza privada.

En la caza privada, la que se hace con agasajos, es decir, el amor; y aquella en que se busca un salario.

En la caza donde se busca un salario, aquella en la que se atraen las gentes por medio de caricias, empleando el cebo del placer, sin otro objeto que el de procurarse el sustento, esto es, la adulación; y la que aparenta no querer otra cosa que enseñar la virtud y lo que realmente quiere es hacerse con dinero contante; este es el arte del sofista.

Ya tenemos el sofista definido: es un hombre que practica un arte, y este arte es la caza; la caza de animales andadores, domesticados, de hombres; es la caza privada, que busca un salario en dinero contante, y que se apodera, valiéndose del cebo engañador de la ciencia, de jóvenes ricos y de distinción.

II. Tal es el arte del sofista, pero no es esto todo, porque es muy diverso y muy complicado. He aquí una segunda forma.

Se ha dicho antes, que el arte de adquirir comprende la adquisición por la caza y la adquisición por mutuo consentimiento.

En la adquisición por mutuo consentimiento, es preciso distinguir la adquisición por donación y la adquisición por compra.

En la adquisición por compra, se distingue el comercio de primera mano, cuando se venden los propios productos, y el comercio de segunda mano, cuando se venden los productos ajenos.

En el comercio de segunda mano, el despacho, que se hace en una sola ciudad, y el negocio que se hace en diferentes ciudades.

En el negocio, el que afecta a las cosas del cuerpo, y el que trata de las cosas que se refieren al alma.

En el negocio de las cosas del alma, la exhibición de los objetos de ostentación y de lujo, y el cambio de conocimientos.

En el cambio o comunicación de los conocimientos, el de los relativos a las artes en general, y el de los relativos a la virtud, es decir, el arte del sofista.

He aquí el sofista definido de nuevo. Su arte es el de adquirir amistosamente, por el comercio exterior; es el negocio, el negocio de las cosas del alma, de los conocimientos relativos a la virtud.

III. Pero el sofista no trafica necesariamente con los productos de otros. Puede suceder que, fijo en su ciudad natal, fabrique, para ponerlos en venta, los conocimientos cuyo objeto es la virtud, y gane su vida con este oficio. En tal caso, su arte se presenta bajo una tercera forma más general; es el arte de adquirir amistosamente por el comercio interior o exterior, ya fabrique o ya reciba las cosas que vende, con tal de que estas cosas sean conocimientos, que tengan por objeto la virtud.

IV. Siguiendo esta indagación, encontraremos aún al sofista en alguna otra de nuestras divisiones.

En efecto, hemos visto que el arte de adquirir comprende, además de la adquisición por mutuo consentimiento, la adquisición violenta, a viva fuerza, el combate.

En el combate, es preciso distinguir la lucha entre rivales, y la lucha entre enemigos.

En la lucha entre enemigos, la que se hace cuerpo a cuerpo, y la que se hace oponiendo discurso a discurso, es decir, la controversia.

En la controversia, la que procede mediante largos discursos, en público, sobre lo justo y lo injusto, la controversia judicial; y la que procede por preguntas y respuestas, entre particulares, sobre

cualquier materia, la disputa.

En la disputa, la que es extraña al arte y que no tiene nombre, y la que tiene en mucho a aquél, que es la discusión.

¿En la discusión, la que no tiene otro objeto que el placer de discutir, y que podemos llamar palabrería, y la que se propone ganar dinero; y qué otro nombre puede dársele sino el de arte sofística?

Luego el arte del sofista no es otra cosa que el arte de ganar dinero por la discusión, y forma parte del arte de disputar, del arte de controvertir, del arte de luchar, del arte de combatir, y por consiguiente del arte de adquirir.

V. Ya se ve en claro que el sofista es, como suele decirse, un animal vario y que no se deja prender con una sola mano. Pero ahora vamos a verlo más en claro aún, porque he aquí un nuevo rastro para seguirle.

Hay un arte de distinguir, al que se refieren una multitud de operaciones, tales como ahechar, acribar, entresacar, etc.

En el arte de distinguir, es preciso considerar la operación que separa lo semejante de lo semejante, y la que separa lo mejor de lo peor, para guardar lo primero y desechar lo segundo; es la purificación.

En la purificación, la que concierne a los cuerpos, ya animados, como la gimnasia, ya inanimados, como el lavado; y la que concierne al alma.

Purificar el alma es desterrar de ella la maldad. Pero hay dos clases de maldades, la del vicio y la de la ignorancia. La purificación del alma comprende por lo tanto la justicia y la enseñanza.

En la enseñanza, es preciso distinguir la que se refiere a los oficios mecánicos, y la educación, cuyo objeto es desterrar el género de ignorancia, llamado necedad, la cual consiste en imaginarse que se sabe lo que no se sabe.

En la educación, la reprepción, que tan pronto se verifica con severidad, como con dulzura; y la refutación que vuelve a la modestia a los que creen saber y no saben, obligándoles a ponerse en contradicción consigo mismos.

Este método de refutación se parece mucho a la sofística, pero a la sofística de noble raza. De suerte, que el arte del sofista es el arte de discernir, el arte de purificar, de purificar el alma; es la enseñanza, es la educación, es la refutación, que confunde la vanidad de la falsa ciencia.

VI. Tenemos, pues, que el sofista se nos presenta sucesivamente como un cazador de jóvenes ricos; como un comerciante, negociando las cosas del alma, los conocimientos relativos a la virtud; como un fabricante de estos mismos objetos; como una especie de atleta de la palabra, que tiene por oficio el disputar y discutir; en fin, como un purificador del alma mediante la refutación. Si todos estos nombres le convienen, es preciso decir, sin embargo, que ante todo y esencialmente es un disputador. Bajo este punto de vista vamos a examinarlo.

El sofista no se limita a discutir; enseña a los demás a discutir como él, y sobre todas las cosas. Cualquiera creerá que posee la ciencia universal, pero su ciencia no es más que aparente; en lugar de la verdad solo presenta imágenes de ella, y el arte que ejerce pertenece al gran arte de la imitación.

El arte de imitar comprende dos especies: el arte de copiar, que reproduce exactamente las proporciones del modelo; y el arte de la fantasmagoría, que le modifica según la distancia y la

perspectiva para agradar a la vista por medio de una engañosa semejanza.

Quizá el sofista está comprendido en esta última división. Pero aquí se presenta una gran dificultad. Porque convertir al sofista en autor de palabras y pensamientos falsos, es manifiestamente suponer que el no-ser es. ¿Y se puede, sin ofensa de la razón, admitir que el no-ser es?

He aquí ciertamente un punto de difícil decisión. En efecto, no se puede enunciar el no-ser, puesto que enunciándolo, se le aplica a alguna cosa, y es consecuencia de su esencia el no poderse aplicar a nada. No se puede enunciar el no-ser, puesto que, enunciándolo, se le atribuye la unidad o la pluralidad; es decir, el número, es decir, algún ser, y es una contradicción atribuir algo que es al no-ser. Del no-ser nada se puede decir. No está al alcance del pensamiento, ni del lenguaje, ni de las palabras, ni del razonamiento. Y sin embargo, ¡cosa extraña!, en el instante mismo en que afirmamos que no se puede hablar del no-ser, hablamos de él, y en el acto mismo, en que no podemos atribuirle ni el número ni el ser, le atribuimos el ser y el número; de suerte que somos vencidos a despecho de nuestros esfuerzos en este combate con el no-ser.

Notad que esta dificultad es inevitable, y que no hay salida para ella. Si decimos que el sofista es un autor de ficciones, se nos obligará a confesar, que una ficción es una apariencia; es decir, si se le compara a la realidad, es un no-ser; de donde se sigue que, teniendo una ficción cierta existencia, el no-ser tiene cierta existencia.

Y así la máxima de Parménides: el ser existe, el no-ser no existe, tiene necesidad de corregirse; puesto que, si bien se mira, el ser no existe en cierta manera, y recíprocamente el no-ser existe en cierto modo.

El ser, cuando se mira de cerca, no es más fácil de entender que el no-ser.

Ciertos filósofos dicen, que el universo es uno, pero si el universo existe y es uno, el ser y la unidad son una sola y misma cosa, y entonces ¿para qué dos nombres? Estos mismos filósofos dicen que el todo no difiere de este ser y de esta unidad, que se confunden. Pero un todo, teniendo partes, no es la unidad misma, sino que solo participa de ella. Y si el ser no es un todo, sino por participar de la unidad; y si el todo es alguna cosa, al ser falta algo de sí mismo, y es el no-ser.

Los que confunden el ser y el cuerpo se verán también confusos si sobre esto se les interroga. En efecto, un ser animado y mortal es ciertamente un ser. Pero en un ser animado y mortal hay dos cosas: un cuerpo y un alma.

El alma, por lo tanto, es un ser. Pero esta alma es justa; aquella injusta; una alma es sabia, otra insensata. La justicia es la que, presente o ausente, hace al alma justa o injusta; es la sabiduría la que, presente o ausente, hace al alma sabia o insensata. La justicia, la sabiduría y todas las demás cosas semejantes existen verdaderamente; son verdaderamente seres. ¿Son cuerpos? No. El ser no se confunde con el cuerpo; y si se quisiese definirlo, quizá sería preciso decir que es cualquier poder, capaz de producir o de sufrir una acción cualquiera.

En fin, los partidarios de las ideas no salen mejor del conflicto. Distinguen entre la generación y el ser. Pretenden que el ser es inmutable, y que no puede obrar, ni padecer. Pero el alma conoce: he aquí ya un ser activo. Pero el alma conoce diversos objetos, que desde aquel acto son conocidos: he aquí seres pasivos. ¿Cómo el ser podrá ser por esencia inmóvil? ¡Entonces no participaría de la augusta y santa inteligencia! Es cierto, que no está en un perpetuo movimiento, porque en este caso no habría objeto que pudiera ni conocer, ni ser conocido, y no habría conocimiento. El ser no está ni

exclusivamente en movimiento ni exclusivamente en reposo; está alternativamente en proporciones diversas en uno y en otro estado.

Ningún filósofo, pues, ha llegado aún a explicar el ser de una manera conveniente; y quede sentado, que el ser es tan oscuro, por lo menos, como el no-ser.

Hagamos, sin embargo, un esfuerzo para hacer penetrar alguna luz en esta noche cerrada.

Una cuestión capital y que importa resolver aquí, es saber si todos los géneros están separados, sin comunicación posible entre sí, o si comunican todos, o si unos comunican y otros no.

Por lo pronto no puede admitirse que todos los géneros están separados y sin comunicación posible. Porque si el movimiento no participa del ser, no hay movimiento; si el reposo no participa del ser, no hay reposo. Y he aquí un grave conflicto para los filósofos, que ponen en movimiento el universo y para los que lo tienen en reposo; como igualmente para aquellos que, en el sistema de las ideas, quieren que el ser subsista siempre invariable y en el mismo estado.

Tampoco se puede admitir que todos los géneros se comunican, puesto que el reposo estaría en movimiento, y el movimiento estaría en reposo.

Por consiguiente, la tercera hipótesis es la verdadera. Con los géneros sucede lo que con las letras del alfabeto, de las cuales unas concuerdan entre sí y otras no; ciertos géneros pueden unirse, otros no pueden. Y así, como hay un arte para reconocer la correlación de las letras entre sí, a saber, la gramática; hay un arte, el primero de todos, para reconocer la conformidad de los géneros entre sí, a saber, la dialéctica.

Examinemos, por lo tanto, no todos los géneros, sino los principales en sí mismos y en sus diversas asociaciones; quizá llegaremos por este camino a saber alguna cosa del ser y del no-ser, y singularmente si el no-ser está privado absolutamente de la existencia.

Ya hemos citado el ser, el reposo y el movimiento. Hemos dicho que los dos últimos no pueden mezclarse, pero que el ser puede mezclarse con cada uno de ellos. Observemos ahora que cada uno de estos tres géneros es otro respecto a los otros dos, y es el mismo respecto a sí mismo. Lo otro y lo mismo: he aquí dos nuevos géneros.

Estos dos son profundamente distintos de los precedentes. Lo son del movimiento y del reposo, porque pueden ser aplicados igualmente al uno y al otro. Lo son del ser, porque si el ser se confundiese con lo mismo, diciendo, que el reposo y el movimiento existen, se diría que son lo mismo; porque si el ser se confundiese con lo otro, pudiendo el ser ser considerado en sí mismo, se seguiría que lo otro podría ser considerado sin relación a ninguna otra cosa, lo que implica contradicción.

Lo otro y lo mismo son, por consiguiente, géneros reales, irreducibles, lo mismo que los otros tres.

Pero tened en cuenta que se da lo mismo en todos los otros géneros, porque cada género es lo mismo respecto a sí mismo. Pero se da igualmente lo otro en todos los géneros, y hasta en el ser, porque cada género es otro que todo lo demás, no por su naturaleza propia, sino porque participa de la idea de lo otro.

De aquí una doble consecuencia.

En primer lugar, puesto que el ser participa de lo otro, participa, por lo tanto, del no-ser; en otros términos, puesto que se da lo otro en el ser, se da el no-ser en el ser. Lo que es contradictorio en

apariencia, no en realidad; porque el no-ser no es contrario al ser, sino solo diferente del ser; y diciendo que el ser no es en cierta manera, nosotros solo entendemos que no es lo grande, lo bello, etc.; que es simplemente el ser.

En segundo lugar, puesto que todos los géneros participan de lo otro, son, por consiguiente, otros que el ser, y encierran, por lo tanto, el no-ser, y como lo otro existe verdaderamente, este no-ser existe verdaderamente. En otros términos, puesto que un género es otro que los demás géneros, tiene cada uno infinitamente del no-ser, y este no ser es tan verdadero como lo otro, que es perfectamente verdadero. Pero aquí también hay y no hay contradicción. Porque, repito, el no-ser no es opuesto al ser, sino solamente *otro* que el ser.

Luego el no-ser existe en el estado de no-ser; entra en el número de los seres como una de sus especies.

He aquí a qué resultado se ve uno lógicamente conducido, cuando descarta con una mano el sistema de los que confunden todos los géneros, afirmando que el movimiento es el reposo, y el reposo el movimiento; que lo grande es lo pequeño, y lo pequeño lo grande etc., lo que es visiblemente absurdo; y con otra mano el de los filósofos, que los separan todos, haciendo de esta manera imposibles el pensamiento y el lenguaje.

Pero si el no-ser existe en cierta manera, el error existe igualmente; hay discursos falsos, pensamientos falsos; hay un arte de fantasmagoría; y el sofista, refugiado en este último atrincheramiento, podría muy bien verse aquí atacado como lo ha sido en todos los demás.

Que hay falsos discursos es cosa que no puede negarse. Siempre que reunimos nombres y verbos, expresamos algo sobre alguno, y si expresamos lo que es como siendo, lo que no es como no siendo, el discurso es verdadero; sí, por el contrario, expresamos lo que es como no siendo, lo que no es como siendo, el discurso es falso.

Pero el pensamiento no difiere notablemente del discurso, puesto que es el diálogo interior del alma consigo misma; y así es verdadero con el discurso verdadero, y falso con el discurso falso.

El arte de la fantasmagoría es por lo tanto un arte verdadero.

Pero comprende dos partes: la una en la que nos servimos de instrumentos extraños; la otra en la que uno mismo es su propio instrumento, como cuando imita con la voz la de una persona extraña; la mímica.

En la mímica, es preciso distinguir entre los que saben lo que imitan, como sucede cuando se desfigura un semblante bien conocido; y los que no lo saben, como sucede cuando uno en sus discursos se da el aire de hombre virtuoso sin serlo en realidad. Llamemos imitación, según cierto parecer, a esta parte inferior de la mímica.

Los imitadores según cierto parecer son meros imitadores, si creen saber aquello acerca de lo que no tienen más que una opinión; e imitadores irónicos, si tienen conciencia de su ignorancia.

En fin, entre los imitadores irónicos, los unos ejercitan su ironía en público, en largos discursos dirigidos a la multitud; otros la ejercitan en particular, por medio de discursos interrumpidos aquí y allá, y obligan a su interlocutor a contradecirse; estos son los sofistas.

Un hombre que contradice, empleando la ironía, imitando según su parecer, ejerciendo el arte de la fantasmagoría y de las ficciones; tal es el verdadero sofista «de raza y de sangre».

Hemos hecho aquí un análisis no solo exacto, sino muy extenso y completo, del sofista, para que

el lector por sí mismo pueda formar una opinión propia sobre el sentido y la extensión de este difícil diálogo. Habrá observado tres cosas, que constituyen su contenido y en las que consiste todo su mérito:

1.^a El método que procede por división y composición, por análisis y síntesis, para venir a parar a una definición. Lo encontraremos de nuevo en el *Político*, y lo hubiéramos encontrado en el *Filósofo*, si Platón lo hubiera escrito, como parece se proponía hacerlo.

2.^a Una serie de definiciones del sofista, definiciones a la vez diferentes y análogas, y que tienen el mérito de presentarnos a aquel bajo todas sus diversas fases, y la sofística con todos sus principales y esenciales caracteres.

3.^a Con motivo de la última de estas definiciones, una larga y sutil discusión de la tesis de Parménides, que el ser existe, que el no-ser no existe; y con motivo de esta discusión, el examen del problema: los géneros están todos mezclados o todos separados, o los unos mezclados y los otros separados; y finalmente, esta conclusión: que el no-ser no es lo contrario del ser, y que existe en cierta manera.

Se comprende bien, que esta parte eminentemente sutil del *Sofista*, aunque no es el objeto principal del diálogo, haya llamado de una manera muy particular la atención de los comentadores y de los filósofos. Además de las indicaciones históricas que encierra, y que le dan un valor extraordinario, aclara los puntos más importantes de la teoría de las ideas, y de lo que podría llamarse la metafísica platónica.

Hay la costumbre de amalgamar la teoría de las ideas con la teoría de los números, pero no es este su único antecedente, ni el más directo, ni el más atendible. Había una teoría de las ideas nacidas del eleatismo en la escuela de Megara, y de ella procede la teoría de Platón, y esto es lo que resulta probado en el *Sofista*. Porque en Megara no se contentaban con sentar las ideas, sino que sentadas se examinaba también, si comunicaban entre sí o no. Se comprende que este es un problema capital, y que mientras no se resuelva, la teoría de las ideas queda incompleta, y hasta puede decirse que queda nula y como si no existiera.

Pues bien; Platón resuelve este problema en el *Sofista*. ¿Cómo? Descartando dos soluciones contrarias, únicas que habían sido sostenidas antes de él; la que quiere que todas las ideas participen indistintamente las unas de las otras, y la que quiere que ninguna idea participe de ninguna otra idea. No le es difícil probar que tan absurdo es confundirlo todo, como separarlo todo. Estableciendo una solución intermedia, a saber, que ciertas ideas se atraen por una afinidad natural, y que otras ideas se rechazan entre sí por una natural contradicción, sienta, como una verdad, que hay ideas que se comunican, e ideas que no se comunican, y de aquí el arte de la dialéctica, cuyo objeto propio es determinar qué ideas son comunicables, y qué ideas son incomunicables.

Pero resolviendo este problema, Platón resuelve otro de un interés más universal, es decir, más independiente de su doctrina particular. ¿Es cierto que del ser solo puede decirse que existe, y del no-ser que no existe?

Ni lo uno ni lo otro es cierto. En efecto, todas las ideas participan de lo mismo y de lo otro. En tanto que participan de lo mismo, cada una de ellas no puede menos de afirmarse: el ser es aquello que existe, el no-ser es aquello que no existe. Pero en tanto que las ideas participan de lo otro, cada idea se distingue de todas las demás, y en este sentido se da el no-ser en el ser, y el ser en el no-ser. Es

decir, y no nos engañemos, el ser no es un ideal sin determinación, y el no-ser no es una sombra sin realidad. Es decir, Dios no es todo y el mundo nada.

Platón insiste particularmente sobre esta proposición: el no-ser existe en cierta manera. El objeto del diálogo, a saber, la definición del sofista, lo reclamaba así, y por una dichosa casualidad importaba sobre todo restablecer la realidad del no-ser contra Parménides, que la negaba, y absorbía todo lo demás en el vasto seno del ser indeterminado. Por este medio opone su propia doctrina al eleatismo; la doctrina que distingue el mundo del principio del mundo a aquella que los confunde; la verdad, al error.

Tal es, si no nos equivocamos, la verdadera importancia de esta parte del *Sofista*; ella da a la teoría de las ideas su indispensable complemento; a la metafísica platónica su verdadero sentido, su exacta extensión, su valor y su título a la consideración de la posteridad.

El sofista o del ser

TEODORO — TEETETO — UN EXTRANJERO DE ELEA — SÓCRATES

TEODORO: —Como convinimos ayer, Sócrates, aquí estamos cumpliendo nuestra cita puntualmente, y te traemos a este extranjero, natural de Elea, de la secta de Parménides y Zenón, que es un verdadero filósofo.

SÓCRATES. —Quizá, querido Teodoro, en lugar de un extranjero, me traes algún dios. Homero refiere^[1] que los dioses, y particularmente el que preside a la hospitalidad, han acompañado muchas veces a los mortales justos y virtuosos, para venir entre nosotros a observar nuestras iniquidades y nuestras buenas acciones. ¿Quién sabe si tienes tú por compañero alguno de estos seres superiores, que haya venido para examinar y refutar nuestros débiles razonamientos, en una palabra, una especie de dios de la refutación?

TEODORO. —No, Sócrates; no tengo en tal concepto a este extranjero; es más indulgente que los que tienen por oficio el disputar. Pero si no creo ver en él un dios, lo tengo por lo menos por un hombre divino, porque para mí todos los filósofos son hombres divinos.

SÓCRATES. —Perfectamente, mi querido amigo. Podría suceder que fuese más difícil reconocer esta raza de filósofos que la de los dioses. Estos hombres, en efecto, que la ignorancia representa bajo los más diversos aspectos, van de ciudad en ciudad (no hablo de los falsos filósofos, sino de los que lo son verdaderamente) dirigiendo desde lo alto sus miradas sobre la vida que llevamos en estas regiones inferiores, y unos los consideran dignos del mayor desprecio y otros de los mayores honores; aquí se les toma por políticos, allí por sofistas, y más allá falta poco para que los tengan por completamente locos. Quisiera saber de nuestro extranjero, si no lo lleva a mal, qué opinión se tiene de todo esto en su país, y qué nombre se le da.

TEODORO. —¿De quiénes hablas?

SÓCRATES. —Del sofista, del político y del filósofo.^[2]

TEODORO. —Pero ¿qué es lo que tanto te embaraza y te hace dirigir esta pregunta al extranjero?

SÓCRATES. —Lo siguiente. ¿Representan estos nombres en Elea una sola cosa o dos; o bien, así como son tres nombres, distinguen tres clases de individuos, aplicando a cada nombre particular una clase particular?

TEODORO. —Creo que no tiene inconveniente en explicarte esto. ¿No es así, extranjero?

EXTRANJERO. —Así es querido Teodoro. Nada me lo impide, y no es difícil responder que entre nosotros son tres clases distintas. Pero definir con claridad cada una de ellas y su naturaleza no es ciertamente fácil tarea.

TEODORO. —La casualidad ha querido, Sócrates, que hayas tocado cuestiones muy análogas a las que habíamos suscitado con este extranjero antes de venir aquí. Lo que te respondió ahora nos lo había ya dicho, y ha oído muchas veces hacer estas distinciones, y se acuerda muy bien de ellas.

SÓCRATES. —No puedes, extranjero, rehusarnos la primera gracia que te pedimos. Pero dime, ¿cómo acostumbras a discutir? ¿Prefieres explicar por ti mismo en largos discursos lo que te propones demostrar o gustas más proceder por preguntas y respuestas, a ejemplo de Parménides, a

quién oí discutir, siendo yo muy joven y él muy avanzado en años?

EXTRANJERO. —Si tropiezo con un interlocutor fácil y de buena voluntad, es preferible el diálogo; pero, en otro caso, es mejor hablar solo.

SÓCRATES. —Escoge entre nosotros el que te agrade. Todos estamos a tus órdenes. Pero si me crees, dirígete más bien a un joven, por ejemplo, a nuestro querido Teeteto, o bien a cualquier otro, si lo prefieres.

EXTRANJERO. —Mi querido Sócrates, es la primera vez que me encuentro con vosotros, y tengo cierto encogimiento al ver que, en lugar de una conversación donde una palabra llama a otra, tengo que extenderme en un discurso largo y comprometido, sea solo o con otro, pero como en una exposición pública. Porque, en verdad, el objeto que nos ocupa no es tan sencillo como parece, puesto que exige para ser tratado grandes desarrollos. Por otra parte, ¿cómo rehusar complacerte a ti y a tus amigos después de lo que acabas de decir? Ésta sería una conducta tan indigna como grosera en un huésped. ¿Cómo no he de tener el mayor interés en aceptar por interlocutor a Teeteto, habiendo ya conversado con él, y siendo tú el que me invitas?

TEETETO. —¿Pero, extranjero, crees que obrando así te haces más acepto a todos, como lo asegura Sócrates?

EXTRANJERO. —Temo que no hay tampoco nada que decir sobre este punto, mi querido Teeteto. Está visto, según se anuncia, que tengo que entrar en lid contigo, y si te fastidia lo largo de la discusión, no a mí, sino a tus buenos amigos es a quienes tienes que echar la culpa.

TEETETO. —Creo que no te faltaré, y si tal sucediese, ocuparía mi puesto este joven, tocayo de Sócrates, de la misma edad que yo, mi compañero de gimnasia, y que ha adquirido el hábito de ayudarme en mis trabajos.

EXTRANJERO. —Perfectamente; pero eso ya lo pensarás durante la discusión; ahora es preciso unir nuestros esfuerzos. Debemos, si no me engaño, empezar por el sofista, indagando y explicando claramente lo que es. Porque hasta ahora tú y yo estamos de acuerdo solo en el nombre; en cuanto a la cosa designada por este nombre, podríamos cada uno de nosotros formar una idea diferente. De cualquier objeto que se trate, vale más extenderse sobre la cosa, definiéndola, que sobre el nombre sin definirlo. No es fácil, por desgracia, reunir los caracteres de esta especie de hombre que se llama el sofista. En todas las grandes empresas, cuando se quiere salir con honor, es opinión general y muy antigua, que conviene ejercitarse al principio sobre los objetos más pequeños, para no llegar sino más tarde a los grandes. Hoy, mi querido Teeteto, puesto que juzgamos difícil descubrir la definición del sofista, me parece que faremos bien, y que está en nuestro interés, en poner este método a prueba, procediendo a hacer otra indagación que sea más fácil. ¿Conoces quizás otro camino más cómodo?

TEETETO. —No, ciertamente; no lo conozco.

EXTRANJERO. —¿Quieres que nos dediquemos por lo pronto a una cuestión de poca importancia, para tener un modelo que seguir en nuestro principal asunto?

TEETETO. —Sí.

EXTRANJERO. —¿Qué cosa nos propondremos que sea fácil de conocer, de poco interés, y que no tenga, sin embargo, menos necesidad de explicación que otras cosas más grandes? Por ejemplo: el pescador de caña ¿no es un objeto que está al alcance de todos, y que solo reclama una mediana atención?

TEETETO.—Es cierto.

EXTRANJERO.—De esta manera encontraremos, como lo espero, el método y el procedimiento conveniente para conseguir el objeto que nos proponemos.

TEETETO.—Eso sería una gran cosa.

EXTRANJERO.—Pues bien, comencemos de esta manera. Respóndeme: el pescador de caña ¿es un artista o un hombre sin arte, pero dotado de alguna otra propiedad?

TEETETO.—No puede decirse que sea un hombre extraño a toda clase de artes.

EXTRANJERO.—Pero las artes en general ¿no se dividen en dos especies?

TEETETO.—¿Cómo?

EXTRANJERO.—La agricultura y todos los cuidados que se refieren a los cuerpos vivos, que la muerte puede destruir; el arte de hacer con materiales cosas de formas diversas, como lo que llamamos utensilios; las artes de imitación; todo esto, en fin, ¿no es justo designarlo con un solo nombre?

TEETETO.—¿Qué quieres decir? ¿Con qué nombre?

EXTRANJERO.—Cuando una cosa, que no existía antes, llega después a existir, ¿no decimos de aquél por quien existe, que hace, y de la cosa que existe, que es hecha?

TEETETO.—Sin duda.

EXTRANJERO.—Y todas las artes, que acabamos de numerar, ¿no se distinguen por este carácter?

TEETETO.—En efecto.

EXTRANJERO.—Podríamos, pues, reunirlas bajo un nombre colectivo, y llamarlas el arte de hacer.

TEETETO.—Sea así.

EXTRANJERO.—Pero, por otra parte, la clase de las ciencias en general y de los conocimientos, el arte del lucro, el de la lucha, el de la caza y todas las artes que no labran ni fabrican nada, sino que nos proporcionan, por palabras o por actos, cosas existentes ya, y ya hechas, o las disputan a los que querrían proporcionárselas, ¿no convendría considerarlas todas como partes del arte de adquirir?

TEETETO.—Sí; sería conveniente.

EXTRANJERO.—Comprendiendo el arte de adquirir y el arte de hacer todas las artes particulares, ¿a cuál de las dos, mi querido Teeteto, referiremos la pesca de caña?

TEETETO.—A la de adquirir, evidentemente.

EXTRANJERO.—Pero el arte de adquirir se divide en dos especies. La una consiste en el cambio por consentimiento mutuo, por medio de donativos, salarios y mercancías; y la otra, que se verifica por medio de palabras o de hechos, consiste en el uso de la fuerza.

TEETETO.—Parece que sí.

EXTRANJERO.—Y qué, ¿no es preciso dividir en dos el arte de adquirir por la fuerza?

TEETETO.—¿Cómo?

EXTRANJERO.—Y se emplea la fuerza abiertamente y es un verdadero combate; o se emplea también la fuerza, pero ocultándose, y entonces es la caza.

TEETETO.—Conforme.

EXTRANJERO.—Pero a su vez el arte de cazar es preciso dividirlo razonablemente en dos partes.

TEETETO.—Explícame eso.

EXTRANJERO.—Hay caza de seres inanimados, y la hay de seres animados.

TEETETO.—¿Y por qué no? Ambas son reales y positivas.

EXTRANJERO.—¿Cómo no lo han de ser? Respecto a la primera, que se refiere a los seres inanimados, puesto que no tiene nombre, salvo algunas partes de la natación y otras bagatelas semejantes, la dejaremos a un lado; pero la caza que tiene por objeto los seres animados la llamaremos caza de animales.^[3]

TEETETO.—Sea así.

EXTRANJERO.—Ahora bien; la caza de animales ¿no comprende verdaderamente dos clases, la una, que se refiere a los animales andadores, y se divide aún en muchas especies con nombres distintos, que es la caza en tierra; y la otra que se refiere a los animales nadadores y es la caza en el elemento fluido?

TEETETO.—Perfectamente.

EXTRANJERO.—En el género nadador distinguimos la especie volátil y la especie acuática.

TEETETO.—Sin duda.

EXTRANJERO.—Y la caza, que se refiere a la especie volátil, la llamamos en general caza de pájaros.

TEETETO.—Así es.

EXTRANJERO.—Y llamamos pesca la que se refiere a la especie acuática.

TEETETO.—Sí.

EXTRANJERO.—¿Pero esta última clase de caza no podríamos dividirla en dos grandes secciones?

TEETETO.—¿Cuáles?

EXTRANJERO.—La caza que encierra en redes y la que hiere.

TEETETO.—¿Qué quieres decir, y cómo entiendes esta distinción?

EXTRANJERO.—Primeramente, todo aquello que detiene una cosa en su movimiento y que, envolviéndola, la impide huir, la llamo con razón red.

TEETETO.—No hay dificultad.

EXTRANJERO.—A las nasas, a los lazos, a los torzales y a los refuelles, ¿puede darse otro nombre que el de redes?

TEETETO.—No.

EXTRANJERO.—A esta parte de la pesca la llamaremos pesca con redes o la daremos cualquier otro nombre análogo.

TEETETO.—Sí.

EXTRANJERO.—En segundo lugar, la otra parte, en la que se hiere la presa con anzuelos o arpones, me parece que debemos llamarla, con una sola palabra, pesca que hiere. Pero, querido Teeteto, quizás conoces tú otra expresión mejor.

TEETETO.—No nos preocupemos con los nombres; ese basta.

EXTRANJERO.—En la pesca que hiere, a la que se hace por la noche, valiéndose de la luz, los pescadores, si no me engaño, la llaman pesca con luz.

TEETETO.—Es cierto.

EXTRANJERO. —La que se hace de día, con ganchos colocados al extremo de un palo o con los arpones, se la llama pesca con ganchos.

TEETETO. —Es en efecto la palabra que usan.

EXTRANJERO. —Pero en la pesca que hiere, la que obra de arriba abajo se llama, yo creo, pesca de arpón, porque de esta manera es como se hace uso de los arpones.

TEETETO. —Así la llaman muchos.

EXTRANJERO. —La otra parte de esta misma pesca forma, por decirlo así, una especie distinta.

TEETETO. —¿Cuál?

EXTRANJERO. —Aquella en que se hiere al pescado de una manera opuesta a la precedente, con anzuelo, no en la parte del cuerpo que primero se presenta, como cuando se sirven de los arpones, sino en la cabeza y el tragadero, tirando para sí de abajo arriba, al revés de lo de antes, por medio de varas o cañas. ¿Cómo diremos que se llama, mi querido Teeteto, esta clase de pesca?

TEETETO. —Es precisamente la que nos habíamos propuesto buscar.

EXTRANJERO. —Ahora bien; tú y yo no solo estamos de acuerdo sobre el nombre de la pesca a caña, sino que nos hemos dado una explicación suficiente de la cosa misma. En el arte en general hemos distinguido el arte de adquirir; en el arte de adquirir, el arte de adquirir con violencia; en el arte de adquirir con violencia, la caza; en la caza, la caza de animales; en la caza de animales, la caza en el elemento fluido o en el agua; en la caza en el agua, la división inferior en general, la pesca; en la pesca, la pesca que hiere; en la pesca que hiere, la pesca con ganchos; y en esta última especie de pesca, la que hiere al pez tirando de abajo arriba, y tomando su nombre de esta acción misma, se llama pesca a caña, que es la que buscábamos.

TEETETO. —He aquí en verdad una dificultad perfectamente aclarada.

EXTRANJERO. — Y bien, ¿nos serviremos de este ejemplo para examinar lo que es el sofista y descubrir quién es?

TEETETO. —Sin dudar.

EXTRANJERO. —Comenzamos preguntándonos si debía considerarse un pescador de caña como un ignorante, o si posee algún arte.

TEETETO. —Sí.

EXTRANJERO. — Y bien, mi querido Teeteto, ¿consideraremos al sofista como un ignorante o como un verdadero sofista en toda la fuerza de la expresión?

TEETETO. —No puede ser un ignorante. Comprendo lo que quieras decir: el que lleva el nombre de sofista debe verdaderamente serlo.

EXTRANJERO. —Posee cierto arte a lo que parece.

TEETETO. —Sí; ¿pero qué arte?

EXTRANJERO. —¡Por los dioses!, ¿no es este hombre de la familia de nuestro hombre?

TEETETO. —¿De qué hombres hablas?

EXTRANJERO. —Del pescador de caña y del sofista.

TEETETO. —¿Cómo?

EXTRANJERO. —Los tengo a ambos por cazadores.

TEETETO. —¿Cuál es, pues, la caza del sofista? Porque respecto del otro ya lo hemos dicho.

EXTRANJERO. —Hemos dividido antes la caza en dos partes, y hemos distinguido la de los

animales que nadan, y la de los animales que andan.

TEETETO.—Sí.

EXTRANJERO.—Hemos recorrido en la caza de los animales nadadores todas las especies de los animales acuáticos; en cuanto a la caza de los animales andadores, no los hemos dividido; pero hemos dicho que comprende gran número de especies.

TEETETO.—Es cierto.

EXTRANJERO.—Hasta aquí el sofista y el pescador de caña marchan a la par, arrancando del arte de adquirir.

TEETETO.—Así parece.

EXTRANJERO.—Pero cuando llegan a la caza de animales, se separan; el uno se dirige al mar, a los ríos y a los lagos, para perseguir a los animales que allí se encierran.

TEETETO.—Bien.

EXTRANJERO.—El otro se dirige a la tierra en busca de ríos de otra especie, y, por decirlo así, hacia praderías fecundas en riqueza y juventud, para hacer presa y apoderarse de lo que en ellos se cría y alimenta.

TEETETO.—¿Qué quieres decir con eso?

EXTRANJERO.—La caza en tierra comprende dos grandes partes.

TEETETO.—¿Cuáles?

EXTRANJERO.—La caza de los animales domesticados, y la de los animales bravíos.

TEETETO.—¿Pero hay caza de animales domesticados?

EXTRANJERO.—Sin duda, si el hombre es un animal domesticado. Pero escoge el partido que quieras; o decir que no existen animales domesticados; o que existen, pero que el hombre es un animal salvaje; o bien que el hombre será un animal domesticado, pero que en tu opinión no hay caza de hombres. Dinos a cuál de estas opiniones das la preferencia.

TEETETO.—Estoy persuadido, extranjero, de que nosotros somos animales domesticados y de que hay caza de hombres.

EXTRANJERO.—Digamos, pues, que la caza de animales domesticados es doble.

TEETETO.—¿Cómo?

EXTRANJERO.—Con la piratería, la esclavitud, la tiranía, las artes de guerra, formaremos una sola especie, y la llamaremos caza por la violencia.

TEETETO.—Perfectamente.

EXTRANJERO.—El arte de seguir el curso de un negocio ante los tribunales, en las asambleas de pueblo, en las conversaciones familiares forma otra especie, que llamaremos caza por la persuasión.

TEETETO.—Perfectamente.

EXTRANJERO.—Pero la caza por la persuasión se divide en dos géneros.

TEETETO.—¿Cuáles?

EXTRANJERO.—La una es privada, la otra pública.

TEETETO.—Estos dos géneros existen en efecto.

EXTRANJERO.—En la caza privada hay la que reclama un salario y la que hace presentes.

TEETETO.—No lo comprendo.

EXTRANJERO. —No te has fijado, al parecer, en la caza de los amantes.

TEETETO. —¿Cómo?

EXTRANJERO. —Los amantes tienen costumbre de hacer presentes a los que persiguen por amor.

TEETETO. —Es muy cierto.

EXTRANJERO. —Esta especie de caza privada será el arte de amar.

TEETETO. —Muy bien.

EXTRANJERO. —En cuanto a la caza privada, que aspira a un salario, hay una especie en la que el cazador se atrae las gentes por medio de caricias, o emplea el placer como cebo, sin exigir otro salario que su propio alimento, y yo creo que convendremos en llamar a esto el arte de la adulación o el arte de procurar placeres.

TEETETO. —Sin duda.

EXTRANJERO. —Pero la otra especie, en la que se proclama que no se buscan los hombres sino para enseñarles la virtud, indemnizándose de este servicio con dinero contante, ¿no merece que se le dé un nombre particular?

TEETETO. —Sin duda.

EXTRANJERO. —¿Qué nombre? Dilo.

TEETETO. —Es bien claro; y no puedo dudar que nos hemos encontrado con el sofista. Dando este nombre al cazador de que se trata, creo darle el nombre que le conviene.

EXTRANJERO. —Resulta, Teeteto, de todo lo que acabamos de decir, que por sofística debe entenderse el arte de apropiar, de adquirir con violencia, a manera de la caza de los animales andadores, terrestres y domesticados, la caza de la especie humana, caza privada, que busca un salario y salario a dinero contante, y que, con el aparato engañador de la ciencia, se apodera de los jóvenes ricos y de distinción.^[4]

TEETETO. —De hecho es lo que dices.

EXTRANJERO. —Coloquémonos ahora en otro punto de vista. Porque no es de poco valor el arte a que se refiere nuestra indagación, y, antes bien, es por el contrario de una extrema variedad. Y lo que acabamos de decir da lugar a pensar, que el sofista pertenece aún a otro género diferente del que le hemos asignado.

TEETETO. —Veamos, explícate.

EXTRANJERO. —Hemos dejado sentado, que el arte de adquirir comprende dos especies, la adquisición por la caza y la adquisición por convenio.

TEETETO. —Así lo hemos establecido.

EXTRANJERO. —Distinguiremos en la adquisición por convenio el que tiene lugar por donación y el que tiene lugar por compra y venta.

TEETETO. —Distingámoslos.

EXTRANJERO. —Ahora diremos, que la adquisición por compra y venta se divide en dos partes.

TEETETO. —¿Cómo?

EXTRANJERO. —En la una se venden los productos de su propia industria, y la llamaremos comercio de primera mano; en la otra se venden los productos de una industria ajena, y la llamaremos comercio de segunda mano.

TEETETO.—Muy bien.

EXTRANJERO.—Y bien, en el comercio de segunda mano, al que se hace en la ciudad misma, que es casi la mitad de este comercio ¿no se le llama tráfico?

TEETETO.—Sí.

EXTRANJERO.—El otro, que consiste en ir de ciudad en ciudad, comprando y vendiendo, ¿no es lo que se llama negocio?

TEETETO.—Sin duda.

EXTRANJERO.—¿En el negocio no distinguimos dos partes, una que suministra por el dinero todo lo que es necesario al alimento del cuerpo, y otra que suministra todas las cosas que necesita el alma?

TEETETO.—¿Qué quieres decir con eso?

EXTRANJERO.—Indudablemente la dificultad que experimentamos es respecto del alma, porque por lo demás comprendemos bien lo que concierne al cuerpo.

TEETETO.—Sí.

EXTRANJERO.—La música, en general, que se compra y se vende de ciudad en ciudad; el arte del dibujo; el de las apariencias y encantamientos; todos los que se dirigen al alma, sea para encantarla, sea para instruirla, y cuyas obras son trasportadas y vendidas; todo esto constituye un comercio y consideramos al que lo ejerce tan negociante como el que lo hace con granos y líquidos.

TEETETO.—Es la verdad.

EXTRANJERO.—El que compra conocimientos y en seguida los cambia por el dinero, yendo de ciudad en ciudad, ¿no le darás también el nombre de negociante?

TEETETO.—Sin duda.

EXTRANJERO.—Una parte de este negocio de las cosas del alma podría llamarse muy bien exhibición de objetos de aparato y de lujo; y la otra debería tener igualmente un nombre, que será ridículo, si ha de ser apropiado a la cosa, puesto que se trata de la venta de conocimientos.

TEETETO.—Evidentemente.

EXTRANJERO.—En este comercio de los conocimientos, es preciso designar con un nombre la parte que se ocupa de los relativos a las otras artes, y con otro nombre la que se ocupa de los relativos a la virtud.

TEETETO.—Es imposible dejar de hacerlo así.

EXTRANJERO.—Comercio de las cosas de arte, he aquí un nombre que conviene perfectamente a la primera parte. Procura encontrar otro para la segunda.

TEETETO.—¿Qué otro nombre darle, para no equivocarse, que el del género que es objeto de nuestra indagación, el género sofístico?

EXTRANJERO.—Ningún otro. Resumamos, pues, diciendo que el arte del sofista, bajo su segunda forma, se nos presenta como el arte de adquirir por el comercio, haciendo cambios; como un negocio, como el negocio de las cosas del alma; y como venta de discursos y conocimientos relativos a la virtud.

TEETETO.—Muy bien.

EXTRANJERO.—En cuanto a su tercera forma, si un hombre se estableciese de una manera fija en su ciudad, y allí comprando y fabricando él mismo conocimientos, hallase medio de vivir

vendiéndolos en seguida, creo que a este comercio le podremos dar el mismo nombre que al anterior.

TEETETO.—Sin duda.

EXTRANJERO.—Por lo tanto, el arte de adquirir por el comercio, haciendo cambios, ya se compren o se fabriquen los productos, en una palabra, el comercio de los conocimientos de que hemos hecho mención, cualquiera que sea el modo, es en todo caso, a lo que parece, lo que tú llamas arte sofística.

TEETETO.—Necesariamente, si nos hemos de dejar guiar por la razón.

EXTRANJERO.—Examinemos aún, si el género, cuyo conocimiento tratamos de adquirir, se refiere a alguna otra categoría.

TEETETO.—¿A cuál?

EXTRANJERO.—Una de las partes del arte de adquirir es, como hemos dicho, el arte de combatir.

TEETETO.—En efecto, así es.

EXTRANJERO.—¿No es conveniente dividir el arte de combatir en dos especies?

TEETETO.—Te suplico que me digas cuáles son.

EXTRANJERO.—La lucha entre rivales y la lucha entre enemigos.

TEETETO.—Es cierto.

EXTRANJERO.—En la lucha entre enemigos, la que tiene lugar cuerpo a cuerpo ¿no la denominaríamos convenientemente si la llamáramos lucha por la fuerza?

TEETETO.—Sí.

EXTRANJERO.—Y a la que tiene lugar oponiendo discurso a discurso, mi querido Teeteto, ¿qué otro nombre podemos darle que el de controversia?

TEETETO.—Ningún otro.

EXTRANJERO.—La controversia la dividiremos en dos.

TEETETO.—¿Cómo?

EXTRANJERO.—Cuando consiste en largos discursos, que se oponen a otros iguales y recae la cuestión sobre lo justo y lo injusto y se ventila en público, la llamamos controversia jurídica.

TEETETO.—Sí.

EXTRANJERO.—Cuando tiene lugar entre particulares, y se interrumpe con preguntas y respuestas, ¿no acostumbramos a darla el nombre de disputa?

TEETETO.—Exactamente.

EXTRANJERO.—Con respecto a la disputa, que recae sobre las transacciones de comercio, y se verifica naturalmente y sin artificio, formamos una especie aparte, puesto que la razón nota en ella diferencias que la distinguen de las demás: sin embargo, los antiguos no le dieron nombre, y no merece que nosotros se le demos.

TEETETO.—Es cierto; se divide en un número infinito de pequeñas variedades.

EXTRANJERO.—Pero a la disputa en que juega el arte, y que recae sobre lo justo, lo injusto y otras cosas del mismo género, ¿no acostumbramos a llamarla discusión?

TEETETO.—Sin duda.

EXTRANJERO.—Y en la discusión cabe distinguir la que arruina y la que enriquece.

TEETETO.—Perfectamente.

EXTRANJERO. —Tratemos, pues, de buscar el nombre que conviene a cada una de estas dos especies.

TEETETO. —Sí; procurémoslo.

EXTRANJERO. —Creo que a la discusión a la que uno se entrega por placer y por pasatiempo, abandonando sus propios negocios, y que, a causa de la imperfección del estilo, es escuchada por los que están presentes sin causarles placer, creo, digo, que no merece otro nombre que el de palabrería.

TEETETO. —Así se la llama.

EXTRANJERO. —En cuanto a la discusión opuesta a esta, que se aprovecha de las querellas particulares para ganar dinero, procura a tu vez darle un nombre.

TEETETO. —A eso no cabe más que una respuesta, si no hemos de extraviarnos, yes que por cuarta vez se nos presenta el sorprendente personaje que buscamos, el sofista.

EXTRANJERO. —Por consiguiente, el sofista es del género de aquellos que discuten para ganar dinero, y su oficio forma parte del arte de disputar, del arte de controvertir, del arte de luchar, del arte de combatir, del arte de adquirir, como acabamos de explicar.

TEETETO. —Es muy claro.

EXTRANJERO. —Mira ahora cuán cierto es decir que el sofista es un animal diverso, y que no se deja coger, como suele decirse, con una sola mano.

TEETETO. —Luego es necesario aplicar las dos.

EXTRANJERO. —Sí, y con todas nuestras fuerzas, si queremos seguir el nuevo rastro que se presenta. Dime: ¿no hay ciertas cosas que nosotros designamos con términos familiares?

TEETETO. —Hay muchas, pero entre ellas ¿de cuáles quieres hablar?

EXTRANJERO. —He aquí algunas: clarificar, acribar, ahechar, entresacar.

TEETETO. —Bien.

EXTRANJERO. —Añade a las precedentes operaciones las de cardar, hilar, tejer y otras mil análogas, que sabemos que forman parte de las artes. ¿No es así?

TEETETO. —¿Qué te propones demostrar ahora con tales ejemplos, o qué intentas preguntarme?

EXTRANJERO. —¿No es cierto que todos los ejemplos, que acabamos de citar, expresan la acción de discernir?

TEETETO. —Sí.

EXTRANJERO. —Según mi modo de razonar, se refieren todos a un arte único, que designaremos con un solo nombre.

TEETETO. —¿Cuál?

EXTRANJERO. —El arte de discernir.

TEETETO. —Bien.

EXTRANJERO. —Examina si habría medio de distinguir en este arte dos especies.

TEETETO. —Me impones una indagación demasiado premiosa para mí.

EXTRANJERO. —¡Ah! ¿No ves que, cuando se discierne o distingue alguna cosa, tan pronto se separa lo peor de lo mejor, como lo semejante de lo semejante?

TEETETO. —Ahora que lo has dicho, me parece claro.

EXTRANJERO. —Yo no conozco un nombre en uso para expresar la segunda manera de discernir; mas, por lo que hace a la que conserva lo mejor y desecha lo peor, conozco uno.

TEETETO.—Dilo.

EXTRANJERO.—Toda operación de este género, si no me equivoco, es llamada por todo el mundo purificación.

TEETETO.—Así es como se la llama.

EXTRANJERO.—Y bien ¿no notas que el arte de purificarse es doble?

TEETETO.—Sí, con el tiempo quizá; pero ahora no distingo nada.

EXTRANJERO.—Sin embargo, es conveniente reunir bajo un nombre común las diferentes especies de purificación, que se refieren al cuerpo.

TEETETO.—¿Qué especies y qué nombre?

EXTRANJERO.—Hablo de las purificaciones de los seres vivos, ya tengan lugar en el interior del cuerpo por medio de la gimnasia y de la medicina, o ya en el exterior como las que se refieren al arte del bañero, que no merecen la pena de que se insista en ellas; y hablo también de las purificaciones, de los cuerpos inanimados, que dependen del arte del batanero, del arte del adorno y embellecimiento en general, y se distribuyen en mil variedades, cuyos nombres parecen ridículos.

TEETETO.—Muy bien.

EXTRANJERO.—No puede ser de otra manera, mi querido Teeteto, pero no importa. Nuestro método no hace menos aprecio del arte de purificar con la esponja que del de purificar con brebajes; no se inquieta si el uno es menos útil y el otro más. En la esperanza de llegar al conocimiento de todas las artes, se consagra a discernir las que pertenecen a una misma familia y las que son de familias diferentes, y a todas las estima igualmente; y si encuentra que algunas se parecen, no por esto tiene a las unas por más ridículas que las otras. No creo que el arte de la guerra proporcione una caza más noble que el arte de destruir los insectos, sino que, de ordinario, inspira más frivolidad y más orgullo. En cuanto al nombre que tú reclamas para designar a la vez todas las operaciones que tienen por objeto purificar los cuerpos animados o inanimados, nuestro método no se cuida en manera alguna de que sea un nombre magnífico. Basta que comprenda todas las especies de purificación, diferentes de las purificaciones del alma. Porque el objeto de nuestro método es, si no lo entiendo mal, separar claramente las purificaciones del espíritu de todas las demás.

TEETETO.—Entiendo perfectamente, y reconozco dos especies de purificación; la una, que mira al alma; la otra, que mira al cuerpo y es diferente de la primera.

EXTRANJERO.—¡Admirablemente dicho! Pero escúchame aún, y tratemos de subdividir en dos esta última división.

TEETETO.—Te seguiré a todas partes, y trataré de dividir contigo.

EXTRANJERO.—¿Diremos que, en el alma, la maldad difiere de la virtud?

TEETETO.—¿Cómo negarlo?

EXTRANJERO.—La purificación, según nosotros, consiste en desterrar todo lo que es malo, conservando el resto.

TEETETO.—En eso consiste.

EXTRANJERO.—Sí, pues, en lo que concierne al alma, tenemos que se ha desterrado la maldad, y si a esto lo llamamos purificación, nos habremos expresado con exactitud.

TEETETO.—Mucho.

EXTRANJERO.—Hay dos suertes de maldad en el alma.

TEETETO. —¿Cuáles?

EXTRANJERO. —La una se parece a la enfermedad del cuerpo; la otra a la fealdad.

TEETETO. —No comprendo.

EXTRANJERO. —¿Crees quizá que enfermedad y discordia sean una misma cosa?

TEETETO. —He ahí una pregunta, a la que no sé qué responder.

EXTRANJERO. —¿Crees que la discordia sea otra cosa que la desunión que sobreviene como resultado de una alteración entre principios que naturalmente corresponden a una misma familia?

TEETETO. —No.

EXTRANJERO. —¿Y la fealdad es otra cosa que la falta de armonía, que es desagradable donde quiera que se encuentra?

TEETETO. —No puede ser otra cosa.

EXTRANJERO. —¡Y bien! En el alma de los hombres malos, ¿no vemos las opiniones en discordia con los apetitos, el valor con los placeres, la razón con los pesares, y todas las cosas con todas las cosas?

TEETETO. —Sí; ciertamente.

EXTRANJERO. —Estos principios son todos de la misma familia.

TEETETO. —¿Cómo negarlo?

EXTRANJERO. —Luego diciendo que la maldad es una discordia y una enfermedad del alma, nos explicaremos con exactitud.

TEETETO. —Mucho.

EXTRANJERO. —Pero veamos otra cosa. Hay cosas capaces de moverse, que tienden a un fin, y hacen esfuerzos para conseguirlo. Pues bien, si en cada uno de estos arranques pasan al lado del fin o meta sin tocarla, ¿procede esto de que se mueven con medida, o por el contrario de que se mueven sin ella?

TEETETO. —Sin medida, evidentemente.

EXTRANJERO. —Pero sabemos que la ignorancia es involuntaria en todas las almas.

TEETETO. —Ciertamente.

EXTRANJERO. —La ignorancia para una alma, que se lanza en busca de la verdad, no es otra cosa que la desviación de un pensamiento extraviado.

TEETETO. —Así es.

EXTRANJERO. —Un alma desrazonable es deforme y está desprovista de medida.

TEETETO. —Así parece.

EXTRANJERO. —Existen, pues, en el alma, al parecer, estas dos clases de males: primera, la que la mayor parte de los hombres llaman maldad, y es evidentemente la enfermedad del alma.

TEETETO. —Sí.

EXTRANJERO. —En seguida viene la que se llama ignorancia; pero no se admite de buena gana que este mal baste por sí solo para hacer mala al alma.

TEETETO. —Veo bien que es preciso conceder lo que decías antes, y sobre lo que yo dudaba: que existen en el alma dos especies de males; la cobardía, los excesos, la injusticia, todo esto es la enfermedad; la ignorancia, tan múltiple y tan diversa, es la fealdad.

EXTRANJERO. —Respecto del cuerpo, ¿no hay dos artes que corresponden a estas dos

afecciones?

TEETETO.—¿Qué artes?

EXTRANJERO.—Para la fealdad, la gimnasia; para la enfermedad, la medicina.

TEETETO.—Conforme.

EXTRANJERO.—Pues bien, para curar la intemperancia, la injusticia, la cobardía, ¿hay en el mundo un arte más propio que la justicia con sus castigos?

TEETETO.—Es el mejor, en cuanto se puede tener confianza en el juicio humano.

EXTRANJERO.—Y para poner remedio a la ignorancia en general, ¿hay un arte más apropiado que la enseñanza?

TEETETO.—No, no lo hay.

EXTRANJERO.—Veamos si es preciso considerar este arte como formando un solo género indivisible, o como teniendo partes distintas, y dos de ellas principales que envuelven a las demás. Estame atento.

TEETETO.—Lo estoy.

EXTRANJERO.—He aquí, a mi parecer, el procedimiento más sencillo para encontrar lo que buscamos.

TEETETO.—¿Cuál?

EXTRANJERO.—Consideremos la ignorancia como dividida en dos partes. Desde el momento en que la ignorancia se divide, es preciso que el arte de la enseñanza se divida igualmente, para corresponder a cada una de sus partes.

TEETETO.—¿Y qué?, ¿ves tú ya el objeto que buscamos?

EXTRANJERO.—Creo ver claramente una grande y terrible especie de ignorancia, igual por sí sola a todas las demás.

TEETETO.—¿Cuál?

EXTRANJERO.—La de imaginar que se sabe lo que no se sabe. Este puede muy bien ser el origen de todos los errores en que incurrimos.

TEETETO.—Es cierto.

EXTRANJERO.—De todas las clases de ignorancia es la única, a mi parecer, que merece completamente ser llamada con este nombre.

TEETETO.—En efecto.

EXTRANJERO.—¿Qué nombre es preciso dar a la parte de la enseñanza que nos libra de esta ignorancia?

TEETETO.—Yo creo, extranjero, que las otras partes de la enseñanza son relativas a los oficios mecánicos; pero, por lo menos entre nosotros, esta de la que se trata se llama educación.

EXTRANJERO.—Lo mismo sucede, mi querido Teeteto, en casi toda Grecia. Pero debemos indagar ahora, si la educación es un todo indivisible o si tiene partes que merezcan nombres distintos.

TEETETO.—Examinémoslo.

EXTRANJERO.—Pues bien; me parece que se puede dividir.

TEETETO.—¿Cómo?

EXTRANJERO.—En la enseñanza y sus discursos hay, a mi parecer, un método más dulce y otro más rudo.

TEETETO.—¿Cuáles son estos dos métodos?

EXTRANJERO.—El uno antiguo, practicado por nuestros padres, y del que muchos se sirven aún hoy para con sus hijos, a quienes tan pronto regañan con severidad, como reprenden con dulzura, cuando han cometido alguna falta. Puede llamársele, en general y no sin alguna propiedad, amonestación.

TEETETO.—Está bien.

EXTRANJERO.—En cuanto al otro método, algunos, después de una madura reflexión, han creído que la ignorancia es siempre involuntaria; que el que cree saberlo todo y no duda de su mérito es mal elemento para aprender, y por lo tanto que, después de muchas incomodidades, la amonestación no produce en la educación sino muy medianos resultados.

TEETETO.—No se engañan.

EXTRANJERO.—Otro es el camino por el que llegan a destruir esta loca confianza.

TEETETO.—¿Por cuál?

EXTRANJERO.—Interrogan a su hombre sobre las cosas que él cree conocer, y que no conoce; mientras se extravía, les es fácil reconocer y juzgar sus opiniones; y entonces, cotejándolas en sus discursos, comparan las unas con las otras, y por medio de esta comparación le hacen ver que ellas se contradicen sobre los mismos objetos, considerados en las mismas relaciones y bajo los mismos puntos de vista. Viendo esto, el hombre se hace severo consigo mismo e indulgente con los demás. Por medio de este procedimiento abandona la alta y elevada posición que tenía de sí mismo, siendo esta, entre todas las despreocupaciones, la más conveniente para aprender, y la más segura para la persona interesada. Esto consiste, mi querido amigo, en que los que purifican el alma, piensan como los médicos respecto al cuerpo. Éstos son de parecer que el cuerpo no puede aprovechar los alimentos que se le dan, si no se empieza por expeler lo que puede impedirlo; y aquellos juzgan, que el alma no puede sacar ninguna utilidad de los conocimientos que se le dan, si no se cura al enfermo por la refutación; si refutándolo no se le obliga a avergonzarse de sí mismo; si no se le arrancan todas las opiniones que se oponen como un obstáculo a los verdaderos conocimientos; si no se le purifica; si no se le enseña a reconocer que no sabe más que aquello que sabe y nada más.

TEETETO.—De todas las disposiciones interiores es esta precisamente la más hermosa y la más sabia.

EXTRANJERO.—De todo esto, mi querido Teeteto, es preciso concluir que en el método de refutación consiste la más grande y poderosa de las purificaciones; y el que nunca ha sido refutado, aunque fuese el gran rey de Persia, como tiene impura la mejor parte de sí mismo, es preciso considerarlo como mal educado, y desarreglado precisamente con relación a cosas en que el hombre que quiera ser verdaderamente dichoso debería mostrarse como el más puro y bello del mundo.

TEETETO.—No se puede hablar mejor.

EXTRANJERO.—¿Cómo llamaremos a los que practican este arte? Porque yo no me atrevo a llamarles sofistas.

TEETETO.—¿Por qué?

EXTRANJERO.—Por miedo de honrarlos demasiado.

TEETETO.—Sin embargo, el retrato, que acabamos de trazar, se les parece bien.

EXTRANJERO.—Como el lobo al perro, y lo más indómito a lo más manso. El que quiera no

verse inducido a error, debe no dejarse llevar de semejanzas, porque es materia muy resbaladiza. Pero admitamos que sean en efecto sofistas. ¿Para qué disputar sobre pequeñas diferencias, cuando por otra parte estamos sobre aviso?

TEETETO.—Bien.

EXTRANJERO.—Separemos, pues, en el arte de distinguir o discernir, el de purificar; en el arte de purificar, la parte que se refiere al alma; en esta, la enseñanza; en la enseñanza, la educación; y en la educación, este arte de refutar las vanas opiniones y la falsa sabiduría, tal como lo hemos hecho ver, y entonces declaremos que no es de raza menos noble que el arte sofístico.

TEETETO.—Declarémoslo. Pero heme aquí en un conflicto, porque, en medio de estas formas diversas, yo no puedo decir con confianza cuál es la que corresponde verdaderamente al sofista.

EXTRANJERO.—Tienes razón; debes verte apurado. Pero al sofista mismo, créeme, es también difícil escapar de nuestra argumentación; porque el proverbio es exacto: no es fácil tomar todas las avenidas. Ahora estrechémosle aún más.

TEETETO.—Bien dicho.

EXTRANJERO.—Pero, por lo pronto, detengámonos para tomar aliento, y, descansando, reflexionemos en nosotros mismos, y veamos bajo cuántas formas se nos ha representado el sofista. Si no me engaño, primero hemos encontrado en él un cazador interesado de jóvenes ricos.

TEETETO.—Sí.

EXTRANJERO.—Después un mercader de conocimientos para uso del alma.

TEETETO.—Es cierto.

EXTRANJERO.—En tercer lugar, ¿no nos ha parecido como una especie de traficante al por menor en estos mismos objetos?

TEETETO.—Sí; y en cuarto lugar era un fabricante de las ciencias que vendía.

EXTRANJERO.—Lo que recuerdas es exacto. Voy a mi vez a recordarte la quinta forma del sofista. Es un atleta en los combates de palabra, hábil en el arte de discutir.

TEETETO.—En efecto.

EXTRANJERO.—En cuanto a la sexta forma, hemos vacilado. Sin embargo, la hemos definido diciendo, con cierta complacencia, que es un purificador de las opiniones que estorban la entrada de la ciencia en el alma.

TEETETO.—Muy bien.

EXTRANJERO.—¿No observas, que cuando un hombre parece poseer muchas ciencias y, sin embargo, no se le designa con el nombre de una sola, esto nace de que se forma de él un falso juicio? ¿No es claro que el que juzga de esta manera, no es capaz de descubrir por dónde estos diferentes conocimientos se ligan al mismo arte, y que precisamente por esta razón da al que los posee muchos nombres en lugar de uno solo?

TEETETO.—Hay ciertamente trazas de que así sucede.

EXTRANJERO.—En la indagación que nos ocupa, procuremos que nuestra negligencia no nos haga caer en la misma falta. Volvamos a hablar primeramente de uno de los caracteres, que hemos atribuido al sofista. Hay entre ellos uno, que nos lo ha mostrado tal cual es.

TEETETO.—¿Qué carácter?

EXTRANJERO.—El de disputador, hemos dicho.

TEETETO.—Sí.

EXTRANJERO.—¿Y bien? ¿No enseña igualmente a los demás a que lo sean?

TEETETO.—En efecto.

EXTRANJERO.—En este caso examinemos en qué materias pretenden los sofistas hacer hábiles a los demás para discutir. Comencemos nuestra indagación de esta manera: dime, ¿es respecto de las cosas divinas, ocultas a la muchedumbre, sobre las que intentan enseñar a los demás a razonar?

TEETETO.—Sí, sobre estas cosas; por lo menos así se asegura.

EXTRANJERO.—Intentan lo mismo con respecto a lo que hay de visible en la tierra, en el cielo, y a cuanto contienen una y otro?

TEETETO.—Sí.

EXTRANJERO.—Además sabemos que en las conversaciones particulares, cuando se trata de la generación y esencia de las cosas, sobresalen en esto de contradecirse a sí mismos, y en formar a los demás en este mismo arte.

TEETETO.—Es muy cierto.

EXTRANJERO.—Pero cuando se trata de las leyes y de todo lo concerniente a la política, ¿no se tienen por maestros en el arte de controvertir sobre estos puntos?

TEETETO.—Nadie querría oírles si no se dieran el aire de maestros.

EXTRANJERO.—Además, lo mismo respecto de todas las artes que de cada una en particular, todas cuantas razones pueden oponerse a los que hacen profesión de sofistas, han sido consignadas por ellos mismos por escrito; circulan de mano en mano, y están a disposición de quien quiera conocerlas.

TEETETO.—Creo que aludes a las obras de Protágoras sobre la palestra y las demás artes.^[5]

EXTRANJERO.—Y a otras muchas, mi querido amigo. Pero, en fin, el arte de disputar, para decirlo de una manera general, ¿no se propone darnos el poder de razonar y de discutir sobre todas las cosas?

TEETETO.—Parece que muy poco puede faltar para abrazarlo todo.

EXTRANJERO.—¿Y crees tú, ¡por los dioses!, querido mío, que esto sea posible? ¿Quizá vosotros, jóvenes, tenéis la vista más penetrante en esto, y nosotros más entorpecida?

TEETETO.—¿En qué? ¿Quéquieres decir? No entiendo tu pregunta.

EXTRANJERO.—Mi pregunta es la siguiente: ¿es posible que un hombre lo sepa todo?

TEETETO.—Nuestra especie, ¡oh extranjero!, sería entonces demasiado dichosa.

EXTRANJERO.—¿Cómo el que no sabe puede decir algo razonable, cuando contradice al que sabe?

TEETETO.—No es posible.

EXTRANJERO.—¿En qué consiste, pues, este poder de los sofistas, que tanto se admira?

TEETETO.—¿Quéquieres decir?

EXTRANJERO.—¿De qué medio se valen los sofistas, para convencer a los jóvenes de que son ellos los más sabios entre todos y sobre todas las cosas? Evidentemente, si no discutesen bien, y no tuviesen trazas de ello, o si teniéndolas, no debiesen su superioridad al arte de la controversia, como tú decías, nadie querría darles dinero para hacerse discípulo suyo.

TEETETO.—No, nadie.

EXTRANJERO. —Y hoy día no faltan gentes que así lo quieren.

TEETETO. —No faltan, no.

EXTRANJERO. —Es porque aparentan, a lo que creo, estar muy instruidos en las cosas sobre las que discuten.

TEETETO. —En efecto.

EXTRANJERO. —Pero decimos que discuten sobre todas las cosas.

TEETETO. —Sí.

EXTRANJERO. —¿Luego se presentan como conocedores de todas las ciencias?

TEETETO. —Sin duda.

EXTRANJERO. —Pero no lo son, porque esto nos ha parecido imposible.

TEETETO. —Imposible, con seguridad.

EXTRANJERO. —Luego el sofista se nos muestra, sobre todo, como el que tiene apariencia de ciencia y no una ciencia verdadera.

TEETETO. —Así es. Y lo que dijimos antes de los sofistas, tiene trazas de ser perfectamente exacto.

EXTRANJERO. —Tomemos un ejemplo más claro.

TEETETO. —¿Cuál?

EXTRANJERO. —El siguiente. Procura fijar tu atención y responder bien.

TEETETO. —Habla.

EXTRANJERO. —Si un hombre pretendiese saber, no decir y contradecir, sino hacer y ejecutar, por medio de un solo y mismo arte, todas las cosas...

TEETETO. —¿Cómo todas las cosas?

EXTRANJERO. —He aquí que comienzas por no entender mis primeras palabras, puesto que no comprendes lo que significa todas las cosas.

TEETETO. —No, en verdad.

EXTRANJERO. —Por todas las cosas quiero decir tú y yo, y además todos los animales y todas las plantas.

TEETETO. —¿Y después?

EXTRANJERO. —Si alguno se creyese capaz de hacernos, a ti y a mí, y de hacer todos los seres vivos...

TEETETO. —¿Qué entiendes por hacer? Aquí no se trata de un labrador, porque hablas de un hombre capaz de hacer animales.

EXTRANJERO. —Sin duda, e igualmente el mar, la tierra, el cielo, los dioses y todo lo demás; y aun supongo que, después de haber hecho todas estas cosas en un abrir y cerrar de ojos, las vendería a un ínfimo precio.

TEETETO. —Lo que dices es una pura burla.

EXTRANJERO. —¡Cómo! Pretender que se saben todas las cosas, y que todas se pueden enseñar a otros a precio módico y en poco tiempo, ¿no es también una burla?

TEETETO. —Incontestablemente.

EXTRANJERO. —¿Conoces burla que exija más arte y produzca más placer que la imitación?

TEETETO. —No, porque lo que designas con un solo nombre encierra mil variedades.

EXTRANJERO. —¿No estimamos que el hombre, que se alaba de ser capaz de hacer todas las cosas mediante un solo arte, es lo mismo que el que, por medio de la pintura, imita seres, les da los mismos nombres, y mostrando estas imágenes de lejos a los niños, que no tienen uso de razón, hace que formen una idea ilusoria de su habilidad, y les convence de que puede fabricar perfectamente con sus manos cuanto quiera?

TEETETO. —Sin duda.

EXTRANJERO. —Y bien, ¿no creemos que puede darse en los discursos un arte semejante? ¿No es posible que se engañe a los jóvenes, alejados aún de la verdad de las cosas, haciéndoles oír vanos discursos, mostrándoles de palabra imágenes de todos los seres, convenciéndoles de que estas imágenes son la verdad misma, y que el que se las presenta es en todo el más instruido de los hombres?

TEETETO. —Nada obsta a que semejante arte exista.

EXTRANJERO. —Respecto a la mayor parte de los que oyen estos discursos, mi querido Teeteto, cuando con el trascurso del tiempo han llegado a la edad madura, ¿no es una necesidad que, encontrándose con las cosas mismas, y forzados por las impresiones que reciben a fijar en ellas su atención, modifiquen sus primeras opiniones, juzguen pequeño lo que les había parecido grande, difícil lo que habían visto fácil, y que vean, en fin, desvanecerse por todas partes los fantasmas de aquellos discursos engañosos al contacto de los hechos y de la realidad?

TEETETO. —Así lo pienso, en cuanto lo permite mi edad; porque soy aún de los que no perciben las cosas más que de lejos.

EXTRANJERO. —He aquí por qué los presentes nos esforzaremos, y ya nos esforzamos, en aproximarte a la verdad, aun antes de que lleguen para ti las advertencias de la experiencia. Pero volvamos al sofista, y dime: ¿no es ya claro para nosotros que es un charlatán, que quiere imitar la realidad, o dudamos aún en razón de si, siendo capaz de discutir sobre todas las cosas, posee verdaderamente la ciencia universal?

TEETETO. —No, extranjero, eso no puede ser. Después de lo que hemos dicho, es claro que debe colocarse al sofista entre los farsantes.

EXTRANJERO. —Es preciso definir al sofista, diciendo que es un charlatán y un imitador.

TEETETO. —¿Cómo no definirlo así?

EXTRANJERO. —¡Ánimo, pues! Ahora no dejemos escapar la caza. Lo hemos envuelto en la red de los razonamientos, con la que lo hemos sitiado por todas partes y no puede escapar...

TEETETO. —¿De qué?

EXTRANJERO. —De ser considerado como un miembro de la familia de los autores de encantamientos.

TEETETO. —La misma idea me formó yo del sofista.

EXTRANJERO. —En consecuencia, es preciso que cuanto antes dividamos el arte de producir imágenes. Cuando hayamos llegado a determinar sus partes, si el sofista nos aguarda a pie firme, nos apoderaremos de él según la orden del rey,^[6] al cual se lo entregaremos como una ofrenda de nuestra caza. Si huye y se oculta en alguna de las divisiones del arte de imitar, le perseguiremos, analizando el punto en que él se ha refugiado hasta que le hayamos cazado. Seguramente, ni él, ni ningún otro, se alabará nunca de haberse librado del método de los que saben abrazar las cosas a la vez en sus

detalles y en su conjunto.

TEETETO.—Perfectamente; eso es lo que debe hacerse.

EXTRANJERO.—Siguiendo nuestro método precedente de división, creo encontrar dos especies en el arte de imitar. ¿Pero a cuál de las dos pertenece la forma que buscamos? No me considero capaz de encontrarla.

TEETETO.—Comienza por decirnos y explicarnos cuáles son estas dos especies.

EXTRANJERO.—Distingo desde luego en el arte de imitar el de copiar. Copiar es reproducir las proporciones del modelo en longitud, latitud y profundidad, y además añadir a cada rasgo del dibujo los colores convenientes de tal manera, que la imitación sea perfecta.

TEETETO.—¿Pero no es eso mismo lo que intentan hacer todos los que se proponen imitar un objeto?

EXTRANJERO.—No, por lo menos los que ejecutan las grandes obras de pintura y escultura. Sabes bien que, si diesen sus verdaderas proporciones a las bellas figuras que representan, las partes superiores nos parecerían demasiado pequeñas y las inferiores demasiado grandes; porque vemos las unas de lejos y las otras de cerca. Así nuestros artistas de hoy, sin cuidarse de la verdad, calculan las proporciones de sus figuras teniendo en cuenta, no la realidad, sino la apariencia.

TEETETO.—Así es, en efecto, como proceden.

EXTRANJERO.—¿No es oportuno llamar una copia a esta primera clase de imitación, puesto que se parece al objeto?

TEETETO.—Sí.

EXTRANJERO.—¿Y no es preciso llamar, como dijimos antes, el arte de copiar a esta parte del arte de imitar?

TEETETO.—Es preciso llamarla así.

EXTRANJERO.—¿Y cómo llamaremos lo que tiene apariencia de bello, porque en vista de lo bello se ha arreglado la perspectiva, pero que cuando se considera despacio, se ve que no se parece al objeto, cuya imagen representa? Puesto que se parece, sin parecerse realmente, ¿no es un fantasma?

TEETETO.—En efecto.

EXTRANJERO.—¿No es ésta una parte considerable de la pintura, o, en general, del arte de imitar?

TEETETO.—Incontestablemente.

EXTRANJERO.—Y el arte que produce, en lugar de una copia fiel, un fantasma, ¿no deberá llamársele con toda propiedad fantasmagoría?

TEETETO.—Sin duda.

EXTRANJERO.—He aquí las dos especies del arte de hacer imágenes de que yo hablaba: el arte de copiar y la fantasmagoría.

TEETETO.—Muy bien.

EXTRANJERO.—En cuanto a la cuestión que me tenía inquieto, y cuyo objeto era averiguar en cuál de estas especies se coloca al sofista, no lo veo aún claro. En verdad es un extraño personaje y muy difícil de conocer. Hele aquí ahora oculto en el rincón de alguna división, donde no es fácil descubrirle.

TEETETO.—Así parece.

EXTRANJERO. —¿Me concedes esto con conocimiento de causa, o bien has cedido al hábito, dejándote como llevar por la oleada del discurso, para admitirlo tan pronto?

TEETETO. —¿Qué quieres decir, y qué significa esta pregunta?

EXTRANJERO. —Verdaderamente, excelente amigo, hemos llegado a una indagación, que no puede ser más difícil. Parecer y asemejarse sin ser; hablar sin decir nada verdadero, son cosas contradictorias, lo han sido lo mismo antes que ahora. Que se pueda declarar que hay realmente palabras falsas y falsos juicios, y que, afirmándolo, no se ponga en contradicción uno consigo mismo, es, Teeteto, la cosa más inconcebible.

TEETETO. —¿Cómo?

EXTRANJERO. —Eso nos lleva nada menos que a suponer que el no-ser es una realidad; de otra manera lo falso no podría existir. El gran Parménides, mi querido amigo, cuando comenzaba a hablar y cuando concluía, en prosa o en verso, no cesaba de repetir esto a nosotros, que éramos niños entonces:

“No; jamás comprenderás que lo que no existe, existe;

Haz que tu pensamiento en sus indagaciones se separe de esta senda.”^[7]

Tal es el testimonio de Parménides. Pero esto se prueba, sobre todo, por el razonamiento, sin necesidad de insistir mucho. Examinemos, por lo pronto, esta dificultad, si no lo llevas a mal.

TEETETO. —Por mí puedes proceder como te agrade. Adopta el método de razonamiento que juzgues mejor; marcha delante y te seguiré paso a paso.

EXTRANJERO. —Así conviene hacerlo. Dime: ¿nos atreveremos a expresar lo que no existe de ninguna manera?

TEETETO. —¡Ah!, ¿y por qué no?

EXTRANJERO. —No se trata de utilizar, ni de burlarse. Si alguno de los que nos escuchan tuviese que responder a esta pregunta: ¿a qué es preciso dar la denominación de no-ser? ¿Crees que él sabría a qué objeto y cómo aplicarlo, y que podría explicarlo al que se lo había preguntado?

TEETETO. —Me haces una pregunta muy difícil, y yo nada absolutamente puedo responderte.

EXTRANJERO. —Por lo menos un punto es claro, y es que el no-ser no puede ser atribuido a ningún ser.

TEETETO. —¿Cómo podría serlo?

EXTRANJERO. —Por consiguiente, si no puede ser atribuido a ningún ser, el que lo refiera a alguna cosa, lo hará sin razón.

TEETETO. —¿Cómo?

EXTRANJERO. —Es evidente que cuando pronunciamos esta frase alguna cosa, queremos hablar de un ser; porque emplearla sola, desnuda, por decirlo así, y separada de todos los seres, es imposible. ¿No es así?

TEETETO. —Imposible.

EXTRANJERO. —Sentado esto, reconocerás necesariamente que quien dice alguna cosa, dice una cierta cosa.

TEETETO. —Conforme.

EXTRANJERO. —Porque confesarás que alguna cosa significa una cosa, y algunas cosas significan dos cosas o un mayor número.

TEETETO. —Sin duda.

EXTRANJERO. —Y el que no dice alguna cosa, es de toda necesidad, a mi parecer, que no diga absolutamente nada.

TEETETO. —De toda necesidad.

EXTRANJERO. —Por consiguiente, no puede concederse que el que intente enunciar el no-ser, hablará sin decir nada; antes bien es preciso afirmar absolutamente que no habla.

TEETETO. —De esta manera dejaríamos a un lado las dificultades de esta discusión.

EXTRANJERO. —No cantemos victoria. Porque, mi excelente amigo, he aquí todavía la dificultad más grande y la primera de todas y que toca al fondo mismo de la cuestión que nos ocupa.

TEETETO. —¿Qué quieres decir? Habla, pero cuida de no retroceder.

EXTRANJERO. —¿A un ser puede unirse otro ser?

TEETETO. —Sin duda.

EXTRANJERO. —Pero a un no-ser, ¿puede unirse algún ser?

TEETETO. —No, ciertamente.

EXTRANJERO. —Ahora bien. Nosotros colocamos entre los seres el número en general.

TEETETO. —Sí, desde el momento en que colocamos entre ellos cualquiera cosa.

EXTRANJERO. —¿No podemos referir al no-ser ningún número, ni la pluralidad ni la unidad?

TEETETO. —Sería, a mi entender, proceder mal, teniendo en cuenta nuestro razonamiento.

EXTRANJERO. —Pero ¿cómo expresar con los labios o concebir por el pensamiento los no-seres o el no-ser, sin hacer uso del número?

TEETETO. —Habla y veamos.

EXTRANJERO. —Cuando decimos los no-seres, ¿no referimos a ellos la pluralidad del número?

TEETETO. —Es cierto.

EXTRANJERO. —Y cuando decimos el no-ser, ¿no le atribuimos la unidad?

TEETETO. —Evidentemente.

EXTRANJERO. —Sin embargo, hemos dicho que no es justo, ni razonable, unir el ser al no-ser.

TEETETO. —Es muy cierto.

EXTRANJERO. —Comprendes que es imposible enunciar el no-ser en sí mismo, y decir algo de él y hasta concebirle; no está al alcance del pensamiento, ni del lenguaje, ni de la palabra, ni del razonamiento.

TEETETO. —Así es.

EXTRANJERO. —¿No tuve razón, para decir antes que tocaba el punto más difícil en esta materia?

TEETETO. —¿Pero vamos aún a abordar otro punto todavía más difícil?

EXTRANJERO. —Bien, mi querido amigo. ¿No concibes, por lo que precede, que el que intente combatir el no-ser se encuentra entorpecido, porque apenas comience a refutarle, se pone en contradicción consigo mismo?

TEETETO. —¿Cómo? Explícate con más claridad.

EXTRANJERO. —No es posible. Primero expuse, que el no-ser no admite la unidad, ni la

pluralidad, y ahora se las he atribuido, porque he dicho el no-ser. ¿Entiendes?

TEETETO.—Sí.

EXTRANJERO.—Y no hace un instante que decía yo que no estaba al alcance del lenguaje, ni de la palabra, ni del razonamiento. ¿Me sigues?

TEETETO.—Te sigo sin dificultad.

EXTRANJERO.—Esforzándome en asociar el ser al no-ser, ¿me he contradicho a mí mismo?

TEETETO.—Parece que sí.

EXTRANJERO.—¿Pero atribuyéndole el ser, no hablaba como de una cosa una?

TEETETO.—Sí.

EXTRANJERO.—Por consiguiente, en el momento de decir que escapa al razonamiento, al lenguaje y a la palabra, yo razonaba sobre él como de una cosa una.

TEETETO.—Sin duda.

EXTRANJERO.—Pero ya hemos dicho que, para hablar con propiedad, no se puede determinar el no-ser, ni por la unidad, ni por la pluralidad, ni siquiera nombrarlo; porque con solo nombrarlo, se le ponía en la categoría de la unidad.

TEETETO.—Incontestablemente.

EXTRANJERO.—¿Qué es lo que se dirá ahora de mí? Heme aquí, después de muchos rodeos, batido en mi refutación del no-ser. Ésta es la razón por la que, como antes dije, no es a mí a quien es preciso dirigirse, para saber cómo puede hablarse con propiedad del no-ser; y a ti te toca ser el guía en esta indagación.

TEETETO.—¿Qué es lo que dices?

EXTRANJERO.—Adelante; haz un esfuerzo generoso, tú que eres joven; emplea todos los recursos posibles para encontrar el medio de explicarte con exactitud sobre el no-ser, sin unir a él el ser, ni la unidad, ni la pluralidad.

TEETETO.—Muy exagerada y loca confianza tendría en mí mismo, si, viéndote naufragar en esta empresa, yo la intentara.

EXTRANJERO.—Pues bien, si así te parece, dejemos esta cuestión. Y hasta que no encontremos alguno capaz de sacarnos de esta dificultad, digamos que el sofista, con una habilidad sin igual, se ha refugiado en un fuerte inaccesible.

TEETETO.—Enhorabuena.

EXTRANJERO.—Sea lo que quiera, si llegamos a decir que el sofista ejerce una especie de arte fantasmagórico, fácilmente podrá sacar partido de nuestras palabras, y las volverá contra nosotros; y si entonces le llamáramos autor de imágenes o ficciones, ¿qué entendéis, nos diría, precisamente por una imagen? Fijémonos bien, mi querido Teeteto, en la respuesta que daremos a tan vigoroso adversario.

TEETETO.—Evidentemente, le citaremos las imágenes reflejadas en el agua y en los espejos, las pinturas, las molduras y todas las demás cosas semejantes.

EXTRANJERO.—Es claro, mi querido Teeteto, que tú nunca has visto un sofista.

TEETETO.—¿Por qué?

EXTRANJERO.—Creerás que él cierra los ojos, y aún que es completamente ciego.

TEETETO.—¿Cómo?

EXTRANJERO. —Cuando le des esa respuesta, hablándole de espejos y de figuras, se reirá al ver que le hablas como a un hombre que ve claro; fingirá que no conoce los espejos, ni el agua, ni siquiera la vista, y todos tus discursos los reducirá a esta única cuestión.

TEETETO. —¿Cuál?

EXTRANJERO. —¿Qué hay de común entre todas estas cosas, que a pesar de ser una multitud, las has designado con un solo nombre, el de imagen, como si formasen una unidad?

TEETETO. —¡Ah extranjero! Dado un objeto verdadero, ¿no llamaremos imagen a otro objeto que se le parece?

EXTRANJERO. —¿Y este otro objeto es verdadero, o a qué le refieres?

TEETETO. —De ninguna manera es verdadero, pero parece serlo.

EXTRANJERO. —¿No entiendes por verdadero lo que existe realmente?

TEETETO. —Sin duda.

EXTRANJERO. —¿Y bien? ¿Lo que no es verdadero es lo opuesto a lo que lo es?

TEETETO. —Ciertamente.

EXTRANJERO. —Luego, según tú, lo que parece ser, no es realmente, puesto que dices que no es verdadero; y, sin embargo, existe.

TEETETO. —¿Cómo?

EXTRANJERO. —Tú aseguras que verdaderamente no existe.

TEETETO. —No, sin duda; pero es realmente una imagen.

EXTRANJERO. —Pero lo que llamamos realmente una imagen, ¿no es realmente un no-ser?

TEETETO. —Me parece que aquí andan el ser y el no-ser mezclados y confundidos de una manera bien extraña y hasta absurda.

EXTRANJERO. —Absurda en efecto. De esta manera ves cómo, de pregunta en pregunta, el sofista de las cien cabezas nos ha obligado a reconocer, a pesar nuestro, que el no-ser existe en cierta manera.

TEETETO. —Demasiado lo veo.

EXTRANJERO. —Y bien; ¿cómo definiremos el arte del sofista, para ponernos de acuerdo con nosotros mismos?

TEETETO. —Pero ¿qué temes, qué te hace hablar así?

EXTRANJERO. —Cuando decimos que el sofista nos engaña, valiéndose de fantasmas, y que su arte no es más que el arte de engañar, ¿queremos decir que induce nuestro espíritu a error por medio de su arte, o bien pensamos otra cosa?

TEETETO. —No, es eso mismo. ¿O cómo podíamos pensar de otra manera?

EXTRANJERO. —Pero la opinión falsa es la que nos representa lo contrario de lo que existe. ¿No es verdad?

TEETETO. —Sí, lo contrario.

EXTRANJERO. —¿Dices, pues, que la opinión falsa nos representa lo que no es, lo que no existe?

TEETETO. —Necesariamente.

EXTRANJERO. —¿Nos representa la opinión falsa lo que no existe, como no existiendo, o nos representa lo que no existe de ninguna manera, como existiendo en cierta manera?

TEETETO. —Es preciso que nos represente lo que no existe, como existiendo de alguna manera, si en alguna ocasión nos ha engañado, aunque sea en poco.

EXTRANJERO. —¡Y bien! ¿No nos representa asimismo la opinión falsa lo que existe absolutamente como no existiendo de ninguna manera?

TEETETO. —Sí.

EXTRANJERO. —¿Y no es esta también una manera de engañarnos?

TEETETO. —También.

EXTRANJERO. —Yo creo que opinarás que el error siempre es el mismo, ya se diga que el ser no existe o ya que el no-ser existe.

TEETETO. —Así es.

EXTRANJERO. —Así es quizá. Pero el sofista no convendrá en ello. ¿Y qué hombre de buen sentido puede admitirlo, cuando, según antes hemos reconocido, el no-ser, objeto de esta discusión, escapa al lenguaje, a la palabra, al razonamiento y al pensamiento? ¿No adivinaremos, mi querido Teeteto, lo que nos va a decir el sofista?

TEETETO. —¿Cómo no adivinarlo? Dirá que nos ponemos en contradicción con nosotros mismos, y se atreverá a afirmar que hay error en las opiniones y en los discursos. Nos veremos, en efecto, a cada instante en la necesidad de unir el ser al no-ser, después de haber reconocido antes que esto es absolutamente imposible.

EXTRANJERO. —Tu recuerdo es oportuno. Pero estamos en el caso de decidir cómo debemos conducirnos con el sofista. No se le puede colocar entre los artífices de mentiras y los charlatanes, ya lo ves, sin que las dificultades y las objeciones surjan naturalmente y en gran número.

TEETETO. —Es cierto.

EXTRANJERO. —Todavía solo hemos descubierto algunas; pero en cierto modo son infinitas.

TEETETO. —Eso equivale a decir que es imposible coger al sofista, desde el momento que se presenta como tal.

EXTRANJERO. —¿Será porque lo dejemos escapar? ¿Será porque nos acobardemos?

TEETETO. —A mi parecer, no; mientras tengamos fuerzas para apoderarnos de él.

EXTRANJERO. —Serás indulgente y habrás de estimar nuestros esfuerzos, conforme decías antes, si llegamos a ver un poco claro en una cuestión tan oscura.

TEETETO. —Puedes contar con que así será.

EXTRANJERO. —Te hago con mayor instancia un segundo ruego.

TEETETO. —¿Cuál?

EXTRANJERO. —Que no me consideres como una especie de parricida.

TEETETO. —¿Qué quiere decir eso?

EXTRANJERO. —Para defendernos, nos vemos en la necesidad de someter a un examen severo el sistema de nuestro maestro Parménides, y probar, estrechándole, que el no-ser existe bajo ciertos conceptos, y que bajo ciertos conceptos también el ser no existe.

TEETETO. —Ya veo, que este es el punto que importa debatir en el curso de esta discusión.

EXTRANJERO. —Un ciego lo vería, como suele decirse. En efecto, si no comenzamos por refutar o confirmar el sistema de Parménides, no se podría hablar de los falsos discursos, ni de la opinión, ni de las ficciones, ni de las imágenes, ni de las imitaciones, ni de las artes a que se refieren

todos estos objetos; sin dar ocasión a risa, a causa de las contradicciones en que incurriríamos necesariamente.

TEETETO. —Es muy cierto.

EXTRANJERO. —Es preciso, pues, atacar resueltamente la máxima de nuestro maestro o de nuestro padre, y si el pudor nos lo impide, la dejaremos a un lado.

TEETETO. —No, no; nada debe detenernos.

EXTRANJERO. —Reclamo de ti una pequeña cosa, y es la tercera.

TEETETO. —Veamos.

EXTRANJERO. —Decía antes que para una refutación semejante me he encontrado siempre muy débil y flaco, y ahora me sucede lo mismo.

TEETETO. —Así lo decías.

EXTRANJERO. —Pues bien; temo que, después de estas palabras, me tengas por un insensato, viéndome pasar de un extremo a otro. Ten en cuenta, que solo para complacerte emprendemos esta refutación, si ella es posible.

TEETETO. —Tranquilízate; de ninguna manera llevaré a mal que ataques y refutes a Parménides; y así, ánimo y manos a la obra.

EXTRANJERO. —Y bien; ¿por dónde comenzamos? ¿Por dónde abordamos esta cuestión llena de azares y de peligros? Si no me engaño, mi querido joven, he aquí el camino que necesariamente debemos seguir.

TEETETO. —¿Cuál?

EXTRANJERO. —Por lo pronto, fijemos nuestra atención en las cosas, que nos parecen evidentes, no sea que turben nuestros espíritus; y para que no las concedamos recíprocamente con demasiada facilidad, como si nuestras ideas acerca de ellas fueran absolutamente fijas.

TEETETO. —Dime más claramente lo que quieres.

EXTRANJERO. —No encuentro bastante profundidad en Parménides, ni en ninguno de cuantos han intentado definir los seres y contar y caracterizar sus especies.

TEETETO. —¿Cómo?

EXTRANJERO. —Todos ellos tienen trazas de recitarnos una fábula, como si fuéramos niños. Según uno, los seres son tres en número; los cuales tan pronto se hacen la guerra, como son amigos, se casan, procrean y alimentan su prole. Según otro, no hay más que dos, lo seco y lo húmedo, lo caliente y lo frío, y después los une y los pone en relación. Nuestra escuela de Elea, a partir de Jenófanes y aun de más atrás, nos refiere otras fábulas; presentando lo que llamamos universo, como un solo ser. Las musas de Jonia y de Sicilia, un poco más tarde, han creído más seguro combinar estas dos opiniones, y decir, que el ser es a la vez uno y muchos, y que se mantiene por el odio y la amistad. Las más altaneras de estas musas pretenden, que todo se une y se desune sin cesar;^[8] según las más moderadas, no sucede siempre así, sino que tan pronto el universo es uno y está en perfecta armonía, mediante el poder de Venus; como es múltiple y está en guerra consigo mismo bajo el imperio de no sé qué discordia.^[9] Si todo esto es cierto o no lo es, es difícil decidirlo; y tampoco conviene hacerlo, cuando se trata de tan antiguos e ilustres personajes. Pero he aquí lo que puede decirse sin incurrir en falta.

TEETETO. —¿Qué?

EXTRANJERO. —Que en su orgullo han hecho muy poco aprecio de nosotros, que constituimos la multitud; porque sin cuidarse de si seguíamos sus discursos o si quedábamos a retaguardia, marchan siempre derechos y a la vanguardia por el camino que han elegido.

TEETETO. —¿Qué quieres decir con esto?

EXTRANJERO. —Cuando alguno de estos filósofos declara, que existen o que han nacido o que nacen muchos seres o uno solo, o dos; que lo caliente se mezcla con lo frío; suponiendo además toda clase de composiciones y de descomposiciones; en nombre de los dioses, dime Teeteto; ¿has comprendido nunca lo que dicen? Yo cuando era joven, y oía hablar de este no-ser que ahora nos embaraza tanto, creía comprenderlo perfectamente; hoy ya ves en qué abismo estamos metidos.

TEETETO. —Ya lo veo.

EXTRANJERO. —Quizá en el fondo del alma no sabemos más sobre el ser que sobre el no-ser. Cuando se habla de esto, creemos comprender el ser sin dificultad, y no comprender el no-ser, y quizá nos hallamos en el mismo caso respecto del uno que del otro.

TEETETO. —Quizá.

EXTRANJERO. —Otro tanto puede decirse de los otros sistemas, a los que acabamos de pasar revista.

TEETETO. —Así es.

EXTRANJERO. —Si te parece, examinaremos los demás principios; mas, por ahora, es preciso fijarnos en el más grande, el que domina todo lo demás, el que es verdaderamente el primero.

TEETETO. —¿De qué quieres hablar? Sin duda es del ser, de lo que debemos ocuparnos en tu opinión, para saber que han querido enseñarnos los que han tratado de esta materia.

EXTRANJERO. —Me has comprendido perfectamente, Teeteto. Digo, pues, que el método que debe seguirse es interrogar a nuestros filósofos, como si estuviesen delante de nosotros, en estos términos: Veamos, vosotros, que reducís el universo a lo caliente y a lo frío o a dos elementos, sean los que sean; ¿qué afirmáis de estos dos elementos? ¿Decís del uno y del otro a la vez, o de cada uno por separado que existen? ¿Qué es lo que deberemos entender por lo que llamáis ser? ¿Es un tercer principio, que debeadirse a los otros dos, de manera que el universo comprenda tres, en lugar de los dos dichos al principio? Porque si limitáis el nombre de ser a uno de estos dos elementos, no decís ya que son igualmente los dos; y cualquiera que sea el elemento a que llamareis ser, no habrá más que uno y no dos.

TEETETO. —Es cierto.

EXTRANJERO. —Pero ¿quizá a los dos elementos a la par apellidáis ser?

TEETETO. —Quizá lo dirán.

EXTRANJERO. —Pero, mis queridos amigos, les diríamos, de esa manera, es más claro que la luz, que vuestros dos elementos no son más que uno.

TEETETO. —Perfectamente.

EXTRANJERO. —Puesto que nos veis confundidos, debéis explicarnos claramente lo que queréis expresar cuando pronunciáis la palabra ser. Evidentemente lo debéis tener ya sabido muy de antemano. En cuanto a nosotros, habíamos creído comprenderlo, pero en este momento nos vemos confusos. Comenzad, pues, por ilustrarnos sobre este punto, a fin de que no nos imaginemos que entendemos vuestros discursos, cuando sucedería todo lo contrario.

Hablando así, y dirigiendo esta súplica a nuestros filósofos y a todos los que reconocen más de un principio en el universo, dime, mi querido joven; ¿nos haríamos por esto culpables?

TEETETO.—Nada de eso.

EXTRANJERO.—Pero no es justo que interroguemos a los que sostienen que el universo es uno para que nos digan a qué llaman el ser?

TEETETO.—Sí, ciertamente.

EXTRANJERO.—Que me respondan, pues. ¿Decís, que no existe más que una sola cosa? Nosotros lo decimos, responderán ellos. ¿No es así?

TEETETO.—Sí.

EXTRANJERO.—Pero lo que llamáis ser, ¿es alguna cosa?

TEETETO.—Sí.

EXTRANJERO.—¿Y esta cosa es la misma que llamáis igualmente lo uno, dando dos nombres a un solo principio; o qué debemos pensar?

TEETETO.—Interrogados de esa manera, ¿qué respuesta podrán dar?

EXTRANJERO.—Es claro, mi querido Teeteto, que una vez admitida la hipótesis, que les sirve de punto de partida,^[10] no hay cosa más fácil que responder a esta pregunta o a cualquiera otra del mismo género.

TEETETO.—¿Cómo?

EXTRANJERO.—Reconocer que existen dos nombres, después de haber sentado como principio, que no existe más que una sola cosa, sería ponerse en ridículo.

TEETETO.—En efecto.

EXTRANJERO.—Hay más: no es posible servirse de ningún nombre sin chocar con la razón.

TEETETO.—¿Cómo?

EXTRANJERO.—Considerando el nombre como diferente de la cosa, se reconocen dos cosas.

TEETETO.—Es cierto.

EXTRANJERO.—Y bien, si se considera el nombre como idéntico a la cosa, será preciso reconocer, que no es el nombre de nada; o si se quiere que sea el nombre de alguna cosa, resultará, que el nombre es únicamente el nombre de un nombre y nada más.

TEETETO.—Sin duda.

EXTRANJERO.—Y que lo uno, no siendo más que la unidad de la unidad, tampoco es más que la unidad de un número.

TEETETO.—Necesariamente.

EXTRANJERO.—Pero, dirán ellos, que el todo es distinto del ser uno o que es idéntico.

TEETETO.—Dirán ciertamente, y dicen que es el mismo.

EXTRANJERO.—Si el todo es, como lo declara Parménides: *Semejante por la forma a una esfera redondeada por todas partes, de cuyo centro salgan radios iguales en todas direcciones, de modo que es absolutamente imposible que sean más grandes de un lado o más pequeños de otro;*^[11] si el ser es tal, el ser tiene un medio y extremos; y si tiene todo esto, es indispensable que tenga partes; ¿no es así?

TEETETO.—Sin duda.

EXTRANJERO.—Sin embargo; puede una cosa estar dividida en partes y participar de la unidad;

y de esta suerte no hay ser, ni todo, que no puedan ser uno.

TEETETO.—Muy bien.

EXTRANJERO.—Pero lo que participa de lo uno, ¿no es imposible que sea lo uno mismo?

TEETETO.—¿Cómo?

EXTRANJERO.—Solo lo que carece absolutamente de partes es verdaderamente uno, si hemos de hablar con propiedad.

TEETETO.—Es evidente.

EXTRANJERO.—Lo que se compone de muchas partes, no se conforma con esta definición.

TEETETO.—Así lo comprendo.

EXTRANJERO.—Pero el ser, participando de la unidad, se hace un ser uno y un todo; ¿o negaremos absolutamente que el ser sea un todo?

TEETETO.—Es bien difícil la alternativa que me propones.

EXTRANJERO.—Dices bien. Porque si el ser no es uno, sino en tanto que participa de lo uno, parece que difiere de lo uno, y el universo no se reduce a un solo principio.

TEETETO.—Es cierto.

EXTRANJERO.—Por otra parte; si el ser no es un todo por sí mismo, puesto que no hace más que participar de la unidad, y el todo es alguna cosa por sí, resulta que al ser falta algo de sí mismo.

TEETETO.—Ciertamente.

EXTRANJERO.—Según este razonamiento, el ser, pues, al que falta algo de sí mismo, será no-ser.

TEETETO.—Sin duda.

EXTRANJERO.—He aquí como el universo no se reduce a un solo principio, teniendo el ser y el todo una naturaleza distinta.

TEETETO.—Sí.

EXTRANJERO.—Y si el todo no existe, lo mismo habrá de suceder al ser, y no solo él no existirá, sino que no podrá existir jamás.

TEETETO.—¿Por qué?

EXTRANJERO.—Porque lo que llega a la existencia, llega siempre en la forma de un todo; de suerte que no se debe reconocer la existencia, ni la generación, como verdaderas, si no se ponen lo uno y lo todo en el número de los seres.

TEETETO.—Así es preciso que suceda.

EXTRANJERO.—Además, lo que no es un todo, no puede ser más o menos, más o menos grande; porque lo que tiene cantidad, cualquiera que ella sea, a causa de esta cantidad misma forma necesariamente un todo.

TEETETO.—Muy bien.

EXTRANJERO.—¡Cuántas dificultades, sin número y sin fin, podrían suscitarse contra los que pretenden, que el ser es dos o que el ser es uno!

TEETETO.—Bastantes pruebas son los razonamientos que acabamos de recorrer. No hay una dificultad que no dé origen a otra, y cuanto más se camina, mayor es el embarazo y mayor el extravío en tan oscura materia.

EXTRANJERO.—Sin embargo, aún no hemos examinado las opiniones de todos los que han

discutido sutilmente la cuestión del ser y del no-ser. Pero lo dicho es suficiente. Ahora es preciso, que nos dirijamos a los filósofos, que profesan doctrinas diferentes, para convencernos, por medio de un completo examen, que no es más fácil determinar la naturaleza del ser que la del no-ser.

TEETETO. —Marchemos, pues, en busca de esos filósofos.

EXTRANJERO. —Podría decirse en verdad, que hay entre ellos un combate de gigantes, al ver que no se entienden acerca de la naturaleza de la esencia.

TEETETO. —¿Cómo?

EXTRANJERO. —Los unos hacen descender sobre la tierra todo lo que el cielo y la región de lo invisible encierran; abrazando groseramente con sus manos las piedras y los árboles. Pegados a todos estos objetos, afirman que solo existe esto que está sometido al tacto y a los demás sentidos; confunden, al definirlos, el cuerpo y la ciencia; y si otro filósofo se atreve a decirles, que existen seres sin cuerpo, no quieren escucharle y hasta le desprecian.^[12]

TEETETO. —Las personas de las que hablas, son, en efecto, intratables, y yo mismo lo he experimentado ya muchas veces.

EXTRANJERO. —Por esta razón, los que intentan combatirles, obran con prudencia presentándoles la batalla desde una posición superior, y se sitúan a este fin en el seno de lo invisible, obligándoles a reconocer ciertas ideas inteligibles e incorporales como expresión de la verdadera esencia. En cuanto a los cuerpos y a esa pretendida realidad, que dichos filósofos únicamente admiten, los reducen a polvo con sus razonamientos, y en lugar de la existencia, solo conceden que están en un perpetuo movimiento para llegar a ella. Los dos partidos, Teeteto, se entregan a interminables combates.

TEETETO. —Es cierto.

EXTRANJERO. —Exijamos de los dos que nos den razón a la vez de su manera de ver acerca de la naturaleza de la esencia.

TEETETO. —Sí, pero ¿cómo conseguiremos que nos contesten?

EXTRANJERO. —Respecto a los que hacen consistir la esencia en las ideas, no hay dificultad, porque son de un carácter más suave. Pero, respecto a los que reducen, como por fuerza, todas las cosas a los cuerpos, es difícil, si no imposible, el conseguirlo. He aquí, a mi modo de ver, cómo es preciso conducirnos con ellos.

TEETETO. —Veamos.

EXTRANJERO. —Lo mejor sería, si fuese posible, hacerlos más complacientes en realidad; y si esto no se consigue, supongámoslo en nuestro lenguaje y así estarán dispuestos a respondernos de una manera más conveniente que la que acostumbran. Vale más entenderse con personas corteses que con gentes mal educadas. Y sobre todo, no llevemos al exceso nuestros miramientos, porque nosotros únicamente buscamos la verdad.

TEETETO. —Perfectamente dicho.

EXTRANJERO. —Una vez hechos más tratables, exígeles que te respondan, y encárgate de trasmirnos lo que te digan.

TEETETO. —Estoy conforme.

EXTRANJERO. —Cuando hablan de un ser vivo y mortal, ¿dicen que tal ser es alguna cosa?

TEETETO. —Sin duda lo dicen.

EXTRANJERO. —¿Y no reconocen que es un cuerpo animado, en el que respira un alma?

TEETETO. —Sin duda.

EXTRANJERO. —¿Colocan, pues, el alma entre los seres?

TEETETO. —Sí.

EXTRANJERO. —¿Pero no dicen del alma que una es justa y otra injusta; esta sensata y aquella insensata?

TEETETO. —Sí.

EXTRANJERO. —¿No dicen también, que el alma se hace justa mediante la presencia y la posesión de la justicia, y que se hace lo contrario a causa de la presencia de lo contrario?

TEETETO. —Sí, también lo dicen.

EXTRANJERO. —Pero lo que puede estar presente o ausente en alguna parte, necesariamente es algo.

TEETETO. —Convienen en ello.

EXTRANJERO. —Por consiguiente, si la justicia, la sabiduría y las demás virtudes y sus contrarias existen; si el alma, en la que se encuentran, existe; pregunto ¿qué es lo que dicen nuestros filósofos? Alguna de estas cosas, ¿es visible y tangible, o son todas invisibles?

TEETETO. —Sin duda ninguna es visible.

EXTRANJERO. —¿Cómo? ¿Piensan, que alguna de estas cosas tiene cuerpo?

TEETETO. —En este punto no se limitan a una sola respuesta. Con respecto al alma, les parece que posee un cuerpo. En cuanto a la sabiduría y demás virtudes, objeto de tus preguntas, experimentan algún embarazo, y no se atreven a confesar que no forman parte de los seres, ni a afirmar que son cuerpos.

EXTRANJERO. —Es claro, mi querido Teeteto, que esas gentes se han hecho ya más accesibles; porque aquellos de entre ellos, que han sido verdaderamente sembrados^[13] y han nacido de la tierra, todo les importaría poco, y sostendrían, que aquello que no pueden coger con sus manos, no existe absolutamente.

TEETETO. —Dices poco más o menos lo que ellos piensan.

EXTRANJERO. —Continuemos, pues, interrogándoles; porque como convengan en que existe algún ser incorporeal, por pequeño que sea, nos basta. En efecto; será preciso que definan lo que se encuentra a la vez y naturalmente en los seres incorpóreos y en los que tienen cuerpo, y que les obliga a decir de los unos y de los otros que existen. Quizá se verán embarazados; y si tal sucede, mira si consentirán en admitir que el ser es esto.

TEETETO. —¿Qué? Habla; sepamos a qué atenernos.

EXTRANJERO. —Digo, que toda cosa que posee una fuerza, sea para realizar naturalmente una acción cualquiera, sea para sufrirla, aunque sea la más pequeña, y en la cosa más miserable, y aunque sea por una sola vez, semejante fuerza es real, es positiva. Defino, pues, el ser, diciendo que no es más, ni menos, que la fuerza.

TEETETO. —No teniendo a mano por el momento otra definición mejor, ellos aceptan esta.

EXTRANJERO. —Bien. Más tarde quizás pensaremos de diferente manera, lo mismo ellos que nosotros. Al presente tengamos esto por concedido.

TEETETO. —Tengámoslo.

EXTRANJERO. —Diríjámonos ahora a los partidarios de las ideas. Continúa siendo su intérprete para con nosotros.

TEETETO. —Conforme.

EXTRANJERO. —La generación y el ser son dos cosas distintas. ¿No es así?

TEETETO. —Sí.

EXTRANJERO. —Por el cuerpo y mediante los sentidos, nos comunicamos con la generación; y por el alma, por medio de la razón, nos ponemos en relación con el ser, verdaderamente ser, el cual es siempre semejante a sí mismo, según lo aseguráis; al paso que la generación siempre es diferente.

TEETETO. —Eso decimos, precisamente.

EXTRANJERO. —¿Pero esta comunicación es, excelentes amigos, como la concebís en estos dos casos? ¿Es de la manera que decíamos?

TEETETO. —¿De qué manera?

EXTRANJERO. —Como la pasión o la acción de cierta fuerza resultante de la relación de un objeto con otro. Pero puede suceder, mi querido Teeteto, que no entiendas bien su pensamiento sobre este punto, y que yo, más acostumbrado, lo entienda mejor.

TEETETO. —¿Qué dices?

EXTRANJERO. —No nos conceden lo que hemos sentado hace un instante, contra los hijos de la tierra, en relación con el ser.

TEETETO. —¿Cómo?

EXTRANJERO. —Hemos creído definir exactamente los seres por el poder activo y pasivo que ejercen, por pequeño que sea.

TEETETO. —Sí.

EXTRANJERO. —A esto responden, que es propio de la generación el poder de obrar y de sufrir; pero que, respecto al ser, ni uno, ni otro poder, le pueden convenir.

TEETETO. —Esta respuesta carece de fundamento.

EXTRANJERO. —A eso responderemos a nuestra vez, que tenemos necesidad de saber de ellos con más claridad aún, si están de acuerdo en que el alma conoce, y en que el ser es conocido.

TEETETO. —Sin duda convienen en ello.

EXTRANJERO. —Pero dime: ¿Conocer, ser conocido, es acción, es pasión; o es a la vez acción y pasión? ¿O bien lo uno es pasión y lo otro acción? ¿O bien, ni el uno, ni el otro son ni una, ni otra de estas dos cosas? Evidentemente, según ellos, ni lo uno, ni lo otro, son, ni una, ni otra de estas dos cosas. De otra manera se pondrían en contradicción con sus manifestaciones anteriores.

TEETETO. —Lo comprendo así.

EXTRANJERO. —En efecto; si conocer es un hecho activo, ser conocido necesariamente tiene que ser un hecho pasivo. De donde se seguiría, conforme a nuestro razonamiento, que el ser conocido por el conocimiento sería movido en tanto que conocido, porque sería pasivo. Pero hemos sostenido ya que esto no puede suceder con el ser, que está esencialmente en reposo.

TEETETO. —Bien.

EXTRANJERO. —Pero ¡por Zeus! ¿Nos dejaremos convencer fácilmente de que ni el movimiento, ni la vida, ni el alma, ni la sabiduría, pertenecen verdaderamente al ser absoluto; que no vive, que no piensa, sino que, privado de la augusta y santa inteligencia, subsiste y permanece

inmóvil?

TEETETO.—No podía uno resolverse a hacer, sin gran dificultad, una confesión semejante, ¡oh extranjero!

EXTRANJERO.—¿Daremos que hay inteligencia sin haber vida?

TEETETO.—Imposible.

EXTRANJERO.—¿O bien les concederemos estos dos atributos, declarando que lo que no tiene es alma?

TEETETO.—¿Y cómo puede poseer esos atributos sin alma?

EXTRANJERO.—¿Daremos, en fin, que tiene inteligencia, vida y alma, y que sin embargo, subsiste en una absoluta inmovilidad, animado como esta?

TEETETO.—Todas esas suposiciones me parecen absurdas.

EXTRANJERO.—Luego es preciso colocar en el número de los seres, lo que es movido y el movimiento mismo.

TEETETO.—Es imposible obrar de otra manera.

EXTRANJERO.—Se ve claramente, mi querido Teeteto, que si los seres son inmóviles, nadie puede en manera alguna tener ningún conocimiento de ninguna cosa.

TEETETO.—Eso es claro.

EXTRANJERO.—Por otra parte, si admitimos que todo está en un eterno movimiento, arrancamos del número de los seres lo mismo de que tratamos.^[14]

TEETETO.—¿Cómo?

EXTRANJERO.—Si no hay estabilidad, ¿te parece que pueda ningún ser permanecer nunca el mismo en sí y en sus relaciones con los demás?

TEETETO.—No, ciertamente.

EXTRANJERO.—¿Y bien? Sin estas condiciones, ¿concibes que pueda existir o formarse conocimiento alguno?

TEETETO.—De ninguna manera.

EXTRANJERO.—Verdaderamente es preciso combatir con todas las armas del razonamiento al que, destruyendo la ciencia, el pensamiento y la inteligencia, pretende aún poder afirmar alguna cosa de ninguna cosa.

TEETETO.—Seguramente.

EXTRANJERO.—Para el filósofo, que honra todas estas cosas en el más alto grado, es, a mi parecer, una absoluta necesidad el no admitir un todo inmóvil, bajo la fe de los que le hacen uno o múltiple; como también no prestar oídos a los que quieren que todas las cosas se muevan por todas partes y al infinito: es preciso que imite a los niños en sus deseos, y que conozca a la vez lo que es inmóvil y lo que es movido, el ser y el todo.

TEETETO.—Nada más cierto.

EXTRANJERO.—¿Y no te parece que hemos examinado y profundizado el ser de una manera conveniente?

TEETETO.—Es incontestable.

EXTRANJERO.—¡Ah, mi querido Teeteto, yo creo, que lo único que hemos conseguido, ha sido reconocer las dificultades de la cuestión!

TEETETO.—¿Quéquieres decir?

EXTRANJERO.—¡Oh, excelente amigo! ¿No conoces, que en este momento estamos en la ignorancia más profunda acerca de lo que es el ser, figurándonos como nos figuramos haber hablado de él de una manera muy racional?

TEETETO.—Pues yo aún me lo imagino, y no concibo en qué consiste nuestra falta.

EXTRANJERO.—Fija, pues, tu atención y examina si, después de los principios que hemos sentado, no se nos podría con razón objetar, como nosotros hemos objetado a los que sostienen que el universo se resuelve en lo caliente y en lo frío.

TEETETO.—¿De qué objeciones hablas? Recuérdamelas.

EXTRANJERO.—Con gusto. Voy a proceder, siquieres, dirigiéndote mis preguntas, como antes las dirigí a los otros, para que ganemos terreno.

TEETETO.—Bien.

EXTRANJERO.—Pues hagámoslo así. ¿No dices, que el movimiento y el reposo son absolutamente opuestos entre sí?

TEETETO.—¿Cómo no decirlo?

EXTRANJERO.—Sin embargo, ¿sostienes que existen igualmente el uno y el otro?

TEETETO.—Lo sostengo.

EXTRANJERO.—¿Quieres decir, al conceder que existen, que están en movimiento el uno y el otro?

TEETETO.—Nada de eso.

EXTRANJERO.—Pero diciendo que existen, ¿quieres dar a entender que uno y otro están en reposo?

TEETETO.—Imposible.

EXTRANJERO.—Es porque en el fondo de tu espíritu consideras el ser como una tercera cosa diferente de las otras dos; consideras el reposo y el movimiento como comprendidos en el ser; y, abrazándolos en su mancomunidad con él, dices desde este punto de vista, que uno y otro existen.

TEETETO.—Parece, en efecto, que declaramos que el ser es un tercer principio, cuando decimos que el movimiento y el reposo existen.

EXTRANJERO.—Luego el ser no es el movimiento, ni el reposo, considerados juntos; es un principio diferente.

TEETETO.—Así parece.

EXTRANJERO.—Luego el ser por su naturaleza no está en reposo, ni en movimiento.

TEETETO.—Probablemente.

EXTRANJERO.—¿Adónde, pues, ha de dirigir su pensamiento el que quiera formar una idea clara y sólida del ser?

TEETETO.—¿Adónde, en efecto?

EXTRANJERO.—No encuentro ninguna salida para salvar estas dificultades. Porque si una cosa no está en movimiento, ¿cómo deja de estar en reposo? Y si no está en reposo, ¿cómo deja de estar en movimiento? Ahora bien; el ser nos ha parecido independiente a la vez del movimiento y del reposo. ¿Es esto posible?

TEETETO.—Es de todo imposible.

EXTRANJERO. —Hay una cosa, que es justo recordar ahora con este motivo.

TEETETO. —¿Qué es?

EXTRANJERO. —Cuando se nos preguntaba a qué objetos conviene aplicar el nombre del no-ser, nos veíamos perplejos. ¿Te acuerdas?

TEETETO. —Perfectamente.

EXTRANJERO. —Y con respecto al ser, ¿nos vemos ahora menos perplejos?

TEETETO. —En mi opinión, extranjero, me parece que ahora lo estamos más, si es posible.

EXTRANJERO. —Éste es un punto que no hay necesidad de decidir. Puesto que el ser y el no-ser nos ponen igualmente en un conflicto, tenemos para lo sucesivo la esperanza de que tan pronto como el uno se muestre a nosotros con más o menos oscuridad o claridad, el otro se mostrará de la misma manera. Y aun cuando no pudiésemos concebir el uno, ni el otro; aun en este caso deberíamos continuar en nuestras indagaciones del mejor modo que nos fuera posible, y sin separarlos.

TEETETO. —Bien.

EXTRANJERO. —Expliquemos de dónde nace el hecho de que a cada momento designamos una sola y misma cosa con muchos nombres diferentes.

TEETETO. —¿Cómo? Ponme un ejemplo.

EXTRANJERO. —Cuando hablamos de un hombre, le damos diversas denominaciones, le designamos por el color, la forma, el talle, por sus vicios y sus virtudes. Por medio de estas calificaciones y por otras mil, decimos de él, no solo que es un hombre, sino que es bueno, que es tal o cual, y así hasta el infinito. Con respecto a todos los demás objetos, procedemos de la misma manera; reconocemos cada cosa como una sola, y después la designamos por muchas propiedades y con muchos nombres.

TEETETO. —Es cierto lo que dices.

EXTRANJERO. —He aquí, yo creo, un regalo que acabamos de preparar a los hombres de escasa instrucción, ya sean jóvenes o ancianos. Porque cada uno de estos puede objetarnos que es imposible que muchos sean uno, que uno sea muchos; y cuán satisfechos quedarán, declarándonos que no es permitido decir hombre bueno, sino que lo bueno es bueno y el hombre hombre. Sin duda, Teeteto, más de una vez te habrás encontrado con hombres dados a semejantes argucias, y con frecuencia hasta con ancianos; tal es su pobreza de espíritu y de conocimientos, que están como en éxtasis delante de estas miserias y se imaginan haber llegado a la cima de la sabiduría.

TEETETO. —Todo eso es muy cierto.

EXTRANJERO. —A fin de que nuestra discusión se dirija a todos aquellos, que nunca se han ocupado del ser, de cualquier manera que sea, téngase entendido, que todo cuanto vamos a decir, en forma de preguntas, lo mismo va contra estos últimos, que contra aquellos a quienes hemos ya combatido.

TEETETO. —Pero ¿qué vamos a decir?

EXTRANJERO. —Lo siguiente. ¿Decidiremos, que no es preciso atribuir la existencia al movimiento y al reposo; ni ninguna cosa a ninguna cosa, sino que toda unión es imposible, y que los seres no pueden participar los unos de los otros? ¿O bien los juntaremos todos considerándolos como susceptibles de comunicación entre sí? ¿O bien uniremos unos y separaremos otros? De estos tres partidos, mi querido Teeteto, ¿cuál debemos creer que escogerán nuestros entendidos rivales?

TEETETO.—Yo no podía ponerme en lugar de ellos, para responder a estas preguntas. ¿Pero no podrás encargarte tú mismo de hacerlo, para en su vista examinar las consecuencias de cada una de las tres suposiciones?

EXTRANJERO.—Muy bien. Supongamos, si quieres, que declaren, en primer lugar, que ninguna cosa tiene en manera alguna poder de comunicar con las demás. ¿No se sigue de aquí, que el reposo y el movimiento no participan de manera alguna del ser?

TEETETO.—Sin duda.

EXTRANJERO.—¿Pero existirán, ni una, ni otra, de estas dos cosas, si no tienen nada de común con el ser?

TEETETO.—No existirán.

EXTRANJERO.—El efecto inmediato de esta concesión es trastornarlo todo, a mi parecer; lo mismo en el sistema que supone en movimiento el universo,^[15] como en el que, haciéndolo uno,^[16] le condena a la inmovilidad; como en el de aquellos que, admitiendo las ideas, sostienen que los seres subsisten invariables semejantes a sí mismos.^[17] Todos estos filósofos unen el ser al universo, diciendo, los unos, que está verdaderamente en movimiento; los otros, que está verdaderamente en reposo.

TEETETO.—Perfectamente.

EXTRANJERO.—Y los filósofos, que sucesivamente unen y separan todas las cosas, sea que hagan salir el infinito de lo uno, y lo hagan de nuevo entrar en él;^[18] sea que descompongan el universo en un número limitado de elementos, que en seguida combinan;^[19] y ya, por otro lado, estas alternativas tengan lugar durante un cierto tiempo, o ya se verifiquen siempre; todos estos filósofos nada razonable pueden decir, si no es posible la unión.

TEETETO.—Bien.

EXTRANJERO.—Además, esos mismos, que no permiten que una cosa se diga de otra en virtud de su comunicación recíproca, se ven obligados a transigir en su propio lenguaje de la manera más donosa.

TEETETO.—¿Cómo?

EXTRANJERO.—Se ven obligados a cada momento a servirse de las expresiones: ser, separadamente, otro, lo mismo, y otras mil análogas. Puesto que no pueden pasarse sin ellas, y que las mezclan en todos sus discursos, no hay necesidad de que otros los combatan; como que hospedan, como suele decirse, en su misma casa al enemigo y contradictor, oyendo por todas partes una voz que se lo advierte, como al insensato Euricles.^[20]

TEETETO.—Lo que dices es cierto; y tu comparación es exacta.

EXTRANJERO.—¿Pero qué sucederá si dejamos a todas las cosas el poder de comunicarse entre sí?

TEETETO.—Eso soy yo capaz de explicarlo.

EXTRANJERO.—Veamos.

TEETETO.—El movimiento mismo se quedaría en reposo; y, a su vez, el reposo mismo se pondría en movimiento, si uno y otro se comunicasen y entendiesen entre sí.

EXTRANJERO.—Es necesariamente y del todo imposible, que el movimiento esté en reposo y el reposo en movimiento.

TEETETO.—Sin duda.

EXTRANJERO.—Solo falta la tercera suposición.

TEETETO.—Sí.

EXTRANJERO.—Es necesario que una de las tres sea verdadera; o todas las cosas pueden mezclarse, o ninguna, o algunas. TEETETO.—Sin duda.

EXTRANJERO.—Nos ha parecido imposible admitir las dos primeras.

TEETETO.—Sí.

EXTRANJERO.—El que quiera responder con exactitud, adoptará, por consiguiente, la última.

TEETETO.—Evidentemente.

EXTRANJERO.—Puesto que unas cosas se prestan a la mezcla y otras las resisten, se hallan en el mismo caso que las letras. En efecto; hay acuerdo entre unas y desacuerdo entre otras.

TEETETO.—Es cierto.

EXTRANJERO.—Las vocales tienen sobre las demás letras la ventaja de que se interponen entre todas, para servirles de vínculo; hasta tal punto, que, sin vocales, no hay acuerdo posible entre las otras letras.

TEETETO.—Muy bien.

EXTRANJERO.—¿Sabe cualquiera qué letras pueden unirse entre sí; o el que las une tiene necesidad de arte?

TEETETO.—Tiene necesidad de arte.

EXTRANJERO.—¿De cuál?

TEETETO.—Del arte gramatical.

EXTRANJERO.—¿Y no sucede lo mismo con los sonidos graves y agudos? El que posee el arte de distinguir los sonidos que son acordes y los que no lo son, es músico; y el que no lo entiende, no lo es.

TEETETO.—Es cierto.

EXTRANJERO.—Otro tanto hay que decir de todas las demás cosas, en las que se muestra el arte o no se muestra.

TEETETO.—Sin duda.

EXTRANJERO.—Ahora bien; puesto que hemos admitido, que los géneros también son susceptibles de mezcla, ¿no es indispensable que el que se toma el trabajo de explicar con exactitud qué géneros se asimilan, y qué géneros se rechazan, se valga de alguna ciencia para sus razonamientos? ¿No es preciso, que conozca los que sirven de encadenamiento a todos los demás y son susceptibles de mezclarse con ellos?

Y con respecto a la separación de los géneros, ¿no es preciso, por otra parte, que conozca los que son generalmente causa de esta separación?^[21]

TEETETO.—Ciertamente, el que tal haga tiene necesidad de una ciencia, y quizás de la más grande de todas.

EXTRANJERO.—¿Y cómo llamaremos esta ciencia, Teeteto? ¿Será posible, por Zeus, que hayamos encontrado, sin apercibirnos de ello, la ciencia de los hombres libres; y que cuando íbamos en busca del sofista, nos hayamos encontrado de repente con el filósofo?

TEETETO.—¿Qué quieres decir?

EXTRANJERO. —Dividir por géneros, no tomar la misma especie por otra, ni otra por la misma; ¿No es esto lo propio de la ciencia dialéctica?

TEETETO. —Sí.

EXTRANJERO. —El que se halla en aptitud de hacer esto, distingue con claridad la idea única, derramada en una multitud de individuos que existen aisladamente; en seguida, una multitud de ideas que son diferentes las unas de las otras, y que están embebidas en una idea única; después, también una idea única, recogida en la universalidad de los seres, reducidos a la unidad; y en seguida, por último, una multitud de ideas absolutamente distintas las unas de las otras.^[22] He aquí lo que se llama saber discernir entre los géneros, los que son capaces de asociarse y los que no lo son.

TEETETO. —Perfectamente.

EXTRANJERO. —Pero el talento de la dialéctica no lo concederás, yo creo, sino al que es verdadera y puramente filósofo.

TEETETO. —¿Y cómo podría yo concederlo a ningún otro?

EXTRANJERO. —En parajes semejantes a este encontraremos, pues, al filósofo, lo mismo ahora que más tarde, si nos proponemos buscarlo, aunque no sea fácil verlo en claro. Sin embargo, la dificultad en este caso no es de la misma clase que la del sofista.

TEETETO. —¿Cómo?

EXTRANJERO. —El uno se sume en la oscuridad del no-ser, con el que se familiariza durante una larga estancia; y como el lugar que habita es oscuro, es por esto difícil reconocerle. ¿No es cierto?

TEETETO. —Probablemente.

EXTRANJERO. —Pero como el filósofo en todos sus razonamientos se abraza a la idea del ser, no es fácil, a causa del resplandor de esta región, en manera alguna percibirle; porque, en la muchedumbre, los ojos del alma son demasiado débiles para poder fijarse por mucho tiempo en las cosas divinas.

TEETETO. —Esa explicación no me parece menos verosímil que la precedente.

EXTRANJERO. —Podremos después hacer un esfuerzo para formarnos una idea más clara aún del filósofo, si el capricho o el corazón nos llevan a ello; pero respecto del sofista, guardémonos de dejarle escapar, mientras no lo hayamos estudiado suficientemente.

TEETETO. —Bien dicho.

EXTRANJERO. —Hemos convenido, con motivo de los géneros, en que los unos se asocian entre sí y otros no; que los unos se asocian solamente a algunos, otros a un gran número, otros a todos y de todas maneras, sin encontrar nada que se lo impida. Ahora continuemos nuestra discusión, no examinando todas las ideas, no sea que nos confunda su multitud, sino escogiendo algunas, las que se dicen más grandes. Averigüemos, por lo pronto, lo que ellas son, cada una en sí misma; y en seguida hasta qué punto tienen el poder de asociarse las unas a las otras. De esta manera, si no concebimos el ser y el no-ser con toda la claridad posible, por lo menos no nos consideraremos incapaces de dar razón de ellas, dentro de los límites de nuestra indagación; y sabremos, si podemos decir impunemente del no-ser, que carece absolutamente de existencia.

TEETETO. —Eso es lo que debe hacerse.

EXTRANJERO. —Los mayores, entre los géneros de que hemos hablado ya, son: el ser mismo,

el reposo y el movimiento.

TEETETO.—Así es.

EXTRANJERO.—Los dos últimos, ya lo hemos dicho, no pueden mezclarse.

TEETETO.—De ninguna manera.

EXTRANJERO.—Pero el ser puede mezclarse con ambos; puesto que en efecto ambos son o existen.

TEETETO.—Sin duda.

EXTRANJERO.—Esto constituye tres géneros.

TEETETO.—Ciertamente.

EXTRANJERO.—Cada uno de ellos, ¿es otro que los otros dos, y el mismo respecto de sí mismo?

TEETETO.—Sí.

EXTRANJERO.—¿Pero qué es lo que queremos decir con lo otro y lo mismo? ¿Son dos géneros diferentes de los tres primeros mezclados necesariamente siempre con ellos? ¿Son cinco géneros, en lugar de tres, los que tenemos que examinar? ¿O bien habremos dado estos nombres de lo mismo y lo otro, a uno de nuestros tres géneros, sin darnos cuenta de ello?

TEETETO.—Quizá.

EXTRANJERO.—Sin embargo; el movimiento y el reposo no son, ni lo otro, ni lo mismo.

TEETETO.—¿Cómo?

EXTRANJERO.—Lo que atribuimos en común al movimiento y al reposo, no puede ser el reposo, ni el movimiento.

TEETETO.—¿Por qué?

EXTRANJERO.—Porque en este caso el movimiento estaría en reposo y el reposo en movimiento. Porque si uno de ellos, no importa cuál, se aplicase a los dos a la vez, necesariamente tenía que resultar, que el otro se mudaría en lo contrario a su naturaleza, puesto que participaría de su contrario.

TEETETO.—Es evidente.

EXTRANJERO.—Luego participan ambos de lo mismo y de lo otro.

TEETETO.—Sí.

EXTRANJERO.—No digamos, pues, que el movimiento es lo mismo o lo Otro, ni el reposo tampoco.

TEETETO.—Tampoco.

EXTRANJERO.—¿Pero deberíamos considerar el ser y lo mismo, como no formando más que uno?

TEETETO.—Quizá.

EXTRANJERO.—Pero si el ser y lo mismo no difieren en nada, diciendo que el movimiento y el reposo son o existen, declararemos, que ambos son lo mismo, puesto que existen.

TEETETO.—Pero eso es imposible.

EXTRANJERO.—Luego es imposible, que lo mismo y el ser no constituyan más que uno.

TEETETO.—Al parecer.

EXTRANJERO.—¿Sentaremos, pues, como una cuarta idea, que debe añadirse a las otras tres, la

idea de lo mismo?

TEETETO.—Ciertamente.

EXTRANJERO.—¿Pero es preciso ver en lo otro un quinto género? ¿O bien lo otro y el ser deben ser considerados como los dos nombres de un solo objeto?

TEETETO.—Sin duda.

EXTRANJERO.—¿Pero creo que me concederás, que entre las cosas, unas son consideradas como existiendo en sí mismas, y otras son consideradas con relación a otras cosas?

TEETETO.—Seguramente.

EXTRANJERO.—Luego lo otro se refiere necesariamente a algún otro. ¿No es así?

TEETETO.—Sí.

EXTRANJERO.—Pero esto sería imposible, si el ser y lo otro no fuesen absolutamente distintos. Porque si lo otro pudiese presentarse bajo las dos mismas formas que el ser,^[23] habría, entre las otras cosas, alguna que sería otra sin referirse a ninguna otra; y ya hemos visto que lo que es verdaderamente otro, no es tal sino en relación a otra cosa.

TEETETO.—Así es.

EXTRANJERO.—La naturaleza de lo otro debe, pues, ser considerada como una quinta idea, y puesta en el número de las que hemos escogido.

TEETETO.—Sí.

EXTRANJERO.—Y diremos, que ella está como derramada en todas las demás. Porque cada una en particular es otra que las que no son ella, no por su propia naturaleza, sino porque participa de la idea de lo otro.

TEETETO.—Incontestablemente.

EXTRANJERO.—Digamos, pues, lo siguiente de nuestras cinco ideas, tomándolas una a una.

TEETETO.—¿Qué?

EXTRANJERO.—Lo primero; que el movimiento es absolutamente otro que el reposo. ¿No es esto lo que decíamos?

TEETETO.—Sin duda.

EXTRANJERO.—No es el reposo.

TEETETO.—Nada de eso.

EXTRANJERO.—Pero él existe, puesto que participa del ser.

TEETETO.—Existe.

EXTRANJERO.—Por otra parte, el movimiento es otro que lo mismo.

TEETETO.—Sí.

EXTRANJERO.—No es, pues, el mismo.

TEETETO.—No, sin duda.

EXTRANJERO.—Sin embargo; es lo mismo en el sentido que todo participa de lo mismo.

TEETETO.—Ciertamente.

EXTRANJERO.—Es preciso reconocer, y no hay que asustarse, que el movimiento es lo mismo y no es lo mismo. En efecto; cuando decimos que es lo mismo y que no es lo mismo, es bajo diferentes puntos de vista. Es lo mismo, porque considerado en sí, participa de lo mismo; no es lo mismo, porque se asocia a lo otro; lo que hace que difiera de lo mismo, y que sea lo otro que lo

mismo; de suerte que es igualmente exacto decir que no es lo mismo.

TEETETO.—Muy bien.

EXTRANJERO. —Por consiguiente, si el movimiento pudiese en cierta manera participar del reposo, no sería un absurdo llamarle estable.

TEETETO. —Así podría hacerse, si no hubiéramos convenido en que unos géneros pueden y otros no pueden mezclarse entre sí.

EXTRANJERO. —Efectivamente; así lo hemos demostrado mucho antes de haber llegado al punto en que nos encontramos; y hasta hicimos ver que esto estaba fundado en la naturaleza de las cosas.

TEETETO.—Sin duda.

EXTRANJERO. —Volvamos a tomar el hilo de nuestra discusión. El movimiento es distinto que lo otro; así como acabamos de hacer ver que es diferente de lo mismo y del reposo.

TEETETO.—Necesariamente.

EXTRANJERO. —Él no es otro y es otro según nuestro razonamiento de hace poco.

TEETETO.—Es cierto.

EXTRANJERO. —Ahora ¿nos atreveremos a decir que el movimiento es otro que nuestras tres primeras ideas, pero que no es otro respecto de la cuarta, habiendo ya convenido en que las ideas, que hemos escogido como objeto de examen, son hasta cinco en número?

TEETETO.—¿Cómo? Nos es ya imposible reducir el número que hemos hecho notar.

EXTRANJERO. —Dispuestos al combate, insistimos en declarar y sostener contra todo el mundo, que el movimiento es otro que el ser.

TEETETO.—Sostengámoslo sin el menor temor.

EXTRANJERO. —Luego es claro, que el movimiento no existe realmente, y también que existe, puesto que participa del ser.

TEETETO.—No puede darse cosa más clara.

EXTRANJERO. —El no-ser, por consiguiente, se encuentra por necesidad en el movimiento y en todos los géneros. Porque la naturaleza de lo otro, presente en todos los géneros, hace que cada uno de ellos sea otro que el ser y le haga no-ser; de suerte que, bajo este punto de vista, puede decirse con exactitud, que todo es no-ser; así como por la participación en el ser, se puede decir igualmente que todo es ser.

TEETETO.—Así parece.

EXTRANJERO. —¿Por consiguiente, cada idea lleva consigo en gran manera el ser, y lleva también el no-ser infinitamente?

TEETETO.—Lo creo.

EXTRANJERO.—¿Pero no es preciso decir, que el ser mismo es otro que todo lo demás?

TEETETO.—Necesariamente.

EXTRANJERO. —Por consiguiente, tantas cuantas cosas haya diferentes del ser, otras tantas el ser no es; porque el ser, que es uno, no es todas las cosas; y así hay un número infinito de cosas diferentes del ser, que no son.

TEETETO.—Muy bien.

EXTRANJERO. —Y no hay que asustarse al decir esto; puesto que la naturaleza de los géneros

permite que se asocien entre sí. Si no se nos concede esto, entonces pruébesenos que nos hemos engañado en lo que precede; único medio de demostrarnos que en este momento también nos engañamos.

TEETETO.—No es posible hablar con más claridad.

EXTRANJERO.—Pero veamos aún esto.

TEETETO.—¿Qué?

EXTRANJERO.—Lo que llamamos no-ser, no es, a mi parecer, lo contrario del ser, sino solo una cosa que es lo otro.

TEETETO.—¿Cómo?

EXTRANJERO.—Por ejemplo: cuando hablamos de alguna cosa, que no es grande, ¿te parece que expresamos por esta palabra más bien lo pequeño que un término medio?

TEETETO.—No, sin duda.

EXTRANJERO.—No concederemos, que la negación signifique lo contrario del término positivo; la partícula no expresa solo algo que difiere de los nombres que la siguen, o más bien cosas, a las que se refieren los nombres colocados después de la negación.

TEETETO.—Perfectamente.

EXTRANJERO.—Reflexionemos más aún sobre esto, si te parece.

TEETETO.—¿Sobre qué?

EXTRANJERO.—La naturaleza de lo otro me parece que se divide en mil partes, como la ciencia.

TEETETO.—¿Cómo?

EXTRANJERO.—La ciencia igualmente es una en cierta manera; pero cada una de sus partes, refiriéndose a cierto objeto, se encuentra por esta razón determinada, y toma una denominación particular; y de aquí la diversidad de artes y de ciencias.

TEETETO.—Muy bien.

EXTRANJERO.—Lo mismo sucede con la naturaleza de lo otro, que tiene partes, sin dejar de ser una.

TEETETO.—Quizá; pero ¿cómo se verifica?

EXTRANJERO.—¿No hay una parte de lo otro opuesta a lo bello?

TEETETO.—Sí.

EXTRANJERO.—¿Tiene nombre o no lo tiene?

TEETETO.—Lo tiene. Lo que llamamos a cada instante no-bello, ¿qué es sino lo que es distinto, o lo que es otro que lo bello y su naturaleza?

EXTRANJERO.—Veamos, respóndeme.

TEETETO.—¿A qué?

EXTRANJERO.—Lo no-bello, ¿no es una cierta cosa que se determina en un cierto género de seres, y que se pone en seguida en oposición con alguno otro ser?

TEETETO.—Así es.

EXTRANJERO.—Lo no-bello es, por consiguiente, la oposición de un ser a otro ser.

TEETETO.—Perfectamente.

EXTRANJERO.—¿Pero es que conforme a este razonamiento, lo bello es más del número de los

seres y lo no-bello menos?

TEETETO.—No.

EXTRANJERO.—¿Deberá decirse igualmente eso mismo de lo no grande y de lo grande?

TEETETO.—Igualmente.

EXTRANJERO.—¿Lo no justo debe ponerse en el mismo pie que lo justo, en concepto de que el uno no es más que el otro?

TEETETO.—En efecto.

EXTRANJERO.—Otro tanto diremos de todo lo demás desde el instante en que la naturaleza de lo otro nos ha parecido estar en el número de los seres.—Si lo otro existe, es una necesidad que sus partes existan igualmente.

TEETETO.—Sin duda.

EXTRANJERO.—Así pues, a mi parecer, la oposición de una parte de la naturaleza de lo otro con el ser, colocados frente a frente, no es menos una esencia, si es permitido decirlo, que el ser mismo; y lo que ella representa no es lo contrario del ser, sino una cosa distinta.

TEETETO.—Eso es claro como el día.

EXTRANJERO.—¿Y qué nombre daremos a esta oposición?

TEETETO.—Evidentemente este es el no-ser que indagábamos, cuando se trataba del sofista.

EXTRANJERO.—¿No tiene este no-ser, según tú decías, tanta realidad y esencia como todos los demás géneros? ¿Y no debemos tener valor para declarar, que el no-ser posee una naturaleza sólida y que le es propia? Como lo grande es grande, y lo bello es bello; como lo no grande es no grande, y lo no bello no bello; ¿no hemos dicho y no decimos que el no-ser es no-ser, y que ocupa su lugar y su rango entre los seres, siendo una de sus especies? ¿O bien, Teeteto, tenemos sobre esto alguna duda?

TEETETO.—No, ninguna.

EXTRANJERO.—¿Sabes que hemos olvidado la defensa de Parménides, y que nos hallamos muy distantes de él?

TEETETO.—¿Cómo?

EXTRANJERO.—Hemos llevado nuestras indagaciones y nuestras demostraciones mucho más allá de los límites que él había fijado a nuestro examen.

TEETETO.—Explícate.

EXTRANJERO.—Parménides nos ha dicho: *No; nunca comprenderás que lo que no existe, existe. Que tu pensamiento, en sus indagaciones, se separe de este rumbo.*

TEETETO.—Efectivamente, eso dice.

EXTRANJERO.—Nosotros no solo hemos probado que el no-ser existe, sino que hemos puesto en evidencia la idea misma del no-ser. En efecto; hemos demostrado que la naturaleza de lo otro existe verdaderamente, y que está como dividida entre todos los seres comparados entre sí; y no hemos tenido temor en declarar que precisamente cada una de sus partes, en tanto que se opone al ser, es lo que constituye el no-ser.

TEETETO.—Creo, extranjero, que esta manera de ver es la verdad misma.

EXTRANJERO.—No se diga que, después de haber demostrado el no-ser como lo contrario del ser, nos atrevemos a afirmar que existe. Porque respecto de lo contrario del ser, hace largo tiempo

que hemos declarado que no nos cuidaremos de saber si existe o no existe, si es conforme a la razón o si le repugna. En cuanto a nuestra proposición: que el no-ser existe, es preciso que se nos pruebe, refutándonos, que estamos en el error; y si no es posible esto, es preciso que se nos diga, como lo decimos nosotros, que los géneros se mezclan los unos con los otros; que el ser y lo otro penetran en todos y se penetran ellos mismos recíprocamente; que lo otro, participando del ser, existe en virtud de esta participación, sin convertirse en aquello de que participa, sino permaneciendo otro; y en fin, que siendo otro que el ser, es claro como el día, que es necesariamente el no-ser. A su vez, el ser, comunicando con lo otro, es otro que todos los demás géneros; siendo otro que los demás géneros, no es, ni cada uno de ellos, ni todos ellos juntos, y no es más que él mismo; de suerte que indudablemente hay mil cosas, que el ser no es bajo mil relaciones; y todos los demás géneros en igual forma, ya se les considere en particular o ya todos a la vez, son de muchas maneras y de muchas maneras no son.

TEETETO.—Es cierto.

EXTRANJERO.—Y si alguno no tiene fe en estas oposiciones, que reflexione en sí mismo, y que nos proponga alguna solución mejor que la nuestra. Pero si, por el contrario, imaginándose haber inventado alguna maravilla, se complace en explotar razonamientos, tan pronto en un sentido, como en otro, se tomará una molestia muy pesada por una cosa que no lo merece, como lo prueba bastante lo que precede. Esto no exige tanta delicadeza, ni es tan difícil de encontrar; pero en cambio es a la vez precioso y difícil lo siguiente.

TEETETO.—¿Qué?

EXTRANJERO.—Lo que ya hemos dicho: dejar estas bagatelas y prepararse todo lo posible para refutar, sin separarse del texto de sus palabras, a los que pretenden que lo que es lo otro, es también lo mismo en cierta manera; que lo que es lo mismo es igualmente lo otro de la misma manera y bajo el mismo punto de vista que en el caso precedente. Pero probar vagamente que lo mismo es lo otro, lo otro idéntico, lo grande pequeño, lo semejante desemejante, y solazarse con hacer comparecer de esta suerte las contrarias en su discurso; este no es un método serio; es el de un novel que comienza apenas a tener conocimiento de los seres.

TEETETO.—Perfectamente.

EXTRANJERO.—Porque, mi querido amigo, querer separar todo de todo es una empresa loca, que supone un hombre de hecho extraño a las musas y a la filosofía.

TEETETO.—¿Por qué?

EXTRANJERO.—Porque no hay medio más seguro de acabar con toda especie de discursos, que dividir todas las cosas, poniendo cada una aparte; porque el discurso nace del enlace y trabazón de unas ideas con otras.

TEETETO.—Es cierto.

EXTRANJERO.—Ya ves la razón que tuvimos para combatir a nuestros adversarios, obligándoles a que confesaran que las cosas se mezclan entre sí.

TEETETO.—¿Por qué?

EXTRANJERO.—Porque el lenguaje es para nosotros uno de los géneros de los seres. Si nos viéramos privados de él, cosa extremadamente grave, nos veríamos privados de la filosofía; pero es preciso, al presente, que nos entendamos sobre la naturaleza del lenguaje; y debemos tener en cuenta

que si él nos faltase, no podríamos decir nada; y de hecho nos faltaría, si concediéramos que no existe ninguna mezcla de cosa alguna con otra.

TEETETO. —Bien con respecto a esto. Pero no puedo explicarme, por qué es preciso que nos entendamos sobre la naturaleza del lenguaje.

EXTRANJERO. —Quizá vas tú a explicarlo, siguiéndome por aquí.

TEETETO. —¿Por dónde?

EXTRANJERO. —El no-ser nos ha aparecido como un género entre todos los demás y esparcido entre todos los seres.

TEETETO. —Sí.

EXTRANJERO. —Ahora es preciso examinar si se mezcla en el juicio y en el discurso.

TEETETO. —¿Por qué?

EXTRANJERO. —Si no se mezcla, se sigue que todo será verdadero; si se mezcla, el juicio y el discurso serán falsos; porque pensar o decir lo que no es, es decir, el no-ser, es lo que hace que haya falsedad en el pensamiento y en el lenguaje.

TEETETO. —En efecto.

EXTRANJERO. —Si hay falsedad, hay error.

TEETETO. —Sí.

EXTRANJERO. —Si hay error, es una necesidad que todo esté lleno de ficciones, imágenes y fantasmas.

TEETETO. —Sin duda.

EXTRANJERO. —Ahora bien; habíamos dicho que el sofista se había refugiado en este recinto, pero negando absolutamente que hubiese nada falso. Pretendía, en efecto, que el no-ser no puede concebirse, ni expresarse, porque el no-ser no puede en manera alguna participar de la existencia.

TEETETO. —Es cierto.

EXTRANJERO. —Pero nos ha parecido que el no-ser participa del ser; de suerte que el sofista quizás no combatiría ya en este terreno. Pero podría decir que unas especies participan del no-ser y otras no participan, y que el discurso y el juicio son de las que no participan. En este caso, su táctica sería probar, que el arte de producir imágenes y el arte de la fantasmagoría, del que parece habernos librado, no existen absolutamente; puesto que el juicio y el discurso no tienen nada de común con el no-ser. No hay nada falso desde el momento en que no hay nada de común entre ellos. He aquí, por qué nos es preciso estudiar, por lo pronto, la naturaleza del discurso, del juicio y de la imaginación, a fin de que, conociéndolos mejor, podamos ver lo que hay de común entre estas cosas y el no-ser; y que, viéndolo, demostremos que lo falso existe; y que, habiéndolo demostrado, encadenemos al sofista, si entra en efecto en el género de lo falso; o le soltemos, para buscarle en otro género.

TEETETO. —Verdaderamente, extranjero, razón teníamos para decir, cuando comenzamos, que el sofista es una caza difícil de coger. Parece que se le vienen a las manos los medios de defensa, que nos presenta sucesivamente; de suerte que jamás se llega hasta él sin combate. Ahora, apenas hemos pulverizado su proposición de que el no-ser no existe, que era un muro para su defensa, cuando ya levanta otro, y nos obliga a probar que lo falso existe en el discurso y en el juicio. Después de esta dificultad suscitará otra y otra, y nunca se llegará al fin.

EXTRANJERO. —Es preciso tener ánimo, mi querido Teeteto, siempre que se gane terreno,

aunque se camine lentamente. Si en este caso se desespera, ¿qué queda para situaciones difíciles, cuando no se avanza o cuando se retrocede? Los hombres de tal condición no han nacido, como dice el proverbio, para tomar ciudades por asalto. Pero ahora, mi querido amigo, cuando hayamos vencido la dificultad de la que hablas, nos haremos dueños de la torre más fuerte del sofista, y ya nada nos podrá detener en nuestra marcha.

TEETETO.—Hablas perfectamente.

EXTRANJERO.—Consideremos, por lo pronto, como acabamos de decir, el discurso y el juicio; y sepamos claramente, si tienen alguna relación con el no-ser; o si son absolutamente verdaderos y no hay en ellos nada falso.

TEETETO.—Justo.

EXTRANJERO.—Pues bien; el examen que hemos hecho respecto de las especies y de las letras, hagámoslo igualmente y de la misma manera de las palabras. Éste es el camino por donde llegaremos al término de nuestra indagación.

TEETETO.—¿Qué quieres que sepamos en relación a los nombres?

TEETETO.—Si pueden asociarse los unos a los otros; o si, por el contrario, no pueden asociarse; si los unos se prestan y otros se resisten a esta amalgama.

TEETETO.—Evidentemente unos la consienten y otros la resisten.

EXTRANJERO.—He aquí, yo supongo, lo que quieres decir: se prestan a la asociación aquellos que, pronunciados a continuación de los otros, tienen una significación dada; y la resisten aquellos, que, encadenándose, no forman ningún sentido.

TEETETO.—¿Qué quieres decir con eso?

EXTRANJERO.—Lo que creía que era tu pensamiento, cuando me has respondido conforme a mi propia opinión. Hay en efecto, dos especies de signos para representar por la voz lo que existe.

TEETETO.—¿Cómo?

EXTRANJERO.—Los que se llaman nombres y los que se llaman verbos.

TEETETO.—Explícame eso.

EXTRANJERO.—Al signo, que se aplica a las acciones, le llamamos verbo.

TEETETO.—Sí.

EXTRANJERO.—Al signo, que se aplica a los que ejecutan estas acciones, le llamamos nombre.

TEETETO.—Muy bien.

EXTRANJERO.—Los nombres colocados solos, unos en pos de otros, no forman un discurso; y lo mismo sucede con los verbos sin nombres.

TEETETO.—Yo no sabía eso.

EXTRANJERO.—Es claro que antes pensabas otra cosa, cuando estabas de acuerdo conmigo; porque esto era precisamente lo que yo quería decir: que los nombres o los verbos pronunciados unos tras otros independientemente no forman un discurso.

TEETETO.—¿Cómo?

EXTRANJERO.—Por ejemplo: *marcha, corre, duerme* y todos los demás verbos que representan acciones, si se pronuncian en fila, no formarán nunca un discurso.

TEETETO.—En efecto.

EXTRANJERO.—Lo mismo si se dice: *león, ciervo, caballo* y todos los nombres que se dan a los

que ejecutan las acciones, se habrán colocado unos en seguida de otros, pero no resultará discurso. Ni en un caso, ni en otro, las palabras expresan ninguna acción o no-acción, ninguna existencia del ser o del no-ser, mientras no se mezclen los verbos con los nombres. Si se los mezcla, ellos concuerdan, y hay discurso, es decir, una primera combinación; el primero y el más pequeño de los discursos.

TEETETO. —¿Qué dices?

EXTRANJERO. —El hombre aprende: ¿no reconoces que este es el discurso más sencillo posible y el primero?

TEETETO. —Sí, ciertamente.

EXTRANJERO. —Expresa, en efecto, una de las cosas que son, que han sido, o que serán; no solo la nombra, sino que la determina en cierta manera; y esto combinando los verbos con los nombres. Por esta razón, no decimos del que se produce de esta manera, que nombra, sino que discurre; y por esta palabra designamos esta combinación.

TEETETO. —Bien.

EXTRANJERO. —Y así como entre las cosas hay unas que se asocian y otras no, así entre los signos vocales los hay que se asocian y estos forman el discurso.

TEETETO. —No se puede hablar mejor.

EXTRANJERO. —Una pequeña observación aún.

TEETETO. —¿Cuál?

EXTRANJERO. —Es necesario que siempre que haya discurso, recaiga sobre alguna cosa; porque sobre la nada es imposible.

TEETETO. —En efecto.

EXTRANJERO. —También es preciso que sea de una cierta naturaleza.

TEETETO. —Sin duda.

EXTRANJERO. —Tomémonos a nosotros mismos como objeto de observación.

TEETETO. —Conforme.

EXTRANJERO. —Voy a citarte un discurso, que formaré uniendo una cosa^[24] a una acción por medio de un nombre y un verbo; y tú me dirás a lo que se refiere este discurso.

TEETETO. —Lo haré si me es posible.

EXTRANJERO. —*Teeteto está sentado: he aquí un discurso que no es largo.*

TEETETO. —No; es bastante corto.

EXTRANJERO. —A ti te toca decirme sobre qué y de qué habla.

TEETETO. —Evidentemente sobre mí y de mí.

EXTRANJERO. —¿Y este?

TEETETO. —¿Cuál?

EXTRANJERO. —*Teeteto, con quien yo hablo, vuela por los aires.*

TEETETO. —He aquí también un discurso, que a juicio de todos solo habla de mí y sobre mí.

EXTRANJERO. —Hemos dicho ya que cada discurso debe necesariamente ser de una cierta naturaleza.

TEETETO. —Sí.

EXTRANJERO. —¿Y cuál es la naturaleza de cada uno de estos dos discursos?

TEETETO. —El uno es verdadero; el otro, falso.

EXTRANJERO. —El verdadero dice las cosas como son en sí.

TEETETO. —Sin duda.

EXTRANJERO. —El falso dice otra cosa que lo que es.

TEETETO. —Sí.

EXTRANJERO. —Dice, pues, lo que no es, como siendo.

TEETETO. —Conforme.

EXTRANJERO. —Lo que dice de ti es otro (es distinto) que lo que es; porque hemos dicho que hay, con relación a cada cosa, mucho de ser y mucho de no-ser.

TEETETO. —Ciertamente.

EXTRANJERO. —En cuanto al segundo discurso, que yo he citado con aplicación a ti, observo por lo pronto, que teniendo en cuenta los elementos que componen el discurso, conforme a nuestra definición, es imposible que pueda presentarse otro en menos palabras.

TEETETO. —Éste es un punto convenido entre nosotros.

EXTRANJERO. —En segundo lugar, habla de alguna cosa.

TEETETO. —Sin duda.

EXTRANJERO. —Es de ti y no de ningún otro.

TEETETO. —En efecto.

EXTRANJERO. —Si no se refiriese a nadie, no habría absolutamente discurso; porque hemos hecho ver que es imposible un discurso sobre la nada.

TEETETO. —Exacto.

EXTRANJERO. —Pero cuando se dice respecto a ti cosas distintas, como si fuesen las mismas; cosas, que no son, como si fuesen, ¿no es claro que una combinación de verbos y de nombres, formada de esta manera, tiene que ser real y verdaderamente un falso discurso?

TEETETO. —Es completamente verdadero.

EXTRANJERO. —¿Pero no es evidente que el pensamiento, la imaginación, la opinión y todos estos géneros se producen en nuestras almas tan pronto falsos, como verdaderos?

TEETETO. —¿Cómo?

EXTRANJERO. —El medio más seguro de comprenderlo es examinar la naturaleza de cada una de estas cosas, y en qué se diferencian las unas de las otras.

TEETETO. —Pues bien; guíame un poco.

EXTRANJERO. —Digo, pues, que el pensamiento y el discurso no forman más que uno. He aquí toda la diferencia. El diálogo interior del alma, el que tiene consigo mismo sin el auxilio de la voz, es lo que se llama pensamiento.

TEETETO. —Muy bien.

EXTRANJERO. —El soplo que el alma exhala por la boca, articulándolo, es lo que se llama discurso.

TEETETO. —Es cierto.

EXTRANJERO. —Además sabemos que en nuestros discursos se encuentra lo siguiente.

TEETETO. —¿Qué?

EXTRANJERO. —La afirmación y la negación.

TEETETO. —Lo sabemos.

EXTRANJERO. —Y cuando la afirmación o la negación se produce en el alma, mediante el pensamiento y en silencio, ¿cómo llamar a esto sino el juicio?

TEETETO. —Bien.

EXTRANJERO. —Y si esta manera de ser es producida, no tanto por el pensamiento, como por la sensación, ¿hay un nombre que le cuadre mejor que el de imaginación?

TEETETO. —No lo hay.

EXTRANJERO. —Por consiguiente, puesto que el discurso es verdadero o falso, y puesto que el pensamiento es como el diálogo del alma consigo misma; el juicio, el término del pensamiento, y la imaginación, de la que hablábamos antes, mezcla de la opinión y de la sensación, todas estas diversas operaciones, a causa de su parentesco con el discurso, han de ser también a veces falsas, por lo menos algunas de ellas.

TEETETO. —Nada más cierto.

EXTRANJERO. —Ya ves que hemos descubierto el falso juicio y el falso discurso más pronto de lo que suponíamos, a causa de la creencia en que estábamos de que esta indagación era superior a nuestras fuerzas.

TEETETO. —Ya lo veo.

EXTRANJERO. —Acabemos resueltamente lo que nos queda por hacer. Y después de esta averiguación, recordaremos nuestras precedentes divisiones por especies.

TEETETO. —¿Cuáles?

EXTRANJERO. —Hemos distinguido en el arte de hacer imágenes o ficciones, dos especies: el arte de copiar y el arte de la fantasmagoría.

TEETETO. —Sí.

EXTRANJERO. —Y no sabemos en cuál de estas divisiones comprender al sofista.

TEETETO. —Así es.

EXTRANJERO. —En medio de esta incertidumbre, las tinieblas se han condensado en torno nuestro, cuando hemos encontrado esta máxima tan discutida por todos los filósofos: que no existen absolutamente imágenes, ni ficciones, ni fantasmas, porque nunca, ni de ninguna manera, ha existido especie alguna de falsedad.

TEETETO. —Lo que dices es cierto.

EXTRANJERO. —Pero ahora que, viendo claro en el discurso, vemos patentemente que el juicio puede ser falso, decimos que es posible que se imiten los seres, y que de estas imitaciones nazca el arte de engañar.

TEETETO. —Es posible.

EXTRANJERO. —Hemos estado antes de acuerdo en que el sofista pertenece a una de las dos especies que ya recordamos.

TEETETO. —Sí.

EXTRANJERO. —Apliquémonos, pues, de nuevo a dividir en dos el género que ya reconocimos antes; dirijámonos siempre a la derecha, fijándonos en las especies, con las que el sofista tiene afinidades, hasta que habiéndole despojado de todo lo que tiene de común con los demás seres, y no habiéndole dejado más que su naturaleza propia, la representemos a nosotros mismos y a todos aquellos, que, por las condiciones de su espíritu, son más capaces de seguir este método.

TEETETO.—Es justo.

EXTRANJERO.—¿No comenzamos por distinguir el arte de hacer y el arte de adquirir?

TEETETO.—Sí.

EXTRANJERO.—Y en el arte de adquirir, nos ha parecido que el sofista pertenecía sucesivamente a la caza, al combate, a los negocios y a otras especies semejantes.

TEETETO.—Perfectamente.

EXTRANJERO.—Pero como el sofista nos parece comprendido en el arte de imitar, es claro que el arte de hacer es el que deberemos, por lo pronto, dividir en dos. Porque imitar es hacer imágenes; esta es la verdad, y no hacer las cosas mismas. ¿Es esta tu opinión?

TEETETO.—Sí.

EXTRANJERO.—Pero el arte de hacer se divide en dos partes.

TEETETO.—¿Cuáles?

EXTRANJERO.—La una divina, la otra humana.

TEETETO.—Yo no comprendo aún.

EXTRANJERO.—El poder de hacer, si nos acordamos de lo que hemos establecido al principio, es, ya lo hemos dicho, el poder que es causa de que lo que no existía antes, exista después.

TEETETO.—Recordémoslo.

EXTRANJERO.—Todos los seres vivos, que son mortales; todas las plantas, ya procedan de semillas o de raíces; todos los cuerpos inanimados, contenidos en las entrañas de la tierra, sean fusibles o no; ¿ha sido otro poder, otra acción que la de un Dios, la que ha hecho que, no existiendo antes todas estas cosas, hayan comenzado a existir? ¿O bien es preciso adoptar la creencia y el lenguaje del vulgo?

TEETETO.—¿Qué lenguaje y qué creencias son esos?

EXTRANJERO.—La de que es la naturaleza la que engendra todo esto por una causa mecánica, que no dirige el pensamiento. ¿O quizás la causa universal está dotada de razón y de una ciencia divina, cuyo principio es Dios?

TEETETO.—Yo, sin duda a causa de mi poca edad, he pasado muchas veces de una de estas opiniones a la otra. Pero hoy, por el respeto que me mereces, y porque sospecho que según tú todas estas cosas son la obra de un Dios, me inclino a creerte.

EXTRANJERO.—Muy bien, Teeteto. Si te creyéramos capaz, como a muchos otros, de mudar algún día de opinión, haríamos hoy los mayores esfuerzos para traerte a nuestro partido por el razonamiento y la fuerza de la persuasión. Pero yo sé que tu índole te arrastra sin nuestro auxilio hacia estas creencias; y así paso adelante, porque sería perder el tiempo en discursos inútiles. Siento, pues, por principio, que todas las cosas que se refieren a la naturaleza son el producto de un arte divino; y las que los hombres forman con las primeras, producto de un arte humano. De donde se sigue que hay dos géneros en el arte de hacer: el uno humano, el otro divino.

TEETETO.—Justamente.

EXTRANJERO.—Es preciso dividir aún cada uno de estos dos géneros en dos.

TEETETO.—¿Cómo?

EXTRANJERO.—Acabas de dividir en dos el arte de hacer, en razón de su latitud; pues bien, divídalo ahora en razón de su longitud.

TEETETO.—Dividámoslo así.

EXTRANJERO.—Comprenderá cuatro partes: dos, que se refieren a nosotros y que son artes humanas; y dos, que se refieren a los dioses y son artes divinas.

TEETETO.—Sí.

EXTRANJERO.—Pero tomando la división en otro sentido, cada una de las dos primeras partes comprende dos: el arte de hacer las cosas mismas y el arte que se puede llamar de hacer imágenes. He aquí como el arte de hacer se divide aún en dos.

TEETETO.—Explícame el objeto de estas dos últimas divisiones.

EXTRANJERO.—Nosotros mismos, todos los animales, los elementos de las cosas, el fuego, el agua y todos los seres análogos a estas cosas, todo, ya lo sabemos, es producción y obra de un Dios. ¿No es verdad?

TEETETO.—Sin duda.

EXTRANJERO.—Pero todas estas cosas van acompañadas de sus imágenes, que no son ellas; y estas imágenes son también el resultado de un arte divino.

TEETETO.—¿Qué imágenes?

EXTRANJERO.—Los fantasmas de nuestros sueños, los cuales se ofrecen naturalmente a nuestra vista durante el día; la sombra por el reflejo del fuego; y este doble fenómeno de la luz propia del ojo y de la luz exterior encontrándose sobre una superficie lisa y brillante, y produciendo una imagen tal, que la sensación, que experimenta la vista, es lo contrario de la sensación ordinaria.

TEETETO.—He ahí, pues, los dos productos de la parte divina del arte de hacer: la cosa misma y la imagen que la sigue.

EXTRANJERO.—Pasemos a nuestro arte humano de hacer. ¿No decimos que él construye una casa verdadera por medio de la arquitectura; y, por medio de la pintura, otra que es como un sueño de creación humana al uso de las gentes despiertas?

TEETETO.—Ciertamente.

EXTRANJERO.—Todas nuestras obras pueden reducirse a estas dos producciones de nuestro arte de hacer; se trata de la cosa misma, es el arte de hacer las cosas; de la imagen, es el arte de hacer imágenes.

TEETETO.—Ahora ya comprendo. Se divide el arte de hacer en dos especies, bajo dos puntos de vista. Bajo el uno, el arte es divino y humano; bajo el otro, hay el arte de producir seres y el de producir solo semejanzas de los mismos.

EXTRANJERO.—Ahora recordemos lo que hemos dicho del arte de hacer imágenes. Debe comprender dos especies; el arte de copiar y el arte de la fantasmagoría; si lo falso es realmente lo falso, y pertenece naturalmente a la categoría de los seres.

TEETETO.—Muy bien.

EXTRANJERO.—Está bien resuelto, y debemos sin ninguna dificultad reconocer estas dos especies.

TEETETO.—Sí.

EXTRANJERO.—A su vez dividamos en dos el arte de la fantasmagoría.

TEETETO.—¿Cómo?

EXTRANJERO.—Unas veces se recurre a instrumentos extraños; y otras el autor de la

representación se sirve de sí mismo como instrumento.

TEETETO.—¿Qué dices?

EXTRANJERO.—Cuando alguno representa tu manera de ser mediante posiciones de su cuerpo, o tu voz mediante las inflexiones de su voz; esta parte de la fantasmagoría se llama propiamente mímica.

TEETETO.—Sí.

EXTRANJERO.—Démosle, pues, el nombre de arte mímica. En cuanto a la otra parte, para mayor comodidad, la dejaremos a un lado; y dejamos a otro el cuidado de formar con sus variedades un todo, y darle el nombre que la convenga.

TEETETO.—Admitamos estas divisiones, y despreciamos la segunda.

EXTRANJERO.—Pero la primera debe aún ser dividida en dos; fija tu atención. He aquí por qué.

TEETETO.—Habla.

EXTRANJERO.—Entre los que imitan, unos lo hacen sabiendo lo que imitan, y otros no sabiéndolo. Ahora bien, ¿hay diferencia más profunda que la que media entre la ignorancia y el conocimiento?

TEETETO.—No la hay.

EXTRANJERO.—Pero la imitación de que nosotros tratamos, es la de los que saben. En efecto, ¿cómo imitar tu actitud y tu persona sin conocerte?

TEETETO.—Imposible.

EXTRANJERO.—¿Pero qué diremos del exterior de la justicia y en general de la virtud? ¿No hay muchos, que no conociéndola y teniendo de ella un mero parecer, ponen todo su cuidado en reproducir su imagen, tal como se la figuran, imitándola en cuanto pueden en sus acciones y en sus palabras?

TEETETO.—Sí, hay una infinidad.

EXTRANJERO.—¿Es que todos sus esfuerzos se estrellan por parecer justos sin serlo en realidad, o sucede todo lo contrario?

TEETETO.—Todo lo contrario.

EXTRANJERO.—Digamos, pues, que hay una gran diferencia entre este último imitador y el precedente; entre el que ignora y el que conoce.

TEETETO.—Sí.

EXTRANJERO.—¿Dónde encontraremos un nombre conveniente para cada uno? En verdad, nada más difícil. Parece que nuestros antepasados han tenido, sin apercibirse de ello, yo no sé qué aversión contra la división de los géneros en especies; de suerte que ninguno de ellos se tomó el trabajo de dividir. De aquí resulta que tenemos muy escasos nombres. Sin embargo; a riesgo de pasar por temerarios, haremos un sacrificio, en obsequio de la claridad y de la necesidad de distinguir, y llamaremos la imitación, que se funda en un simple parecer, imitación según un parecer; y la que se funda en ciencia, imitación sabia.

TEETETO.—Conforme.

EXTRANJERO.—De la primera es de la que tenemos que ocuparnos; porque el sofista no está en el número de los que saben, sino en el de los que imitan.^[25]

TEETETO.—En efecto.

EXTRANJERO. —Examinemos al imitador según su parecer, como se examina un trozo de hierro, para asegurarse si es hierro puro o si tiene alguna soldadura.

TEETETO. —Examinémosle.

EXTRANJERO. —Veo una muy notable. Entre estos imitadores hay algunos cándidos, que creen de buena fe saber las cosas sobre las que no tienen más que opinión o parecer. Pero hay otros que muestran claramente, por la versatilidad de sus discursos, que tienen plena conciencia, y que temen ignorar las cosas que aparentan saber delante del público.

TEETETO. —Existen verdaderamente las dos clases de imitadores de que hablas.

EXTRANJERO. —¿Y por qué no llamaremos a los imitadores de la primera clase, sencillos; y a los de la segunda, irónicos?

TEETETO. —No hay inconveniente.

EXTRANJERO. —Pero este último género, ¿es simple o doble?

TEETETO. —Míralo tú.

EXTRANJERO. —Ya lo examino y noto dos especies. Éste, es hábil para ejercitar su ironía en público, en largos discursos, delante del pueblo reunido; aquel, en particular, en discursos entrecortados, precisando a su interlocutor a contradecirse.

TEETETO. —No puede hablarse mejor.

EXTRANJERO. —¿Cómo designaremos al imitador de largos discursos? ¿Le llamaremos hombre político u orador popular?

TEETETO. —Orador popular.

EXTRANJERO. —Y al otro, ¿le llamaremos sabio o sofista?

TEETETO. —Sabio no puede ser, porque hemos dejado sentado que no sabe. Pero, puesto que imita al sabio, debe evidentemente tomar su nombre; y creo comprender que este es el hombre al que justamente debemos llamar verdadero sofista.

EXTRANJERO. —¿No podremos, como antes, formar una cadena con las cualidades del sofista? ¿No las enlazaremos en su nombre remontando desde el fin hasta el principio?

TEETETO. —Nada mejor.

EXTRANJERO. —Por consiguiente, la imitación en esta clase de contradicción que es irónica y según un parecer; la imitación fantasmagórica, que es una parte del arte de hacer imágenes, no la divina, sino la humana; la imitación, que es en el discurso el arte de producir ilusiones o apariencias; tal es la raza, tal es la sangre del verdadero sofista; afirmándolo, estamos seguros de decir la pura verdad.

TEETETO. —Perfectamente.

PARMÉNIDES

Argumento del *Parménides*^[1]

por Patricio de Azcárate

Algunos, dice Proclo en su comentario sobre el *Parménides*, no tienen en cuenta el título del diálogo (*de las ideas*) y lo consideran solo como un ejercicio lógico. Dividen el diálogo en tres partes: en la primera se exponen las dificultades de la teoría de las ideas; la segunda contiene en resumen el método a que deben aplicarse los amantes de la verdad; la tercera ofrece un ejemplo de este método, a saber, la tesis de Parménides sobre la unidad. La primera parte tiene por objeto demostrar cuán necesario es el método, explicado en el *Parménides*, puesto que Sócrates, a causa de su poca experiencia en el mismo, no puede sostener la teoría de las ideas, por verdadera que ella sea, y por vivo que sea su empeño. En cuanto a la tercera parte, no es otra cosa que un modelo que muestra cómo es preciso ejercitarse en este método. Aquí, como en el *Sofista*, se procede según el de división. En aquel, el ensayo recae sobre el pescador de caña; en este, sobre la unidad de *Parménides*. Dicen igualmente que el método del *Parménides* difiere de los *Tópicos* de Aristóteles. Este establece cuatro clases de problemas, que Teofrasto reduce a dos. Pero semejante ciencia solo puede convenir a los que se contentan con buscar lo probable; por el contrario, el método de Platón suscita sobre cada uno de estos problemas una multitud de hipótesis, que tratadas sucesivamente, hacen que aparezca la verdad. Porque en estas deducciones necesarias, lo posible sale de lo posible, y lo imposible de lo imposible.

Tal es la opinión de los que creen que el objeto del diálogo es puramente lógico. En cuanto a los que piensan que es, por decirlo así, ontológico y que el método es aquí solo un instrumento, dicen que Platón, lejos de presentar estos dogmas misteriosos solo para la explicación del método, nunca sentó tesis para llegar a la exposición de uno determinado, sino que se sirve ya de uno, ya de otro, según las necesidades del momento. Se vale indistintamente de ciertos métodos, según lo exigen las cosas que quiere indagar, como por ejemplo: el método de división en el *Sofista*; y no para enseñar al lector a dividir, sino para sujetar al gran sofista; y en esto no hace más que imitar fielmente la naturaleza misma, que emplea los medios para el fin y no el fin para los medios. Todo método es indispensable a los que quieren ejercitarse en la ciencia de las cosas, pero no es por sí mismo digno de indagación. Además, si el *Parménides* fuese solo un simple ejercicio de método, sería preciso aplicarlo en su rigor, y esto es precisamente lo que no tiene lugar. Entre todas las hipótesis, indicadas por el método, se escoge esta, se desecha aquella, o se modifican las demás. Si la tesis de la unidad no fuese en este caso más que un ejemplo, ¿no sería ridículo no observar el método, y no tratar el ejemplo según las reglas que él prescribe?".

Estas palabras de Proclo tienen un doble mérito. Ellas nos dan a conocer las dos opiniones contrarias que han sido sostenidas, y lo son aún hoy día, acerca del sentido, objeto y extensión del *Parménides*, indicándonos además sus principales divisiones.

En efecto; en el *Parménides* hay que distinguir tres partes, de extensión muy desigual; una, en la que Platón inicia la teoría de las ideas, y hace entrever algunas de las dificultades que ella suscita; otra, en la que traza con ligeros rasgos el método que debe seguirse para salir de estas dificultades; y

la última, en la que aplica este método a la idea suprema, por excelencia, a la idea de la unidad.

I. Hay ideas independientes de los objetos, por ejemplo: las de semejanza y desemejanza, mediante las que son semejantes todas las cosas que se parecen, y diferentes las que difieren. Hay igualmente, a no dudar, ideas de lo justo, de lo bello, de lo bueno etc. Pero ¿hay una idea del hombre, del fuego, del agua? ¿Hay una idea de lo sucio, de lo cenagoso, de la basura y generalmente de todo lo que es innoble y abyecto? —Las cosas participan de las ideas y toman de ellas su denominación; y así se llaman grandes las que participan de la magnitud; pero ¿cómo se opera esta participación? ¿Participan las cosas de la idea entera o de una parte de la idea? Si es de una parte de la idea, entonces la idea es múltiple; si es de la idea entera, ¿cómo puede encontrarse toda entera en mil objetos a la vez? ¿Podrá uno fijarse en una idea, como último término al que el espíritu puede arribar? Al comparar las cosas grandes, lo hacemos con relación a la magnitud; ¿pero con qué derecho no pasamos de aquí? ¿Por qué no se comparan las cosas grandes y la magnitud, para referirlas a otra magnitud más grande y así hasta el infinito? La suerte que se puede tener, no una sola idea de magnitud, sino una infinidad de ideas de magnitud; no una sola idea de cada género, sino una multitud de ideas en cada género. Se va a pasar también a esta multitud, a este progreso, hasta el infinito, si se sustituye la participación de las cosas en las ideas con la semejanza de las cosas con las ideas; porque pareciéndose las ideas y las cosas, suponen una idea común; esta supone otra; esta otra, otra; y así sin cesar y sin fin. Pero he aquí otra dificultad. Si las ideas existen en sí (es decir, si hay ideas), no se comprende cómo puedan ser conocidas.

En efecto, si existen en sí, no existen en nosotros, no están en relación con nosotros, sino que lo están las unas con las otras. En igual forma, las cosas sensibles solo tienen relación entre sí. Pero entonces hay una ciencia en sí, que es la de las ideas en sí; y una ciencia de las cosas sensibles; y estas dos ciencias no mantienen relación entre sí. Luego, no podemos conocer las ideas. Una consecuencia más grave aún, y no menos necesaria, es que Dios no puede conocer las cosas sensibles. En efecto; hay la ciencia en sí, pero la ciencia en sí no es la ciencia de las cosas sensibles, ni tiene con estas la menor relación. Dios es, por lo tanto, extraño a la ciencia de las cosas sensibles, las que son por consiguiente para él como si no existiesen.

II. He aquí, ciertamente, muchas oscuridades; y no es fácil ver de dónde vendrá la luz. ¿Quiere decir esto que haya precisión de abandonar las ideas? No, porque sin ellas no hay pensamiento, ni razonamiento posibles. Pero antes de intentar definirlas, cosa muy delicada, es preciso ejercitarse convenientemente. Este ejercicio consiste en lo siguiente: tomar sucesivamente cada idea, y suponiendo, primero, que existe, segundo, que no existe; examinar cuáles son las consecuencias de esta doble hipótesis, ya con respecto a la idea considerada en sí misma y con relación a las otras cosas, ya con respecto a las otras cosas consideradas en sí mismas y con relación a la idea. Es imposible que el espíritu no encuentre, en esta gimnasia intelectual, la explicación verdadera de las cosas y de sus principios con más firmeza y rectitud.

III. Veamos esto en la idea de la unidad. Si lo uno existe, ¿qué se sigue de aquí con relación a lo uno considerado en sí mismo y con relación a las demás cosas?

1º Si lo uno existe, no es múltiple: no tiene partes. —No tiene por lo tanto principio, ni fin; es ilimitado. —No teniendo límites, no tiene forma. —No teniendo forma, no está en ninguna parte; porque si estuviese en alguna parte, estaría en sí mismo o en otra cosa; si estuviera en otra cosa

estaría rodeado; si estuviera en sí mismo, se rodearía a sí mismo, y en ambos casos, tendría forma. —No estando en ninguna parte, no está en movimiento, ni en reposo. El movimiento es o una alteración de la naturaleza, o un cambio de lugar. Pero lo uno no puede ser alterado en su naturaleza, puesto que cesaría de ser uno; tampoco podría mudar de lugar, puesto que no está en ninguna parte, es decir, en ningún lugar. Luego no está en movimiento. De otro lado, no puede permanecer constantemente en el mismo lugar, puesto que no está en ninguno. Luego no está en reposo. Lo uno no es lo mismo que lo otro y que él mismo; ni lo otro que él mismo y que lo otro. No es lo otro que él mismo, porque no sería lo uno: ni lo mismo que lo otro, por la misma razón. Tampoco es lo otro que otro, porque es lo uno y no lo otro, y por consiguiente no puede ser lo otro, cualquiera que ello sea. Tampoco es lo mismo que él mismo, porque es lo uno y no lo mismo, y por consiguiente, no es lo mismo respecto a ninguna otra cosa. —Lo uno no es semejante, ni desemejante, ni a sí mismo, ni a lo otro, porque no puede ser semejante a nada, no pudiendo ser lo semejante lo que no es lo mismo; porque no puede ser desemejante a nada, no pudiendo ser lo desemejante lo que no es lo otro. —Lo uno no puede ser igual, ni desigual, ni a sí mismo, ni a otra cosa; no puede ser igual, porque de serlo participaría de lo semejante o de lo mismo, lo cual no puede ser; ni desigual, porque de serlo participaría de lo desemejante o de lo otro, lo que no puede tampoco ser. —Lo uno no es más joven, ni más viejo, ni de la misma edad que él mismo o que otra cosa; si se le supone más joven o más viejo, sería desigual; si de la misma edad, sería igual. —Lo uno no está en el tiempo; y no puede decirse que ha existido, que existe o que existirá; y, por lo tanto, no existe. —Si no existe, no es lo uno, y no puede ser conocido, ni nombrado, lo cual parece absurdo.

2º Si lo uno existe, participa del ser; y por consiguiente hay en él dos cosas, es decir, dos partes: lo uno y el ser; cada una de estas partes es, y es una; encierra dos partes, las cuales encierran también otras dos, y así en un progreso infinito; de suerte que lo uno, que existe, es una multitud infinita. Al mismo resultado tiene que llegar, demostrando que si el ser existe, el número existe; de donde se sigue que el ser tiene una infinidad de partes, y de aquí que lo uno tiene una infinidad de partes. —Si lo uno tiene partes, es un todo; y si es un todo, está limitado. —Si lo uno es un todo, tiene un principio, un medio y un fin; y si tiene un principio, un medio y un fin, tiene una forma, ya circular, ya recta, ya mixta. —Está en sí mismo y en otra cosa. Está en sí mismo, porque lo uno es el todo; todas las partes están en el todo; todas las partes son lo uno; luego lo uno está en el todo, es decir, en sí mismo. Está en otra cosa; porque el todo no está en cada una de sus partes, ni en algunas, ni tampoco en todas, lo que supondría que está en cada una; y como es preciso que esté en alguna parte, so pena de no existir, es necesario que esté en otra cosa. —Lo uno está en movimiento y en reposo. En tanto que está en sí mismo, está en reposo; en tanto que está en sí mismo y en otra cosa, está en movimiento. —Lo uno es lo mismo y lo otro que él mismo, lo mismo y lo otro que las otras cosas. Puesto que lo uno sea lo uno, es lo mismo que él mismo. Puesto que lo uno existe, es el ser en cierta manera, y siendo el ser lo uno, este es otro que el mismo. Puesto que lo uno es lo uno, no es las otras cosas; es lo otro que las otras cosas. En fin, puesto que nada existe que no sea uno, es lo mismo que las otras cosas. —Lo uno es semejante y desemejante a sí mismo y a las otras cosas. En efecto, de una parte lo uno es otro que todo lo demás; de otra, todo lo demás es otro que lo uno; de suerte que lo uno y todo lo demás, confundiéndose en este mismo otro, son semejantes. Pero bajo otro punto de vista, lo uno es lo mismo que todo lo demás; y lo mismo, siendo opuesto a lo otro; puesto que, en

tanto que es otro, lo uno es semejante a las otras cosas; y en tanto que es lo mismo, es desemejante de ellas. En fin; se ha probado que lo uno es lo mismo que él mismo, y por lo tanto semejante a sí mismo; que es otro que él mismo, y por lo tanto desemejante a sí mismo. —Lo uno es igual y desigual a sí mismo y a las otras cosas. Igual a las otras cosas, que no pueden ser más grandes, ni más pequeñas que lo uno; porque la magnitud y la pequeñez no pueden encontrarse en ellas, atendiendo a que no pueden encontrarse, ni en la totalidad de un todo, ni en sus partes. Igual a sí mismo; puesto que, no teniendo tampoco magnitud, ni pequeñez, no puede sobreponerse, ni ser sobrepuesto por él mismo. Desigual a sí mismo; porque, estando en sí mismo, él se comprende, al mismo tiempo que es comprendido por sí mismo; lo que hace que sea a la vez más grande y más pequeño que él mismo; y por consiguiente desigual a sí mismo. Desigual a las otras cosas; porque estando lo uno en las otras cosas, es más pequeño que ellas, y estando las otras cosas recíprocamente en lo uno, es más grande que ellas; más grande y más pequeño, es decir, desigual. —Lo uno se hace y es más joven y más viejo, y también de la misma edad que él mismo y que las otras cosas. En efecto; puesto que existe, participa del tiempo. Pero el tiempo pasa; lo uno se hace más viejo que él mismo, que él mismo, que se hace por consiguiente más joven. Pero si nos fijamos en lo presente, intermedio entre haber sido y haber de ser, entonces no llega a ser, sino que es; y es más viejo y más joven que él mismo. Pero él es y deviene en un tiempo igual a sí mismo; y por lo tanto es de la misma edad que él mismo. Por otra parte; lo uno, comparado con la multitud de las otras cosas, es lo más pequeño, es el primogénito; y por consiguiente más viejo que las otras cosas. Pero lo uno, teniendo un principio, un medio y un fin, no existe sino con el fin, con el fin de todo; y es, por lo tanto, el último nacido; y por consiguiente, más joven que las otras cosas. Pero siendo el principio, el medio y el fin, partes; y siendo cada parte una, lo uno es contemporáneo del principio, del medio y del fin; y por consiguiente, de la misma edad que las otras cosas. En fin; estando lo uno en el tiempo, puede decirse, que es que ha sido y que será; luego existe verdaderamente. Luego puede ser conocido y nombrado.

3.^º Si lo uno es y no es, es múltiple y no es múltiple; hay por lo tanto un tiempo en que participa del ser, y otro tiempo en que no participa. Por lo tanto nace y muere. —Haciéndose uno y múltiple sucesivamente, por necesidad se divide y se une. —Haciéndose semejante y desemejante, se parece y se diferencia de sí mismo. —Haciéndose más grande, más pequeño e igual, aumenta, disminuye y se iguala. —Por otra parte, cuando lo uno pasa del movimiento al reposo, o del reposo al movimiento, el cambio se verifica en lo que se llama instante; de suerte que, en este tránsito de un estado a otro, lo uno no está ni en reposo, ni en movimiento, ni está en el tiempo. —En igual forma, cuando lo uno pasa de la nada al ser, o del ser a la nada, no es, ni ser, ni no-ser; y por consiguiente, ni nace, ni muere. —Asimismo, pasando de lo uno a lo múltiple, y de lo múltiple a lo uno, ni se divide, ni se une. —Pasando de lo semejante a lo desemejante, y de lo desemejante a lo semejante, no se parece, ni se diferencia. —Pasando de lo grande a lo pequeño, de lo igual a lo desigual y recíprocamente, ni aumenta, ni disminuye, ni se iguala. Si lo uno existe, ¿qué se sigue de aquí respecto a las demás cosas?

1.^º Las cosas distintas que lo uno, no son lo uno, pero participan de él; son partes unidas en un todo, y cada una de las partes es una en cierta manera, y el todo es uno en cierto modo. —Las cosas distintas que lo uno, no siendo lo uno, son necesariamente más numerosas que lo uno; son, si se quiere, el número infinito. En efecto; antes de participar de lo uno, las otras cosas son exclusivamente

pluralidades; pero la más pequeña parte de cada una de estas pluralidades, a falta de lo uno, es también una pluralidad, y así indefinidamente. —Las cosas distintas que lo uno, son ilimitadas y limitadas; ilimitadas en sí mismas, limitadas después de participar de lo uno; porque entonces son partes de un todo, y las partes son limitadas las unas respecto de las otras y respecto del todo, y el todo limitado respecto de las partes. —Las cosas distintas que lo uno, son semejantes y desemejantes a sí mismas, y las unas respecto a las otras; semejantes, porque todas tienen las mismas cualidades, siendo todas limitadas y todas ilimitadas; desemejantes, porque estas cualidades son contrarias. —Podría demostrarse igualmente que son iguales y desiguales, que están en reposo y en movimiento, etc.

2.^º Las cosas distintas que lo uno, no son lo uno; y como lo uno no tiene partes, no participan tampoco de él. —Tampoco son muchos; porque lo mucho se compone de unidades repetidas, y ellas no tienen nada de lo uno. —No son semejantes y desemejantes, porque si fueran semejantes solamente, o desemejantes solamente, participarían de una cosa; y si semejantes y desemejantes a la vez, de dos cosas. —En igual forma podría demostrarse que no son iguales, ni desiguales, ni están en reposo, ni en movimiento, etc. Si lo uno no existe, ¿qué se sigue de aquí respecto a lo uno?

1.^º Si lo uno no existe, es, sin embargo, conocido; puesto que, en otro caso, nada podría decirse de él. Y es preciso por lo tanto referirlo a la ciencia. —Él participa de aquel y de alguna cosa, etc., puesto que se dice de él aquel y alguna cosa, etc. —Es desemejante y semejante; desemejante, puesto que siendo desemejantes de él las otras cosas, él es necesariamente desemejante a su vez; semejante, puesto que siendo desemejante a las demás cosas, es preciso que se parezca a sí mismo. —Lo uno, que no existe, tiene la desigualdad; porque si fuese igual a las otras cosas, no sería desemejante de ellas; tiene la magnitud y la pequeñez, porque estas forman parte de la desigualdad, que consiste en ser más grande o más pequeña; tiene la igualdad, porque está comprendida como intermedia entre la magnitud y la pequeñez. —Lo uno, que no existe, tiene el ser; porque decir *lo uno no existe* es decir una verdad, y decir una verdad es decir una cosa que existe. Lo uno existe, no existiendo. —Lo uno, que no existe, tiene por lo tanto el ser, y no tiene el ser; cambia, se mueve y está por consiguiente en movimiento. Pero no existiendo, no cambia de lugar, no gira sobre sí mismo, no se altera y está por lo mismo en reposo. —Lo uno, que no existe, estando en movimiento, pasa de una manera de ser a otra; y por lo tanto, nace y muere. Lo uno, que no existe, estando en reposo, subsiste constantemente en el mismo estado, y no nace ni muere.

2.^º Si lo uno no existe, no participa absolutamente del ser. —No participando en manera alguna del ser, no puede recibirla ni perderla; y por lo tanto, no nace ni muere. —No naciendo ni muriendo, no se altera. —No alterándose, no está en movimiento; no existiendo en manera alguna, no está en reposo; y por consiguiente, no está en movimiento, ni en reposo. —No existe en manera alguna, puesto que no participa en nada del ser. —No tiene magnitud, ni pequeñez, ni igualdad, ni desigualdad. —No es semejante, ni desemejante. —No puede achacársele ni esto ni aquello, etc., ni tampoco ciencia, ni denominación de ninguna clase. Si lo uno no existe, ¿qué se sigue de aquí respecto de las demás cosas?

1.^º Si lo uno no existe, las demás cosas, no siendo distintas con relación a lo uno, que no existe, lo son con relación a sí mismas, es decir, a sus masas. —Si son masas sin unidad, parecen unas y muchas; unas por sus masas; muchas, porque se descomponen en una multitud infinita. —Parecen

semejantes y desemejantes; porque, a la manera de un cuadro visto de lejos, sus partes se confunden en una sola; y vistos de cerca se distinguen. —Ellas parecen las mismas y otras en movimiento y en reposo, naciendo y muriendo, etc.

2º Si lo uno no existe, las demás cosas no son ni unas, puesto que no tienen unidad, ni muchas, puesto que sin unidad no puede haber pluralidad; y por consiguiente, no parecen ni unas ni muchas. —No existen, pues, ni parecen semejantes, ni desemejantes; ni las mismas, ni otras; ni en movimiento, ni en reposo; ni naciendo, ni muriendo, etc. De suerte que, exista o no exista lo uno, lo uno y las otras cosas, con relación a sí mismas y con relación las unas a las otras, son todo absolutamente, o no son nada; lo parecen y no lo parecen.

He aquí el *Parménides* con todo su rigor, su sutileza y su aridez. Porque la aridez aquí no es otra cosa que una exactitud más. ¿Cuál es la significación y valor filosóficos de este diálogo? De las dos opiniones perfectamente caracterizadas por Proclo, ¿cuál será la nuestra? Si fuera absolutamente imprescindible escoger una, con exclusión de la otra, confesamos que nos decidiríamos por la primera, y no veríamos por consiguiente en el *Parménides* más que un ejercicio lógico; pero si fuese posible conciliar ambas opiniones, preferiríamos la conciliación. Hay indudablemente en el *Parménides* un ejercicio lógico. Platón nos lo dice de una manera formal, y es preciso creerle. Observad cómo obliga a hablar a Parménides y a Sócrates.

Parménides. ¿Qué partido tomarás, Sócrates, en punto a filosofía y cómo saldrás de todas estas incertidumbres?

Sócrates. En verdad, no lo sé.

Parménides. Consiste en que intentas, Sócrates, definir lo bello, lo justo, lo bueno, y las demás cosas, antes de estar suficientemente ejercitado. Ya me había hecho cargo de ello. Es bello y divino el ardor que te inflama. Pero ensaya tus fuerzas; ejercítate, mientras seas joven, en lo que el vulgo juzga inútil y tiene por pura palabrería; obrando de otra manera, no cuentes con descubrir la verdad.

Sócrates. ¿En qué consiste ese ejercicio? Parménides.

Parménides responde indicando las partes esenciales de una argumentación, que es la que se sigue después en el diálogo, y termina de la manera siguiente: *He aquí lo que debe hacerse, si quieres ejercitarte convenientemente, y hacerte capaz de discernir la verdad*. No comprendo que Platón haya podido decir con mayor claridad que este es un ejercicio lógico. Por otra parte. Platón hizo conocer en el *Fedón* la utilidad, la necesidad, y el momento crítico de este ejercicio lógico, de esta argumentación racional, cuando dice: «Si se llegara a atacar este principio, no dejarías sin respuesta semejante ataque, hasta que hubieses examinado todas las consecuencias que se derivan de este principio, y reconocido tú mismo si concuerdan o no entre sí». Y en la *República*, donde dice:

«Por la segunda división del mundo inteligible, es preciso entender todo aquello de lo que la facultad de pensar se apodera inmediatamente por el poder de la dialéctica, formando hipótesis, que mira como tales y no como principios, y que le sirven como grados y puntos de apoyo para elevarse hasta su primer principio, que no tiene nada de hipotético. Dueño ya de este principio, el pensamiento indaga todas las consecuencias que de él se derivan, y las lleva hasta la última conclusión, rechazando todo dato sensible, para apoyarse únicamente en las ideas puras, por las que comienza, continúa y se termina la demostración».

¿Pero este ejercicio lógico no es más que un nuevo ejercicio, esta argumentación, una pura

argumentación sin fin ulterior? Todas estas deducciones contradictorias, estas tesis y antítesis, estas antinomias, ¿no conducen al espíritu en medio de estas vueltas y revueltas, a algún resultado dogmático, y para hablar con más precisión, a alguna doctrina filosófica sobre lo uno y las demás cosas, y, en términos vulgares, sobre Dios y el mundo?

No es preciso de acudir al final del *Parménides*, para responder a esta pregunta; puesto que allí sólo se encuentra por toda conclusión la más negativa de todas las negaciones: «Que lo uno exista o que no exista, lo uno y las otras cosas, con relación a sí mismas y con relación las unas a las otras, son absolutamente todo y no son nada, lo parecen y no lo parecen». Pero es preciso tomar este diálogo de Platón a la letra. Su táctica consiste en dejar mucho que adivinar al lector; las tres cuartas partes de sus diálogos en manera alguna llegan a una conclusión; y en las más, la que expresa es de tal manera superficial, que al parecer sólo se la pone allí para advertir que es preciso indagar otra más profunda que está como sobreentendida. ¿Cuál es esta conclusión profunda que Platón da por sobreentendida en el *Parménides*? Creemos entreverla, gracias a los *Estudios* de Paul Janet^[2] y si me engaño, tendré el consuelo de haberme engañado en compañía de un noble espíritu.

La argumentación del *Parménides* comprende dos partes distintas: 1.^º Si lo uno existe, ¿qué se sigue de aquí respecto de lo uno y de las demás cosas? 2.^º Si lo uno no existe, ¿qué se sigue de aquí respecto de lo uno y de las demás cosas?

Si se consideran en conjunto estas dos hipótesis, se reconoce sin dificultad, que la segunda conduce a tales absurdos, que debe ser desechada, lo cual sirve de apoyo a la primera. Luego lo uno existe.

¿Qué uno? La primera hipótesis del *Parménides* comprende a su vez tres partes: 1.^º Si lo uno existe sin participar de lo múltiple, ¿qué se sigue? 2.^º Si lo uno existe participando del ser y por consiguiente de lo múltiple, ¿qué se sigue? 3.^º Si lo uno existe en tanto que uno y múltiple a la vez, ¿qué se sigue? La primera suposición, que es la de lo uno absoluto, que excluye todo lo que no es él mismo, la de lo mismo uno, repugna a la razón por sus consecuencias.

Admitiendo, por ejemplo, lo uno, ¿cómo admitir que no está en ninguna parte, y que no es, ni puede ser, concebido ni nombrado? Esto equivale a afirmar y negar a la vez, incurriendo en la más patente contradicción. Lo verdaderamente uno no es lo uno absoluto, exclusivo de todo lo que no es él mismo, lo uno-uno. Es por lo tanto lo uno-ser, que es lo que se demuestra en la segunda y tercera suposición; la segunda, en la que se prueba que participando lo uno del ser, nada resulta que no sea razonable; y la tercera, en la que se hace ver que lo uno-ser, considerado a su vez como uno y como ser, produce consecuencias opuestas, pero no contradictorias, porque se refieren a dos puntos de vista también opuestos. Lo uno existe por encima del universo, pero no está encerrado, como lo creían los eleáticos en la abstracción de la unidad en sí. Lo uno existe, es vivo, es fecundo; participa de todas las cosas, así como todas las cosas participan de él: desciende a la multiplicidad como la multiplicidad se eleva a la unidad; y esta unidad múltiple es el verdadero Dios; y esta multiplicidad una es el verdadero mundo.

Así es como entendemos el *Parménides*, examinando la doctrina con el método, y el método con la doctrina. Así es como comprendemos a Platón, no separando el camino del término a que conduce, ni el término a que conduce del camino.

Parménides o de las ideas

CÉFALO — ADIMANTO — ANTIFÓN — GLAUCÓN — PITODORO — SÓCRATES — ZENÓN
— PARMÉNIDES — ARISTÓTELES

CÉFALO. —Cuando llegamos a Atenas^[1] desde Clazomenes,^[2] nuestra patria, encontramos en la plaza pública a Adimanto y a Glaucon.^[3] Tomándome por la mano, me dijo Adimanto: Bien venido, Céfalo; si necesitas algo que nosotros podamos proporcionarte, no tienes más que desplegar los labios.

—¡Ah!, si estoy aquí, es precisamente porque os necesito.

—Explícate —me replicó—; ¿qué quieres?

—¿Cómo se llamaba —le dije— vuestro hermano materno?, porque yo no me acuerdo. Era yo muy joven cuando vine desde Clazomenes por primera vez, y desde entonces ha transcurrido mucho tiempo. Su padre, si no me engaño, se llamaba Pirilampo (Pyrilampes).

—Sí —dijo—, y él se llamaba Antifón;^[4] ¿pero qué es lo que te trae?

—El exceso de celo por la filosofía de mis compatriotas; han oído decir que este Antifón ha estado muy relacionado con un cierto Pitodoro, amigo de Zenón, y que habiéndole oído muchas veces referir las conversaciones de Sócrates, Zenón y Parménides, las recuerda perfectamente.

—Es verdad —dijo.

—Estas conversaciones —repliqué yo— son precisamente las que queríamos oír.

—Nada más fácil —dijo—. Él las ha pasado y repasado en su espíritu desde su primera juventud. Ahora vive con su abuelo, del mismo nombre que él, y dedicado a sus caballos y al arte. Si quieres, vamos en su busca. Acaba de partir de aquí para ir a su casa, que está cerca, en Méleto.^[5]

Hablando de esta manera, nos pusimos en marcha, y encontramos a Antifón en su casa, que estaba dando a un operario una brida para componer. Despedido este, y habiendo manifestado sus hermanos el objeto de nuestra visita, y recordando Antifón mi primer viaje, me reconoció y me saludó. Le suplicamos que nos refiriera las conversaciones de las que tenía conocimiento. Al pronto, puso alguna dificultad.

—No es un negocio de poca monta —nos dijo. Sin embargo, concluyó por tomar la palabra.

Dijo entonces Antifón que Pitodoro le había referido que cierto día habían llegado a Atenas Parménides y Zenón, con motivo de la celebración de las grandes fiestas Panateneas.^[6] Que Parménides era ya de edad, y tenía el pelo casi blanco, pero de noble y bello aspecto, pudiendo contar como sesenta y cinco años. Zenón se aproximaba a los cuarenta; era bien formado y tenía el semblante agradable. Según se decía, vivía en intimidad con Parménides. Moraban ambos en casa de Pitodoro, fuera de muros, en el Cerámico.

Aquí fue adonde Sócrates y otros muchos concurrieron con la esperanza de oír leer los escritos de Zenón. Éste y Parménides los presentaron allí por primera vez. Sócrates era entonces muy joven. Zenón leía, y Parménides casualmente estaba ausente. La lectura llegaba a su término, cuando Pitodoro y Parménides entraron, llevando consigo a Aristóteles, que fue uno de los Treinta.^[7] Poco pudo oír, pero ya antes había oído a Zenón.

Sócrates, después de haber escuchado toda la lectura, suplicó a Zenón que volviera a leer la primera proposición del primer libro; y concluida esta segunda lectura, dijo:

—¿Cómo entiendes esto, Zenón? Si los seres son múltiples, es preciso que sean a la vez semejantes o desemejantes. Pero esto es imposible, porque lo que es desemejante no puede ser semejante, ni lo que es semejante desemejante. ¿No es esto lo que quieres decir?

ZENÓN.—Sí.

SÓCRATES. —Luego si es imposible que lo desemejante sea semejante y lo semejante desemejante, es también imposible que las cosas sean múltiples; porque si fuesen múltiples, se seguirían de aquí consecuencias absurdas. ¿No es éste el objeto de tus razonamientos? ¿No intentas demostrar, contra la común opinión, que no hay multiplicidad? ¿No ves que cada uno de tus argumentos es una prueba de que existe; de manera que cuantos más argumentos has empleado, tantas más pruebas has dado de que hay multiplicidad? ¿Es esto lo que dices, o habré comprendido mal?

ZENÓN.—Nada de eso; has penetrado perfectamente el pensamiento general de mi libro.

SÓCRATES. —Veo con claridad, Parménides, que entre Zenón y tú no solo hay el lazo de la amistad, sino el de la doctrina; porque él expone poco más o menos las mismas cosas que tú, y solo muda los términos y se esfuerza en alucinarnos y persuadirnos de que lo que dice es diferente. Tú dices en tus poemas que todo es uno, y aduces en su apoyo bellas y excelentes pruebas; él dice que la pluralidad no existe, y da también de ello numerosas y sólidas pruebas. De manera que diciendo el uno que todo es uno, y el otro que nada es múltiple, apparentáis decir cosas diferentes, cuando en el fondo son las mismas, y con eso creéis alucinarnos.

ZENÓN. —Muy bien, Sócrates, pero aún no has comprendido mi libro en toda su verdad. Semejante a los perros de Laconia, sigues perfectamente la pista de mi discurso. Sin embargo, se te ha escapado un punto principal, y es que mi libro no tiene tan altas pretensiones; y que escribiendo lo que tú supones que he tenido en mi espíritu, no ha sido mi intención el ocultarlo a las miradas de los hombres, como si realizase una gran empresa. Pero hay otro punto que has visto con toda claridad. Es perfectamente verdadero que este escrito ha sido compuesto para apoyar a Parménides contra los que intentaban ponerle en ridículo, diciendo, que si todo es uno, resultan de aquí mil consecuencias absurdas y contradictorias. Mi libro es una réplica a la acusación de los partidarios de la pluralidad. Les devuelvo sus argumentos, y en mayor número; como que el objeto de mi libro es demostrar que la hipótesis de la pluralidad es mucho más ridícula que la de la unidad, para quien ve con claridad las cosas. Mi amor a la discusión me hizo escribir esta obra cuando era joven; y como me la robaron, no me fue posible examinar si debería dejarla correr para el público. Te engañas por lo tanto, Sócrates, atribuyendo este libro a la ambición de un viejo, cuando es la obra de un joven, amigo de la discusión. Sin embargo, como ya te dije, no la has apreciado mal.

SÓCRATES. —Estoy conforme; creo que es como dices, pero respóndeme; ¿crees que existe en sí misma una idea de semejanza, y de igual modo otra, en todo contraria, de desemejanza?; ¿que, existiendo estas dos ideas, tú y yo y todas las demás cosas, que llamamos múltiples, participamos de ellas?; ¿que las cosas que participan de la semejanza, se hacen semejantes en tanto y por todo el tiempo que participan de ella; y que las que participan de la desemejanza se hacen desemejantes; y que las que participan de las dos, se hacen lo uno y lo otro a la vez? Si todas las cosas participan a la vez de estas dos ideas contrarias, y si por esta doble participación son a la par semejantes y desemejantes

entre sí, ¿qué hay en esto de particular? Ciertamente, si se me demostrase lo semejante haciéndose desemejante, o lo desemejante haciéndose semejante, esto si que me parecería prodigioso. Pero, que cosas que participan de estas dos ideas, tengan sus caracteres respectivos, esto, mi querido Zenón, de ninguna manera me parecería absurdo; como no me parecería, si se me demostrase, que todo es uno por participar de la unidad, y al mismo tiempo múltiple por participar de la multiplicidad. Pero probar que la unidad misma es multiplicidad, y la multiplicidad unidad; he aquí lo que sería una cosa extraña. Otro tanto debe decirse de todo lo demás. Si se dijese, que los géneros y las especies experimentan modificaciones contrarias a su esencia, sería una cosa sorprendente. Pero de ninguna manera me sorprendería que alguno probara, que yo soy uno y múltiple. Para probar que soy múltiple, bastaría hacer ver que la parte de mi persona que está a la derecha, es diferente de la que está a la izquierda; la que está delante, de la que está detrás; la que está arriba, de la que está abajo; con lo que creo participar de la multiplicidad. Y para probar que soy uno, diría, que de siete hombres que están aquí presentes, yo soy uno; de manera que yo participo de la unidad. Se probaría la verdad de estas dos aserciones. Si se quisiese probar, que mil cosas son a la vez unas y múltiples, como piedras, maderas y otras semejantes, diremos que se puede demostrar muy bien que estas cosas son unas y múltiples; pero no que lo uno es lo múltiple, ni lo múltiple lo uno; y añadiremos que lo que se da por sentado, lejos de sorprender a nadie, lo concede todo el mundo. Pero sí, como decía antes, se comenzase por separar las ideas en sí mismas, por ejemplo, la semejanza y la desemejanza, la unidad y la multiplicidad, el reposo y el movimiento, y lo mismo todas las demás; si se probase, en seguida, que pueden indistintamente mezclarse y separarse; he aquí, mi querido Zenón, lo que me llenaría de asombro. Tú has razonado con valor; te lo confieso. Pero lo que me admiraría mucho más, repito, sería que se me hiciese ver la misma contradicción implicada en las ideas mismas; y que lo que ya has practicado con las cosas visibles, lo extendieses a las que son solo accesibles al pensamiento.

Mientras que Sócrates se explicaba de esta manera, Pitodoro creyó, por lo que me dijo, que Parménides y Zenón estaban disgustados. Pero, por el contrario, ambos prestaban la mayor atención, y se miraban muchas veces sonriéndose, como si estuvieran encantados de Sócrates. Así es que, luego que este cesó de hablar, Parménides exclamó:

—¡Oh, Sócrates!, será poco cuanto se diga de tu celo por las discusiones filosóficas. Pero dime; ¿distingues, en efecto, como acabas de decir, de una parte las ideas mismas, y de otra, las cosas que participan de las ideas? ¿Te parece que existe en sí una semejanza, independiente de la semejanza que nosotros poseemos; y lo mismo respecto de la unidad y la pluralidad, y de todas las demás cosas que Zenón nombró antes?

SÓCRATES.—Sí, ciertamente.

PARMÉNIDES.—¿Y quizá existe también alguna idea en sí de lo justo, de lo bello, de lo honesto y de las demás cosas semejantes?

SÓCRATES.—Sí.

PARMÉNIDES.—Y bien, ¿te figuras una idea del hombre distinta de nosotros mismos y de todos los que existimos; en fin, una idea en sí del hombre, del fuego, del agua?

SÓCRATES.—Parménides, me he encontrado muchas veces en gran perplejidad tratándose de estas cosas; sin saber si era preciso juzgar de ellas como de las precedentes, o de otra manera.

PARMÉNIDES.—Con respecto a estas otras cosas, Sócrates, que podrían parecer ridículas, tales

como el pelo, el lodo, la basura y todo cuanto hay de indecente o innoble, ¿no encuentras la misma dificultad? ¿Hay lugar o no a reconocer, para cada una, una idea distinta, que existe independientemente de los objetos con los cuales estamos en contacto?

SÓCRATES. —Nada de eso; con relación a estos objetos, nada existe más que lo que vemos. Temería incurrir en un gran absurdo, si les atribuyese también ideas. Sin embargo; mi espíritu se ve turbado algunas veces por este pensamiento: que lo que es verdadero respecto a ciertas cosas, podría muy bien serlo de todas. Pero cuando tropiezo con esta cuestión, me apresuro a huir de ella por miedo, de caer y perecer en un abismo de indagaciones frívolas. Fijo en las cosas que, según hemos dicho, descansan en ideas, me detengo allí, y las contemplo por despacio.

PARMÉNIDES. —Eres joven aún, Sócrates, y la filosofía no ha tomado posesión de ti como lo hará un día, si yo no me engaño. Entonces no despreciarás nada de cuanto existe. Ahora, a causa de tu edad, solo te fijas en la opinión de la generalidad de los hombres. Pero dime; ¿te parece, como decías antes, que hay ideas que dan a las cosas, que participan de ellas, su denominación; que, por ejemplo, las cosas semejantes son las que participan de la semejanza; las grandes las que participan de la grandeza; las justas y las bellas las que participan de la justicia y de la belleza?

SÓCRATES. —Ciertamente.

PARMÉNIDES. —Y bien; ¿lo que participa de una idea participa de la idea entera, o solo de una parte? A menos que no haya un tercer modo de participación diferente de este.

SÓCRATES. —Imposible.

PARMÉNIDES. —¿Te parece que la idea está toda entera en cada uno de los objetos múltiples, permaneciendo una, o cuál es tu opinión?

SÓCRATES. —¿Y qué impide, Parménides, que no esté toda entera?

PARMÉNIDES. —La idea una e idéntica estará por lo tanto y a la vez toda entera en una multitud de objetos, separados los unos de los otros; y por consiguiente, ella estaría separada de sí misma.

SÓCRATES. —Nada de eso; sino que, así como la luz, permaneciendo una e idéntica, está al mismo tiempo en muchos lugares diferentes, sin estar separada de sí misma, así cada idea está a la vez en muchas cosas, y no por eso deja de ser una sola y misma idea.

PARMÉNIDES. —No se puede discurrir mejor, Sócrates, para hacer ver que una sola y misma cosa está a la vez en muchos lugares; lo cual es lo mismo que si, extendida una tela sobre muchos hombres, se dijese que estaba toda entera sobre muchos. ¿No es esto poco más o menos lo que concibes en tu espíritu?

SÓCRATES. —Quizá.

PARMÉNIDES. —¿Y estará la tela toda entera sobre cada uno, o solamente una parte?

SÓCRATES. —Solo una parte.

PARMÉNIDES. —Luego, Sócrates, las ideas mismas son divisibles; puesto que las cosas que participan de ellas, solo participan de una parte de cada idea; y la idea no está toda entera en cada cosa, sino solo una parte de la idea.

SÓCRATES. —Parece que así es.

PARMÉNIDES. —Dirás, pues, Sócrates, que la idea, siendo una, se divide en efecto. ¿Y qué?, dividiéndose, ¿permanece una?

SÓCRATES. —De ninguna manera.

PARMÉNIDES. —Considera lo que vas a decir. Si divides la magnitud en sí, y dices que cada una de las cosas grandes lo es a causa de una parte de la magnitud, más pequeña que la magnitud en sí, ¿no será esto un absurdo manifiesto?

SÓCRATES. —Sin duda alguna.

PARMÉNIDES. —Pero un objeto cualquiera, que solo participase de una pequeña parte de igualdad, ¿podría por esta pequeña parte, menor que la igualdad misma, ser igual a ninguna otra cosa?

SÓCRATES. —Imposible.

PARMÉNIDES. —Supongamos, que alguno de nosotros tiene en sí una parte de la pequeñez. Lo pequeño en sí es más grande que esta parte, puesto que esta parte es una parte de lo pequeño en sí. He aquí, pues, lo pequeño en sí, que es más grande que otra cosa. Y por otra parte, el objeto al que se añade lo que se ha quitado a lo pequeño en sí, se hace más pequeño, en lugar de hacerse más grande que antes.

SÓCRATES. —Eso no puede concebirse.

PARMÉNIDES. —¿De qué modo participarán las demás cosas de las ideas, si no participan, ni de las ideas enteras, ni de sus partes?

SÓCRATES. —¡Por Zeus! Eso no me parece fácil de explicar.

PARMÉNIDES. —Y bien; ¿qué dices de esto?

SÓCRATES. —¿De qué?

PARMÉNIDES. —He aquí lo que a mi juicio te hace juzgar que la idea es una. Cuando muchas cosas grandes se te presentan, si las consideras todas a la vez, te parecen tener un carácter común, que es uno; de donde concluyes, que la magnitud es una.

SÓCRATES. —Es cierto.

PARMÉNIDES. —Pero si abrazas todo a la vez con tu pensamiento, la magnitud en sí y las cosas grandes, ¿no verás aparecer una nueva magnitud, también una, en virtud de la que todo lo demás parece grande?

SÓCRATES. —Así parece.

PARMÉNIDES. —Así, pues, se mostraría una nueva idea de magnitud sobre la magnitud en sí, y sobre las cosas que participan de esta magnitud; después, sobre todo esto, otra magnitud aún, a causa de la que todo lo demás será grande; de suerte que cada idea no será ya una unidad, sino una multitud indefinida.

SÓCRATES. —Pero, Parménides, quizá cada idea es solo una concepción, que únicamente existe en el espíritu. De esta manera, cada idea será una, sin que resulte ningún absurdo.

PARMÉNIDES. —¿Pero cómo cada una de estas concepciones ha de ser una, no siendo ellas la concepción de nada?

SÓCRATES. —Imposible.

PARMÉNIDES. —¿Luego serían la concepción de algo?

SÓCRATES. —Sí.

PARMÉNIDES. —¿De algo que existe, o que no existe?

SÓCRATES. —Que existe.

PARMÉNIDES. —Y esta concepción, ¿no es la de una cosa una, concebida como la forma,

también una, de una multitud de objetos?

SÓCRATES.—Sí.

PARMÉNIDES. —Por consiguiente, ¿no será la idea esta cosa concebida como una, y como permaneciendo la misma, en medio de la multitud?

SÓCRATES.—Eso parece evidente.

PARMÉNIDES. —Y bien, si las demás cosas participan de las ideas, como tú dices, ¿no es igualmente preciso, o que todas las cosas sean concepciones y conciban, o que, siendo concepciones, no conciban?^[8]

SÓCRATES.—Pero eso no tiene sentido, Parménides. Más bien creo, que las cosas pasan de esta manera: las ideas son como modelos que existen en la naturaleza en general; las demás cosas se les parecen, son copias; y la participación de las cosas en las ideas, no es más que la semejanza de las unas con las otras.

PARMÉNIDES. —Si una cosa se parece a una idea, ¿puede dejar esta idea de parecerse a su copia, precisamente en la medida y hasta el punto que se le parece? ¿O bien hay algún medio de hacer que lo semejante no sea semejante a lo semejante?

SÓCRATES.—No lo hay.

PARMÉNIDES. —¿No es absolutamente necesario, que lo semejante participe de la misma idea de su semejante?

SÓCRATES.—Absolutamente.

PARMÉNIDES. —¿Y no es esta idea la que hace que los semejantes se hagan semejantes?

SÓCRATES.—Nada más cierto.

PARMÉNIDES. —Así pues no es posible que una cosa se parezca a la idea, ni la idea a otra cosa. De otra manera, por encima de la idea, aparecería otra idea; y si esta se parecía a alguna cosa, aún otra idea; y así no se cesaría nunca de tener una nueva idea, si esta idea se parecía a aquello que participa de ella.

SÓCRATES.—Es la pura verdad.

PARMÉNIDES. —No es, por lo tanto, por medio de la semejanza, por la que las cosas participan de las ideas; y es preciso indagar otro modo de participación.

SÓCRATES.—Conforme.

PARMÉNIDES. —Ya ves, mi querido Sócrates, las dificultades que surgen, desde que se admiten las ideas como existentes por sí mismas.

SÓCRATES.—Sí, verdaderamente.

PARMÉNIDES. —Es preciso que sepas que no has puesto, por decirlo así, el dedo en la dificultad que hay en sentar y establecer que existe una idea distinta para cada uno de los seres.

SÓCRATES.—¿Cómo?

PARMÉNIDES. —Entre otras muchas objeciones, yo escogí solo la principal. Al que intentara decir: es imposible conocer las ideas, si son tales como pretendéis, no habría ningún medio de probarle que está en el error, de no tener mucha experiencia en estas materias, estar dotado de felices disposiciones por la naturaleza, y dispuesto a seguir hasta lo último al adversario en sus argumentos y demostraciones. Sin esto, no es posible convencer al que pretendiese que las ideas no son susceptibles de ser conocidas.

SÓCRATES. —¿Porqué, Parménides?

PARMÉNIDES. —Porque, mi querido Sócrates, imagino que tú y todo el que reconoce para cada cosa una esencia como existente en sí misma, convendréis, por lo pronto, en que ninguna de estas esencias existe en nosotros.

SÓCRATES. —¿Cómo, en efecto, podría en este caso existir en sí misma?

PARMÉNIDES. —Muy bien. Por consiguiente, las ideas, que deben a sus relaciones recíprocas el ser lo que ellas son, tienen su esencia con relación a ellas mismas y no a las cosas que nos rodean, sean copias, o de cualquier otra naturaleza; y de las que nosotros participamos y de donde tomamos nuestro nombre.^[9] En cuanto a las cosas que nos rodean, y que se llaman con los mismos nombres que las ideas, no tienen relaciones sino entre sí, y no con las ideas; y deben su existencia a sí mismas, y no a las ideas que llevan estos nombres.^[10]

SÓCRATES. —¿Qué quieres decir con eso?

PARMÉNIDES. —Por ejemplo; si alguno es esclavo o dueño; esclavo, no será el esclavo del dueño en sí; ni dueño, el dueño del esclavo en sí; será el dueño o el esclavo de un hombre. Por el contrario; el señorío en sí se referirá a la esclavitud en sí; e igualmente la esclavitud al señorío. Pero las cosas, que están en nosotros, no tienen relaciones con las ideas, ni las ideas con nosotros; las ideas se refieren únicamente a las ideas; y las cosas, que nos rodean, únicamente a sí mismas. ¿Comprendes lo que quiero decir?

SÓCRATES. —Lo comprendo perfectamente.

PARMÉNIDES. —¿Luego la ciencia en sí es la ciencia de la verdad en sí?

SÓCRATES. —Ciertamente.

PARMÉNIDES. —Y cada una de las ciencias en sí, es la ciencia de cada uno de los seres en sí; ¿no es así?

SÓCRATES. —Sí.

PARMÉNIDES. —¿Y la ciencia que está en nosotros, no será la ciencia de la verdad que está en nosotros? ¿Y cada una de las ciencias que están en nosotros, no será la ciencia de cada uno de los seres que están entre nosotros?

SÓCRATES. —Así es preciso.

PARMÉNIDES. —¿Pero convienes ya en que no poseemos las ideas mismas, y en que no pueden estar en nosotros?

SÓCRATES. —No pueden.

PARMÉNIDES. —¿Pero no es por la idea de la ciencia en sí, por la que pueden ser conocidos los géneros en sí mismos?^[11]

SÓCRATES. —Sí.

PARMÉNIDES. —Idea que nosotros no poseemos.

SÓCRATES. —No.

PARMÉNIDES. —No conocemos ninguna idea, puesto que no participamos de la ciencia en sí.

SÓCRATES. —Parece que no.

PARMÉNIDES. —No conocemos lo bello en sí, ni el bien, ni ninguna de las cosas que consideramos como ideas existentes por sí mismas.

SÓCRATES. —Lo temo.

PARMÉNIDES. —Pero atiende; he aquí una dificultad muy grave.

SÓCRATES. —¿Cuál?

PARMÉNIDES. —Si existe una idea de la ciencia,^[12] ¿no es evidente que es mucho más perfecta que nuestra ciencia propia? ¿Y no puede decirse lo mismo de la belleza y demás cosas semejantes?

SÓCRATES. —Sí.

PARMÉNIDES. —Por lo tanto, si algún ser participa de la ciencia en sí, ¿hay otro que tenga más títulos que Dios para poseer la ciencia perfecta?

SÓCRATES. —Imposible.

PARMÉNIDES. —Y bien, ¿podrá Dios conocer las cosas que nos rodean por medio de esta ciencia?

SÓCRATES. —¿Por qué no?

PARMÉNIDES. —Es que, mi querido Sócrates, hemos convenido en que las ideas no tienen relaciones con las cosas que nos rodean, ni estas cosas con las ideas; sino que solo las tienen las ideas con las ideas y las cosas con las cosas.

SÓCRATES. —Estamos conformes.

PARMÉNIDES. —Por consiguiente; si Dios tiene el dominio perfecto y la ciencia perfecta, ni su poder nos dominará nunca, ni su ciencia nos conocerá jamás, ni a nosotros, ni a las cosas que nos rodean; pero así como nuestra posición no nos da ningún poder sobre los dioses, y nuestra ciencia ningún conocimiento de lo que les concierne, por la misma razón los dioses no son nuestros dueños, ni conocen las cosas humanas, por más que sean dioses.

SÓCRATES. —¿Pero no es un razonamiento extravagante el que quita a los dioses la facultad de conocer?

PARMÉNIDES. —Sin embargo, Sócrates, estas y otras consecuencias son inevitables, desde el momento en que se admite, que existen ideas de los seres en sí, y se intenta determinar la naturaleza de cada idea; de suerte que el que se propone enunciar esta opinión, se ve muy embarazado y puede sostener, o que tales ideas no existen, o que, si existen, es imposible que sean conocidas por la naturaleza humana. Y hablando de esta manera, parece hablar bien; y como nosotros lo decíamos, es singularmente difícil sacarle de su error. Sería preciso un hombre dotado de las cualidades más brillantes, para que pudiese comprender que a cada cosa corresponde un género y una esencia que existe por sí misma; y sería preciso un hombre más admirable aún, para poder descubrir estas verdades y enseñarlas a otros, hasta el punto de procurar un conocimiento profundo y completo de ellas.

SÓCRATES. —Estoy de acuerdo contigo, Parménides; y tus palabras responden perfectamente a mi pensamiento.

PARMÉNIDES. —Sin embargo, Sócrates; si se negase que hay ideas de los seres, en vista de las dificultades que acabamos de exponer y otras semejantes; si se dejase de asignar a cada uno de ellos una idea determinada, no sabría uno adónde dirigir su pensamiento, no pudiendo ya aplicar cada ser a una idea, siempre la misma y siempre subsistente; y desaparecería hasta la conversación, porque se haría imposible. Me parece que comprendes bien esto.

SÓCRATES. —Dices verdad.

PARMÉNIDES. —¿Qué partido tomarás con respecto a la filosofía; y adónde te dirigirás en

medio de esta ignorancia?

SÓCRATES.—En este momento no lo sé.

PARMÉNIDES. —Eso consiste, mi querido Sócrates, en que te atreves, antes de estar suficientemente ejercitado, a definir lo bello, lo justo, lo bueno, y las demás ideas. Ya, últimamente, te hice esta observación, oyéndote discutir aquí con mi querido Aristóteles. Es muy bello y hasta divino, sírvate de gobierno, ver el ardor con que te entregas a las indagaciones filosóficas; pero es preciso, mientras que eres joven, poner tu espíritu a prueba, y ejercitarte en lo que la multitud juzga inútil y llama una vana palabrería; y de no hacerlo así, se te escapará la verdad.

SÓCRATES.—¿De qué clase de ejercicio hablas, Parménides?

PARMÉNIDES. —Del que Zenón acaba de mostrarte. Salvo un punto, sin embargo; porque me entusiasmé cuando te oí decirle que querrías más que la discusión rodara, no sobre las cosas visibles, sino sobre las que solo son perceptibles por la razón, y pueden ser consideradas como ideas.

SÓCRATES.—En efecto; me parece que, siguiendo el método de Zenón, no es difícil mostrar los seres semejantes y desemejantes, y dotados de otros muchos caracteres opuestos.

PARMÉNIDES. —Perfectamente. Pero es preciso añadir algo a lo que propones. Para ejercitarte completamente, no basta suponer, que cada idea existe, y examinar las consecuencias de esta hipótesis; es preciso también suponer, que no existe.

SÓCRATES.—¿Quéquieres decir con eso?

PARMÉNIDES. —Tomemos por ejemplo, si quieres, la hipótesis de Zenón: si la pluralidad existe, ¿qué sucederá con la pluralidad misma en relación a sí misma, y en relación a la unidad; y con la unidad en relación a sí misma y en relación a la pluralidad? Y bien; te será preciso, aún, suponer, que la pluralidad no existe, y examinar lo que sucederá con la unidad y con la pluralidad en relación a sí mismas y a sus contrarias. En la misma forma, si supones sucesivamente que la semejanza existe o no existe, te será preciso examinar lo que sucederá en una y otra hipótesis, tanto a las ideas que supones que existen o que no existen, como a las demás ideas, ya con relación a sí mismas, ya en la relación de las unas con las otras. En igual forma tendrás que proceder respecto de la desemejanza, el movimiento y el reposo, el nacimiento y la muerte, y el ser y el no-ser. En una palabra, cualquiera que sea la cosa que supongas existiendo o no existiendo, o experimentando cualquier otra modificación, debes indagar lo que la sucederá con relación a sí misma, con relación a cada una de las otras cosas que quieras considerar, o con relación a muchos o a todos los objetos; y después de esto, examinando a su vez las demás cosas, debes también indagar lo que las sucederá con relación a sí mismas, y con relación a cualquier otro objeto que quieras considerar, ya supongas que tales cosas existen o que no existen. Solo procediendo de este modo, te ejercitarás de una manera completa y discernirás claramente la verdad.

SÓCRATES.—Es un trabajo muy arduo el que me propones, Parménides; y no estoy seguro de comprenderlo bien. Pero ¿por qué no me desenvuelves tú alguna hipótesis, para darte mejor a entender?

PARMÉNIDES.—Sócrates, no es poca cosa la que pides, para un hombre de mi edad.

SÓCRATES.—Pero tú, Zenón, ¿por qué no tomas la palabra?

ZENÓN.—Sócrates, pidamos eso mismo a Parménides. No es cosa fácil el ejercicio de que habla; y quizás no conoces la tarea que quieras imponernos. Si hubiera aquí más gente, no debería

hacérsele esta petición; porque no le convendría desarrollar esta materia delante de la multitud, sobre todo atendiendo a su edad.

Habiendo hablado de esta manera Zenón, Antifón citando a Pitodoro, refirió que este, Aristóteles y demás suplicaron a Parménides que les diera un ejemplo de lo que acababa de exponer, y que no se negara a ello. Entonces dijo:

PARMÉNIDES. —Es preciso obedecer; y, sin embargo, yo me encuentro en el mismo caso que el caballo de Ibico,^[13] que había vencido muchas veces, pero que se había hecho viejo; y así cuando se le uncía al carro, temía por experiencia el resultado. Refiriéndose a esta imagen, el poeta dice que, a pesar de sí mismo, anciano ya, sufre aún el yugo del amor. Yo igualmente tiemblo al considerar que, viejo como soy, tendré que pasar a nado una multitud de discusiones. Sin embargo, es preciso complacerlos, puesto que Zenón mismo lo pide, y ya que estamos solos. ¿Por dónde empezaremos y qué hipótesis sentaremos desde ahora? ¿Queréis, puesto que ya es irremediable esta difícil jugada, que comience por mí y por mi propia hipótesis, poniendo por delante la unidad, y examinando lo que sucederá, ya existiendo lo uno, ya no existiendo?

ZENÓN. —Perfectamente.

PARMÉNIDES. —¿Quién me responderá?, ¿el más joven? Será indudablemente el que me dará menos que hacer, y el que me responderá más sinceramente. Con él tendré la ventaja de poder descansar.

ARISTÓTELES: —Yo estoy dispuesto, Parménides; porque a mí te refieres, puesto que soy el más joven. Interroga y te responderé.

PARMÉNIDES. —Sea así. Si lo uno existe,^[14] no es una multitud.

ARISTÓTELES: —¿Cómo podría ser?

PARMÉNIDES. —Lo uno no tiene partes y no es por tanto un todo.

ARISTÓTELES: —¿Cómo?

PARMÉNIDES. —La parte es la parte de un todo.

ARISTÓTELES: —Sin duda.

PARMÉNIDES. —¿Y el todo mismo? ¿No llamamos un todo a aquello a lo que no falta ninguna parte?

ARISTÓTELES: —Ciertamente.

PARMÉNIDES. —De todas maneras, pues, lo uno se compondrá de partes, como todo y como compuesto de partes.

ARISTÓTELES: —Necesariamente.

PARMÉNIDES. —De todas maneras, entonces, lo uno sería una multitud, y no uno.

ARISTÓTELES: —Es cierto.

PARMÉNIDES. —Pero es preciso que lo uno sea, no una multitud, sino uno.

ARISTÓTELES: —Es preciso.

PARMÉNIDES. —Si lo uno es uno, no será un todo; y no tendrá partes.

ARISTÓTELES: —No.

PARMÉNIDES. —Por consiguiente, no teniendo partes lo uno, no tendrá tampoco principio, ni fin, ni medio, porque estos serían partes.

ARISTÓTELES: —Bien.

PARMÉNIDES. —Pero el principio y el fin son los límites de una cosa.

ARISTÓTELES: —Incontestablemente.

PARMÉNIDES. —Lo uno es, pues, ilimitado, y no tiene principio ni fin.

ARISTÓTELES: —Es ilimitado.

PARMÉNIDES. —Lo uno no tiene figura, porque no es recto, ni redondo.

ARISTÓTELES: —¿Cómo?

PARMÉNIDES. —¿No es lo redondo aquello cuyos puntos extremos están por todas partes a igual distancia del medio?

ARISTÓTELES: —Sí.

PARMÉNIDES. —Y lo recto, ¿no es aquello cuyo medio está entre los dos extremos?

ARISTÓTELES: —Así es.

PARMÉNIDES. —Por consiguiente; lo uno tendría partes y sería una multitud, si tuviese figura, redonda o recta.

ARISTÓTELES: —Evidentemente.

PARMÉNIDES. —Luego lo uno no es recto, ni redondo, puesto que no tiene partes.

ARISTÓTELES: —Muy bien.

PARMÉNIDES. —Pero, siendo así, no está en ninguna parte; porque no puede estar en otra cosa, ni en sí mismo.

ARISTÓTELES: —¿Cómo?

PARMÉNIDES. —Si estuviese en otra cosa, estaría rodeado por todas partes como en un círculo, y tendría contacto por mil parajes. Es imposible que lo que es uno, sin partes y no participa nada del círculo, sea tocado en mil parajes circularmente.

ARISTÓTELES: —Imposible.

PARMÉNIDES. —Si estuviese en sí mismo, él mismo se rodearía, sin ser, sin embargo, otro que él mismo; puesto que en sí mismo es donde estaría; porque es imposible que una cosa esté en otra, sin estar rodeada por ella.

ARISTÓTELES: —Imposible.

PARMÉNIDES. —Por consiguiente, lo que rodea será distinto de lo que es rodeado; porque una sola y misma cosa no puede, toda ella, hacer y sufrir al mismo tiempo la misma cosa; lo uno no sería ya uno, sino dos.

ARISTÓTELES: —En efecto.

PARMÉNIDES. —Lo uno no está en ninguna parte, no estando en sí mismo, ni en otra cosa.

ARISTÓTELES: —En ninguna parte.

PARMÉNIDES. —Mira ahora si, no estando en ninguna parte, estará en reposo o en movimiento.

ARISTÓTELES: —¿Por qué no?

PARMÉNIDES. —Si está en movimiento, es preciso que lo uno sea trasportado o alterado; porque no hay otra clase de movimiento.

ARISTÓTELES: —Dices verdad.

PARMÉNIDES. —Si lo uno es alterado en su naturaleza, es imposible que continúe siendo uno.

ARISTÓTELES: —Imposible.

PARMÉNIDES. —Por consiguiente, no se mueve por alteración.

ARISTÓTELES: —Así parece.

PARMÉNIDES. —¿Será por traslación?

ARISTÓTELES: —Quizá.

PARMÉNIDES. —Si fuese por traslación, sería trasportado circularmente, girando sobre sí mismo; o bien pasaría de un lugar a otro.

ARISTÓTELES. —Necesariamente.

PARMÉNIDES. —Si gira circularmente sobre sí mismo, es necesario que se apoye sobre su centro, y que tenga además otras partes, a saber: las que se mueven alrededor de este centro. Porque lo que no tiene medio, ni partes, ¿cómo podría moverse en círculo alrededor de este centro?

ARISTÓTELES. —No podría.

PARMÉNIDES. —Si muda de lugar, pasa sucesivamente de un sitio a otro; y así es como se mueve.

ARISTÓTELES. —Convengo en ello.

PARMÉNIDES. —¿No nos pareció imposible que lo uno estuviese en alguna parte y en alguna cosa?

ARISTÓTELES. —Sí.

PARMÉNIDES. —¿Y no es más imposible, que lo uno entre en cosa alguna?

ARISTÓTELES. —Lo creo así.

PARMÉNIDES. —Cuando una cosa entra en otra, ¿no es de toda necesidad que no esté dentro de ella mientras no llegue a entrar, y que no esté enteramente fuera de ella después de haber entrado?

ARISTÓTELES. —Es necesario.

PARMÉNIDES. —Pero esto solo puede verificarse en una cosa que tenga partes, porque solo esta puede estar a la vez dentro y fuera. Por el contrario, la que no tiene partes, no puede en manera alguna encontrarse a la vez y por entero dentro y fuera de otra cosa.

ARISTÓTELES. —Es cierto.

PARMÉNIDES. —¿Pero no es aún más imposible que lo que no tiene partes, ni es un todo, entre en alguna parte, ni por partes, ni en totalidad?

ARISTÓTELES. —Es evidente.

PARMÉNIDES. —Lo uno no muda, pues, de lugar, ni yendo a ninguna parte, ni entrando en ninguna cosa, ni girando sobre sí mismo, ni mudando de naturaleza.

ARISTÓTELES. —Así parece.

PARMÉNIDES. —Lo uno no tiene ninguna clase de movimiento; es absolutamente inmóvil.

ARISTÓTELES. —Es inmóvil.

PARMÉNIDES. —Por otra parte, sostenemos que es imposible que lo uno esté en ninguna cosa.

ARISTÓTELES. —Así lo decimos.

PARMÉNIDES. —No subsiste nunca en el mismo lugar.

ARISTÓTELES. —¿Por qué?

PARMÉNIDES. —Porque entonces subsistiría en un lugar dado.

ARISTÓTELES. —Es cierto.

PARMÉNIDES. —Lo uno no puede estar, ni en sí mismo, ni en otra cosa.

ARISTÓTELES. —No.

PARMÉNIDES. —Lo uno nunca está en el mismo lugar.

ARISTÓTELES. —Así parece.

PARMÉNIDES. —Pero no estando nunca en el mismo lugar, no es fijo, no tiene nada de estable.

ARISTÓTELES. —No.

PARMÉNIDES. —Luego lo uno, a lo que parece, no está, ni en reposo, ni en movimiento.

ARISTÓTELES. —Eso es claro.

PARMÉNIDES. —Tampoco es idéntico a otro, ni a sí mismo; ni es distinto tampoco ni de sí mismo, ni de otro.

ARISTÓTELES. —¿Cómo?

PARMÉNIDES. —Si fuese distinto de sí mismo, sería distinto de lo uno; y no sería lo uno.

ARISTÓTELES. —Es cierto.

PARMÉNIDES. —Si lo uno fuese el mismo que lo otro, sería este otro y no sería él mismo; de suerte que en este caso también, no sería ya lo que él es, a saber, lo uno, sino distinto que lo uno.

ARISTÓTELES. —Sin duda.

PARMÉNIDES. —Luego no puede ser ni lo mismo que otro, ni otro que él mismo.

ARISTÓTELES. —Tienes razón.

PARMÉNIDES. —Pero no será distinto que otro, en tanto que sea uno; porque no es a lo uno a quien toca ser distinto que cualquier otro, sino que pertenece a lo otro^[15] y a lo otro exclusivamente.

ARISTÓTELES. —Así lo pienso.

PARMÉNIDES. —En tanto que él es uno, no será otro. ¿No lo crees así?

ARISTÓTELES. —Lo creo.

PARMÉNIDES. —Si no es otro por este rumbo, no lo es por sí mismo; y si no lo es por sí mismo, no lo es él mismo. Y no siendo él mismo otro de ninguna manera, no puede ser otro absolutamente.

ARISTÓTELES. —Bien.

PARMÉNIDES. —Lo uno no será tampoco lo mismo que él mismo.

ARISTÓTELES. —¿Cómo puede ser eso?

PARMÉNIDES. —Porque la naturaleza de lo uno, no es la de lo mismo.^[16]

ARISTÓTELES. —¿Qué es lo que dices?

PARMÉNIDES. —Que lo que se hace lo mismo que una cosa no se hace uno.

ARISTÓTELES. —¿Cómo?

PARMÉNIDES. —Lo que se hace o deviene lo mismo que muchas cosas, necesariamente se hace muchos, y no uno.

ARISTÓTELES. —Es cierto.

PARMÉNIDES. —Si entre lo uno y lo mismo no hubiese diferencia, lo que se hiciese lo mismo, se haría siempre uno; y lo que se hiciese uno, se haría siempre lo mismo.

ARISTÓTELES. —No hay duda.

PARMÉNIDES. —Si lo uno es lo mismo que él mismo, no será uno por sí mismo; y por consiguiente será uno, sin ser uno.

ARISTÓTELES. —Pero eso es imposible.

PARMÉNIDES. —Luego es imposible que lo uno sea otro que lo otro, y lo mismo que él mismo.

ARISTÓTELES. —Imposible.

PARMÉNIDES. —Por consiguiente, lo uno no puede ser, ni lo otro, ni lo mismo que él mismo y que otro.

ARISTÓTELES. —No.

PARMÉNIDES. —Pero lo uno no será tampoco semejante ni desemejante, ni a sí mismo, ni a otro.

ARISTÓTELES. —¿Por qué?

PARMÉNIDES. —Porque lo semejante participa en cierta manera de lo mismo.

ARISTÓTELES. —En efecto.

PARMÉNIDES. —Ahora bien; ya hemos visto que lo mismo es de otra naturaleza que lo uno.

ARISTÓTELES. —Sí, lo hemos visto.

PARMÉNIDES. —Pero si lo uno participase de una manera de ser diferente de lo uno, resultaría que era más que uno; lo cual es imposible.

ARISTÓTELES. —Sí.

PARMÉNIDES. —Por lo tanto, lo uno no puede ser lo mismo que otro, ni que él mismo.

ARISTÓTELES. —No.

PARMÉNIDES. —Por consiguiente, no puede ser semejante, ni a otro, ni a sí mismo.

ARISTÓTELES. —Probablemente.

PARMÉNIDES. —Pero lo uno no puede tampoco participar de lo otro, porque resultaría que sería más que uno.

ARISTÓTELES. —Más que uno, en efecto.

PARMÉNIDES. —Ahora bien; lo que participa de lo otro, en relación a sí mismo, o a otra cosa, es desemejante de sí y de otra cosa, si es cierto que lo que participa de lo mismo es semejante.

ARISTÓTELES. —Bien.

PARMÉNIDES. —De donde se sigue que lo uno, no participando en manera alguna de lo otro, según parece, no es en manera alguna desemejante, ni de sí mismo, ni de otro.

ARISTÓTELES. —No.

PARMÉNIDES. —Luego lo uno no es semejante ni a otro, ni a sí mismo, ni tampoco desemejante.

ARISTÓTELES. —Lo creo.

PARMÉNIDES. —Siendo esto así, lo uno no es igual, ni desigual, ni a sí mismo, ni a otro.

ARISTÓTELES. —¿Cómo?

PARMÉNIDES. —Si es igual a otra cosa, será de la misma medida, que la cosa a la que es igual.

ARISTÓTELES. —Sí.

PARMÉNIDES. —Si es más grande o más pequeño que las cosas respecto de las que es commensurable, contendrá más veces la medida común que las que son más pequeñas; y menos veces que las que son más grandes.

ARISTÓTELES. —Sí.

PARMÉNIDES. —En cuanto a las cosas, respecto de las que no es commensurable, contendrá medidas más grandes que las unas, o más pequeñas que las otras.

ARISTÓTELES. —Necesariamente.

PARMÉNIDES. —¿Pero no es imposible que lo que no participa de lo mismo, tenga la misma medida que otra cosa, sea la que sea?

ARISTÓTELES. —Imposible.

PARMÉNIDES. —Lo uno, por lo tanto, no es igual a sí mismo, ni a otro, no siendo de la misma medida.

ARISTÓTELES. —Así parece.

PARMÉNIDES. —Y si él contuviese medidas más grandes o más pequeñas, contendría tantas partes, cuantas medidas tuviese; y de esta manera ya no sería uno, y encerraría en sí tantos elementos como medidas.

ARISTÓTELES. —Bien.

PARMÉNIDES. —Si no contuviese más que una sola medida, sería igual a la medida; pero ya hemos visto que es imposible que sea igual a ninguna cosa.

ARISTÓTELES. —Así nos ha parecido.

PARMÉNIDES. —Por consiguiente; si lo uno, no participando de una sola medida, ni de un mayor número, ni de uno menor de medidas, ni tampoco de lo mismo; lo uno, digo, no será igual ni a sí mismo, ni a ninguna otra cosa; así como no será, ni más grande, ni más pequeño que él mismo, ni que ninguna otra cosa.

ARISTÓTELES. —Perfectamente.

PARMÉNIDES. —Y bien, ¿piensas que lo uno pueda ser más viejo o más joven, o de la misma edad que cualquiera otra cosa?

ARISTÓTELES. —¿Por qué no?

PARMÉNIDES. —Porque si fuese de la misma edad que él mismo o que otro, participaría de la igualdad y de la semejanza del tiempo; pero ya hemos dicho, que lo uno no admite la igualdad, ni la semejanza.

ARISTÓTELES. —Lo hemos dicho.

PARMÉNIDES. —Tampoco participa de la desemejanza, ni de la desigualdad, según también hemos dicho.

ARISTÓTELES. —Es cierto.

PARMÉNIDES. —Siendo esto así, ¿cómo podría ser más viejo o más joven, o de la misma edad que cualquiera otra cosa?

ARISTÓTELES. —No es posible.

PARMÉNIDES. —Luego lo uno no es más viejo, ni más joven, ni de la misma edad que él mismo, o que otro.

ARISTÓTELES. —Así parece.

PARMÉNIDES. —Si es tal su naturaleza, lo uno no puede estar en el tiempo; porque lo que está en el tiempo, necesariamente se hace siempre más viejo que ello mismo.

ARISTÓTELES. —Necesariamente.

PARMÉNIDES. —Y lo que es más viejo, ¿no es siempre más viejo que cualquiera otra cosa más joven?

ARISTÓTELES. —Seguramente.

PARMÉNIDES. —Por consiguiente, lo que se hace más viejo que ello mismo, se hace a la vez más joven que ello mismo; puesto que debe haber en ello una cosa con relación a la que se haga más viejo.

ARISTÓTELES. —¿Qué quiere decir eso?

PARMÉNIDES. —Lo siguiente. Una cosa no puede decirse o hacerse diferente de otra, de la que ya es diferente; ella es diferente de otra cosa que es actualmente diferente de ella; se ha hecho diferente de una cosa hecha ya diferente; debe ser diferente de una cosa que debe serlo; pero ella no se ha hecho, no debe ser, no es, diferente de una cosa que se hace tal; ella se hace diferente por sí misma, y a esto está reducido todo.

ARISTÓTELES. —Necesariamente.

PARMÉNIDES. —Lo más viejo es una diferencia en relación a lo más joven y no otra cosa.

ARISTÓTELES. —Sí.

PARMÉNIDES. —Por consiguiente, lo que se hace más viejo que ello mismo, necesariamente se hace al mismo tiempo más joven que ello mismo.

ARISTÓTELES. —Así parece.

PARMÉNIDES. —Es imposible que una cosa devenga o se haga, en cuanto al tiempo, más grande o más pequeña que ella misma; pero ella se hace, es, se ha hecho, se hará igual a sí misma en cuanto al tiempo.

ARISTÓTELES. —Necesariamente.

PARMÉNIDES. —Es, pues, necesario, al parecer, que todo lo que está en el tiempo y que participa de él, sea de la misma edad que ello mismo, y a la vez más viejo y más joven que ello mismo.

ARISTÓTELES. —Así parece.

PARMÉNIDES. —Ahora bien; ninguna de estas maneras de ser convienen a lo uno.

ARISTÓTELES. —Ninguna.

PARMÉNIDES. —No tiene ninguna relación con el tiempo, ni está en ningún tiempo.

ARISTÓTELES. —Es preciso admitirlo bajo la fe del razonamiento.

PARMÉNIDES. —Y bien, palabras como era, se hizo, se ha hecho, ¿no parecen expresar estas palabras que lo que se ha hecho participa del tiempo pasado?

ARISTÓTELES. —Sin duda.

PARMÉNIDES. —Más aún, estas otras palabras: será, devendrá o se hará, habrá devenido o será hecho, ¿no expresan una participación en el tiempo que ha de venir?

ARISTÓTELES. —Sí.

PARMÉNIDES. —Es, deviene o se hace, ¿no expresan lo mismo con relación al tiempo presente?

ARISTÓTELES. —Sí.

PARMÉNIDES. —Si lo uno no participa en manera alguna de ningún tiempo, nunca se hizo, ni fue hecho, ni era; en lo presente no es hecho, ni se hace, ni es; y para lo futuro no se hará, ni habrá de hacerse, ni será.

ARISTÓTELES. —Es la pura verdad.

PARMÉNIDES. —¿Es posible participar del ser de otro modo que de alguna de estas maneras?

ARISTÓTELES. —No es posible.

PARMÉNIDES. —Lo uno no participa entonces en manera alguna del ser.

ARISTÓTELES. —Así parece.

PARMÉNIDES. —¿Luego lo uno no existe en manera alguna?

ARISTÓTELES. —Así parece.

PARMÉNIDES. —Luego, lo uno no puede tampoco ser uno; porque en este caso sería un ser y

participaría del ser. Por consiguiente, si nos atenemos a esta demostración, lo uno no es uno, y, lo que es más, no existe.

ARISTÓTELES. —Temo que así sea.

PARMÉNIDES. —¿Es posible que haya alguna cosa que nazca de lo que no es o vaya a lo que no es?

ARISTÓTELES. —¿Cómo sería posible?

PARMÉNIDES. —Para una cosa semejante, no hay nombre, ni discurso, ni ciencia, ni sucesión, ni opinión.

ARISTÓTELES. —Eso resulta.

PARMÉNIDES. —No puede ser nombrada, ni expresada, ni juzgada, ni conocida, ni hay un ser que pueda sentirla.

ARISTÓTELES. —Así parece.

PARMÉNIDES. —¿Pero es posible que suceda esto con lo uno?

ARISTÓTELES. —No puedo creerlo.

PARMÉNIDES. —¿Quieres que volvamos atrás, y tomemos nuestra hipótesis desde el principio, para ver si las cosas se nos presentan con más claridad?^[17]

ARISTÓTELES. —Ciertamente lo deseo.

PARMÉNIDES. —Si lo uno existe, decimos ahora, cualesquiera que sean las consecuencias de su existencia, es preciso admitirlas. ¿No es verdad?

ARISTÓTELES. —Sí.

PARMÉNIDES. —Examinémoslo refiriéndonos al punto de partida. Si lo uno existe, ¿es posible que exista sin participar del ser?

ARISTÓTELES. —No es posible.

PARMÉNIDES. —El ser de lo uno existe, pues, sin confundirse con lo uno. Porque de otra manera este ser no sería el de lo uno; lo uno no participaría de él, y sería lo mismo decir, *lo uno existe o lo uno-uno*. Ahora bien, la hipótesis, cuyas consecuencias tratamos de indagar, no es la de lo uno-uno, sino la de lo uno que existe. ¿No es cierto?

ARISTÓTELES. —Perfectamente.

PARMÉNIDES. —Nosotros consideramos que *es o existe* significa otra cosa que lo uno.

ARISTÓTELES. —Necesariamente.

PARMÉNIDES. —Lo uno participa del ser; he aquí lo que expresamos sumariamente cuando decimos que lo uno es o existe.

ARISTÓTELES. —Así es.

PARMÉNIDES. —Si lo uno existe, volvamos a exponer lo que deberá seguirse. Examina si no es una necesidad de nuestra hipótesis, que, siendo lo uno de la manera que decimos, tenga partes.

ARISTÓTELES. —¿Cómo?

PARMÉNIDES. —De esta manera; si «el existir» se dice de lo uno que existe, y «el uno» del ser uno, y si el ser y lo uno no son la misma cosa, pero pertenecen igualmente a esta cosa que hemos supuesto, quiero decir, a lo uno que existe, ¿no hay precisión de reconocer que lo uno que existe es un todo, del cual lo uno y el ser son partes?

ARISTÓTELES. —Necesariamente.

PARMÉNIDES. —¿Es preciso llamar a cada parte simplemente una parte, o decir que la parte es la parte de un todo?

ARISTÓTELES. —Es la parte de un todo.

PARMÉNIDES. —¿Y un todo es lo que es uno y que tiene partes?

ARISTÓTELES. —Precisamente.

PARMÉNIDES. —Y bien, ¿estas dos partes de lo uno que existe, a saber, lo uno y el ser, se separan alguna vez la una de la otra, lo uno del ser y el ser de lo uno?

ARISTÓTELES. —Imposible.

PARMÉNIDES. —Por consiguiente, cada una de estas dos partes comprende también lo uno y el ser; de suerte, que la parte más pequeña contiene otras dos. El mismo razonamiento puede proseguirse sin que tenga término. No existen partes sin que cada una deje de encerrar dos; es lo uno encerrando siempre al ser, y el ser siempre a lo uno. De esta manera cada uno de ellos es siempre dos y nunca uno.

ARISTÓTELES. —Perfectamente.

PARMÉNIDES. —Luego lo uno que existe, es una multitud infinita.

ARISTÓTELES. —Así parece.

PARMÉNIDES. —Mira ahora por este otro lado.

ARISTÓTELES. —¿Por dónde?

PARMÉNIDES. —Decíamos que lo uno participa del ser, y por esto existe.

ARISTÓTELES. —Sí.

PARMÉNIDES. —Por esta razón, lo uno que existe nos ha parecido múltiple.

ARISTÓTELES. —En efecto.

PARMÉNIDES. —Pero este mismo uno, que, según decíamos, participa del ser, si nos le representamos solo en sí mismo, independientemente de aquello de que él participa, ¿nos parecerá simplemente uno o múltiple?

ARISTÓTELES. —Me parece que uno.

PARMÉNIDES. —Veamos, pues. Necesariamente una cosa es el ser de lo uno, y otra lo uno mismo; puesto que lo uno no es el ser, sino que, en tanto que uno, participa del ser.

ARISTÓTELES. —Necesariamente.

PARMÉNIDES. —Luego si una cosa es el ser y otra lo uno, no es por la unidad por la que uno es otra cosa que el ser, ni por el ser que el ser es distinto que lo uno; sino que es por lo otro^[18] por lo que ellos difieren.

ARISTÓTELES. —Es evidente.

PARMÉNIDES. —De suerte que lo otro no se confunde, ni con lo uno, ni con el ser.

ARISTÓTELES. —Sin duda.

PARMÉNIDES. —Pero si tomamos juntos a tu elección el ser y lo otro, o el ser y lo uno, o lo uno y lo otro, ¿lo que hubiéremos tomado en cada uno de estos casos, no será designado justamente por la expresión ambos?

ARISTÓTELES. —¿Qué dices?

PARMÉNIDES. —Lo siguiente. ¿Se puede nombrar el ser?

ARISTÓTELES. —Se puede.

PARMÉNIDES. —¿Y también lo uno?

ARISTÓTELES. —También.

PARMÉNIDES. —¿No se les nombra lo uno y lo otro?

ARISTÓTELES. —Sí.

PARMÉNIDES. —Y bien, cuando yo digo: el ser y lo uno, ¿no he nombrado a ambos?

ARISTÓTELES. —Ciertamente.

PARMÉNIDES. —Por consiguiente, cuando digo: el ser y lo otro, o lo otro y lo uno, en cada uno de estos casos los designo y puedo decir ambos.

ARISTÓTELES. —Sin duda.

PARMÉNIDES. —Pero lo que se designa precisamente por esta palabra: «ambos»; ¿es posible que le cuadre el ambos, sin ser dos en número?

ARISTÓTELES. —No es posible.

PARMÉNIDES. —Pero donde hay dos cosas, ¿es posible que cada una no sea una?

ARISTÓTELES. —Eso no es posible.

PARMÉNIDES. —Si las cosas que acabamos de decir pueden considerarse dos a dos, es preciso que cada una de ellas sea una.

ARISTÓTELES. —Seguramente.

PARMÉNIDES. —Pero siendo cada una de estas cosas una, si se añade una unidad a cualquiera de estas parejas, ¿no se tendrán tres por total?

ARISTÓTELES. —Sí.

PARMÉNIDES. —¿Tres es impar y dos par?

ARISTÓTELES. —Sin duda.

PARMÉNIDES. —Y bien, donde hay dos, ¿no hay también necesariamente dos veces; y donde hay tres, tres veces, si es cierto que el dos se compone de dos veces uno, y el tres de tres veces uno?

ARISTÓTELES. —Necesariamente.

PARMÉNIDES. —Y donde hay dos y dos veces, ¿no es necesario que haya dos veces dos? Y donde hay tres y tres veces, ¿no es necesario que haya tres veces tres?

ARISTÓTELES. —Sin duda.

PARMÉNIDES. —Y donde hay tres y dos veces y dos y tres veces, ¿no es necesario que haya dos veces tres y tres veces dos?

ARISTÓTELES. —Así es.

PARMÉNIDES. —¿Tendrán, pues, los números pares un número de veces par, y los impares un número de veces impar, y los pares un número de veces impar, y los impares un número de veces par?

ARISTÓTELES. —Sí.

PARMÉNIDES. —Si es así, ¿crees tú que haya un solo número cuya existencia no sea necesaria?

ARISTÓTELES. —Yo no lo creo.

PARMÉNIDES. —Por consiguiente; si lo uno existe, es preciso necesariamente, que el número exista igualmente.

ARISTÓTELES. —Necesariamente.

PARMÉNIDES. —Pero si el número existe, hay una pluralidad, una multitud infinita de seres. ¿O

no es cierto que hay un número infinito, que participa del ser?

ARISTÓTELES.—Perfectamente.

PARMÉNIDES.—Si todo número participa del ser, ¿cada parte del número participa de él igualmente?

ARISTÓTELES.—Sí.

PARMÉNIDES.—La existencia, por lo tanto, está dividida entre todos los seres, y ningún ser está privado de ella, desde el más pequeño hasta el más grande. Pero esta cuestión ¿no es irracional? Porque, ¿cómo podría faltar la existencia a ningún ser?

ARISTÓTELES.—Imposible.

PARMÉNIDES.—La existencia está distribuida entre los seres, lo mismo los más pequeños que los más grandes; en una palabra, entre todos los seres; está dividida más que ninguna otra cosa; de suerte que hay una infinidad de partes de existencia.

ARISTÓTELES.—Es cierto.

PARMÉNIDES.—Nada hay, pues, que tenga más partes que la existencia.

ARISTÓTELES.—No, nada.

PARMÉNIDES.—Y bien, ¿alguna de estas partes forma parte de la existencia, sin ser, sin embargo, una parte?

ARISTÓTELES.—¿Cómo puede ser eso?

PARMÉNIDES.—Pero si cada parte existe, es necesario, a mi parecer, que en tanto que ella existe, sea una cosa, y es imposible que no sea nada.

ARISTÓTELES.—Sin duda.

PARMÉNIDES.—Lo uno se encuentra, por lo tanto, en cada una de las partes del ser, sin faltar nunca ni a la más pequeña, ni a la más grande, ni a ninguna.

ARISTÓTELES.—Sí.

PARMÉNIDES.—Pero si el ser es uno, ¿puede encontrarse todo entero en muchos parajes a la vez? Fija tu atención.

ARISTÓTELES.—Fijo la atención, y veo que eso es imposible.

PARMÉNIDES.—Por consiguiente, está dividido, si no se encuentra todo entero en cada parte; porque no podría en manera alguna estar presente a la vez en todas las partes del ser, sin estar dividido.

ARISTÓTELES.—En efecto.

PARMÉNIDES.—Y lo que es divisible, ¿no es necesariamente tan múltiple como partes tiene?

ARISTÓTELES.—Necesariamente.

PARMÉNIDES.—No hemos estado en lo cierto entonces, cuando hemos dicho que el ser se dividía en una infinidad de partes; porque no puede ser dividido en mayor número de partes que lo uno, sino precisamente en tantas partes como lo uno; porque el ser no puede separarse de lo uno, ni lo uno del ser, y estas dos cosas marchan siempre a la par.

ARISTÓTELES.—Nada más claro.

PARMÉNIDES.—Es este caso, lo uno, distribuido por el ser, es igualmente muchos y es infinito en número.

ARISTÓTELES.—Así parece.

PARMÉNIDES. —No es solo el ser uno el que es muchos, sino que lo uno mismo, dividido por el ser, es necesariamente muchos.

ARISTÓTELES. —Sin duda.

PARMÉNIDES. —Pero, puesto que las partes son siempre las partes de un todo, ¿lo uno será limitado en tanto que todo, o bien las partes no están encerradas en el todo?

ARISTÓTELES. —Necesariamente.

PARMÉNIDES. —Lo que encierra una cosa es un límite.

ARISTÓTELES. —Sin duda.

PARMÉNIDES. —Luego lo uno es a la vez uno y muchos, todo y partes, limitado e ilimitado.

ARISTÓTELES. —Así parece.

PARMÉNIDES. —Pero si es limitado, tiene extremos.

ARISTÓTELES. —Necesariamente.

PARMÉNIDES. —Pero, como todo, ¿no tiene principio, medio y-fin? ¿O bien puede existir un todo sin estas tres cosas? Y si falta alguna de ellas, ¿es aún un todo?

ARISTÓTELES. —No.

PARMÉNIDES. —En este concepto, lo uno tendrá principio, fin y medio.

ARISTÓTELES. —Los tendrá.

PARMÉNIDES. —Pero el medio está a igual distancia de los extremos; de otra manera no sería medio.

ARISTÓTELES. —Es cierto.

PARMÉNIDES. —Siendo así, lo uno participará de una cierta figura, recta o redonda, o compuesta de las dos.

ARISTÓTELES. —Participará.

PARMÉNIDES. —Pero entonces, ¿lo uno no existirá en sí mismo y en otra cosa?

ARISTÓTELES. —¿Cómo?

PARMÉNIDES. —Cada parte está en el todo, y ninguna está fuera del todo.

ARISTÓTELES. —Conforme.

PARMÉNIDES. —¿Todas las partes están envueltas por el todo?

ARISTÓTELES. —Sí.

PARMÉNIDES. —Todas las partes de lo uno constituyen lo uno, todas, ni una más, ni una menos.

ARISTÓTELES. —No.

PARMÉNIDES. —¿Entonces lo todo no es también uno?

ARISTÓTELES. —Es claro.

PARMÉNIDES. —Entonces, si todas las partes se encuentran en el todo, y si todas las partes constituyen lo uno y el todo mismo, y si todas ellas están encerradas por el todo; resulta de aquí, que lo uno está envuelto por lo uno, y por consiguiente vemos ya que lo uno está en sí mismo.

ARISTÓTELES. —Perfectamente.

PARMÉNIDES. —Por otra parte, el todo no está en las partes, ni en todas, ni en alguna. En efecto, si estuviese en todas, necesariamente estaría en una de las partes; porque si hubiese una sola en la que no estuviese, no podría ya estar en todas. Y estando esta parte comprendida entre las demás, si el todo no estuviese en ella, ¿cómo podría estar en todas?

ARISTÓTELES.—Es imposible.

PARMÉNIDES.—El todo no está tampoco en algunas de las partes; porque si estuviera, lo más estaría en lo menos, lo cual es imposible.

ARISTÓTELES.—En efecto.

PARMÉNIDES.—Si el todo no está, ni en muchas de sus partes, ni en una sola, ni en todas, es preciso necesariamente que esté en otra cosa, o que no esté en ninguna parte.

ARISTÓTELES.—Necesariamente.

PARMÉNIDES.—Sino estuviese en ninguna parte, no sería nada; y puesto que es un todo, y que no está en sí mismo, es preciso necesariamente que esté en otra cosa.

ARISTÓTELES.—Sin ninguna duda.

PARMÉNIDES.—Por consiguiente, en tanto que todo, lo uno está en otra cosa; en tanto que está en todas las partes de que se compone el todo, está en sí mismo; de suerte, que necesariamente está en sí mismo y en otra cosa.

ARISTÓTELES.—Necesariamente.

PARMÉNIDES.—Siendo esta la naturaleza de lo uno, ¿no es indispensable que esté en movimiento y en reposo?

ARISTÓTELES.—¿Cómo?

PARMÉNIDES.—Está en reposo desde el momento en que él mismo está en sí mismo. Porque estando en una cosa y no saliendo de ella, como sucedería si estuviese siempre en sí mismo, estará siempre en la misma cosa.

ARISTÓTELES.—En efecto.

PARMÉNIDES.—Pero lo que está siempre en la misma cosa, necesariamente está siempre en reposo.

ARISTÓTELES.—Perfectamente.

PARMÉNIDES.—Y bien, lo que está siempre en otra cosa, ¿no es, por el contrario, una necesidad que no está nunca en lo mismo; y que no estando nunca en lo mismo, no esté nunca en reposo; y que no estando jamás en reposo, esté en movimiento?

ARISTÓTELES.—Sin duda.

PARMÉNIDES.—Luego es una necesidad que lo uno, que está siempre en sí mismo y en otra cosa, esté siempre en movimiento y en reposo.

ARISTÓTELES.—Al parecer.

PARMÉNIDES.—Además, lo uno es idéntico a sí mismo y diferente de sí mismo; y en igual forma idéntico a las otras cosas, y diferente de las otras cosas; si lo que hemos dicho hasta ahora es cierto.

ARISTÓTELES.—¿Cómo?

PARMÉNIDES.—Puede decirse esto de toda cosa respecto de otra cosa: ella es la misma u otra; o bien, si no es la misma ni otra, es la parte de un todo o el todo de una parte.

ARISTÓTELES.—Es exacto.

PARMÉNIDES.—¿Pero lo uno es una parte de sí mismo?

ARISTÓTELES.—De ninguna manera.

PARMÉNIDES.—Lo uno no puede tampoco ser un todo con relación a sí mismo, considerado

como parte, puesto que en tal caso sería parte con relación a sí mismo.

ARISTÓTELES.—Imposible.

PARMÉNIDES.—¿Pero lo uno podrá ser distinto que lo uno?

ARISTÓTELES.—No, ciertamente.

PARMÉNIDES.—No puede ser distinto que él mismo.

ARISTÓTELES.—No, ciertamente.

PARMÉNIDES.—Pero si no es otro, ni parte, ni todo, considerado con relación a sí mismo, ¿no es necesario que sea lo mismo que él mismo?

ARISTÓTELES.—Es una necesidad.

PARMÉNIDES.—Pero lo que está en otra parte que ello mismo, aunque estuviese en lo mismo que ello mismo, ¿no es distinto que ello mismo, puesto que está en otra parte?

ARISTÓTELES.—Lo creo.

PARMÉNIDES.—Pero nos ha parecido que lo uno está a la vez en sí mismo y en otra cosa.

ARISTÓTELES.—Así nos pareció.

PARMÉNIDES.—Por esta razón lo uno, al parecer, será otro que él mismo.

ARISTÓTELES.—Así parece.

PARMÉNIDES.—Y bien, si una cosa es distinta de otra, ¿no será esta distinta de la primera?

ARISTÓTELES.—Necesariamente.

PARMÉNIDES.—Ahora bien, lo que no es uno, ¿no es otro que lo uno; y lo uno, otro que lo que no es uno?

ARISTÓTELES.—Es incontestable.

PARMÉNIDES.—Luego lo uno es otro que las demás cosas.

ARISTÓTELES.—Lo es.

PARMÉNIDES.—Atiende ahora. Lo mismo y lo otro, ¿no son contrarios?

ARISTÓTELES.—Sin duda.

PARMÉNIDES.—¿Y es posible que lo mismo se encuentre nunca en lo otro, o lo otro en lo mismo?

ARISTÓTELES.—No es posible.

PARMÉNIDES.—Si lo otro no está nunca en lo mismo, no hay un ser, en el que lo otro esté durante un cierto tiempo; porque si estuviese allí un cierto tiempo, lo otro, durante este tiempo, estaría en lo mismo. ¿No es cierto?

ARISTÓTELES.—Sí.

PARMÉNIDES.—Puesto que lo otro no está nunca en lo mismo, jamás estará en ningún ser.

ARISTÓTELES.—Conforme.

PARMÉNIDES.—Por consiguiente; lo otro no estará ni en lo que no es uno, ni en lo que es uno.

ARISTÓTELES.—No.

PARMÉNIDES.—Lo uno no será, pues, a causa de lo otro, otro que lo que no es uno; y lo que no es uno, otro que lo uno. ARISTÓTELES.—No.

PARMÉNIDES.—No son, sin embargo, por sí mismos recíprocamente otros, si no participan de lo otro.

ARISTÓTELES.—Sin duda.

PARMÉNIDES. —Pero si no son otros por sí mismos, ni por lo otro, ¿no desaparecerá toda diferencia entre ellos?

ARISTÓTELES. —Desaparecerá.

PARMÉNIDES. —Por otra parte, lo que no es uno no participa de lo uno; porque no sería no-uno, sino que sería más bien uno.

ARISTÓTELES. —Es cierto.

PARMÉNIDES. —Lo que es no-uno no es tampoco un número, porque no sería verdaderamente no-uno, si contuviese algún número.

ARISTÓTELES. —Muy bien.

PARMÉNIDES. —Y bien, ¿lo que no es uno puede ser parte de lo uno?, ¿o bien, en este caso, lo que no es uno, no participaría de lo uno?

ARISTÓTELES. —Participaría.

PARMÉNIDES. —Luego si lo uno es absolutamente uno y lo no-uno absolutamente no-uno, lo uno no es una parte de lo no-uno, ni un todo del que lo no-uno forme parte; y lo mismo lo no-uno no es una parte de lo uno, ni un todo del que lo uno forme parte.

ARISTÓTELES. —No, ciertamente.

PARMÉNIDES. —Pero hemos dicho que las cosas que no son, las unas respecto de las otras, ni partes, ni todo, ni otras, son las mismas.

ARISTÓTELES. —Lo hemos dicho.

PARMÉNIDES. —¿Diremos entonces que lo uno frente a frente de lo no-uno en estas condiciones, es lo mismo que lo no-uno?

ARISTÓTELES. —Así lo hemos dicho.

PARMÉNIDES. —Luego, a lo que parece, lo uno es otro que las demás cosas y que él mismo; y lo mismo que las otras cosas y que él mismo.

ARISTÓTELES. —Así parece resultar de nuestro razonamiento.

PARMÉNIDES. —¿No es también lo uno semejante y desemejante a sí mismo y a las otras cosas?

ARISTÓTELES. —Quizá.

PARMÉNIDES. —Puesto que nos ha parecido otro que las demás cosas, las demás cosas son igualmente otras que él mismo.

ARISTÓTELES. —Sin duda.

PARMÉNIDES. —Es, pues, otro que todo lo demás, como todo lo demás es otro que él; ni más, ni menos.

ARISTÓTELES. —Evidentemente.

PARMÉNIDES. —Si no es más ni menos, será, por consiguiente, del mismo modo.

ARISTÓTELES. —Sí.

PARMÉNIDES. —Así, pues, la razón, que hace que lo uno sea otro que todo lo demás, y todo lo demás otro que lo uno, hace igualmente que lo uno sea lo mismo que todo lo demás, y todo lo demás lo mismo que lo uno.

ARISTÓTELES. —¿Qué quieres decir con eso?

PARMÉNIDES. —¿No te sirve cada nombre para llamar a alguno?

ARISTÓTELES. —Sin duda.

PARMÉNIDES. —Y bien; ¿puedes pronunciar el mismo nombre muchas veces, o solo puedes pronunciarlo una vez?

ARISTÓTELES. —Muchas veces.

PARMÉNIDES. —¿Y pronunciando un nombre una vez, designas la cosa así nombrada, mientras que pronunciándola muchas veces no la designas; o bien, ya pronuncies una vez o muchas veces el mismo nombre, designas necesariamente el mismo objeto?

ARISTÓTELES. —Sí, ciertamente.

PARMÉNIDES. —Pero lo otro, ¿es igualmente el nombre de alguna cosa?

ARISTÓTELES. —Ciertamente.

PARMÉNIDES. —Cuando lo pronuncias, ya una vez, ya muchas, no nombras por esto más que la cosa que representa el nombre.

ARISTÓTELES. —Necesariamente.

PARMÉNIDES. —Cuando decimos que todo lo demás es otro que lo uno, y lo uno otro que todo lo demás, al pronunciar así dos veces la palabra otro, solo designamos una sola y misma esencia, la misma que tiene por nombre lo otro.

ARISTÓTELES. —Es cierto.

PARMÉNIDES. —Luego en tanto que lo uno es otro que todo lo demás, y todo lo demás otro que lo uno; lo uno, participando del mismo otro, participa de la misma cosa que todo lo demás, y no de una cosa diferente. Ahora bien, lo que participa hasta cierto punto de la misma cosa, es semejante. ¿No es así?

ARISTÓTELES. —Sí.

PARMÉNIDES. —Por lo tanto, lo que es causa de que lo uno sea otro que todo lo demás, será también causa de que todo sea semejante a todo; porque toda cosa es otra que toda cosa.

ARISTÓTELES. —Así parece.

PARMÉNIDES. —Sin embargo, lo semejante es lo contrario de lo desemejante.

ARISTÓTELES. —Sí.

PARMÉNIDES. —Y lo otro, lo contrario de lo mismo.

ARISTÓTELES. —Así es.

PARMÉNIDES. —Pero nos ha parecido igualmente que lo uno es lo mismo que todo lo demás.

ARISTÓTELES. —Así nos ha parecido.

PARMÉNIDES. —Y ser lo mismo que todo lo demás es una manera de ser contraria a la de ser otro que todo lo demás.

ARISTÓTELES. —Ciertamente.

PARMÉNIDES. —En tanto que otro, lo uno nos ha parecido semejante.

ARISTÓTELES. —Sí.

PARMÉNIDES. —Por consiguiente, en tanto que lo mismo, será desemejante; puesto que se encuentra en un estado contrario a aquel que le hace semejante. Porque era lo otro lo que le hacía semejante.

ARISTÓTELES. —Sí.

PARMÉNIDES. —Lo mismo tiene que hacerlo desemejante; o dejaría de ser lo contrario de lo otro.

ARISTÓTELES.—Así parece.

PARMÉNIDES.—Lo uno será por lo tanto semejante y desemejante a las otras cosas; en tanto que otro, semejante; en tanto que lo mismo, desemejante.

ARISTÓTELES.—Eso es, al parecer, lo que prueba nuestro razonamiento.

PARMÉNIDES.—También prueba esto.

ARISTÓTELES.—¿Qué?

PARMÉNIDES.—En tanto que lo uno participa de lo mismo, no participa de lo diferente; no participando de lo diferente, no es desemejante; no siendo desemejante, es semejante. En tanto que participa de lo diferente, él es diferente; siendo diferente, es desemejante.

ARISTÓTELES.—Es cierto.

PARMÉNIDES.—Lo uno, siendo, pues, lo mismo que todo lo demás y siendo lo otro, es por estas dos razones y por cada una de ellas, semejante y desemejante a todo lo demás.

ARISTÓTELES.—Perfectamente.

PARMÉNIDES.—De donde se sigue igualmente, que siendo lo otro y lo mismo que él mismo, es por estas dos razones y por cada una de ellas, semejante y desemejante a sí mismo.

ARISTÓTELES.—Necesariamente.

PARMÉNIDES.—Lo uno está en contacto consigo mismo y con las demás cosas o no lo está. ¿Qué debe creerse? Reflexiona.

ARISTÓTELES.—Ya reflexiono.

PARMÉNIDES.—Lo uno nos ha parecido estar contenido en sí mismo como en un todo.

ARISTÓTELES.—Bien.

PARMÉNIDES.—¿Está también contenido en las demás cosas?

ARISTÓTELES.—Sí.

PARMÉNIDES.—En tanto que está contenido en las otras cosas, ¿no está en contacto con ellas? En tanto que contenido en sí mismo, no puede estar en contacto con las demás cosas, pero está en contacto consigo mismo, puesto que está contenido en sí mismo.

ARISTÓTELES.—Así parece.

PARMÉNIDES.—Está por lo tanto en contacto consigo mismo y con lo demás.

ARISTÓTELES.—Está.

PARMÉNIDES.—Pero lo que está en contacto con una cosa, ¿no es indispensable que esté inmediato a la cosa con que toca, ocupando un lugar contiguo a aquél en que se encuentra la cosa tocada?

ARISTÓTELES.—Necesariamente.

PARMÉNIDES.—Por lo tanto, si lo uno debe estar en contacto consigo mismo, es preciso que esté colocado enseguida de sí mismo, ocupando el lugar contiguo a aquél en que se encuentra él mismo.

ARISTÓTELES.—Así es preciso.

PARMÉNIDES.—Para que sucediera esto con lo uno, sería preciso que él fuese Dios, y que ocupase en el mismo instante dos sitios diferentes. Pero en tanto lo uno sea uno, esto repugna.

ARISTÓTELES.—En efecto, repugna.

PARMÉNIDES.—Es igualmente imposible a lo uno ser dos, y estar en contacto consigo mismo.

ARISTÓTELES.—Lo es.

PARMÉNIDES.—Pero entonces tampoco estará en contacto con las otras cosas.

ARISTÓTELES.—¿Por qué?

PARMÉNIDES.—Porque, según hemos dicho, lo que debe estar en contacto debe estar fuera y a continuación de aquello con lo que está en contacto, sin que un tercero venga a colocarse en medio.

ARISTÓTELES.—Es cierto.

PARMÉNIDES.—Por lo menos se necesitan dos cosas para que haya contacto.

ARISTÓTELES.—Sí, dos cosas.

PARMÉNIDES.—Si entre dos cosas se encuentra una tercera, que esté en contacto con ellas, entonces serán tres cosas; pero los contactos serán solo dos.

ARISTÓTELES.—Sí.

PARMÉNIDES.—Y cada vez que se añade uno, se añade un contacto; de suerte que el número de contactos es siempre inferior en una unidad al de las cosas. Porque superando las cosas desde el principio a los contactos, continúan excediéndoles en la misma proporción; lo cual es muy sencillo, puesto que no se añade nunca a las cosas más que una cosa, y un contacto a los contactos.

ARISTÓTELES.—Bien.

PARMÉNIDES.—Cualquiera que sea el número de cosas, siempre resultará un contacto menos.

ARISTÓTELES.—Es cierto.

PARMÉNIDES.—Si no hay más de una sola cosa, si no hay dualidad, no puede haber contacto.

ARISTÓTELES.—Imposible.

PARMÉNIDES.—Pero hemos dicho, que las cosas otras que lo uno, no son lo uno, ni participan de él, en el hecho mismo de ser otras.

ARISTÓTELES.—No.

PARMÉNIDES.—Luego no hay número en las otras cosas, puesto que no hay en ellas unidad.

ARISTÓTELES.—Imposible.

PARMÉNIDES.—Las otras cosas no son una ni dos, y no pueden ser designadas por ningún otro número.

ARISTÓTELES.—No.

PARMÉNIDES.—Lo uno, por lo tanto, existe solo; y no hay dualidad.

ARISTÓTELES.—Conforme.

PARMÉNIDES.—Y si no hay dualidad, no hay contacto.

ARISTÓTELES.—No lo hay.

PARMÉNIDES.—Si no hay contacto, ni lo uno está en contacto con las otras cosas, ni las otras cosas con lo uno.

ARISTÓTELES.—No.

PARMÉNIDES.—Por todas estas razones, lo uno está en contacto y no está en contacto con las otras cosas y consigo mismo.

ARISTÓTELES.—Así parece.

PARMÉNIDES.—En igual forma, lo uno es a la vez igual y desigual a sí mismo y a las otras cosas.

ARISTÓTELES.—¿Cómo?

PARMÉNIDES. —Si lo uno fuese más grande o más pequeño que las otras cosas, o las otras cosas más grandes o más pequeñas que lo uno, no nacería esto de que lo uno es lo uno, ni de que las otras cosas son otras que lo uno; en una palabra, no serían en virtud de sus propias esencias recíprocamente más grandes o más pequeñas; pero si fuesen iguales, esto procedería de tener además la igualdad; y si las otras cosas tuviesen la magnitud y lo uno la pequeñez, o lo uno la magnitud y las otras cosas la pequeñez, la idea que tuviese la magnitud, sería la más grande; y la que tuviese la pequeñez, sería la más pequeña.

ARISTÓTELES. —Necesariamente.

PARMÉNIDES. —Pero ¿no existen estas dos ideas, la magnitud y la pequeñez? Porque si no existiesen, no serían opuestas entre sí; y no se encontrarían en los seres.

ARISTÓTELES. —Es evidente.

PARMÉNIDES. —Si la pequeñez se encuentra en lo uno, tiene que estar en su totalidad o en alguna de sus partes.

ARISTÓTELES. —Necesariamente.

PARMÉNIDES. —¿Está en lo uno todo entero? Entonces, o está igualmente derramado en la universalidad de lo uno todo entero, o está extendido en su rededor.

ARISTÓTELES. —Sin duda.

PARMÉNIDES. —Pero si la pequeñez está derramada igualmente en la universalidad de lo uno todo entero, ella es igual a él; y si le rodea es más grande.

ARISTÓTELES. —Eso es claro.

PARMÉNIDES. —¿Es posible que la pequeñez sea igual a otra cosa, o más grande, y que desempeñe así el papel de la igualdad y de la magnitud, y no el suyo propio, que es el de la pequeñez?

ARISTÓTELES. —Eso no es posible.

PARMÉNIDES. —La pequeñez no se encuentra en lo uno todo entero, sino a lo más en una de sus partes.

ARISTÓTELES. —Sí.

PARMÉNIDES. —Por consiguiente, ni en una parte toda entera, porque en tal caso se hallaría, respecto de la parte, en el mismo caso que hemos dicho respecto del todo, es decir, que sería igual a la parte en que se encontrase, o más grande que esta parte.

ARISTÓTELES. —Necesariamente.

PARMÉNIDES. —La pequeñez no se encontrará, por lo tanto, en ninguna cosa, no pudiendo estar ni en el todo ni en la parte; de suerte que no habrá nada que sea pequeño, sino la pequeñez misma.

ARISTÓTELES. —Parece que no.

PARMÉNIDES. —La magnitud tampoco estará en ninguna cosa; porque, para encerrar la magnitud, sería preciso buscar una cosa que fuera más grande que la magnitud misma, puesto que la comprendería; y esto sin que hubiese nada de pequeño en esta magnitud que aquella cosa dominaría, puesto que la magnitud es esencialmente grande. Pero esto es imposible; y por otra parte la pequeñez no puede encontrarse en ninguna cosa.

ARISTÓTELES. —Es cierto.

PARMÉNIDES. —Sin embargo; la magnitud en sí no puede ser más grande sino con relación a la pequeñez en sí; y la pequeñez no puede ser más pequeña, sino con relación a la magnitud en sí.

ARISTÓTELES.—En efecto.

PARMÉNIDES.—Por consiguiente, las otras cosas no son, ni más grandes, ni más pequeñas que lo uno, puesto que no tienen ni magnitud, ni pequeñez; la magnitud y la pequeñez mismas no pueden ni sobrepujar ni ser sobrepujadas en su relación con lo uno, sino tan solo en sus relaciones recíprocas; y lo uno, a su vez, no puede ser ni más grande, ni más pequeño, que la grandeza en sí y que la pequeñez en sí, y que las otras cosas, puesto que no tiene grandeza ni pequeñez.

ARISTÓTELES.—Así parece.

PARMÉNIDES.—Pero si lo uno no es ni más grande, ni más pequeño que las otras cosas, necesariamente ni puede sobrepujarlas, ni ser sobrepujado por ellas.

ARISTÓTELES.—Necesariamente.

PARMÉNIDES.—Pero sino las sobrepuja ni es sobrepujado por ellas, es preciso, de toda necesidad, que sea de igual magnitud; y siendo de igual magnitud, que sea igual.

ARISTÓTELES.—Es preciso.

PARMÉNIDES.—Esto debe suceder también a lo uno con relación a sí mismo. No teniendo en sí, ni magnitud, ni pequeñez, no puede ser sobrepujado por sí mismo, ni sobrepujarse; sino que, siendo de igual extensión, es igual a sí mismo.

ARISTÓTELES.—Perfectamente.

PARMÉNIDES.—Por lo tanto, lo uno es igual a sí mismo y a las otras cosas.

ARISTÓTELES.—Así parece.

PARMÉNIDES.—Pero si lo uno está en sí mismo, también está rodeado por él mismo y fuera de sí mismo; y en tanto que se rodea él mismo, es más grande que él mismo; y en tanto que aparece rodeado, es más pequeño. De suerte, que es él mismo más grande y más pequeño que él mismo.

ARISTÓTELES.—Lo es.

PARMÉNIDES.—¿No es imposible también que haya nada fuera de lo uno y de las cosas que son otras que lo uno?

ARISTÓTELES.—Sin duda.

PARMÉNIDES.—Pero es preciso que lo que existe, esté en alguna parte.

ARISTÓTELES.—Sí.

PARMÉNIDES.—Pero una cosa que está en otra, está en una más grande; y es ella misma más pequeña; si no fuera así, sería imposible que una de dos cosas diferentes estuviese en la otra.

ARISTÓTELES.—Imposible.

PARMÉNIDES.—Puesto que nada puede existir independientemente de las otras cosas y de lo uno; puesto que están necesariamente en alguna cosa; ¿no es una necesidad que ellas se invadan mutuamente, puesto que están las otras cosas en lo uno, y lo uno en las otras cosas, sin lo cual no estarían en ninguna parte?

ARISTÓTELES.—Así parece.

PARMÉNIDES.—Puesto que lo uno está comprendido en las otras cosas, las otras cosas son más grandes que lo uno, porque lo envuelven; y lo uno más pequeño que las otras cosas, porque se ve envuelto. Y puesto que las otras cosas están comprendidas en lo uno, según el mismo razonamiento, lo uno es más grande que las otras cosas, y estas más pequeñas que lo uno.

ARISTÓTELES.—Así parece.

PARMÉNIDES. —Lo uno es, por lo tanto, a la vez igual a sí mismo y a las otras cosas, y más grande y más pequeño.

ARISTÓTELES. —Parece que sí.

PARMÉNIDES. —Si es igual, y más grande y más pequeño, tiene medidas iguales y más numerosas y menos numerosas; y si tiene medidas, tiene partes.

ARISTÓTELES. —Así es.

PARMÉNIDES. —Teniendo, pues, medidas iguales y más numerosas y menos numerosas, es igual el número a sí mismo y a las otras cosas; y de igual modo, más grande y más pequeño.

ARISTÓTELES. —¿Cómo?

PARMÉNIDES. —Para ser más grande que ciertas cosas, es preciso que tenga cierto número de medidas; y quien dice medidas, dice partes. Y lo mismo para ser más pequeño, y lo mismo también para ser igual.

ARISTÓTELES. —Conforme.

PARMÉNIDES. —Siendo igual a sí mismo y más grande y más pequeño, es preciso que tenga partes en un número igual a sí mismo, en mayor número y en menor número; y por consiguiente que tenga partes.

ARISTÓTELES. —Sin duda.

PARMÉNIDES. —Siendo igual a sí mismo en partes, será igual a sí mismo en número; más grande, si tiene más partes; menos grande, si tiene menos.

ARISTÓTELES. —Así parece.

PARMÉNIDES. —¿Y no sucederá lo mismo con lo uno en relación a las otras cosas? Más grande que ellas, necesariamente las sobrepujará en número; más pequeño, será sobrepujado; igual a ellas por la magnitud, las igualará por el número.

ARISTÓTELES. —Necesariamente.

PARMÉNIDES. —Lo uno es, por lo tanto, según parece, igual, superior, e inferior en número a sí mismo y a las otras cosas.

ARISTÓTELES. —Lo es.

PARMÉNIDES. —¿Lo uno participa del tiempo? ¿Es y se hace más joven y más viejo que él mismo y que las otras cosas, y no es a la vez, ni más joven, ni más viejo que él mismo y que las otras cosas, en el acto mismo de participar del tiempo?

ARISTÓTELES. —¿Cómo?

PARMÉNIDES. —Lo uno, ¿es de alguna manera, siendo uno?

ARISTÓTELES. —Sí.

PARMÉNIDES. —Pero ser, ¿qué otra cosa significa que participar de la existencia en el tiempo presente; como era, indica una participación de la existencia en lo pasado; y como será, lo indica en el porvenir?

ARISTÓTELES. —Perfectamente.

PARMÉNIDES. —Lo uno participa, pues, del tiempo, participando del ser.

ARISTÓTELES. —Ciertamente.

PARMÉNIDES. —¿Por consiguiente del tiempo que pasa?

ARISTÓTELES. —Sí.

PARMÉNIDES. —Luego es siempre más viejo que él mismo, si marcha con el tiempo.

ARISTÓTELES. —Necesariamente.

PARMÉNIDES. —Pero acordémonos de que lo que se hace más viejo, se hace más viejo respecto de otro, que se hace más joven.

ARISTÓTELES. —Bien, acordémonos.

PARMÉNIDES. —Por consiguiente, puesto que lo uno se hace más viejo, se hace con relación a él mismo, que se hace más joven.

ARISTÓTELES. —Necesariamente.

PARMÉNIDES. —De esta manera lo uno se hace más joven y más viejo que él mismo.

ARISTÓTELES. —Sí.

PARMÉNIDES. —¿No es más viejo cuando ha llegado al tiempo presente, intermedio entre *era* y *será*? Porque pasando de ayer a mañana no puede saltar sobre el hoy.

ARISTÓTELES. —No, ciertamente.

PARMÉNIDES. —¿No cesa de hacerse más viejo cuando ha tocado en lo presente, de suerte que no se hace ya sino que es realmente más viejo? Porque si continuase avanzando, jamás estaría comprendido en lo presente. Porque lo que avanza es de tal manera, que toca a la vez a dos cosas, al presente y al porvenir; abandonando lo presente, prosiguiendo hacia el porvenir, y moviéndose entre estas dos cosas, el porvenir y el presente.

ARISTÓTELES. —Es cierto.

PARMÉNIDES. —Y si necesariamente lo que deviene, o se hace, no puede saltar por encima de lo presente, desde el momento que le toca, cesa de devenir o de hacerse, y es realmente lo que se hacía.

ARISTÓTELES. —Así parece.

PARMÉNIDES. —Por consiguiente; cuando lo uno, que se hace más viejo, toca en lo presente, cesa de hacerse más viejo, porque no se hace sino que lo es.

ARISTÓTELES. —Perfectamente.

PARMÉNIDES. —De suerte que lo uno es entonces más viejo que aquello con relación a lo que se hacia más viejo. Ahora bien; él se hacia más viejo con relación a sí mismo.

ARISTÓTELES. —Sí.

PARMÉNIDES. —Y lo que es más viejo, es más viejo que uno más joven.

ARISTÓTELES. —Lo es.

PARMÉNIDES. —Lo uno es, pues, también más joven que él mismo; cuando, haciéndose más viejo, toca en lo presente.

ARISTÓTELES. —Necesariamente.

PARMÉNIDES. —Pero lo presente es inseparable de lo uno, por todo el tiempo que existe; porque él existe de presente en tanto que él existe.

ARISTÓTELES. —No puede ser de otra manera.

PARMÉNIDES. —Luego lo uno es y se hace sin cesar más viejo y más joven que él mismo.

ARISTÓTELES. —Así parece.

PARMÉNIDES. —¿Es o se hace en más tiempo que él mismo, o en un tiempo igual?

ARISTÓTELES. —En un tiempo igual.

PARMÉNIDES. —Pero lo que se hace o lo que es en un tiempo igual tiene la misma edad.

ARISTÓTELES.—Sí.

PARMÉNIDES.—Y lo que tiene la misma edad, no es ni más viejo, ni más joven.

ARISTÓTELES.—No.

PARMÉNIDES.—Luego lo uno, haciéndose y siendo en un tiempo igual a sí mismo, no es, ni se hace, más joven, ni más viejo que él mismo.

ARISTÓTELES.—Yo no lo creo.

PARMÉNIDES.—¿Y con relación a las otras cosas?

ARISTÓTELES.—No sé qué decir.

PARMÉNIDES.—Puedes decir con razón, que si las cosas que no son lo uno, son otras cosas y no una sola otra cosa, son más numerosas que lo uno; porque si fuesen una sola otra cosa, solo formarían una unidad; mientras que, si son otras cosas, son más numerosas que lo uno, y forman una multitud.

ARISTÓTELES.—Es incontestable.

PARMÉNIDES.—Formando una multitud, participan de un número mayor que la unidad.

ARISTÓTELES.—Sin duda.

PARMÉNIDES.—Pero en el número, ¿cuál es el que se hace o deviene o ha devenido desde luego: el más grande o el menor?

ARISTÓTELES.—El menor.

PARMÉNIDES.—El primero es, pues, el más pequeño; y el más pequeño es el uno. ¿No es así?

ARISTÓTELES.—Sí.

PARMÉNIDES.—Entre todas las cosas que tienen número, es por consiguiente lo uno el que se ha hecho el primero. Pero todas las otras cosas tienen número, si son cosas, y no una sola cosa.

ARISTÓTELES.—Sí.

PARMÉNIDES.—Pero yo creo, que lo que se ha hecho primero, se ha hecho antes, y las otras cosas después. Las cosas que se han hecho o devenido después, son más jóvenes que lo que se ha hecho antes. De donde se sigue que las otras cosas son más jóvenes que lo uno; y lo uno más viejo que las otras cosas.

ARISTÓTELES.—En efecto.

PARMÉNIDES.—¿Pero lo uno se ha hecho de una manera contraria a su naturaleza; o es esto imposible?

ARISTÓTELES.—Imposible.

PARMÉNIDES.—Nos ha parecido que lo uno tenía partes; y por consiguiente un principio, un fin y un medio.

ARISTÓTELES.—Sí.

PARMÉNIDES.—Pero el principio ¿no se hace el primero lo mismo en lo uno que en las otras cosas, y así lo demás hasta el fin?

ARISTÓTELES.—Sin duda.

PARMÉNIDES.—Pero desde el principio hasta el fin son partes del todo y de lo uno; de modo que lo uno y el todo, no llegan a ser por completo sino con el fin.

ARISTÓTELES.—Es preciso convenir en ello.

PARMÉNIDES.—Pero el fin se hace, a mi parecer, el último, y con él lo uno, siguiendo su

naturaleza; de tal manera, que si no es posible que lo uno se haga de una manera contraria a su naturaleza, haciéndose con el fin, estará en su naturaleza el hacerse el último entre todas las demás cosas.

ARISTÓTELES.—Parece que sí.

PARMÉNIDES.—Luego lo uno es más joven que las otras cosas; y las otras cosas más viejas que lo uno.

ARISTÓTELES.—Así me lo parece.

PARMÉNIDES.—Y bien, el principio o cualquier parte de lo uno o de otra cosa, con tal que sea una parte y no partes, ¿no es necesariamente una unidad, puesto que es una parte?

ARISTÓTELES.—Necesariamente.

PARMÉNIDES.—De aquí resultará, que lo uno se hará al mismo tiempo que la primera cosa que se haga: igualmente al mismo tiempo que la segunda, y acompañará a todo lo que se haga, hasta que llegando a la última, lo uno se haya hecho todo entero; habiendo así seguido el medio, el principio, el fin, o sea cada parte, en este devenir o hacerse.

ARISTÓTELES.—Es cierto.

PARMÉNIDES.—Lo uno no tiene por lo tanto la misma edad que las otras cosas. A menos de nacer de un modo contrario a su naturaleza, no puede devenir o hacerse, ni antes, ni después, de las otras cosas, sino al mismo tiempo. Y siguiendo este razonamiento, no puede ser más viejo ni más joven que las otras cosas; ni las otras cosas más viejas ni más jóvenes que lo uno. Por el contrario; siguiendo el razonamiento anterior, era más viejo y más joven que las otras cosas; y estas más viejas y más jóvenes que él.

ARISTÓTELES.—Perfectamente.

PARMÉNIDES.—He aquí en qué estado se encuentra lo uno después que se ha hecho o que ha devenido. ¿Pero qué pensar de lo uno, que se hace más viejo y más joven que las otras cosas, y estas más viejas y más jóvenes que lo uno; y que por el contrario, lo uno no se hace o deviene ni más joven ni más viejo? ¿Sucede lo mismo con el devenir que con el ser, o es de otra manera?

ARISTÓTELES.—No puedo decirlo.

PARMÉNIDES.—Pero yo puedo, por lo menos, decir lo siguiente: cuando una cosa es más vieja que otra, no puede hacerse más vieja que lo era cuando comenzó a ser, ni en una cantidad diferente; y lo mismo si es más joven, no está en su mano hacerse aún más joven. Porque si a cantidades iguales se añaden cantidades desiguales, de tiempo o de cualquier otra cosa, la diferencia subsiste siempre igual a la diferencia primitiva.

ARISTÓTELES.—No puede ser de otra manera.

PARMÉNIDES.—Lo que es más viejo o más joven no puede hacerse más viejo o más joven que lo que es más viejo o más joven que ello mismo; siendo siempre igual la diferencia de edad; es o se ha hecho lo uno más viejo, lo otro más joven; no se hace más.

ARISTÓTELES.—Es cierto.

PARMÉNIDES.—Lo mismo sucede con lo uno; no se hace, sino que es más viejo o más joven que las otras cosas.

ARISTÓTELES.—No.

PARMÉNIDES.—Mira ahora, si considerando las cosas por este lado, encontraremos que se

hacen más viejas o más jóvenes.

ARISTÓTELES. —¿Por dónde?

PARMÉNIDES. —Recordarás, que lo uno nos ha parecido más viejo que las otras cosas, y estas más que lo uno.

ARISTÓTELES. —¿Y bien?

PARMÉNIDES. —Para que lo uno sea más viejo que las otras cosas, es preciso que haya existido antes que ellas.

ARISTÓTELES. —Sí.

PARMÉNIDES. —Atiende a esto. Si a un tiempo más largo o a un tiempo más corto añadimos un tiempo igual, ¿el más largo diferirá del más corto en una cantidad igual o en una más pequeña?

ARISTÓTELES. —En una más pequeña.

PARMÉNIDES. —Entre lo uno y las otras cosas, no habrá después la misma diferencia de edad que había al principio; sino que si lo uno y las otras cosas toman un tiempo igual, la diferencia de edad será siempre menor que antes. ¿No es así?

ARISTÓTELES. —Sí.

PARMÉNIDES. —Y lo que difiere de edad con relación a otra cosa menos que antes, ¿no se hace más joven en relación a esta misma cosa, respecto a la que era antes más viejo?

ARISTÓTELES. —Se hace más joven.

PARMÉNIDES. —Si se hace más joven que las otras cosas, ¿estas no se hacen más viejas que antes con relación a lo uno?

ARISTÓTELES. —Ciertamente.

PARMÉNIDES. —Lo que había nacido más joven se hace más viejo con relación a lo que ha nacido antes, y que es más viejo. Sin ser más viejo, se hace siempre más viejo que él; porque el uno no cesa de caminar hacia la juventud y el otro hacia la vejez. A su vez, lo más viejo se hace siempre más joven que lo más joven; porque marchan en sentido opuesto; y por consiguiente devienen o se hacen siempre lo contrario el uno del otro; lo más joven se hace más viejo que lo más viejo, y lo más viejo más joven que lo más joven. Pero no cesarán nunca de devenir tales, porque si hubiese un momento, en que hubiesen devenido o sido hechos, no devendrían o se harían tales; ellos lo serían. Pero al presente se hacen más viejos y más jóvenes el uno que el otro. Lo uno se hace más joven que las otras cosas, porque nos ha parecido que era más viejo y que había nacido más pronto; y las otras cosas se hacen más viejas que lo uno, porque nos ha parecido que estas han nacido más tarde. Siguiendo el mismo razonamiento, las otras cosas están en la misma relación con lo uno, porque ellas nos han parecido ser más viejas que él y nacidas más pronto.

ARISTÓTELES. —Todo esto me parece evidente.

PARMÉNIDES. —Luego, en tanto que una cosa no se hace ni más vieja, ni más joven que otra cosa, atendido a que ellas difieren siempre por una cantidad igual, ni lo uno puede hacerse más viejo o más joven que las otras cosas, ni estas más viejas o más jóvenes que lo uno. Pero en tanto que necesariamente las cosas nacidas antes difieren por una parte siempre distinta de las cosas nacidas después, y las cosas nacidas después de las cosas nacidas antes, necesariamente lo uno se hace más viejo y más joven que las otras cosas, y estas más viejas y más jóvenes que lo uno.

ARISTÓTELES. —Sin duda.

PARMÉNIDES. —Conforme a todo esto, lo uno es y se hace más viejo y más joven que él mismo y que las otras cosas; e igualmente no es, ni se hace, ni más viejo ni más joven que él mismo y que las otras cosas.

ARISTÓTELES. —Perfectamente.

PARMÉNIDES. —Pero puesto que lo uno participa del tiempo y de la vejez y de la juventud, ¿no es una necesidad que participe de lo pasado, de lo venidero y de lo presente en virtud de su participación en el tiempo?

ARISTÓTELES. —Es una necesidad.

PARMÉNIDES. —Por consiguiente, lo uno ha sido, es y será; ha devenido, deviene y devendrá; o se ha hecho, se hace y se hará.

ARISTÓTELES. —Sin duda.

PARMÉNIDES. —Puede, pues, haber algo que sea para lo uno y de lo uno; y lo ha habido, lo hay y lo habrá.

ARISTÓTELES. —Es incontestable.

PARMÉNIDES. —Puede, pues, haber una ciencia, una opinión, una sensación de lo uno; puesto que al presente nosotros mismos conocemos lo uno de estas tres maneras diferentes.

ARISTÓTELES. —Muy bien.

PARMÉNIDES. —Lo uno, por lo tanto, tiene un nombre y una definición; se le nombra y se le define; y todo lo que conviene a las cosas de este género, conviene igualmente a lo uno.

ARISTÓTELES. —Es completamente cierto.

PARMÉNIDES. —Un tercer punto de vista nos queda que considerar.^[19] Si lo uno es tal como hemos expuesto; si es uno y muchos; y sino es ni uno ni muchos, ¿no es necesario que, participando del tiempo, en tanto que es uno, participe del ser, y que en tanto que no lo es, no participe nunca?

ARISTÓTELES. —Es una necesidad.

PARMÉNIDES. —Cuando participa, ¿es posible que no participe, y que cuando no participe, participe?

ARISTÓTELES. —Imposible.

PARMÉNIDES. —Hay un tiempo en que lo uno participa del ser y otro en que no participa. Solo de esta manera puede a la vez participar y no participar de la misma cosa.

ARISTÓTELES. —Bien.

PARMÉNIDES. —¿Hay un tiempo en que lo uno toma parte en el ser y otro en que le abandona? Porque, ¿cómo sería posible tan pronto tener como no tener una misma cosa, si no pudiera indistintamente tomarla y dejarla?

ARISTÓTELES. —Solo así sería posible.

PARMÉNIDES. —Tomar parte en el ser, ¿no es lo que se llama nacer?

ARISTÓTELES. —Sí.

PARMÉNIDES. —Abandonarlo, ¿no es lo que se llama morir?

ARISTÓTELES. —Sin duda.

PARMÉNIDES. —Resulta, entonces, que lo uno, tomando y dejando el ser, nace y muere.

ARISTÓTELES. —Necesariamente.

PARMÉNIDES. —Pero lo uno, siendo uno y muchos, y además naciendo y muriendo; ¿no puede

decirse, que, haciéndose uno, muere como múltiple, y que, haciéndose múltiple, muere como uno?

ARISTÓTELES.—Sin duda.

PARMÉNIDES.—Haciéndose uno y múltiple, ¿no es necesario que se divida y se reúna?

ARISTÓTELES.—Sin duda.

PARMÉNIDES.—Y haciéndose semejante y desemejante, ¿que se parezca y no se parezca?

ARISTÓTELES.—Sí.

PARMÉNIDES.—Y haciéndose más grande, más pequeño, e igual, ¿que aumente, disminuya y se iguale?

ARISTÓTELES.—Así es.

PARMÉNIDES.—Y cuando pasa del movimiento al reposo, y del reposo al movimiento, ¿puede tener esto lugar a un mismo tiempo?

ARISTÓTELES.—No, ciertamente.

PARMÉNIDES.—Estar al principio en reposo y moverse después; estar al principio en movimiento y después pararse. Nada de esto puede verificarse sin cambio.

ARISTÓTELES.—Sin duda.

PARMÉNIDES.—No hay tiempo posible, en que una misma cosa pueda estar a la vez en movimiento y en reposo.

ARISTÓTELES.—No, ninguno.

PARMÉNIDES.—Pero todo muda, cambiando.

ARISTÓTELES.—Así lo creo.

PARMÉNIDES.—¿Cuándo tiene lugar el cambio? Porque no se muda ni en el reposo, ni en el movimiento, ni en el tiempo. ARISTÓTELES.—No.

PARMÉNIDES.—¿No media una cosa extraña, cuando tiene lugar el cambio?

ARISTÓTELES.—¿Cuál?

PARMÉNIDES.—El instante. Porque el instante parece representar perfectamente el punto donde tiene lugar el cambio, pasando de una manera de ser a otra. En efecto; en tanto que el reposo es reposo, no hay cambio; en tanto que el movimiento es movimiento, no hay cambio. Pero esta cosa extraña, que se llama instante, se encuentra entre el reposo y el movimiento; en medio, sin estar en el tiempo; y de aquí parte y aquí se termina el cambio del movimiento en reposo, y del reposo en movimiento.

ARISTÓTELES.—Podrá suceder así.

PARMÉNIDES.—Si lo uno está en reposo y en movimiento, muda del uno al otro, porque es la única manera de ser en estos dos estados. Si muda, muda en el instante; y cuando muda, no está en reposo, ni en movimiento.

ARISTÓTELES.—En efecto.

PARMÉNIDES.—¿Sucede lo mismo con los demás cambios? Cuando lo uno muda del ser a la nada, o de la nada al devenir; ¿es preciso decir que ocupa un medio entre el movimiento y el reposo, que no es ser ni no-ser, que no nace, ni muere?

ARISTÓTELES.—Así parece.

PARMÉNIDES.—Siguiendo el mismo razonamiento, y pasando de lo uno a lo múltiple, y de lo múltiple a lo uno; lo uno no es ni uno, ni múltiple; ni se divide, ni se reúne; pasando de lo semejante a

lo desemejante y de lo desemejante a lo semejante; no es ni semejante ni desemejante; no se parece ni deja de parecerse; pasando de lo pequeño a lo grande y a lo igual y recíprocamente, no es pequeño, ni grande, ni igual; no aumenta, ni disminuye, ni se iguala.

ARISTÓTELES. —Así parece.

PARMÉNIDES. —Éstas son todas las maneras de ser de lo uno, si existe.

ARISTÓTELES. —Ciertamente.

PARMÉNIDES. —¿No es preciso examinar ahora lo que sucederá con las otras cosas, si lo uno existe?^[20]

ARISTÓTELES. —Es preciso examinarlas.

PARMÉNIDES. —Si lo uno existe, digamos lo que debe suceder a las otras cosas distintas que lo uno.

ARISTÓTELES. —Digámoslo.

PARMÉNIDES. —Puesto que ellas son otras que lo uno, las otras cosas no son lo uno; porque de otra manera no serían otras que lo uno.

ARISTÓTELES. —Bien.

PARMÉNIDES. —Y sin embargo, las otras cosas no están absolutamente privadas de lo uno; puesto que participan de él en cierta manera.

ARISTÓTELES. —¿De qué manera?

PARMÉNIDES. —En cuanto las cosas, otras que lo uno, no son otras sino a condición de tener partes. Porque si no tuviesen partes, serían completamente lo uno.

ARISTÓTELES. —Bien.

PARMÉNIDES. —Pero ya hemos dicho que solo un todo tiene partes.

ARISTÓTELES. —Lo hemos dicho.

PARMÉNIDES. —Pero el todo es necesariamente una unidad formada con muchas cosas, y cuyas partes son lo que llamamos partes; porque cada una de las partes es la parte, no de muchas cosas, sino de un todo.

ARISTÓTELES. —¿Cómo?

PARMÉNIDES. —Si una cosa formase parte de muchas cosas, entre las cuales estuviese ella comprendida, sería una parte de sí misma, lo que es imposible; y de cada una de las otras cosas, si ella fuese realmente una parte de todas. Porque si hubiese una, de la que ella no formase parte, formaría parte de todas las demás, a excepción de ella; y de esta suerte no formaría parte de cada una de ellas; y si ella no fuese una parte de cada una, no lo sería de ninguna. En este caso sería imposible que ella fuese algo de todas estas cosas, puesto que en manera alguna se referiría a ninguna; ni como parte, ni en otro concepto.

ARISTÓTELES. —Así parece.

PARMÉNIDES. —La parte no forma parte, ni de muchas cosas, ni de todas, sino de una cierta idea y de una cierta unidad, que llamamos un todo; unidad perfecta, compuesta de la reunión de todas las partes. La parte de este todo es verdaderamente la que es una parte.

ARISTÓTELES. —Perfectamente.

PARMÉNIDES. —Luego si las otras cosas tienen parte, participan del todo y de lo uno.

ARISTÓTELES. —Ciertamente.

PARMÉNIDES. —Luego, las cosas otras que lo uno, teniendo partes, forman necesariamente un todo uno y perfecto.

ARISTÓTELES. —Necesariamente.

PARMÉNIDES. —Lo mismo puede decirse de las partes. La parte igualmente debe por necesidad participar de lo uno. Porque si cada una de las partes es una parte, esta palabra «cada una» expresa una cosa-una, distinta de todo lo demás, existiendo en sí; de otra manera no se podría decir cada una.

ARISTÓTELES. —Bien.

PARMÉNIDES. —Pero si cada parte participa de lo uno, es evidente que es una cosa distinta que lo uno. Sino fuese así, ella no participaría de lo uno; sería lo uno mismo; y nada puede ser lo uno más que lo uno mismo.

ARISTÓTELES. —Nada.

PARMÉNIDES. —Es necesario, por lo tanto, que el todo y la parte participen de lo uno. El todo es un todo cuyas partes son partes; y cada parte es una parte del todo, de que ella forma parte.

ARISTÓTELES. —Conforme.

PARMÉNIDES. —Las cosas que participan de lo uno, ¿no participan de lo uno, sino porque son otras que lo uno?

ARISTÓTELES. —Sin duda.

PARMÉNIDES. —Pero las cosas otras que lo uno, son muchas; porque sino fuesen ni lo uno, ni más que lo uno, no serían nada.

ARISTÓTELES. —En efecto.

PARMÉNIDES. —Y puesto que las cosas que participan de la unidad de la parte, y las que participan de la unidad del todo, son más numerosas que lo uno, ¿no es necesario que las cosas, que participan de lo uno, formen una multitud infinita?

ARISTÓTELES. —¿Cómo?

PARMÉNIDES. —De la manera siguiente. Cuando las cosas reciben lo uno, ¿no lo reciben como cosas que no son aún lo uno, y que aún no participan de él?

ARISTÓTELES. —Evidentemente.

PARMÉNIDES. —¿Son pluralidades, en las que no se encuentra aún lo uno?

ARISTÓTELES. —Sí, pluralidades.

PARMÉNIDES. —Y bien, si quisiéramos, por el pensamiento, quitar de estas cosas la parte más pequeña posible, ¿no sería necesario, que esta parte, no participando de lo uno, fuese una pluralidad y no una unidad?

ARISTÓTELES. —Lo sería.

PARMÉNIDES. —Si consideramos siempre en sí misma^[21] esta cosa, diferente de la idea,^[22] ¿nos aparecerá, cada vez que en ella nos fijemos, como una pluralidad infinita?

ARISTÓTELES. —Sin duda.

PARMÉNIDES. —Pero después que cada parte se ha hecho una parte, es limitada con relación a las otras partes y al todo; y el todo es limitado con relación a las partes.

ARISTÓTELES. —Es evidente.

PARMÉNIDES. —Sucede, pues, a mi parecer, que las cosas otras que lo uno, cuando entran en comercio con lo uno, reciben un principio extraño, que da límites a las unas con relación a las otras;

mientras que su propia naturaleza las hace ilimitadas.

ARISTÓTELES.—Así parece.

PARMÉNIDES.—Por lo tanto; las cosas otras que lo uno, como totalidades y como partes, son ilimitadas y participan del límite.

ARISTÓTELES.—Así es.

PARMÉNIDES.—¿No son igualmente semejantes y desemejantes a sí mismas y entre sí?

ARISTÓTELES.—¿Cómo?

PARMÉNIDES.—En tanto que son todas ilimitadas por su naturaleza, tienen todos el mismo carácter.

ARISTÓTELES.—Perfectamente.

PARMÉNIDES.—En tanto que participan todas del límite, tienen también todas el mismo carácter.

ARISTÓTELES.—Sin duda.

PARMÉNIDES.—Y en tanto que son a la vez limitadas e ilimitadas, tienen modos de ser contrarios.

ARISTÓTELES.—Sí.

PARMÉNIDES.—Pero nada hay más desemejante que las cosas contrarias.

ARISTÓTELES.—Seguramente.

PARMÉNIDES.—Luego, en razón de cada una de estas maneras de ser, ellas son semejantes a sí mismas y entre sí; y al mismo tiempo, con relación a estas dos mismas cualidades, son todo lo contrario y desemejante que es posible.

ARISTÓTELES.—Lo creo.

PARMÉNIDES.—Luego las otras cosas son a la vez semejantes y desemejantes a sí mismas y entre sí.

ARISTÓTELES.—Sin duda.

PARMÉNIDES.—Son igualmente las mismas y otras, en movimiento y en reposo; y mediante los modos de ser contrarios que se acaban de exponer, sería fácil demostrar que reúnen todos los demás.

ARISTÓTELES.—Justo.

PARMÉNIDES.—Dejemos esto como evidente; y examinemos aún, si, suponiendo que lo uno existe, las cosas otras que lo uno, no nos aparecerán con mayor claridad; o si el punto de vista que precede es el único.^[23]

ARISTÓTELES.—Me parece bien.

PARMÉNIDES.—Volvamos, pues, al principio; y veamos lo que sucederá a las cosas otras que lo uno, si lo uno existe.

ARISTÓTELES.—Veamos.

PARMÉNIDES.—¿No está lo uno separado de las otras cosas, y las otras cosas separadas de lo uno?

ARISTÓTELES.—¿Por qué?

PARMÉNIDES.—Porque no hay nada, además de lo uno y de las otras cosas, que sea otro que lo uno, y otro que las otras cosas. Porque no queda nada que decir, cuando se ha dicho: lo uno y las otras cosas.

ARISTÓTELES.—Nada en efecto.

PARMÉNIDES. —¿No existe una tercera cosa en la que se encuentran lo uno y las otras cosas?

ARISTÓTELES. —No.

PARMÉNIDES. —Nunca, pues, lo uno y las otras cosas se encuentran en una misma cosa.

ARISTÓTELES. —No es posible.

PARMÉNIDES. —Están, pues, separados.

ARISTÓTELES. —Sí.

PARMÉNIDES. —Y hemos dicho, que lo que es verdaderamente uno, no tiene partes.

ARISTÓTELES. —Sin duda.

PARMÉNIDES. —Así, pues, si lo uno está separado de las otras cosas y no tiene partes, no puede estar en las otras cosas, ni todo entero, ni por partes.

ARISTÓTELES. —Sin duda.

PARMÉNIDES. —Las otras cosas no participan, pues, en manera alguna de lo uno; puesto que no participan, ni en cuanto a las partes, ni en cuanto al todo.

ARISTÓTELES. —Es claro.

PARMÉNIDES. —Las otras cosas no son en nada lo uno, ni tienen nada de lo uno en sí mismas.

ARISTÓTELES. —Ciertamente.

PARMÉNIDES. —No son muchas; porque cada una de ellas sería una parte del todo, si fuesen muchas. Luego las cosas, distintas que lo uno, no son, ni una, ni muchas, ni todo, ni partes; puesto que no participan en nada de lo uno.

ARISTÓTELES. —Bien.

PARMÉNIDES. —Las otras cosas no son ellas mismas, ni dos, ni tres, ni nada parecido; si están absolutamente privadas de lo uno.

ARISTÓTELES. —Es cierto.

PARMÉNIDES. —Las otras cosas no son ellas mismas semejantes ni desemejantes a lo uno; y no hay en ellas ni semejanza ni desemejanza; porque si fuesen semejantes y desemejantes, o si tuviesen en sí mismas semejanza o desemejanza, las cosas, otras que lo uno, tendrían en sí dos ideas opuestas.

ARISTÓTELES. —Así parece.

PARMÉNIDES. —Pero es imposible que lo que no participa de nada, participe de dos cosas.

ARISTÓTELES. —Imposible.

PARMÉNIDES. —Las otras cosas no son semejantes ni desemejantes; ni lo uno y lo otro a la vez. Porque si fuesen semejantes o desemejantes, participarían de una o de otra idea;^[24] y si fuesen lo uno y lo otro, participarían de dos ideas contrarias; y esto nos ha parecido imposible.

ARISTÓTELES. —Es cierto.

PARMÉNIDES. —Ellas no son, por lo tanto, ni las mismas ni otras; ni están en movimiento, ni en reposo; no nacen, ni mueren; no son más grandes, ni más pequeñas, ni iguales; en una palabra, no tienen ninguna de estas cosas contrarias. Porque si las otras cosas tuviesen estos caracteres, participarían de lo uno, de lo doble, de lo triple, del par, del impar; cosas todas, de que, según hemos dicho, no pueden participar estando absolutamente privadas de lo uno.

ARISTÓTELES. —Es completamente exacto.

PARMÉNIDES. —Por lo tanto, si lo uno existe, lo uno es todas las cosas; y no es uno por sí mismo, ni por las otras cosas.

ARISTÓTELES.—Así es.

PARMÉNIDES.—Sea pues. ¿Pero no es preciso examinar ahora lo que sucederá si lo uno no existe?^[25]

ARISTÓTELES.—Es preciso examinarlo.

PARMÉNIDES.—¿Qué hipótesis es esta: si lo uno no existe? ¿Difiere de la siguiente: si lo no-uno existe?

ARISTÓTELES.—Sin duda difiere.

PARMÉNIDES.—¿Solamente difiere, o más bien esta proposición: si lo no-uno existe, es contraria a esta otra: si lo uno existe?

ARISTÓTELES.—Todo lo contrario.

PARMÉNIDES.—Pero cuando se dice: si la magnitud no existe, si la pequeñez no existe, o cualquier otra cosa de esta clase, ¿no se declara diferente cada una de las cosas de que se dice que no existen?

ARISTÓTELES.—Ciertamente.

PARMÉNIDES.—En el caso presente, cuando se dice: si lo uno no existe; ¿no se da a entender que la cosa que se dice no existir es diferente de todas las demás? ¿Y sabemos nosotros cuál es esta cosa de que se habla?

ARISTÓTELES.—Lo sabemos.

PARMÉNIDES.—Cuando se nombra lo uno, ya se le atribuya el ser o ya el no-ser, se habla por lo pronto de una cosa, que puede ser conocida, y además que difiere de todas las otras. Porque para decir que una cosa no existe, no es menos necesario conocer su naturaleza, y que ella difiere de las otras. ¿No es así?

ARISTÓTELES.—Necesariamente.

PARMÉNIDES.—Volviendo al principio, digamos lo que sucederá si lo uno no existe. En primer lugar, es preciso que haya un conocimiento de lo uno; porque de lo contrario no se sabría de qué se hablaba cuando se dice: si lo uno no existe.

ARISTÓTELES.—Es cierto.

PARMÉNIDES.—¿No es preciso igualmente, que las otras cosas sean diferentes de lo uno, sin lo cual no se podría decir, que es este diferente de las otras cosas?

ARISTÓTELES.—Sin duda.

PARMÉNIDES.—Es preciso, por lo tanto, atribuirle la diferencia, además del conocimiento. Porque no se entiende hablar de la diferencia de las otras cosas, cuando se dice que lo uno difiere de las otras cosas, sino de la suya propia.

ARISTÓTELES.—Así parece.

PARMÉNIDES.—Lo uno, que no existe, participa, pues, del aquél, del algo, del este, del estos y de todas las cosas análogas; porque de otra manera no se podrían enunciar ni lo uno, ni las cosas diferentes de lo uno; no podría decidirse, ni el algo que es, ni que es para aquél o de aquél, si lo uno no participase ni del algo ni de lo demás.

ARISTÓTELES.—Bien.

PARMÉNIDES.—Lo uno no puede existir, si no existe; pero nada impide que participe de muchas cosas; por el contrario, es preciso que participe de ellas, si lo uno que no existe es aquél y no otra

cosa. Si, por el contrario, no existe lo uno; si no existe lo que no existe; y si de lo que se habla es de otra cosa, no es posible decir de él una palabra. Pero si lo que no es, es lo uno; es aquel y no otra cosa; y es preciso que participe de aquel y de muchas otras cosas.

ARISTÓTELES. —Ciertamente.

PARMÉNIDES. —Lo uno tiene la desemejanza en relación a las otras cosas; porque las otras cosas, siendo diferentes de lo uno, son de naturaleza diferente.

ARISTÓTELES. —Sí.

PARMÉNIDES. —Pero lo que es de naturaleza diferente, ¿no es diverso?

ARISTÓTELES. —Sin duda.

PARMÉNIDES. —Y lo que es diverso, ¿no es desemejante?

ARISTÓTELES. —Es desemejante.

PARMÉNIDES. —Pero si hay cosas desemejantes de lo uno, es evidente que estas cosas desemejantes son desemejantes de una cosa, que es desemejante de ellas.

ARISTÓTELES. —Es evidente.

PARMÉNIDES. —Lo uno tiene, pues, una desemejanza respecto de la cual las otras cosas le son desemejantes.

ARISTÓTELES. —Así parece.

PARMÉNIDES. —Pero si tiene la desemejanza con relación a las otras cosas, ¿no es necesario que tenga la semejanza con relación a sí mismo?

ARISTÓTELES. —¿Cómo?

PARMÉNIDES. —Si lo uno fuese desemejante de lo uno, no podríamos razonar a propósito de una cosa tal como lo uno; y nuestra hipótesis no recaería sobre lo uno, sino sobre otra cosa distinta que lo uno.

ARISTÓTELES. —Seguramente.

PARMÉNIDES. —Pero no es preciso que sea así.

ARISTÓTELES. —No, ciertamente.

PARMÉNIDES. —Es preciso que lo uno tenga semejanza consigo mismo.

ARISTÓTELES. —Es preciso.

PARMÉNIDES. —Lo uno tampoco es igual a las otras cosas; porque si fuese igual, sería semejante a ellas por esta igualdad misma; cosas ambas imposibles, si lo uno no existe.

ARISTÓTELES. —Imposible.

PARMÉNIDES. —Pero si no es igual a las otras cosas, las otras cosas no son iguales a él.

ARISTÓTELES. —Necesariamente.

PARMÉNIDES. —Y lo que no es igual, ¿es desigual?

ARISTÓTELES. —Sí.

PARMÉNIDES. —Y lo que es desigual, ¿es desigual de lo desigual?

ARISTÓTELES. —Sin duda.

PARMÉNIDES. —Entonces lo uno participa de la desigualdad, en virtud de la cual las otras cosas son desiguales.

ARISTÓTELES. —Participa.

PARMÉNIDES. —Pero a la desigualdad se refieren la magnitud y la pequeñez.

ARISTÓTELES.—Sí.

PARMÉNIDES.—Lo uno, pues, tiene magnitud y pequeñez.

ARISTÓTELES.—Así parece.

PARMÉNIDES.—La magnitud y la pequeñez están a cierta distancia la una de la otra.

ARISTÓTELES.—Sin duda.

PARMÉNIDES.—Hay, por lo tanto, alguna cosa entre ellas.

ARISTÓTELES.—Hay alguna cosa.

PARMÉNIDES.—¿Y qué puede haber entre ellas sino la igualdad?

ARISTÓTELES.—Ninguna otra cosa.

PARMÉNIDES.—Por consiguiente, lo que tiene magnitud y pequeñez, tiene también la igualdad, que se encuentra entre ellas.

ARISTÓTELES.—Así parece.

PARMÉNIDES.—Luego lo uno, que no existe, participa, al parecer, de la igualdad, de la magnitud y de la pequeñez.

ARISTÓTELES.—Parece que sí.

PARMÉNIDES.—Pero entonces es preciso que participe en cierta manera del ser.

ARISTÓTELES.—¿Cómo?

PARMÉNIDES.—Es preciso que suceda con lo uno lo que ya hemos dicho; porque de no ser así, no diríamos verdad, diciendo que lo uno no existe. Y si decimos verdad, es evidente que decimos lo que es. ¿No es así?

ARISTÓTELES.—En efecto.

PARMÉNIDES.—Puesto que sostenemos que decimos verdad, necesariamente pretendemos decir lo que es.

ARISTÓTELES.—Necesariamente.

PARMÉNIDES.—Lo uno, al parecer, es, no siendo. Porque si no es, no siendo; si deja que algo del ser penetre en el no-ser, en el momento se hace un ser.

ARISTÓTELES.—Es incontestable.

PARMÉNIDES.—Para no ser, es preciso que esté ligado al no-ser por el ser del no-ser; lo mismo que el ser, para poseer perfectamente el ser, debe tener el no-ser del no-ser. En efecto; solo así es como el ser existirá verdaderamente y que el no-ser verdaderamente no existirá: el ser participando del ser de ser un ser, y del no-ser de ser un no-ser; porque solo de esta manera será perfectamente un ser; el no-ser, por el contrario, participando del no-ser de no ser un no-ser, y del ser de ser un no-ser; porque solo de esta manera es como el no-ser será perfectamente el no-ser.

ARISTÓTELES.—Todo eso es muy cierto.

PARMÉNIDES.—Puesto que el ser participa del no-ser y el no-ser del ser; lo uno, que no existe, debe también necesariamente participar del ser con relación al no-ser.

ARISTÓTELES.—Necesariamente.

PARMÉNIDES.—Resulta que el ser pertenece a lo uno, si no existe.

ARISTÓTELES.—Así parece.

PARMÉNIDES.—Y el no-ser igualmente, por lo mismo que lo uno no existe.

ARISTÓTELES.—Sin duda.

PARMÉNIDES. —¿Es posible que una cosa que existe de cierta manera, no subsista ya de esta manera sin mudar de modo de ser?

ARISTÓTELES. —No es posible.

PARMÉNIDES. —Luego todo lo que existe de una manera, y no es ya de esta manera, supone un cambio.

ARISTÓTELES. —Es incontestable.

PARMÉNIDES. —Quien dice cambio, ¿dice movimiento, o dirá otra cosa?

ARISTÓTELES. —No, dice movimiento.

PARMÉNIDES. —Pero lo uno nos ha parecido ser y no-ser.

ARISTÓTELES. —Sí.

PARMÉNIDES. —Nos parece, pues, ser de una manera, y no ser de esta manera.

ARISTÓTELES. —Sí.

PARMÉNIDES. —Lo uno, que no existe, nos ha parecido estar en movimiento; puesto que nos ha parecido haber mudado del ser al no-ser.

ARISTÓTELES. —Así parece.

PARMÉNIDES. —Sin embargo; si lo uno no forma parte de los seres, y de hecho no la forma, puesto que no existe, no puede pasar de un paraje a otro.

ARISTÓTELES. —En efecto.

PARMÉNIDES. —No se mueve, pues, mudando de lugar.

ARISTÓTELES. —No.

PARMÉNIDES. —Tampoco gira en el mismo lugar, porque no tiene relación con lo mismo; porque lo mismo es un ser; y lo que no existe, es imposible que pueda estar en ningún ser.

ARISTÓTELES. —Imposible.

PARMÉNIDES. —Luego, no existiendo lo uno, no puede girar en una cosa en la que no está.

ARISTÓTELES. —No puede.

PARMÉNIDES. —Pero lo uno no se altera, ya exista o ya no exista; porque si lo uno se alterase, ya no se trataría de él, sino de otra cosa.

ARISTÓTELES. —Bien.

PARMÉNIDES. —Si no se altera ni gira en un mismo lugar, ni muda de sitio, ¿es posible que pueda aún moverse?

ARISTÓTELES. —No puede.

PARMÉNIDES. —Pero lo que no se mueve, necesariamente está quieto; y lo que está quieto, está en reposo.

ARISTÓTELES. —Necesariamente.

PARMÉNIDES. —Luego, lo uno, que no existe, está al parecer en reposo y en movimiento.

ARISTÓTELES. —Así parece.

PARMÉNIDES. —Pero si se mueve, es de toda necesidad que se altere. Porque cuanto más se mueve una cosa, tanto más se aleja de su estado primitivo, y tanto más es diferente.

ARISTÓTELES. —En efecto.

PARMÉNIDES. —Luego en tanto que se mueve, lo uno se altera.

ARISTÓTELES. —Sí.

PARMÉNIDES. —Pero en tanto que no se mueve, no se altera.

ARISTÓTELES. —Es evidente.

PARMÉNIDES. —Así, pues, lo uno que no existe, está en movimiento y se altera; no está en movimiento y no se altera.

ARISTÓTELES. —Muy bien.

PARMÉNIDES. —De manera que lo uno, que no existe, se altera y no se altera.

ARISTÓTELES. —Así parece.

PARMÉNIDES. —Pero lo que se altera, necesariamente se hace otro que lo que era antes; y muere con relación a su primera manera de ser; por el contrario, lo que no se altera, no se hace otro, ni muere.

ARISTÓTELES. —Necesariamente.

PARMÉNIDES. —Por lo tanto, lo uno, que no existe, alterándose, nace y muere; y no alterándose, ni nace, ni muere. De suerte que lo uno que no existe, nace y muere a la vez; y no nace, ni muere.

ARISTÓTELES. —Perfectamente.

PARMÉNIDES. —Volvamos de nuevo al principio, para ver si las cosas nos parecen aún tales como al presente, o diferentes.^[26]

ARISTÓTELES. —Volvamos.

PARMÉNIDES. —Si lo uno no existe, ¿podremos decir qué sucederá a lo uno?

ARISTÓTELES. —Ésa es la cuestión.

PARMÉNIDES. —Cuando decimos no existe, ¿queremos indicar otra cosa que la falta de ser en aquello, que decimos que no existe?

ARISTÓTELES. —No.

PARMÉNIDES. —Cuando decimos de una cosa, que no existe, ¿decimos que no existe de una manera, y que existe de otra; o bien esta expresión, no existe, significa que lo que no existe no existe de ninguna manera, y no participa del ser?

ARISTÓTELES. —Que no existe de ninguna manera.

PARMÉNIDES. —Lo que no existe no puede existir, ni participar en nada del ser.

ARISTÓTELES. —No.

PARMÉNIDES. —Pero nacer y morir, ¿es otra cosa que recibir el ser, y perder el ser?

ARISTÓTELES. —No es otra cosa.

PARMÉNIDES. —Pero lo que no participa nada del ser, no puede ni recibirla ni perderla.

ARISTÓTELES. —En efecto.

PARMÉNIDES. —Luego lo uno, no existiendo de ninguna manera, no puede poseer, abandonar, ni participar del ser.

ARISTÓTELES. —Probablemente.

PARMÉNIDES. —Luego lo uno que no existe, no nace, ni muere; puesto que no participa en manera alguna del ser.

ARISTÓTELES. —Parece que no.

PARMÉNIDES. —Tampoco se altera, porque nacería y moriría si se alterase.

ARISTÓTELES. —Es cierto.

PARMÉNIDES. —Si no se altera, necesariamente no se mueve.

ARISTÓTELES.—Necesariamente.

PARMÉNIDES.—Tampoco diremos, que lo que no existe de ninguna manera, está en reposo; porque lo que está en reposo, debe estar siempre en el mismo lugar.

ARISTÓTELES.—En el mismo lugar; ni puede ser de otra manera.

PARMÉNIDES.—Declaremos, pues, que lo que no existe, no está, ni en reposo, ni en movimiento.

ARISTÓTELES.—No, sin duda.

PARMÉNIDES.—Luego lo uno no tiene nada de lo que existe; porque si participase de alguna cosa de las que existen, participaría del ser.

ARISTÓTELES.—Es evidente.

PARMÉNIDES.—No tiene magnitud, ni pequeñez, ni igualdad.

ARISTÓTELES.—No.

PARMÉNIDES.—Ni semejanza, ni diferencia, con relación a sí mismo, y a las otras cosas.

ARISTÓTELES.—No.

PARMÉNIDES.—Y bien, ¿todas las demás cosas pueden ser para él algo, cuando no hay nada que para él sea algo?

ARISTÓTELES.—No.

PARMÉNIDES.—Las demás cosas, ¿no son respecto de él, ni semejantes, ni desemejantes, ni las mismas, ni las otras?

ARISTÓTELES.—No.

PARMÉNIDES.—Entonces, ¿los términos de aquel, a aquel, algo, este, de este, de otro, a otro, en otro tiempo, en seguida, ahora, la ciencia, la opinión, la sensación, el discurso, el nombre; en una palabra, nada de lo que existe puede ser referido a lo que no existe?

ARISTÓTELES.—No puede.

PARMÉNIDES.—Por consiguiente, lo uno que no existe, no existe de ninguna manera.

ARISTÓTELES.—De ninguna manera, a mi parecer.

PARMÉNIDES.—Veamos aún, si lo uno no existe, lo que sucederá a las otras cosas.^[27]

ARISTÓTELES.—Veámoslo.

PARMÉNIDES.—En primer lugar, es preciso que estas existan de alguna manera; porque si las otras cosas no existiesen, no se podría hablar de las otras cosas.

ARISTÓTELES.—En efecto.

PARMÉNIDES.—Y cuando se habla de las otras cosas, se entiende, que estas otras cosas son diferentes. O bien, ¿no damos el mismo sentido a las palabras otras y diferentes?

ARISTÓTELES.—Sí, el mismo.

PARMÉNIDES.—¿No decimos que lo que es diferente, es diferente de una cosa diferente; y que lo que es otro, es otro que otra cosa?

ARISTÓTELES.—Sí.

PARMÉNIDES.—Si las otras cosas deben ser otras, serán otras, respecto a cualquier otra cosa.

ARISTÓTELES.—Necesariamente.

PARMÉNIDES.—¿Cuál es esta cosa? Ellas no pueden ser otras cosas con relación a lo uno, puesto que lo uno no existe.

ARISTÓTELES.—No.

PARMÉNIDES.—Ellas son otras las unas respecto de las otras, porque solo esto pueden ser, a no ser otras que la nada.

ARISTÓTELES.—Bien.

PARMÉNIDES.—Y causa, pues, de la pluralidad, las unas son distintas de las otras; porque no pueden serlo con relación a lo uno, no existiendo lo uno. Cada una de ellas probablemente es como una masa que encierra un número infinito departes; de suerte que, cuando se cree haber cogido lo más pequeño posible, se ve aparecer como en un sueño, en lugar de la unidad que se creía encontrar, una multitud; y en lugar de una cosa muy pequeña, una cosa muy grande, en atención a sus divisiones posibles.

ARISTÓTELES.—Muy bien.

PARMÉNIDES.—Mediante masas de esta naturaleza, es como las otras cosas aparecen distintas las unas de las otras, si son otras que lo uno, que no existe.

ARISTÓTELES.—Es evidente.

PARMÉNIDES.—¿Habrá una multitud de estas masas; y cada una de ellas parecerá ser una, sin serlo en efecto, puesto que lo uno no existe?

ARISTÓTELES.—Sí.

PARMÉNIDES.—Aparecerán formando un número, si cada una de ellas es una y si ellas son muchas.

ARISTÓTELES.—Ciertamente.

PARMÉNIDES.—Aparecerán unas pares, otras impares; contrariando la verdad, si es que lo uno no existe.

ARISTÓTELES.—Sin duda.

PARMÉNIDES.—Parecerán, como hemos dicho, compuestas de una cosa muy pequeña; y sin embargo, esta cosa parece múltiple y grande con relación a la multitud y a la pequeñez de sus partes.

ARISTÓTELES.—Incontestablemente.

PARMÉNIDES.—Cada masa nos parecerá ser igual a una multitud de pequeñas masas; porque ninguna puede suponerse que pase de lo más grande a lo más pequeño, sin suponerse también, que ha debido pasar por un medio, y este medio es como un fantasma de igualdad.

ARISTÓTELES.—Conforme.

PARMÉNIDES.—Cada masa ¿no está limitada, con relación a las otras y a sí misma, no teniendo principio, fin, ni medio?

ARISTÓTELES.—¿Cómo?

PARMÉNIDES.—Si se quiere considerar por el pensamiento en estas masas alguna parte como existente, se ve siempre, antes del principio, otro principio; después del fin, otro fin; y en el medio, alguna cosa más intermedia que el medio, y que siempre es más pequeña; porque es imposible considerar ninguna de estas cosas como una, si lo uno no existe.

ARISTÓTELES.—Perfectamente cierto.

PARMÉNIDES.—Cualquiera que sea el ser que se considere por el pensamiento, necesariamente se le verá siempre dividirse y disolverse; no es, en efecto, más que una masa sin unidad.

ARISTÓTELES.—Muy bien.

PARMÉNIDES. —¿No es cierto que si se miran estas masas de lejos y en grande, cada una de ellas parece necesariamente una; mientras que, examinada de cerca y en detalle, representa una multitud infinita, porque está privada de lo uno, no existiendo lo uno?

ARISTÓTELES. —No puede darse cosa más cierta.

PARMÉNIDES. —Así, pues, es preciso que cada una de las otras cosas aparezca infinita y limitada, una y muchas, si lo uno no existe, y si hay otras cosas que lo uno.

ARISTÓTELES. —Así es preciso que suceda.

PARMÉNIDES. —Pero estas mismas cosas, ¿no parecen igualmente semejantes y desemejantes?

ARISTÓTELES. —¿Cómo?

PARMÉNIDES. —Por ejemplo; en un cuadro visto de lejos, todas las figuras parecen no formar más que una y ser semejantes.

ARISTÓTELES. —Así es.

PARMÉNIDES. —Mientras que si uno se aproxima, en el momento parecen diferentes; y, por efecto de esta diferencia, diversas y desemejantes.

ARISTÓTELES. —En efecto.

PARMÉNIDES. —Así es como necesariamente las masas aparecen semejantes y desemejantes a sí mismas y entre sí.

ARISTÓTELES. —Perfectamente.

PARMÉNIDES. —Por consiguiente, ellas parecen igualmente las mismas y otras, en contacto y separadas; moviéndose con toda clase de movimientos y estando absolutamente en reposo; naciendo y pereciéndo, y no naciendo ni pereciéndo; y parecen tener todas las demás modificaciones a las que podamos pasar revista en la hipótesis de existir las cosas múltiples, y de no existir lo uno.

ARISTÓTELES. —Es todo muy cierto.

PARMÉNIDES. —Volvamos otra vez al principio, y digamos lo que sucederá, si lo uno no existe, y si hay otras cosas que lo uno.^[28]

ARISTÓTELES. —Digámoslo, pues.

PARMÉNIDES. —Ninguna otra cosa será una.

ARISTÓTELES. —No, ciertamente.

PARMÉNIDES. —Ni será muchas; porque la unidad estaría comprendida en la pluralidad; y si ninguna de las otras cosas tiene nada de uno, todas serán nada; y por consiguiente no habrá tampoco pluralidad.

ARISTÓTELES. —Es cierto.

PARMÉNIDES. —No encontrándose lo uno en las otras cosas, ellas no son ni muchas, ni unas.

ARISTÓTELES. —No.

PARMÉNIDES. —No parecen tampoco ni una, ni muchas.

ARISTÓTELES. —¿Por qué?

PARMÉNIDES. —Porque las otras cosas no pueden tener en manera alguna relación con ninguna de las cosas que no existen; y lo que no existe no puede pertenecer en nada a las otras cosas; porque lo que no existe, no tiene partes.

ARISTÓTELES. —Es cierto.

PARMÉNIDES. —No hay en las otras cosas ni opinión, ni representación de lo que no existe; y lo

que no existe, no puede en manera alguna ser concebido como perteneciendo a las otras cosas.

ARISTÓTELES.—No, sin duda.

PARMÉNIDES.—Si lo uno no existe, nada entre las otras cosas será concebido como uno, ni como muchos. Porque es imposible concebir la pluralidad sin la unidad.

ARISTÓTELES.—Imposible.

PARMÉNIDES.—Si lo uno no existe, las otras cosas no existen; ni son concebidas, ni como uno, ni como muchos.

ARISTÓTELES.—No, a lo que parece.

PARMÉNIDES.—Ni como semejantes, ni como desemejantes.

ARISTÓTELES.—Tampoco.

PARMÉNIDES.—Ni como los mismos, ni como otros; ni en contacto, ni separados; y si lo uno no existe, ellas no son ni parecen nada de lo que nos han parecido ser antes.

ARISTÓTELES.—Es cierto.

PARMÉNIDES.—Si, por lo tanto, dijésemos, resumiendo: si lo uno no existe, nada existe, ¿no diríamos la verdad?

ARISTÓTELES.—Perfectamente bien.

PARMÉNIDES.—Digámoslo, pues; y digamos también que, a lo que parece, que lo uno exista, o que no exista, él y las otras cosas, con relación a sí mismas y en la relación de las unas con las otras, son absolutamente todo, y no son nada; lo parecen y no lo parecen.

ARISTÓTELES.—Nada más cierto.

MENÓN

Argumento del Menón^[1]

por Patricio de Azcárate

Platón, en este pequeño diálogo, vuelve a una de sus cuestiones favoritas: si la virtud puede o no puede enseñarse. La respuesta solo puede darla el que conozca la virtud en sí misma, porque nuestro espíritu se resiste a determinar con certidumbre ninguna de las propiedades de un ser, cuya naturaleza no le sea claramente conocida. Sócrates declara desde el principio a Menón que para él la naturaleza de la virtud es aún un misterio; y sobre este punto esencial reclama las luces de su interlocutor. Menón, cogido de sorpresa, se acoge a su vez a las lecciones de su maestro Gorgias de Leontino [o Leontini, Sicilia],^[2] y sus respuestas no son, por lo pronto, otra cosa que las opiniones de este célebre sofista.

La primera es que la virtud de un hombre, de una mujer, de un niño, de un anciano, consiste en el cumplimiento de ciertos deberes públicos y privados, que es fácil determinar. Aquí se descubre el error ordinario de los sofistas, o sea la confusión del ejemplo con la definición. Sócrates recuerda a Menón la distinción de lo particular y de lo general. Sin duda hay virtudes diversas según la edad y la condición de cada individuo; pero el punto en que todas estas virtudes coinciden, la esencia de la virtud, en una palabra, ¿cuál es? Esto es lo que hay necesidad de aclarar. ¿Será, por ejemplo, la posesión de ciertas cualidades morales, siempre las mismas en los diversos individuos, como la sabiduría y la justicia? ¿Cuál es en este caso la definición de la virtud? —Menón responde que es la capacidad de mandar a los demás. —Esta definición, más extensa que la primera, no es más aceptable. No puede aplicarse al esclavo ni al niño, que obedecen y no mandan; tiene falta de generalidad, y, además, de precisión, porque no enseña cómo debe mandarse. Menón se ve obligado a añadir, «justamente»; y llega a sostener, que la justicia es toda la virtud. ¿Por qué la justicia y no el valor, la liberalidad y la sabiduría? Todas estas son otras tantas partes de la virtud, sin que ninguna de ellas sea la virtud en sí; lo mismo que la redondez, propiedad de la figura, no es la figura misma. Por lo tanto, no puede definirse la virtud como la capacidad de mandar a los demás justamente.

Desengañado por dos veces de la poca solidez de las opiniones de Gorgias, Menón se abstiene de responder y de ir más adelante. Para volverle a la cuestión, Sócrates le indica un método de indagación, que aplica a la vez a la definición de la figura y a la del color, mezclando, con intención, para lisonjear y burlar al mismo tiempo a su interlocutor, algunas de las ideas que se creía que Gorgias había tomado de Empédocles. En seguida le invita a que se sirva él mismo de este método, para determinar la naturaleza de la virtud. Menón presenta como tercera conclusión: que la virtud consiste en poder procurarse el bien; definición que sucumbe bajo el peso de las mismas objeciones que la precedente. ¿Es preciso procurarse el bien a toda costa, o justamente? ¿A toda costa? No; el buen sentido lo rechaza. ¿Con justicia? Pero esto equivale a la proposición refutada antes de que la justicia es la virtud misma. Y así, hasta ahora, no solo no ha sido definida la virtud, sino que, si nos fijamos bien, ni aun una parte de la virtud; la justicia, por ejemplo, no puede ser bien conocida, porque no es posible conocer la parte de un todo, sin el conocimiento del todo.

Al parecer, la discusión no ha dado un paso, y Menón se ve más asaltado de dudas que nunca. Pero

aquí brilla el arte de Sócrates, porque su interlocutor se halla precisamente en el punto al que quería reducirle. Marquemos este primer grado del método socrático, o más bien, de todo método filosófico: la duda razonada. Esta ignorancia, que tiene conciencia de sí misma, debe ser la primera disposición del espíritu en toda indagación de la verdad. *Yo no sé*, no es, como Menón parece estar dispuesto a creerlo, la última palabra del filósofo, sino la primera. Menón dirige a Sócrates esta objeción especiosa, de que no ve que se pueda encontrar nada, cuando no se busca lo que se sabe, ni lo que no se sabe. Sócrates le hace entender que, para aprender, tiene el alma necesidad de dudar, de interrogarse, y de hacer un retroceso sobre sí misma, que la ponga insensiblemente en el camino de la verdad. Bajo una forma más científica que en el *Fedro*, le expone la doctrina de la reminiscencia, fundada en la inmortalidad del alma y en la metempsícosis. Estas tres teorías se ligan aquí hasta el punto de formar una, a saber: la del recuerdo. El alma, cuando duda y se interroga a sí misma, recuerda que antes de estar unida a un cuerpo, ha vivido libre, porque es inmortal; y que su vida actual no es más que uno de sus modos de ser. A medida que reflexiona más, se representa con más claridad la verdad, que ha conocido primitivamente. Por la reminiscencia, pues, se ve conducida a la verdad en esta vida terrestre. Sin insistir sobre este punto, observemos el miramiento de Sócrates, es decir, de Platón mismo, que dando aquí su parte a la poesía y a la filosofía, se somete mucho menos al mito propio de la reminiscencia, que al hecho esencial de que hay en nuestra alma un fondo de ideas, que solo saca de sí misma; ideas que el mundo sensible despierta en ella, pero que no se las da. En el fondo, esta es la doctrina de las ideas primeras, anteriores y superiores a la experiencia, que todos los filósofos espiritualistas, desde Sócrates hasta nuestros días, están acordes en reconocer como el bien propio de la razón humana: *ipse intellectus*, como dice Leibniz.

En apoyo de estas novedades, que llenan de asombro al discípulo de Gorgias, Sócrates emprende en el momento mismo una experiencia decisiva. Llama cerca de sí al esclavo de Menón, más ignorante seguramente que su amo; un joven cuya inteligencia, entregada a sí misma, apenas se despierta; y le hace descubrir sin esfuerzo algunas verdades, limitándose a suplir con preguntas su falta de reflexión. Después de haber trazado sobre la arena una figura de geometría, obliga al joven esclavo, como ya había hecho con Menón, a convenir en que creía saber una cosa que no sabía. Después le hace resolver por sí mismo muchos puntos de geometría, ciencia que el joven nunca había aprendido, según confesión de su amo. No ha hecho más que acordarse, es decir, en el sentido profundo de la palabra, y unir ideas nuevas a ideas primeras, que, por falta de reflexión, dormían en cierta manera en el fondo de su alma. La conclusión es que es preciso interrogarse a sí mismo sin tregua. La reflexión es, pues, el segundo paso en la indagación de la verdad.

En este punto, si la conversación hubiera de seguir su curso natural, debería reproducir la cuestión, no resuelta, de la naturaleza de la virtud. Menón comete el error de descartar este problema difícil, pero inevitable, y de proponer caprichosamente una cuestión, que debe dar lugar a que se reproduzca precisamente aquella, a saber: si la virtud puede enseñarse. Sócrates propone buscar la solución por el método de hipótesis, familiar a los geómetras; único que debe seguirse desde que se renuncia a determinar directamente la naturaleza de la virtud. He aquí la hipótesis: si la virtud es una ciencia, puede ser enseñada; si no, no puede serlo. —Digamos en seguida que la virtud es un bien; lo que parece evidente. Si no existe bien fuera de la ciencia, siendo la virtud un bien, es por consiguiente una ciencia. Pero si hay algún bien independiente de la ciencia, puede suceder que la virtud sea este

bien, y no sea una ciencia. Dijimos que la virtud es un bien con relación a la sabiduría, única capaz de hacerla útil. En este caso, la sabiduría debe ser, o la virtud toda entera, o una parte de la virtud. Pero la sabiduría, ¿es un don de la naturaleza o un fruto de la educación? ¿Es natural o adquirida? Ésta es la cuestión. La experiencia de todos los días prueba que la sabiduría no es natural al hombre; ¡hay tantos insensatos! ¿Es un fruto de la educación? Sí; si hay maestros que la enseñen y discípulos que la aprendan; pero Sócrates no los conoce.

En este estado llega Ánito; se le pregunta si no hay maestros que enseñen la virtud, como los sofistas, por ejemplo. Ánito se indigna. Los únicos maestros, a su juicio, son los hombres virtuosos. No hay maestros, no; y la prueba es que los más virtuosos entre los griegos, un Temístocles, un Arístides, un Pericles, no recibieron la virtud de sus padres, ni tampoco la trasmitieron a sus hijos. La virtud no es una ciencia; no se enseña. En esto es semejante a la conjectura verdadera que aconseja a los hombres virtuosos tan bien o mejor que la ciencia. La virtud, la conjectura verdadera, no son, ni una ni otra, un fruto de la educación, ni un don de la naturaleza. Pues entonces, ¿qué son? Un don de Dios, según Sócrates, como la inspiración poética. Pero añade a esta conclusión lo que es más propio de un moralista que de un metafísico: «Nosotros no sabremos la verdad en esta materia sino cuando, antes de examinar cómo se encuentra la virtud en el hombre, emprendamos indagar lo que ella es en sí misma». Estas palabras, que cierran la conversación, la restituyen a su punto de partida. La cuestión de la naturaleza de la virtud queda en pie por entero; pero Platón no por eso ha dejado de dar con intención las reglas del método para la indagación y para la discusión filosóficas. En esto consiste el interés del diálogo.

Menón o de la virtud

SÓCRATES — MENÓN — UN ESCLAVO DE MENÓN — ÁNITO

MENÓN. —¿Podrás, Sócrates, decirme si la virtud puede enseñarse; o si no pudiendo enseñarse, se adquiere solo con la práctica; o en fin, si no dependiendo de la práctica, ni de la enseñanza, se encuentra en el hombre naturalmente o de cualquiera otra manera?

SÓCRATES. —Hasta ahora, los tesalienses han tenido mucho renombre entre los griegos, y han sido muy admirados por su destreza para manejar un caballo, y también por sus riquezas; pero hoy día su nombradía descansa, a mi parecer, en su sabiduría, principalmente la de los conciudadanos de tu amigo Arístipo de Larisa.^[1] De esto sois deudores a Gorgias; porque habiendo ido a esta ciudad, se atrajo por su saber a los principales aleuades,^[2] uno de los cuales es tu amigo Arístipo, y a los más distinguidos de los demás tesalienses. Os acostumbró a responder con seguridad y con un tono imponente a las preguntas que se os hacen, como responden naturalmente los hombres que saben; tanto más, cuanto que él mismo se espontanea a todos los griegos que quieren preguntarle, y ninguno queda sin respuesta, cualquiera que sea la materia de que se trate.

Pero aquí,^[3] mi querido Menón, las cosas han tomado la faz opuesta. No sé qué especie de aridez se ha apoderado de la ciencia; hasta el punto que parece haberse retirado de estos lugares para ir a animar los vuestros. Por lo menos, si te propusieras interrogar sobre esta cuestión a alguno de aquí, no habría uno que no se echara a reír y que no te dijera: «Extranjero, sin duda me tienes por algún dichoso mortal, si crees que sé yo si la virtud puede enseñarse, o si hay algún otro modo de adquirirla. Pero estoy tan distante de saber si la virtud, por su naturaleza, puede enseñarse, que hasta ignoro absolutamente lo que es la virtud». En el mismo e idéntico caso, Menón, me hallo yo; tan falto de recursos como mis conciudadanos; y en verdad siento mucho no tener ningún conocimiento de la virtud. ¿Ni cómo podría conocer yo las cualidades de una cosa, cuya naturaleza ignoro? ¿Te parece posible, que uno que no conozca la persona de Menón, pueda saber si es hermoso, si es rico, noble; o si es todo lo contrario? ¿Crees tú que esto sea posible?

MENÓN. —No. Pero ¿será cierto, Sócrates, que no sepas lo que es la virtud? ¿Es posible que al volver a nuestro país tuviéramos que hacer pública allí tu ignorancia sobre este punto?

SÓCRATES. —No solo eso, mi querido amigo, sino que tienes que añadir que yo no he encontrado aún a nadie que lo sepa, a juicio mío.

MENÓN. —¿Cómo? ¿No viste a Gorgias cuando estuvo aquí?

SÓCRATES. —Sí.

MENÓN. —¿Y crees que él no lo sabía?

SÓCRATES. —No tengo mucha memoria, Menón; y así no puedo decirte en este momento qué juicio formé entonces de él. Pero quizás sabe lo que es la virtud, y tú sabes lo que él decía. Recuerda, pues, sus discursos sobre este punto; y si no te prestas a esto, dime tú mismo lo que es la virtud, porque indudablemente en este asunto tienes las mismas opiniones que él.

MENÓN. —Sí.

SÓCRATES. —Dejemos en paz a Gorgias, puesto que está ausente. Pero tú, Menón, en nombre de

los dioses, ¿en qué haces consistir la virtud? Dímelo; no me prives de este conocimiento, a fin de que, si me convenzo de que Gorgias y tú sabéis lo que es la virtud, tenga que confesar que por fortuna he incurrido en una falsedad, cuando he dicho que aún no he encontrado a nadie que lo supiese.

MENÓN. —La cosa no es difícil de explicar, Sócrates. ¿Quieres que te diga, por lo pronto, en qué consiste la virtud del hombre? Nada más sencillo: consiste en estar en posición de administrar los negocios de su patria; y administrando, hacer bien a sus amigos y mal a sus enemigos, procurando, por su parte, evitar todo sufrimiento. ¿Quieres conocer en qué consiste la virtud de una mujer? Es fácil definirla. El deber de una mujer consiste en gobernar bien su casa, vigilar todo lo interior, y estar sometida a su marido. También hay una virtud propia para los jóvenes de uno y otro sexo y para los ancianos; la que conviene al hombre libre, también es distinta de la que conviene a un esclavo; en una palabra, hay una infinidad de virtudes diversas. Ningún inconveniente hay en decir lo que es la virtud, porque cada profesión, cada edad, cada acción, tiene su virtud particular. Creo, Sócrates, que lo mismo sucede respecto al vicio.

SÓCRATES. —Gran fortuna es la mía, Menón; porque, cuando solo voy en busca de una sola virtud; me encuentro con todo un enjambre de ellas. Pero sirviéndome de esta imagen, tomada de los enjambres, si habiéndote preguntado cuál es la naturaleza de la abeja, y habiéndome respondido tú, que hay muchas abejas y de muchas especies; qué me hubieras contestado si entonces te hubiera yo dicho: ¿es a causa de su calidad de abejas por lo que dices que existen en gran número, que son de muchas especies y diferentes entre sí? ¿O no difieren en nada como abejas, y sí en razón de otros conceptos, por ejemplo, de la belleza, de la magnitud o de otras cualidades semejantes? Dime, ¿cuál hubiera sido tu respuesta a esta pregunta?

MENÓN. —Diría que las abejas, como abejas, no difieren unas de otras.

SÓCRATES. —Y si yo hubiera replicado: Menón, dime, te lo suplico; en qué consiste que las abejas no se diferencian entre sí y son todas una misma cosa; ¿podrías satisfacerme?

MENÓN. —Sin duda.

SÓCRATES. —Pues lo mismo sucede con las virtudes. Aunque haya muchas y de muchas especies, todas tienen una esencia común, mediante la que son virtudes; y el que ha de responder a la persona que sobre esto le pregunte, debe fijar sus miradas en esta esencia, para poder explicar lo que es la virtud. ¿No entiendes lo que quiero decir?

MENÓN. —Se me figura que lo comprendo; sin embargo, no puedo penetrar, como yo querría, todo el sentido de la pregunta.

SÓCRATES. —¿Solo respecto a la virtud, Menón, crees tú que es una para el hombre, otra para la mujer, y así para todos los demás? ¿O crees que lo mismo sucede respecto a la salud, a la magnitud, a la fuerza? ¿Te parece que la salud de un hombre sea distinta que la salud de una mujer? ¿O bien que la salud, donde quiera que se halle, ya sea en un hombre, ya en cualquiera otra cosa, en tanto que salud, es en todo caso de la misma naturaleza?

MENÓN. —Me parece que la salud es la misma para la mujer que para el hombre.

SÓCRATES. —¿No dirás otro tanto de la magnitud y de la fuerza; de suerte que la mujer que sea fuerte, lo será a causa de la misma fuerza que el hombre? 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. ¿Encuentras tú alguna diferencia?

MENÓN.—Ninguna.

SÓCRATES.—Y la virtud ¿será diferente de sí misma en su cualidad de virtud, ya se encuentre en un joven o en un anciano, en una mujer o en un hombre?

MENÓN.—No lo sé, Sócrates; me parece que con esto no sucede lo que con lo demás.

SÓCRATES.—Y bien, ¿no has dicho que la virtud de un hombre consiste en administrar bien los negocios públicos, y la de una mujer en gobernar bien su casa?

MENÓN.—Sí.

SÓCRATES.—¿Y es posible gobernar una ciudad, una casa, o cualquiera otra cosa, si no se administra conforme a las reglas de la sabiduría y de la justicia?

MENÓN.—No, verdaderamente.

SÓCRATES.—Pero si la administra de una manera justa y sabia, ¿no serán gobernadas por la justicia y la sabiduría?

MENÓN.—Necesariamente.

SÓCRATES.—Luego la mujer y el hombre, para ser virtuosos, tienen necesidad de las mismas cosas, a saber: de la justicia y de la sabiduría.

MENÓN.—Es evidente.

SÓCRATES.—Entonces, ¿el joven y el anciano, si son desarreglados e injustos, podrán ser nunca virtuosos?

MENÓN.—No, ciertamente.

SÓCRATES.—Luego para esto es preciso que sean sabios y justos.

MENÓN.—Sí.

SÓCRATES.—Luego todos los hombres son virtuosos de la misma manera; puesto que lo son mediante la posesión de las mismas cosas.

MENÓN.—Probablemente.

SÓCRATES.—Pero no serían virtuosos de la misma manera, si no tuviesen la misma virtud.

MENÓN.—No, sin duda.

SÓCRATES.—Por lo tanto, puesto que existe para todos una misma virtud, trata de decirme y de recordar en qué la hacéis consistir Gorgias y tú.

MENÓN.—Si buscas una definición general, ¿qué otra cosa es que la capacidad de mandar a los hombres?

SÓCRATES.—Es, en efecto, lo que yo busco. Pero dime, Menón: ¿consiste la virtud de un hijo o de un esclavo en ser capaz de mandar a su dueño? ¿Y te parece que pueda permanecer esclavo en el acto mismo en que mande?

MENÓN.—No me parece, Sócrates.

SÓCRATES.—Eso sería contra razón, querido mío. Considera ahora lo que voy a decirte. Haces consistir la virtud en la capacidad de mandar; ¿no te parece que añadamos justamente y no injustamente?

MENÓN.—Ése es mi parecer; porque la justicia, Sócrates, es virtud.

SÓCRATES.—¿Pero es la virtud, Menón, o alguna especie de virtud?

MENÓN.—¿Qué quieres decir con eso?

SÓCRATES.—Lo que puedo decir de cualquiera otra cosa; por ejemplo: diré que la redondez es

una figura: pero no diré simplemente que es la figura; y la razón que tendría para explicarme de esta manera es porque hay otras figuras.

MENÓN. —Hablas perfectamente. Convengo por mi parte en 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 exiges. Haz tú lo mismo respecto a las otras virtudes.

MENÓN. —Me parece que la fuerza es una virtud, como lo son la templanza, la sabiduría, la liberalidad y otras muchas.

SÓCRATES. —Henos aquí, Menón, otra vez con el mismo inconveniente. No buscamos más que una virtud; y hemos encontrado muchas por distinto camino que antes. En cuanto a esta virtud única, cuya idea abraza todas las demás, no podemos descubrirla.

MENÓN. —No podré, Sócrates, encontrar una virtud tal como tú la buscas; una que convenga a todas las virtudes, como puedo hacerlo respecto de otras cosas.

SÓCRATES. —No me sorprende nada de lo que dices. Pero voy a hacer los esfuerzos posibles para que nos pongamos en camino de hacer este descubrimiento, si soy capaz de ello. Ya comprendes, sin duda, que lo mismo sucede con todas las demás cosas. Si te dirigiese la pregunta que yo antes te hice: Menón, ¿qué es una figura?, y me respondieses: es la redondez; y en seguida te preguntase, como ya antes lo hice, si la redondez es la figura o es una especie de figura; ¿no dirías probablemente que es una especie de figura?

MENÓN. —Sí.

SÓCRATES. —Sin duda, porque hay otras figuras.

MENÓN. —Sí.

SÓCRATES. —Y si te preguntasen además cuáles son estas figuras, ¿las nombrarías?

MENÓN. —Ciertamente.

SÓCRATES. —En igual forma, si te preguntasen lo que es el color y hubieses contestado que es la blancura; y después te repusiesen, si la blancura es el color o una especie de color; ¿no dirías que es una especie de color, en razón de que hay otros colores?

MENÓN. —Sin duda.

SÓCRATES. —Y si te suplicasen que designaras los otros colores, nombrarías otros, que son también colores, como lo es la blancura.

MENÓN. —Sí.

SÓCRATES. —Si tomando de nuevo la palabra, como lo he hecho, te dijese: abarcamos demasiadas cosas y no debes responder así; pero puesto que llamas a estas diversas cosas con un solo nombre, y pretendes que no hay una sola que no sea figura, aun cuando muchas sean opuestas entre sí, dime cuál es esta cosa que llamas figura; que comprende igualmente la línea recta y la línea curva, y que te obliga a decir que el espacio redondo no es menos una figura que el espacio encerrado entre líneas rectas. ¿No es esto lo que dices?

MENÓN. —Sí.

SÓCRATES. —Pero cuando hablas de esta manera, ¿quieres decir que lo que es redondo no es más bien redondo que recto, o lo que es recto más bien recto que redondo?

MENÓN. —De ninguna manera, Sócrates.

SÓCRATES. —Sostienes, sin embargo, que el uno no es más figura que el otro; lo redondo que lo recto.

MENÓN. —Es cierto.

SÓCRATES. —Intenta decirme cuál es esta cosa que se llama figura. Si alguno te interrogase sobre la figura, sobre el color, y tú le respondieses: querido mío, yo no comprendo lo que me preguntas, ni sé de qué quieres hablarme; probablemente él se sorprendería y replicaría: ¿no concibes que lo que te pregunto es común a todas estas figuras y a todos estos colores? Qué, Menón, ¿no tendrías nada que responder en caso de que se te preguntase qué es lo que el espacio redondo o recto y los demás, que llamas figuras, tienen de común? Trata de decirlo, para que esto te sirva como de ejercicio para la respuesta que has de dar con motivo de la virtud.

MENÓN. —No; pero dilo tú mismo, Sócrates.

SÓCRATES. —¿Quieres que te dé gusto en esto?

MENÓN. —Mucho.

SÓCRATES. —¿Tendrás a tu vez la complacencia de decirme lo que es la virtud?

MENÓN. —Sí.

SÓCRATES. —Es preciso entonces que yo haga cuanto pueda, porque la cosa vale la pena.

MENÓN. —Ciertamente.

SÓCRATES. —Vamos; ensayemos una explicación de lo que es la figura. Mira si admites esta definición: la figura es, de todas las cosas que existen, la única que va unida al color. ¿Estás contento o deseas alguna otra definición? Yo me daría por satisfecho, si me dieras otra semejante de la virtud.

MENÓN. —Pero esta definición es impertinente, Sócrates.

SÓCRATES. —¿Por qué?

MENÓN. —Según tu opinión, la figura va siempre unida con el color.

SÓCRATES. —Bien, ¿y luego?

MENÓN. —Si se dijese que no se sabe lo que es el color, y que en este concepto se está en el mismo embarazo que respecto a la figura; ¿qué pensarías de tu respuesta?

SÓCRATES. —Que es verdadera. Y si tropezase con alguno de esos hombres decíables, siempre dispuestos a disputar y a argumentar, le diría: mi respuesta está dada; si no es justa, a ti te toca pedir la palabra y refutarla. Pero si fuésemos dos amigos, como tú y yo, que quisiéramos conversar juntos, sería preciso contestar de una manera más suave y más conforme con las leyes de la dialéctica. Es más conforme, a mi entender, con las leyes de la dialéctica no limitarse a dar una respuesta verdadera, sino hacer entrar en ella solo cosas que el mismo que pregunta confiesa que conoce. De esta manera es como voy a ensayar a responderte. Dime: ¿no hay una cosa que llamas fin, es decir, límite, extremidad? Estas tres palabras expresan la misma idea; quizá Pródico no convendría en ello; ¿pero tú no dices de una cosa que es finita y limitada? He aquí lo que yo entiendo y en lo que no hay ninguna complicación.

MENÓN. —Sí, digo lo mismo; y creo comprender tu pensamiento.

SÓCRATES. —¿No llamas a algunas cosas superficies, planos, y a otras sólidos? Por ejemplo, lo que se llama con estos nombres en geometría.

MENÓN. —Sin duda.

SÓCRATES. —Ahora puedes concebir lo que entiendo por figura. Porque digo en general de toda

figura, que es lo que limita el sólido; y para resumir esta definición en dos palabras, llamo figura al límite del sólido.

MENÓN. —¿Y qué es lo que llamas color, Sócrates?

SÓCRATES. —Me parece una burla, Menón, que quieras suscitar dificultades a un anciano como yo, ahogándome con preguntas; mientras que no quieres recordar, ni decirme, en qué hace consistir Gorgias la virtud.

MENÓN. —Te lo diré, Sócrates, después que hayas respondido a mi pregunta.

SÓCRATES. —Aunque tuviera los ojos vendados, solo por tu conversación conocería que eres hermoso y que tienes amantes.

MENÓN. —¿Por qué?

SÓCRATES. —Porque en tus discursos no haces más que mandar; cosa muy común en los jóvenes, que, orgullosos de su belleza, ejercen una especie de tiranía mientras están en la flor de sus años. Además de esto, quizás has descubierto mi flaqueza, el amor por la belleza. Pero te daré gusto y te responderé.

MENÓN. —Sí, hazme ese favor.

SÓCRATES. —¿Quieres que te responda como respondería Gorgias, de modo que te sea más fácil seguirme?

MENÓN. —Lo quiero; ¿por qué no?

SÓCRATES. —¿No decís, según el sistema de Empédocles, que los cuerpos producen emanaciones?

MENÓN. —Sin duda.

SÓCRATES. —¿Y que tienen poros, por los cuales, y al través de los cuales, pasan estas emanaciones?

MENÓN. —Ciertamente.

SÓCRATES. —¿Y que ciertas emanaciones son proporcionadas a ciertos poros; mientras que para otros, ellas son o demasiado grandes o demasiado pequeñas?

MENÓN. —Es verdad.

SÓCRATES. —¿Reconoces lo que se llama la vista?

MENÓN. —Sí.

SÓCRATES. —Sentado esto, comprende lo que digo, como dice Píndaro. El color no es otra cosa que una emanación de las figuras, proporcionada a la vista y sensible.

MENÓN. —Esa respuesta, Sócrates, me parece perfectamente bella.

SÓCRATES. —Eso nace al parecer de que no es extraña a vuestras ideas; y creo que tú mismo percibirás que, sobre la base de esta respuesta, te sería fácil explicar lo que es la voz, el olfato y otras cosas semejantes.

MENÓN. —Sin duda.

SÓCRATES. —Ella tiene no sé qué de trágico, Menón; y por esta razón te agrada más que la respuesta relativa a la figura.

MENÓN. —Lo confieso.

SÓCRATES. —Sin embargo, no es tan buena, hijo de Alexidemo, a lo que yo creo; la otra vale más. Lo mismo juzgarías tú, si, como ayer decías, no te vieses obligado a partir antes de los

misterios, y pudieses permanecer y hacerte iniciar en ellos.

MENÓN. —Con gusto permanecería, Sócrates, si consintieses en referirme muchas cosas de esas.

SÓCRATES. —En cuanto dependa de la buena voluntad, nada omitiré tanto por ti, como por mí. Pero me temo que no voy a ser capaz de decirte cosas semejantes. Procura ahora cumplir tu promesa, y decirme lo que es la virtud en general. Cesa de hacer muchas cosas de una sola, como se dice generalmente para burlarse de los habladores; y dejando la virtud entera e íntegra, explícame en qué consiste. Ya te he dado modelos para que te sirvan de guía.

MENÓN. —Me parece, Sócrates, que la virtud consiste, como dice el poeta, en complacerse con las cosas bellas y poder adquirirlas. Así, yo llamo virtud la disposición de un hombre, que desea las cosas bellas y puede procurarse su goce.

SÓCRATES. —Desear las cosas bellas, ¿es en tu concepto desear las cosas buenas?

MENÓN. —Sin duda.

SÓCRATES. —¿Es que hay hombres que desean cosas malas, mientras que otros desean las buenas? ¿No te parece, querido mío, que todos desean lo que es bueno?

MENÓN. —De ninguna manera.

SÓCRATES. —¿Luego a tu juicio algunos desean lo que es malo?

MENÓN. —Sí.

SÓCRATES. —¿Quieres decir que miran entonces lo malo como bueno; o que, conociéndolo como malo, no cesan de desearlo?

MENÓN. —A mi parecer lo uno y lo otro.

SÓCRATES. —Pero Menón, ¿crees que un hombre, conociendo el mal como mal, puede verse inclinado a desearlo?

MENÓN. —Sí.

SÓCRATES. —¿A qué llamas tú desear? ¿Es desear la adquisición de alguna cosa?

MENÓN. —Ciertamente; adquirirla.

SÓCRATES. —¿Pero este hombre se imagina que el mal es ventajoso para aquel que lo experimenta, o bien sabe que es dañoso a la persona en quien se encuentra?

MENÓN. —Unos imaginan que el mal es ventajoso; y otros saben que es dañoso.

SÓCRATES. —¿Pero crees que los que se imaginan que el mal es ventajoso, le conocen como mal?

MENÓN. —En ese concepto no lo creo.

SÓCRATES. —Por lo tanto, es evidente que no desean el mal, puesto que no lo conocen como mal; sino que desean lo que tienen por un bien, y que realmente es un mal. De suerte que los que ignoraban que una cosa es mala, y la creen buena, desean manifiestamente el bien. ¿No es así?

MENÓN. —Así parece.

SÓCRATES. —Pero los otros, que desean el mal, según tú dices, y que están persuadidos de que el mal daña a la persona en quien se encuentra, conocen sin duda que le será dañoso.

MENÓN. —Necesariamente.

SÓCRATES. —¿Y no crees que aquellos, a quienes daña, tienen derecho a quejarse, en razón de ese mismo daño que reciben?

MENÓN. —También.

SÓCRATES. —¿Y que en tanto que tienen motivo para quejarse, se los considera desgraciados?

MENÓN. —Así lo pienso.

SÓCRATES. —¿Pero hay alguno que quiera tener de qué quejarse y ser desgraciado?

MENÓN. —No lo creo, Sócrates.

SÓCRATES. —Entonces, si nadie quiere eso, es claro que nadie quiere el mal. En efecto, ser miserable ¿qué otra cosa es sino desear el mal y procurárselo?

MENÓN. —Parece que tienes razón, Sócrates; nadie quiere el mal.

SÓCRATES. —¿No decías antes que la virtud consiste en querer el bien y poder realizarlo?

MENÓN. —Sí, lo he dicho.

SÓCRATES. —¿No es cierto que la parte de esta definición, que expresa el querer, es común a todos; y que en este concepto ningún hombre es mejor que otro?

MENÓN. —Convengo en ello.

SÓCRATES. —Es claro, por consiguiente, que si unos son mejores que otros, no puede ser sino en razón del poder.

MENÓN. —Sin duda.

SÓCRATES. —Por lo tanto, la virtud en este concepto no parece ser otra cosa que el poder de procurarse el bien.

MENÓN. —Me parece verdaderamente, Sócrates, que es tal como tú la concibes.

SÓCRATES. —Veamos si es así; porque quizás tienes razón. ¿Haces consistir la virtud en el poder de procurarse el bien?

MENÓN. —Sí.

SÓCRATES. —¿No llamas bienes a la salud, la riqueza, la posesión del oro y de la plata, los honores y dignidades de la República? ¿Das el nombre de bienes a otras cosas que a estas?

MENÓN. —No; pero comprendo, bajo el nombre de bienes, todas las cosas de esta naturaleza.

SÓCRATES. —Enhorabuena. Procurarse el oro y la plata es la virtud, por lo que dice Menón, el huésped del gran rey por su padre. ¿Añades algo a esta adquisición, como que sea justa y santa? ¿O tienes esto por indiferente; y esta adquisición, aun cuando sea injusta, no dejará de ser una virtud en tu opinión?

MENÓN. —Nada de eso, Sócrates; eso será un vicio.

SÓCRATES. —Luego, a lo que parece, es absolutamente necesario que la justicia, o la templanza, o la santidad, o cualquier otra parte de la virtud se muestren en esta adquisición; sin lo que no será virtud, aunque nos procure bienes.

MENÓN. —¿Cómo ha de ser virtud sin esas condiciones, Sócrates?

SÓCRATES. —Pero no procurarse el oro, ni la plata, cuando esto no es justo; y no procurarlo en este caso a ningún otro, ¿no es igualmente una virtud?

MENÓN. —Me parece que sí.

SÓCRATES. —De esta manera, procurarse esta clase de bienes, no es más virtud que no procurárselos; sino que, según todas las apariencias, lo que se hace con justicia es virtud; y por el contrario, lo que no tiene ninguna cualidad de este género, es vicio.

MENÓN. —Me parece imprescindible que sea como dices.

SÓCRATES. —¿No dijimos antes que cada una de estas cualidades, la justicia, la templanza, y

todas las demás de esta naturaleza, son partes de la virtud?

MENÓN.—Sí.

SÓCRATES.—Luego, ¿tú te burlas de mí, Menón?

MENÓN.—¿Por qué, Sócrates?

SÓCRATES.—Porque habiéndote suplicado hace un momento, que no rompieras la virtud, ni la hicieras trizas; y habiéndote dado modelos de la manera en que debes responder, ningún aprecio has hecho de todo esto; y me dices, por una parte, que la virtud consiste en poder procurarse bienes con justicia; y por otra, que la justicia es una parte de la virtud.

MENÓN.—Lo confieso.

SÓCRATES.—Así resulta por tu misma confesión, que la virtud consiste en hacer todo aquello que se hace con una parte de la virtud; puesto que reconoces que la justicia y las demás cualidades semejantes son partes de la virtud.

MENÓN.—Y bien, ¿qué significa eso?

SÓCRATES.—Eso procede de que, lejos de explicarme lo que es la virtud en general, como te he pedido, me dices que toda acción es la virtud, con tal que se haga con una parte de la virtud; como si esto fuera explicarme lo que es la virtud en general, y como si yo debiese reconocerla en el acto mismo, que tú la divides en pedazos. No hay remedio, a lo que parece; es preciso que te pregunte de nuevo, mi querido Menón, lo que es la virtud, y si es cierto que es toda acción hecha con una parte de la virtud; porque el decir esto es lo mismo que decir que toda acción hecha con justicia, es la virtud. ¿No crees que hay necesidad de que volvamos a la misma cuestión? ¿Piensas que, no conociendo la virtud misma, se pueda, conocer lo que es una parte de ella?

MENÓN.—No lo pienso así.

SÓCRATES.—Porque, si te acuerdas, cuando te respondí antes sobre la figura, condenamos esta manera de responder, que se apoya en lo mismo que se discute, y sobre lo que no estamos aún conformes.

MENÓN.—Hemos tenido razón para condenarlo, Sócrates.

SÓCRATES.—Por lo tanto, querido mío, mientras que busquemos aún lo que es la virtud en general, no te figures que puedes explicar a nadie su naturaleza, haciendo entrar en tu respuesta las partes de la virtud, ni definir nada empleando un método semejante. Persuádete de que habrá de renovarse la misma pregunta siempre. ¿Qué entiendes por virtud, cuando de ella hablas? ¿Juzgas que lo que digo no es serio?

MENÓN.—Por el contrario, tu discurso me parece muy sensato.

SÓCRATES.—Respóndeme, pues, de nuevo; ¿en qué hacéis consistir la virtud tú y tu amigo?

MENÓN.—Había oído decir, Sócrates, antes de conversar contigo, que tú no sabías más que dudar y sumir a los demás en la duda; y veo ahora que fascinas mi espíritu con tus hechizos, tus maleficios y tus encantamientos; de manera que estoy lleno de dudas. Y si es permitido bromear, me parece que imitas perfectamente por la figura y en todo, a ese corpulento torpedo marino, que causa adormecimiento a todos los que se le aproximan y lo tocan. Pienso que has producido el mismo efecto sobre mí; porque verdaderamente siento adormecidos mi espíritu y mi cuerpo, y no sé qué responderte. Sin embargo, he discurrido mil veces, y despacio, sobre la virtud, delante de muchas personas y con acierto, a mi parecer. Pero en este momento no puedo decir ni aun lo que es la virtud.

Haces bien, a mi juicio, en no embarcarte, ni visitar otros países; porque si lo que haces aquí, lo hicieses en cualquiera otra ciudad, bien pronto te exterminarían.

SÓCRATES.—Eres muy astuto, Menón; y has querido sorprenderme.

MENÓN.—¿Cómo, Sócrates?

SÓCRATES.—Ya veo por qué has hecho esa comparación.

MENÓN.—Te suplico me digas por qué.

SÓCRATES.—Para que te compare yo a mi vez. Sé que todos los hermosos gustan de que se les compare, porque se convierte en su provecho; puesto que las imágenes de las cosas bellas son bellas, a mi entender. Pero no te devolveré comparación por comparación. En cuanto a mí, si el torpedo, estando adormecido, produce en los demás adormecimiento, entonces yo me parezco a él; pero si no, no me parezco. Porque si llevo la duda al espíritu de los demás, no es porque yo sepa más que ellos, sino todo lo contrario; pues yo dudo más que nadie, y así es como hago dudar a los demás. Ahora mismo, con relación a la virtud, yo no sé lo que es; y tú quizás lo sabías antes de hablar conmigo; pero en este momento parece que tampoco lo sabes. Sin embargo, quiero examinar y buscar contigo lo que pueda ser.

MENÓN.—¿Y qué medio adoptarás, Sócrates, para indagar lo que de ninguna manera conoces? ¿Qué principio te guiará en la indagación de cosas que ignoras absolutamente? Y aun cuando llegases a encontrar la virtud, ¿cómo la reconocerías, no habiéndola nunca conocido?

SÓCRATES.—Comprendo lo que quieres decir, Menón. Mira ahora cuán fecundo en cuestiones es el tema que acabas de sentar. Según él, no es posible al hombre indagar lo que sabe, ni lo que no sabe. No indagará lo que sabe, porque ya lo sabe; y por lo mismo no tiene necesidad de indagación; ni indagará lo que no sabe, por la razón de que no sabe lo que ha de indagar.

MENÓN.—¿No te parece verdadero ese razonamiento, Sócrates?

SÓCRATES.—De ninguna manera.

MENÓN.—¿Me dirás por qué?

SÓCRATES.—Sí; porque he oído hablar a hombres y mujeres decíables en las cosas divinas.

MENÓN.—¿Qué dicen?

SÓCRATES.—Cosas verdaderas y bellas, a mi entender.

MENÓN.—¿Pero qué dicen y quiénes son esas personas?

SÓCRATES.—En cuanto a las personas son sacerdotes y sacerdotisas que se han propuesto dar razón de los objetos concernientes a su ministerio. Es Píndaro y son otros muchos poetas; me refiero solo a los que son divinos. He aquí lo que ellos dicen, y examina si sus razonamientos te parecen verdaderos.

Dicen que el alma humana es inmortal; que tan pronto desaparece, que es lo que llaman morir, como reaparece; pero que no perece jamás; por esta razón es preciso vivir lo más santamente posible; porque Perséfone, al cabo de nueve años, vuelve a esta vida el alma de aquellos, que la han pagado la deuda de sus antiguas faltas. De estas almas se forman los reyes ilustres y célebres por su poder y los hombres más famosos por su sabiduría; y en los siglos siguientes, ellos son considerados por los mortales como santos héroes.^[4] Así, pues, para el alma, siendo inmortal, renaciendo a la vida muchas veces, y habiendo visto todo lo que pasa, tanto en esta como en la otra, no hay nada que ella no haya aprendido. Por esta razón, no es extraño que, respecto a la virtud y a todo lo demás, esté en

estado de recordar lo que ha sabido. Porque, como todo se liga en la naturaleza y el alma todo lo ha aprendido, puede, recordando una sola cosa, a lo cual los hombres llaman aprender, encontrar en sí misma todo lo demás, con tal de que tenga valor y que no se canse en sus indagaciones. En efecto; todo lo que se llama buscar y aprender no es otra cosa que recordar. Ninguna fe debe darse al tema, fecundo en cuestiones, que propusiste antes; porque solo sirve para engendrar en nosotros la pereza, y no es cosa agradable dar oídos solo a hombres cobardes. Mi doctrina, por el contrario, los hace laboriosos e inventivos. Así, pues, la tengo por verdadera; y quiero en su consecuencia indagar contigo lo que es la virtud.

MENÓN.—Consiento en ello, Sócrates. Pero ¿te limitarás a decir simplemente que nosotros nada aprendemos, y que lo que se llama aprender no es otra cosa que recordar? ¿Podrías enseñarme cómo se verifica esto?

SÓCRATES.—Ya te dije, Menón, que eres muy astuto. En el acto mismo en que sostengo que no se aprende nada y que no se hace más que acordarse, me preguntas si puedo enseñarte una cosa; para hacer que inmediatamente me ponga así en contradicción conmigo mismo.

MENÓN.—En verdad, Sócrates, no lo he dicho con esa intención, sino por puro decíabito. Sin embargo, si puedes demostrarme que la cosa es tal como dices, demuéstramela.

SÓCRATES.—Eso no es fácil; pero en tu obsequio haré lo que me sea posible. Llama a alguno de los muchos esclavos que están a tu servicio, el que quieras; para que yo te demuestre en él lo que deseas.

MENÓN.—Con gusto. Ven aquí.^[5]

SÓCRATES.—¿Es griego y sabe el griego?

MENÓN.—Muy bien; como que ha nacido en casa.

SÓCRATES.—Atiende y observa si el esclavo recuerda o aprende de mí.

MENÓN.—Fijaré mi atención.

SÓCRATES.—Dime, joven; ¿sabes que esto es un cuadrado?^[6]

ESCLAVO. Sí.

SÓCRATES.—El espacio cuadrado, ¿no es aquel que tiene iguales las cuatro líneas que ves?

ESCLAVO. Ciertamente.

SÓCRATES.—¿No tiene también estas otras líneas, tiradas por medio, iguales?

ESCLAVO. Sí.

SÓCRATES.—¿No puede haber un espacio semejante más grande, o más pequeño?

ESCLAVO. Sin duda.

SÓCRATES.—Si este lado fuese de dos pies y este otro también de dos pies, ¿cuántos pies tendría el todo? Consideralo antes de esta manera. Si este lado fuese de dos pies y este de un pie solo, ¿no es cierto que el espacio tendría una vez dos pies?

ESCLAVO. Sí, Sócrates.

SÓCRATES.—Pero como este otro lado es igualmente de dos pies, ¿no tendrá el espacio dos veces dos?

ESCLAVO. Sí.

SÓCRATES.—¿Luego el espacio tiene dos veces dos pies?

ESCLAVO. Sí.

SÓCRATES. —¿Cuántos son dos veces dos pies? Dímelo después de haberlos contado.

ESCLAVO. Cuatro, Sócrates.

SÓCRATES. —¿No podría formarse un espacio doble que este y del todo semejante, teniendo como él todas sus líneas iguales?

ESCLAVO. Sí.

SÓCRATES. —¿Cuántos pies tendrá?

ESCLAVO. Ocho.

SÓCRATES. —Vamos; procura decirme cuál es la longitud de cada línea de este otro cuadrado. Las de este son de dos pies. ¿De cuánto serán las del cuadrado doble?

ESCLAVO. —Es evidente, Sócrates, que serán dobles.

SÓCRATES. —Ya ves, Menón, que yo no le enseño nada de todo esto, y que no hago más que interrogarle. Él imagina ahora saber cuál es la línea con que debe formarse el espacio de ocho pies. ¿No te parece así?

MENÓN. —Sí.

SÓCRATES. —¿Lo sabe?

MENÓN. —No, ciertamente.

SÓCRATES. —¿Cree que se forma con una línea doble?

MENÓN. —Sí.

SÓCRATES. —Obsérvale a medida que él va recordando. Respóndeme tú. ¿No dices que el espacio doble se forma con una línea doble? Por esto no entiendo un espacio largo por esta parte y estrecho por aquella; sino que es preciso que sea igual en todos sentidos, como este; y que sea doble, es decir, de ocho pies. Mira si crees aún que se forma con una línea doble.

ESCLAVO. —Sí.

SÓCRATES. —Si añadimos a esta línea otra línea tan larga como ella, ¿no será la nueva línea doble que la primera?

ESCLAVO. —Sin duda.

SÓCRATES. —Con esta línea, dices, se formará un espacio doble, si se tiran cuatro semejantes.

ESCLAVO. —Sí.

SÓCRATES. —Tiremos cuatro semejantes a esta. ¿No será este el que llamarán espacio de ocho pies?

ESCLAVO. —Ciertamente.

SÓCRATES. —En este cuadrado, ¿no se encuentran cuatro, iguales a este que es de cuatro pies?

ESCLAVO. —Sí.

SÓCRATES. —¿De qué magnitud es? ¿No es cuatro veces más grande?

ESCLAVO. —Sin duda.

SÓCRATES. —Pero lo que es cuatro veces más grande, es ¿doble?

ESCLAVO. —No, ¡por Zeus!

SÓCRATES. —¿Pues qué es?

ESCLAVO. —Cuádruple.

SÓCRATES. —De esta manera, joven, con una línea doble no se forma un espacio doble, sino cuádruple.

ESCLAVO.—Es la verdad.

SÓCRATES.—Porque cuatro veces cuatro hacen dieciséis. ¿No es así?

ESCLAVO.—Sí.

SÓCRATES.—¿Con qué línea se forma, pues, el espacio de ocho pies? El espacio cuádruple, ¿no se forma con ésta?

ESCLAVO.—Convengo en ello.

SÓCRATES.—Y el espacio de cuatro pies, ¿no se forma con esta línea, que es la mitad de la otra?

ESCLAVO.—Sí.

SÓCRATES.—Sea así. El espacio de ocho pies, ¿no es doble que este y la mitad que aquél?

ESCLAVO.—Sin duda.

SÓCRATES.—Se formará con una línea más grande que esta, y más pequeña que aquella; ¿no es así?

ESCLAVO.—Me parece que sí.

SÓCRATES.—Muy bien. Responde siempre lo que pienses. Dime: ¿no era esta línea de dos pies, y esta otra de cuatro?

ESCLAVO.—Sí.

SÓCRATES.—Es preciso, por consiguiente, que la línea del espacio de ocho pies sea más grande que la de dos pies, y más pequeña que la de cuatro.

ESCLAVO.—Así es preciso.

SÓCRATES.—Dime de cuánto debe de ser.

ESCLAVO.—De tres pies.

SÓCRATES.—Si es de tres pies, no tenemos más que añadir a esta línea la mitad de ella misma, y será de tres pies. Porque he aquí dos pies, y aquí uno. De este otro lado, en igual forma, he aquí dos pies y aquí uno, y resulta formado el espacio de que hablas.

ESCLAVO.—Sí.

SÓCRATES.—¿Pero si el espacio tiene tres pies de este lado y tres pies del otro, no es de tres veces tres?

ESCLAVO.—Evidentemente.

SÓCRATES.—¿Cuántos son tres veces tres pies?

ESCLAVO.—Nueve.

SÓCRATES.—¿Y de cuántos pies debe ser el espacio doble?

ESCLAVO.—De ocho.

SÓCRATES.—El espacio de ocho pies no se forma entonces tampoco con la línea de tres pies.

ESCLAVO.—No, verdaderamente.

SÓCRATES.—¿Con qué línea se forma? Procura decírnoslo exactamente; y si no quieres calcularla, muéstranosal.

ESCLAVO.—¡Por Zeus!, no sé, Sócrates.

SÓCRATES.—Mira ahora de nuevo, Menón, lo que ha andado el esclavo en el camino de la reminiscencia. No sabía al principio cuál es la línea con que se forma el espacio de ocho pies, como ahora no lo sabe; pero entonces creía saberlo, y respondió con confianza, como si lo supiese; y no creía ser ignorante en este punto. Ahora reconoce su embarazo, y no lo sabe; pero tampoco cree

saberlo.

MENÓN.—Dices verdad.

SÓCRATES.—¿No está actualmente en mejor disposición respecto de la cosa que él ignoraba?

MENÓN.—Así me lo parece.

SÓCRATES.—Enseñándole a dudar y adormeciéndole a la manera del torpedo, ¿le hemos causado algún daño?

MENÓN.—Pienso que no.

SÓCRATES.—Por el contrario; le hemos puesto, a mi parecer, en mejor disposición para descubrir la verdad. Porque ahora, aunque no sepa la cosa, la buscará con gusto; mientras que antes hubiera dicho con mucho desenfado, delante de muchas personas y creyendo explicarse perfectamente, que el espacio doble debe formarse con una línea doble en longitud.

MENÓN.—Así sería.

SÓCRATES.—¿Piensas que hubiera intentado indagar y aprender lo que él creía saber ya, aunque no lo supiese, antes de haber llegado a dudar; si convencido de su ignorancia, no se le hubiera puesto en posición de desear saberlo?

MENÓN.—Yo no lo pienso, Sócrates.

SÓCRATES.—El adormecimiento le ha sido, pues, ventajoso.

MENÓN.—Me parece que sí.

SÓCRATES.—Repara ahora cómo, partiendo de esta duda, va a descubrir la cosa, indagando conmigo; aunque yo no haré más que interrogarle, sin enseñarle nada. Observa bien por si llegas a sorprenderme enseñándole o explicándole algo; en una palabra, haciendo otra cosa que preguntarle lo que piensa.—Tú, esclavo, dime: ¿este espacio, no es de cuatro pies? ¿Comprendes?

ESCLAVO.—Sí.

SÓCRATES.—¿No puede añadirse este otro espacio que es igual?

ESCLAVO.—Sí.

SÓCRATES.—¿Y este tercero igual a los otros dos?

ESCLAVO.—Sí.

SÓCRATES.—Para completar el cuadro, ¿no podremos, en fin, colocar este otro en este ángulo?

ESCLAVO.—Sin duda.

SÓCRATES.—¿No resultan así cuatro espacios iguales entre sí?

ESCLAVO.—Sí.

SÓCRATES.—Pero ¿qué es todo ese espacio, respecto de este otro?

ESCLAVO.—Es cuádruple.

SÓCRATES.—Pero lo que necesitábamos era formar uno doble; ¿no te acuerdas?

ESCLAVO.—Sí.

SÓCRATES.—Esta línea, que va de un ángulo a otro, ¿no corta en dos cada uno de estos espacios?

ESCLAVO.—Sí.

SÓCRATES.—¿No ves aquí cuatro líneas iguales que encierran este espacio?

ESCLAVO.—Es cierto.

SÓCRATES.—Mira cual es la magnitud de este espacio.

ESCLAVO.—Yo no lo veo.

SÓCRATES.—¿No ha separado cada línea de las antes dichas por mitad cada uno de estos cuatro espacios? ¿No es así?

ESCLAVO.—Sí.

SÓCRATES.—¿Cuántos espacios semejantes aparecen en este?

ESCLAVO.—Cuatro.

SÓCRATES.—¿Y en aquel?

ESCLAVO.—Dos.

SÓCRATES.—¿En qué relación está cuatro con dos?

ESCLAVO.—Es doble.

SÓCRATES.—¿Cuántos pies tiene este espacio?

ESCLAVO.—Ocho pies.

SÓCRATES.—¿Con qué línea está formado?

ESCLAVO.—Con esta.

SÓCRATES.—¿Con la línea que va de uno a otro ángulo del espacio de cuatro pies?

ESCLAVO.—Sí.

SÓCRATES.—Los sofistas llaman a esta línea diámetro. Y así, suponiendo que sea este su nombre, el espacio doble, esclavo de Menón, se formará, como dices, con el diámetro.

ESCLAVO.—Verdaderamente sí, Sócrates.

SÓCRATES.—¿Qué te parece, Menón? ¿Ha dado alguna respuesta que no sea suya?

MENÓN.—No; ha hablado siempre por su cuenta.

SÓCRATES.—Sin embargo; como dijimos antes, él no lo sabía. MENÓN.—Dices verdad.

SÓCRATES.—¿Estos pensamientos estaban en él o no estaban?

MENÓN.—Estaban.

SÓCRATES.—El que ignora, tiene, por lo tanto, en sí mismo opiniones verdaderas relativas a lo mismo que ignora.

MENÓN.—Al parecer.

SÓCRATES.—Estas opiniones llegan a despertarse, como un sueño; y si se le interroga muchas veces y de diversas maneras sobre los mismos objetos, ¿crees que al fin no se adquirirá un conocimiento que será lo más exacto posible?

MENÓN.—Es verosímil.

SÓCRATES.—De esta manera sabrá; sin haber aprendido de nadie, por medio de simples interrogaciones, y sacando así la ciencia de su propio fondo.

MENÓN.—Sí.

SÓCRATES.—¿Pero sacar la ciencia de su propio fondo no es recordar?

MENÓN.—Sin duda.

SÓCRATES.—¿No es cierto que la ciencia que tiene hoy tu esclavo, es preciso que la haya recibido en otro tiempo, o que la haya tenido siempre?

MENÓN.—Sí.

SÓCRATES.—Pero si la hubiera tenido siempre, habría sido siempre sabio; y si la recibió en otro tiempo, no pudo ser en la vida presente, a no ser que alguno le haya enseñado la geometría;

porque lo mismo hará respecto de las demás partes de la geometría y de todas las demás ciencias. ¿Le ha enseñado alguien todo esto? Tú debes saberlo, tanto más cuanto que ha nacido y se ha criado en tu casa.

MENÓN.—Yo sé que nunca le ha enseñado nadie semejantes cosas.

SÓCRATES.—¿Tiene o no estas opiniones?

MENÓN.—Me parece incontestable que las tiene, Sócrates.

SÓCRATES.—Si no ha recibido estos conocimientos en su vida presente, es claro que los ha recibido antes, y que ha aprendido lo que sabe en algún otro tiempo.

MENÓN.—Al parecer.

SÓCRATES.—¿Este tiempo no será aquel en que aún no era hombre?

MENÓN.—Sí.

SÓCRATES.—Por consiguiente; si durante el tiempo que él es hombre y del tiempo en que no lo es, hay en él verdaderas opiniones que se hacen conocimientos, cuando se las despierta con preguntas; ¿no es cierto que en todo el trascurso de los tiempos su alma ha sido sabia? Porque es claro que durante toda la extensión del tiempo es o no es hombre.

MENÓN.—Eso es evidente.

SÓCRATES.—Luego si la verdad de los objetos está siempre en nuestra alma, nuestra alma es inmortal. Por esta razón es preciso intentar con confianza el indagar y traer a la memoria lo que no sabes por el momento, es decir, aquello de que tú no te acuerdas.

MENÓN.—Yo no sé cómo, pero me parece que tienes razón, Sócrates.

SÓCRATES.—Esto es lo que a mí se me ocurre también. En verdad, yo no podré afirmar muy positivamente que todo lo demás que he dicho sea verdadero; pero estoy dispuesto a sostener con palabras y con hechos, si soy capaz de ello, que la persuasión de que es preciso indagar lo que no se sabe, nos hará sin comparación mejores, más resueltos y menos perezosos, que si pensáramos que era imposible descubrir lo que ignoramos, e inútil buscarlo.

MENÓN.—Eso me parece muy bien dicho, Sócrates.

SÓCRATES.—Por lo tanto, puesto que estamos de acuerdo en que se debe indagar lo que no se sabe; ¿quieres que averigüemos juntos lo que es la virtud?

MENÓN.—Con mucho gusto. Sin embargo, no, Sócrates; prefiero dilucidar y oírte, en lo cual tendría el mayor placer, sobre la cuestión que te propuse al principio, a saber: si es preciso aplicarse a la virtud como a una cosa que puede enseñarse; o si se la recibe de la naturaleza; o en fin, de qué manera llega a los hombres.

SÓCRATES.—Si tuviera alguna autoridad, no solo sobre mí mismo, sino sobre ti, Menón, no examinaríamos si la virtud es susceptible o no de enseñanza, sino después de haber indagado lo que es en sí misma. Mas como no haces ningún esfuerzo para dominarte, sin duda para mantenerte libre; y por otra parte, intentas imponerme la ley, y de hecho me la impones, tomo el partido de darme por vencido. ¿Y qué vamos a hacer? Henos aquí en el caso de examinar la cualidad de una cosa, cuya naturaleza no conocemos. Si no quieres obedecerme en nada, modera por lo menos tu imperio sobre mí; y permítome indagar, a manera de hipótesis, si la virtud puede enseñarse, o si se la adquiere por cualquier otro medio. Cuando digo a manera de hipótesis, entiendo el método ordinario de los geómetras. Cuando se les interroga sobre un espacio, por ejemplo, y se les pregunta si es posible

inscribir un triángulo en un círculo, os responden: yo no sé si será eso posible, pero sentando la siguiente hipótesis, podrá servirnos para la solución del problema. Si esta figura es tal, que describiendo un círculo sobre sus líneas dadas, hay otro tanto espacio fuera del círculo como en la figura misma, resultará tal cosa; y otra cosa distinta, si esta condición no se llena. Sentada esta hipótesis, consentiré en decirte lo que sucederá con relación a la inscripción de la figura en el círculo, y si esta inscripción es posible o no. En igual forma, puesto que no conocemos la naturaleza de la virtud ni sus propiedades, examinemos, partiendo de una hipótesis, si puede o no enseñarse, y hagámoslo de la manera siguiente: si la virtud es tal o cual cosa con relación al alma, podrá enseñarse o no se podrá. En primer lugar, siendo de otra naturaleza que la ciencia, ¿es o no susceptible de enseñanza, o como decíamos antes, de reminiscencia? No nos ocupemos de cuál de estos dos nombres nos serviremos. ¿En este caso, pues, la virtud puede ser enseñada? O más bien, ¿no es claro para todo el mundo que la ciencia es la única cosa que el hombre aprende?

MENÓN.—Así me parece.

SÓCRATES.—Si, por el contrario, la virtud es una ciencia, es evidente que puede enseñarse.

MENÓN.—Sin duda.

SÓCRATES.—Bien pronto, pues, nos vemos libres de esta cuestión: siendo tal la virtud, se la puede enseñar; no siendo tal, no se la puede enseñar.

MENÓN.—Ciertamente.

SÓCRATES.—Pero se presenta ahora otra cuestión que examinar, a saber: si la virtud es una ciencia o si defiere de la ciencia.

MENÓN.—Me parece que esto es lo que necesitamos considerar.

SÓCRATES.—¿Pero no decimos que la virtud es un bien? ¿Y no nos mantendremos firmes en esta hipótesis?

MENÓN.—Sin duda.

SÓCRATES.—Si hay alguna especie de bien, que sea distinto de la ciencia, puede suceder que la virtud no sea una 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 cierto.

SÓCRATES.—Además, por la virtud nosotros somos buenos.

MENÓN.—Sí.

SÓCRATES.—Y si somos buenos, somos, por consiguiente, útiles; porque todos los que son buenos, son útiles; ¿no es así?

MENÓN.—Sí.

SÓCRATES.—Luego la virtud es útil.

MENÓN.—Es un resultado necesario de las proposiciones que hemos ido aprobando.

SÓCRATES.—Examinemos entonces las cosas, que nos son útiles, recorriéndolas una a una. La salud, la fuerza, la belleza; he aquí lo que miramos como útil; ¿no es verdad?

MENÓN.—Sí.

SÓCRATES.—Decimos igualmente, que estas mismas cosas son algunas veces dañosas. ¿Eres tú de otra opinión?

MENÓN.—No; pienso lo mismo.

SÓCRATES. —Mira ahora en qué concepto cada una de estas cosas nos es útil o dañosa. ¿No son útiles, cuando se hace de ellas un buen uso; y dañosas, cuando se hace malo?

MENÓN. —Ciertamente.

SÓCRATES. —Consideremos ahora las cualidades del alma. ¿No hay cualidades que llamas templanza, justicia, fortaleza, penetración de espíritu, memoria, elevación de sentimientos y otras semejantes?

MENÓN. —Sí.

SÓCRATES. —Mira cuáles de estas cualidades te parece que no son objeto de una ciencia, y sí otra cosa. ¿No son tan pronto dañosas como provechosas? La fortaleza, por ejemplo, cuando está destituida de prudencia, es simplemente audacia. ¿No es cierto que si somos atrevidos sin prudencia, esto viene en perjuicio nuestro; y que sucede lo contrario cuando la prudencia acompaña al atrevimiento?

MENÓN. —Sí.

SÓCRATES. —Asimismo, la templanza y la penetración de espíritu ¿no son útiles cuando se las aplica y pone en ejercicio con prudencia; y dañosas cuando esta falta?

MENÓN. —Sí, ciertamente.

SÓCRATES. —¿No es cierto, en general, respecto a todo lo que el alma está dispuesta a hacer y soportar, que cuando preside la sabiduría, todo conduce a su bien; así como todo a su desgracia, si aquella falta?

MENÓN. —Es probable.

SÓCRATES. —Si la virtud es una cualidad del alma, y si es indispensable que sea útil, es preciso que sea la sabiduría misma. Porque en el supuesto de que todas las demás cualidades del alma no son por sí mismas útiles y dañosas, sino que se hacen lo uno o lo otro, según que las acompaña la sabiduría o la imprudencia, resulta de aquí, que la virtud, siendo útil, debe ser una especie de sabiduría.

MENÓN. —Así lo pienso.

SÓCRATES. —Y con relación a las demás cosas, tales como la riqueza y otras semejantes, que, según dijimos, son tan pronto útiles como dañosas; ¿no conviene en que a la manera que la sabiduría, cuando dirige las otras cualidades del alma, las hace útiles, y la imprudencia dañosas; así el alma hace estas otras cosas útiles, cuando usa de ellas y las dirige bien; y dañosas cuando se sirve mal de ellas?

MENÓN. —Sin duda.

SÓCRATES. —Luego el alma sabia gobierna bien; y la imprudente gobierna mal.

MENÓN. —Es cierto.

SÓCRATES. —¿No puede decirse, en general, que si se ha de consultar el bien, todo lo que está en el poder del hombre debe estar sometido al alma; y todo lo que pertenece al alma, depender de la sabiduría? De esta manera es como la sabiduría es útil. Porque ya estamos conformes en que la virtud es igualmente útil.

MENÓN. —Sin duda.

SÓCRATES. —Luego diremos que la sabiduría es necesariamente, o la virtud toda entera, o una parte de la virtud.

MENÓN.—Todo eso me parece muy en su lugar, Sócrates.

SÓCRATES.—Pero entonces, los hombres no son buenos por naturaleza.

MENÓN.—Parece que no.

SÓCRATES.—Porque he aquí lo que sucedería. Si los hombres de bien fuesen tales naturalmente, habría entre nosotros personas que averiguarían quiénes eran los jóvenes buenos, por naturaleza; y luego los darían a conocer; los recibiríamos de sus manos, y los pondríamos en depósito en la Acrópolis, bajo un sello, como se hace con el oro, y aun con mayor esmero, para que nadie los corrompiera, hasta que llegasen a la mayor edad y pudiesen ser útiles a su patria.

MENÓN.—Conforme, Sócrates.

SÓCRATES.—Pero si los hombres buenos no lo son por naturaleza, ¿se hacen tales por la educación?

MENÓN.—Me parece que es una consecuencia necesaria. Por otra parte, Sócrates, es evidente, según nuestra hipótesis, que si la virtud es una ciencia, puede aprenderse.

SÓCRATES.—¡Quizá, por Zeus!, pero temo que no hayamos tenido razón para conceder esto.

MENÓN.—Antes me pareció, sin embargo, que habíamos hecho bien en concederlo.

SÓCRATES.—Para que sea sólido lo que antes sentamos, no basta con que nos haya parecido tal cuando lo dijimos; sino que debe parecernoslo ahora y en todo tiempo.

MENÓN.—Pero ¿por qué te desagrada esta opinión? ¿Qué razón tienes para creer que la virtud no sea una ciencia?

SÓCRATES.—Voy a decírtelo. No tengo por mal concedido que la virtud pueda enseñarse, si es una ciencia; pero mira si tengo razón, para dudar que lo sea. Dime, Menón; si una cosa cualquiera, para no hablar solo de la virtud, es por naturaleza susceptible de ser enseñada, ¿no es de toda necesidad que tenga maestros y discípulos?

MENÓN.—Creo que sí.

SÓCRATES.—Por el contrario; cuando una cosa no consiente maestros ni discípulos, ¿no tenemos fundamento para conjeturar que no puede enseñarse?

MENÓN.—Eso es cierto. ¿Pero crees que no hay maestros de virtud?

SÓCRATES.—Por lo menos he procurado muchas veces averiguar si los había; y, después de todas las pesquisas posibles, no he podido encontrar ninguno. Sin embargo, hago esta indagación con otros muchos; sobre todo, con aquellos que creo más enterados en la materia. Justamente, Menón, aquí tenemos a Ánito, que viene muy a tiempo a sentarse cerca de nosotros. Informémosle de nuestra cuestión, puesto que razones tenemos para ello. Porque, en primer lugar, Ánito es hijo de un padre rico y sabio, llamado Antemión, que no debe su fortuna al azar, ni a la liberalidad de otros, como Ismenias el Tebano, que hace poco ha heredado todos los bienes de Polícrates; sino que la ha adquirido por su sabiduría y por su industria. Antemion, por otra parte, no tiene nada de arrogante, ni de fastuoso, ni de desdeñoso; es un ciudadano modesto y arreglado. Además, ha educado y formado muy bien a su hijo, a juicio de la mayor parte de los atenienses; así es que lo eligen para los primeros cargos. Con hombres de estas condiciones es con quienes debe indagarse si hay o no maestros de virtud, y cuáles son. Ayúdanos, pues, Ánito, a mí y a Menón, tu huésped, en nuestra indagación tocante a los que enseñan la virtud. Considera la cuestión de esta manera: si quisieramos hacer de Menón un buen médico, ¿a qué maestro le dirigiríamos? ¿No sería a los médicos?

ÁNITO. Sin duda.

SÓCRATES.—Y bien, si quisiéramos hacer de él un buen zapatero, ¿no lo enviaríamos a casa de un zapatero?

ÁNITO. Sí.

SÓCRATES.—¿Y lo mismo en todo lo demás?

ÁNITO. Sin duda.

SÓCRATES. —Respóndeme de otro modo aún acerca de estos mismos objetos. Tendremos razón, dijimos, en enviarle a casa de los médicos, si queremos hacerle médico. Cuando hablamos de esta manera, ¿no venimos a decir que sería una medida muy sabia, de nuestra parte, enviarle a casa de aquellos, que se tienen por muy decíables en este arte; que a causa de esto reciben salario, y se ofrecen con esta condición como maestros a todos los que quieran aprender, más bien que enviarle a casa de cualquier otro que no ejerce semejante profesión? ¿No es en consideración a todo esto por lo que obraremos bien al enviarle a dicho profesor?

ÁNITO. Sí.

SÓCRATES.—¿No sucede lo mismo con relación al arte de tocar la flauta y a todas las demás? Si se quiere hacer a alguno tocador de flauta, ¿no sería una gran locura no enviarle a casa de aquellos que hacen profesión de enseñar este arte, y que por esta razón obtienen un salario? ¿Y no lo sería, igualmente, importunar a otros, queriendo aprender de ellos lo que no se han propuesto enseñar, y cuando no tienen ningún discípulo en la ciencia, que quisiéramos fuese enseñada a los que enviamos a su escuela? ¿No reconoces que sería este un gran absurdo?

ÁNITO. Sí, ciertamente; daríamos una prueba de ignorancia.

SÓCRATES.—Tienes razón. Ahora puedes deliberar conmigo sobre el objeto que desea aclarar tu huésped Menón. Hace largo tiempo, Ánito, que descubro en él un gran deseo de adquirir esta sabiduría y esta virtud, mediante la que los hombres gobiernan bien su familia y su patria; prestan a sus padres los cuidados a los que son acreedores, y saben recibir y despedir a los ciudadanos y a los extranjeros de una manera digna de un hombre de bien. Dime ahora a quién es conveniente enviarle, para que aprenda esta virtud. ¿No es evidente que, conforme a lo que dijimos antes, debe enviársele a casa de aquellos, que hacen profesión de enseñar la virtud, y que se prestan públicamente a ser maestros de todos los griegos que quieran aprender; fijando para esto un salario que exigen de sus discípulos?

ÁNITO. ¿Y quiénes son esos maestros, Sócrates?

SÓCRATES.—Tú sabes, como yo, sin duda, que son los que se llaman sofistas.

ÁNITO. —¡Por Heracles! Habla mejor, Sócrates. Yo espero que ninguno de mis parientes, ni de mis aliados, ni de mis amigos, conciudadanos o extranjeros, será tan insensato que vaya a perderse al lado de tales gentes. Son manifiestamente una peste y un azote para todos los que con ellos tratan.

SÓCRATES.—¿Qué es lo que dices, Ánito? ¡Cómo! ¿Entre los que hacen profesión de ser útiles a los hombres, solo los sofistas habrán de diferenciarse de los demás; puesto que no solo no hacen mejor lo que se les confía, como hacen los otros, sino que lo empeoran? ¿Y se atreven a exigir por esto dinero? En verdad, no sé cómo puedo dar fe a tus palabras; porque yo conozco un hombre, Protágoras, que ha amontonado con el oficio de sofista más dinero que Fidias, de quien poseemos tan preciosos cuadros, y que diez estatuarios más. Sin embargo, lo que dices es bien extraño. Es singular

que los que echan remiendos a trajes y calzados, devolviéndolos peores a sus dueños, al notarlo estos al cabo de treinta días, se desacreditan y perecen de hambre; y que de Protágoras, que ha corrompido a los que trataban con él y los ha hecho peores después de recibir sus lecciones, nada haya sospechado Grecia entera, y esto en el largo espacio de cuarenta años; puesto que creo que ha muerto a los setenta, después de ejercer durante cuarenta su profesión, habiendo gozado en todo este tiempo y hasta ahora de gran reputación. Y no solo Protágoras, sino también otros que han vivido antes que él, y otros que aún viven. Suponiendo la verdad de lo que dices, ¿qué debe pensarse de ellos? ¿Que engañan y corrompen con pleno conocimiento a la juventud, o que no conocen el daño que hacen? ¿Consideraremos insensatos hasta este punto a hombres que, en la mente de muchos, pasan por unos sabios personajes?

ÁNITO. —Bien lejos están de ser insensatos, Sócrates. Los insensatos son los jóvenes que les dan dinero; y más insensatos aún los padres de estos jóvenes, que se los confían; y más que todos, las ciudades que permiten entrar en ellas a tales hombres, y que no arrojen a todo ciudadano o extranjero que se consagre a semejante profesión.

SÓCRATES. —¿Te ha hecho daño, Ánito, alguno de esos sofistas? ¿Qué razón tienes para estar de tan mal humor con ellos?

ÁNITO. —¡Por Zeus! Jamás he tenido trato con ellos; y no consentiría que ninguno de los míos se les aproxime.

SÓCRATES. —¿Luego no conoces por experiencia a estos hombres?

ÁNITO. —¡Y ojalá no haga nunca tal experiencia!

SÓCRATES. —Y no teniendo experiencia de una cosa, querido mío, ¿cómo puedes saber si es buena o mala?

ÁNITO. —Muy bien. En todo caso, los haya experimentado o no, los conozco y sé lo que son.

SÓCRATES. —¿Quizá eres adivino, Ánito? Porque según te explicas, me sorprendería si pudieras saberlo de otra manera. Sea lo que quiera, no busquemos hombres a cuyo lado iría Menón, para volver peor; y si los sofistas son de estas condiciones, como tú dices, dejémoslos aparte. Pero por lo menos, aconséjanos, y harás este servicio a un amigo de tu familia, acerca de la persona a que se ha de dirigir Menón en una población tan numerosa como Atenas, para llegar a ser digno de estimación en el género de virtud que te acabo de mencionar.

ÁNITO. —¿Por qué no le indicas tú mismo?

SÓCRATES. —Yo le he designado todos los que tenía por maestros de la virtud; pero si he de darte crédito, nada vale todo lo que he dicho, y sin duda no te engañas en tu juicio. Por lo tanto, desígnale a tu vez algún ateniense a quien haya de dirigirse; el primero que te se ocurra.

ÁNITO. —¿Pero hay necesidad de que yo designe alguno en particular? Basta dirigirse al primer ateniense virtuoso; no hay uno que no pueda hacerle (un hombre) mejor que lo harían los sofistas, si escucha sus consejos.

SÓCRATES. —Pero estos hombres virtuosos, ¿se han hecho tales por sí mismos, sin haber recibido lecciones de nadie? Y en este caso, ¿pueden enseñar a los demás lo que ellos no han aprendido?

ÁNITO. —Creo que han recibido su instrucción de los que les han precedido, que eran igualmente virtuosos. ¿Crees que esta ciudad no ha producido gran número de ciudadanos, estimables

por su virtud?

SÓCRATES. —Creo, Ánito, que en esta ciudad hay grandes hombres de Estado, y que los ha habido siempre. ¿Pero han sido los maestros de su propia virtud? Porque esto es lo que tratamos de averiguar, y no si hay o no hay hombres virtuosos, ni si los ha habido en otro tiempo. Lo que hace rato examinamos es si la virtud puede ser enseñada; y este examen nos lleva a indagar si los hombres grandes de ahora y de los tiempos pasados, han tenido el talento de comunicar a otros la virtud en la que ellos sobresalían; o si esta virtud no puede trasmitirse a nadie, ni pasar, por vía de enseñanza, de un hombre a otro. He aquí la cuestión que hace tiempo nos ocupa 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?

ÁNITO. —Sí, ciertamente; cuanto se puede ser.

SÓCRATES. —¿Y, en consecuencia, que si alguno pudiera dar lecciones de su propia virtud, este hombre era un excelente maestro de la suya?

ÁNITO. —Creo que sí, si hubiera querido.

SÓCRATES. —¿Pero crees que no haya querido hacer virtuosos a otros ciudadanos, y principalmente a su hijo? ¿O piensas que por envidia o con intención no quiso trasmitir a nadie la virtud en que sobresalía? ¿No has oído decir que Temístocles enseñó a su hijo Cleofanto a ser un buen jinete? Así es que se sostenía de pie en un caballo, lanzando dardos en esta postura, y haciendo otros movimientos de maravillosa destreza, que su padre le había enseñado; y de igual modo le hizo decíabil en todas las demás cosas, que enseñan los mejores maestros. ¿No has oído referir esto a los ancianos?

ÁNITO. —Es cierto.

SÓCRATES. —¿Seguramente no puede decirse que su hijo no tuviera disposiciones naturales?

ÁNITO. —No, probablemente.

SÓCRATES. —¿Pero has oído nunca a ningún ciudadano, viejo o joven, que Cleofanto, hijo de Temístocles, haya sido decíabil en las mismas cosas que su padre?

ÁNITO. —En eso, no.

SÓCRATES. —¿Podremos creer que haya querido que su hijo aprendiese todo lo demás, y que no se hiciese mejor que sus conciudadanos en la ciencia que él poseía, si la virtud pudiese por su naturaleza ser enseñada?

ÁNITO. —No, ¡por Zeus!

SÓCRATES. —Ya ves qué maestro de virtud ha sido este hombre, que, según tu misma confesión, ocupa un lugar distinguido entre los más famosos del siglo precedente. Fijémonos en otro; en Aristides, hijo de Lisímaco. ¿Confesarás que este fue un hombre virtuoso?

ÁNITO. —Sí, y muy virtuoso.

SÓCRATES. —Aristides dio igualmente a su hijo Lisímaco una educación tan buena, como ninguna otra, en todo lo que depende de maestros; ¿y te parece que le haya hecho más hombre de bien que cualquiera? Tú le has tratado, y sabes lo que es.^[7] Veamos, siquieres, a Pericles, este hombre de mérito tan extraordinario. Sabes que educó a dos hijos, Paralos y Jantipo.

ÁNITO. —Sí.

SÓCRATES. —Tampoco ignoras que los hizo tan buenos jinetes como los mejores de Atenas, y

que les instruyó en la música, en la gimnasia y en todo lo perteneciente al arte, hasta el punto de que a nadie cedían en habilidad. ¿No quiso también hacerlos hombres virtuosos? Lo quiso, sin duda; pero al parecer esto no puede enseñarse. Y para que no te figures que esto solo ha sido imposible a un pequeño número de atenienses, y de los más oscuros, repara en que Tucídides educó igualmente a sus hijos, Melesías y Stéfanos: que los instruyó muy bien en todo lo demás; particularmente en la lucha, en la que eran más diestros que todos los atenienses. Confío el uno a Jantias, y el otro a Eudoro, que pasaban por los dos mejores luchadores de aquel tiempo. ¿No te acuerdas de esto?

ÁNITO.—Sí, por haberlo oído.

SÓCRATES. —¿No es claro que Tucídides, que hizo aprender a sus hijos cosas que le comprometían a grandes gastos, de ningún modo hubiera descuidado enseñarles a ser virtuosos, cuando nada le hubiera costado, si la virtud puede enseñarse? Tucídides, me dirás quizás, era un ciudadano común; no tenía entre los atenienses y sus aliados muchos amigos. Por el contrario, era de una gran familia, y tenía mucho crédito en su ciudad y entre los demás griegos; de suerte que, si la virtud hubiera podido enseñarse, hubiera encontrado fácilmente alguno, ya entre sus conciudadanos, ya entre los extranjeros, que hubiera enseñado la virtud a sus hijos, dado el caso que el cuidado de los negocios públicos no le dejase tiempo para hacerlo por sí. Pero, mi querido Ánito, temo mucho que la virtud no pueda ser enseñada.

ÁNITO.—Por lo que veo, Sócrates, hablas mal de los hombres con demasiada libertad. Si quieres escucharme, te aconsejaría que fueras más reservado; porque si es fácil en cualquiera otra ciudad hacer más mal que bien a quien uno quiera, en esta es mucho más fácil. Yo creo que tú sabes ciertas cosas.

SÓCRATES. —Menón, me parece que Ánito está incomodado, y no me sorprende; porque se imagina que hablo mal de estos hombres grandes, y además hace gala de ser él uno de ellos. Pero si llega alguna vez a conocer lo que es hablar mal, dejará de enfadarse; al presente lo ignora. Dime, pues, Menón; ¿no tenéis entre vosotros hombres virtuosos?

MENÓN.—Ciertamente.

SÓCRATES. —Y bien, ¿quieren servir de maestros a los jóvenes? ¿Se reconocen tales maestros de virtud, y admiten que la virtud pueda enseñarse?

MENÓN. —¡No, por Zeus!, Sócrates; pero les oirás decir tan pronto que la virtud puede enseñarse, como que no puede.

SÓCRATES. —¿Y tendremos por maestros de virtud a los que no están aún conformes en que la virtud pueda tener maestros?

MENÓN.—Yo no lo pienso, Sócrates.

SÓCRATES. —Pero los sofistas mismos, que son los únicos que se la echan de maestros de la virtud, ¿lo son a juicio tuyo?

MENÓN.—Lo que me agrada sobre todo en Gorgias, Sócrates, es que nunca se le oyó prometer cosa semejante; por el contrario, se burla de los otros, porque se alaban de enseñar la virtud. Él se precia solo de su capacidad, para hacer decíble a cualquiera en el arte de la palabra.

SÓCRATES. —¿Luego no crees que los sofistas son maestros de virtud?

MENÓN. —No sé qué responderte, Sócrates; en este punto estoy en el mismo caso que otros muchos, y tan pronto me lo parecen, como no.

SÓCRATES. —¿Sabes que no sois los únicos, tú y los demás políticos, los que pensáis tan pronto que la virtud puede enseñarse como que no puede, y que el poeta Teognis dice lo mismo?

MENÓN. —¿En qué versos?

SÓCRATES. —En sus elegías, donde dice: *Bebe, come con los que gozan de gran crédito: mantente cerca de ellos y trata de agradarles; porque aprenderás cosas buenas, comunicándote con los buenos; pero si te comunicas con los malos, perderás hasta lo que tienes de racional.*^[8] Ya ves que en estos versos habla como si la virtud pudiera enseñarse.

MENÓN. —Me parece que sí.

SÓCRATES. —Pero he aquí otros un poco diferentes: Si se pudiese dar al hombre la inteligencia; y luego añade, hablando de los que fueran capaces de darla: *Sacarían por todas partes grandes sumas de dinero. Nunca el hijo de un padre virtuoso se haría malo, si escuchaba sus sabios consejos. Pero no harás a fuerza de lecciones hombre de bien a un malvado.* ¿Observas cómo se contradice sobre el mismo asunto?

MENÓN. —Así me lo parece.

SÓCRATES. —¿Puedes citarme una cosa que dé lugar a que los que hacen profesión de enseñarla, lejos de ser mirados en este punto como maestros de los demás, sean considerados, por el contrario, como que no la saben, y pasen por malos respecto de esa cosa misma, en la que se jactan de ser maestros; y a que aquellos mismos a quienes unánimemente se tiene por hombres de bien y por decíables, digan tan pronto que puede enseñarse, como que no puede? ¿Reconocerás por maestro, en cualquier materia que sea, al hombre que tan en desacuerdo está consigo mismo?

MENÓN. —¡No, por Zeus!

SÓCRATES. —Entonces, si ni los sofistas, ni los mismos hombres de bien son maestros de virtud, es claro que otros lo serán menos.

MENÓN. —Es evidente.

SÓCRATES. —Pero si no hay maestros, no puede haber discípulos.

MENÓN. —Me parece lo que a ti.

SÓCRATES. —Pero estamos conformes en que una cosa, que no tiene maestros, ni discípulos, no puede enseñarse.

MENÓN. —Sí, estamos conformes.

SÓCRATES. —Por ninguna parte vemos un maestro de virtud.

MENÓN. —Es cierto.

SÓCRATES. —Puesto que no tiene maestros, tampoco tiene discípulos.

MENÓN. —Lo confieso.

SÓCRATES. —Por consiguiente, la virtud no puede enseñarse.

MENÓN. —No hay trazas de que pueda serlo, si nos damos por convencidos, como es preciso, por el resultado de este examen. Sin embargo, Sócrates; yo no comprendo que no haya hombres virtuosos; o si los hay, no entiendo de qué manera se han hecho tales.

SÓCRATES. —Menón, resulta, que ni tú ni yo somos bastante decíables, y que hemos sido mal instruidos, tú por Gorgias, y yo por Pródico. Por consiguiente, es preciso que nos consagremos con todo cuidado a nosotros mismos antes que a ninguna otra cosa, y que busquemos alguno que nos haga mejores por cualquier medio que sea. Al decir esto, tengo en cuenta la discusión en que

acabamos de entrar; y encuentro que es hasta ridículo para nosotros no haber notado que la ciencia no es el único medio para poner los hombres en estado de conducir bien sus negocios; o quizá que, aun cuando no concediéramos que la ciencia sea el único medio de conducir bien sus negocios, y que hay otro medio, no por eso conoceríamos mejor la manera como se forman los hombres virtuosos.

MENÓN. —¿Qué quieres decir con eso, Sócrates?

SÓCRATES. —Lo siguiente. Hemos tenido razón para confesar que los hombres virtuosos deben ser útiles, y que no puede menos de ser así. ¿No es esto?

MENÓN. —Sí.

SÓCRATES. —También hemos convenido con razón en que no serán útiles, sino en tanto que conduzcan bien sus negocios.

MENÓN. —Sí.

SÓCRATES. —Pero parece que hemos incurrido en un error al decir que no pueden gobernarse bien los negocios sin que medie una ciencia.

MENÓN. —¿Por qué hemos incurrido en error?

SÓCRATES. —Voy a decírtelo. Si alguno sabiendo el camino de Larisa o cualquier otro, se situase en el mismo camino, y sirviese de guía a otros; ¿no es cierto que les conduciría bien?

MENÓN. —Sin duda.

SÓCRATES. —Y si otro conjeturase con exactitud cuál era el camino, aunque no hubiera pasado por él ni lo supiese; ¿no conduciría también bien?

MENÓN. —Seguramente.

SÓCRATES. —Y teniendo el uno una mera opinión y el otro un pleno conocimiento del mismo objeto, no será peor conductor el primero que el segundo, aun cuando conozca la verdad, no por la ciencia, sino por conjetura.

MENÓN. —Verdaderamente no.

SÓCRATES. —Por consiguiente, la conjetura verdadera dirige también como la ciencia con respecto a la rectitud de una acción. Y he aquí lo que hemos omitido en nuestra indagación en relación a las propiedades de la virtud; pues hemos dicho que solo la ciencia enseña a obrar bien, cuando la conjetura verdadera produce el mismo efecto.

MENÓN. —Así parece.

SÓCRATES. —Por lo tanto, la conjetura verdadera no es menos útil que la ciencia.

MENÓN. —Sin embargo, Sócrates, es menos útil en cuanto a que el que posee la ciencia, consigue siempre su objeto; mientras que el que solo se guía de la conjetura, unas veces llega a su término, y otras veces se extravía.

SÓCRATES. —¿Qué es lo que dices? Cuando la conjetura es verdadera y se persevera en ella, ¿no se llega siempre al objeto en cuanto uno se dirige por esta misma opinión?

MENÓN. —Eso me parece incontestable. Pero siendo así, estoy sorprendido, Sócrates, de que se haga más caso de la ciencia que de la conjetura recta, y de que sean dos cosas diferentes.

SÓCRATES. —¿Sabes de dónde procede tu asombro; o quieres que yo te lo diga?

MENÓN. —Dímelo.

SÓCRATES. —Es que no has fijado tu atención en las estatuas de Dédalo; quizá no las tenéis vosotros.

MENÓN. —¿Por qué dices eso?

SÓCRATES. —Porque estas estatuas, si no se las detiene por medio de un resorte, se escapan y huyen; mientras que, cuando se las detiene con el resorte, se mantienen firmes.

MENÓN. —¿Y qué resulta?

SÓCRATES. —No es una gran cosa tener alguna de estas estatuas que se escapan, como un esclavo que huye, porque no subsisten en un punto. Pero respecto a las que permanecen fijas por medio del resorte, son de mucho valor; y se las considera verdaderamente como obras maestras de arte. ¿Y por qué traigo esto a colación? Para explicarte lo que es la opinión o conjeta. En efecto; las opiniones verdaderas, mientras subsisten firmes, son una buena cosa, y producen toda clase de beneficios. Pero son de suyo poco subsistentes, y se escapan del alma del hombre; de suerte que no son de gran precio, a menos que no se la fije por el conocimiento razonado en la relación de causa a efecto. Esto es, mi querido Menón, lo que antes llamábamos reminiscencia. Estas opiniones así ligadas, se hacen por lo pronto conocimientos, y adquieren después estabilidad. He aquí por dónde la ciencia es más preciosa que la opinión, y cómo difiere de ella por este encadenamiento.

MENÓN. —¡Por Zeus! Parece, Sócrates, que así debe ser, poco más o menos.

SÓCRATES. —Tampoco hablo yo como un hombre que sabe, sino que conjuro. Sin embargo, cuando digo que la opinión verdadera es distinta de la ciencia, no creo positivamente que sea esta una conjeta. Tengo conocimiento de muy pocas cosas, pero sí puedo alabarme de tenerlo en algunas; y puedo asegurar que esta es una de ellas.

MENÓN. —Tienes razón, Sócrates.

SÓCRATES. —Y bien, ¿no tengo razón, para sostener que la opinión verdadera, que dirige una empresa, la llevará a cabo tan bien como la ciencia?

MENÓN. —Creo que en eso dices verdad.

SÓCRATES. —Por consiguiente, la opinión no es ni inferior a la ciencia, ni menos útil con relación a las acciones; y en este concepto, el que tiene una opinión verdadera, no cede en nada al que tiene la ciencia.

MENÓN. —Convengo en ello.

SÓCRATES. —Pero hemos convenido en que el hombre virtuoso es útil.

MENÓN. —Sí.

SÓCRATES. —Por consiguiente, puesto que los hombres virtuosos y útiles a los Estados, si los hay, son tales, no solo por la ciencia, sino también por la opinión verdadera; y que ni la una ni la otra, ni la ciencia, ni la opinión, son un presente de la naturaleza, sin que por otra parte puedan adquirirse ¿O juzgas tú acaso que la una o la otra sean un don de la naturaleza?

MENÓN. —No lo pienso así.

SÓCRATES. —Puesto que no se reciben de la naturaleza, los hombres virtuosos no lo son naturalmente.

MENÓN. —No, sin duda.

SÓCRATES. —Viendo que la virtud no era natural al hombre, hemos examinado después si podía enseñarse.

MENÓN. —Sí.

SÓCRATES. —¿No hemos creído que podía enseñarse si era lo mismo que la ciencia?

MENÓN.—Ciertamente.

SÓCRATES.—¿Y que en cambio es lo mismo que la ciencia, si puede enseñarse?

MENÓN.—Sin duda.

SÓCRATES.—¿Y que si había maestros de virtud, podía enseñarse; y que si no los había, no podía?

MENÓN.—Sí.

SÓCRATES.—Pero convinimos en que no hay maestros de virtud.

MENÓN.—Es cierto.

SÓCRATES.—Por consiguiente, hemos sentado, como una verdad, que no puede enseñarse, y que no es una ciencia.

MENÓN.—Sin duda.

SÓCRATES.—Hemos confesado también que es un bien.

MENÓN.—Sí.

SÓCRATES.—Y que lo que se dirige al bien es bueno y útil.

MENÓN.—Sí.

SÓCRATES.—Y que solo dos cosas dirigen al bien: la opinión verdadera y la ciencia, con cuyo auxilio el hombre se conduce bien; porque lo que hace el azar no es efecto de una dirección humana; y solo dirigen al hombre hacia lo bueno estas dos cosas: la conjectura verdadera y la ciencia.

MENÓN.—Yo pienso lo mismo.

SÓCRATES.—Por lo tanto, puesto que la virtud no puede enseñarse, no se adquiere con la ciencia.

MENÓN.—Parece que no.

SÓCRATES.—De estas dos cosas buenas y útiles, he aquí entonces una que es necesario dejar a un lado; y resulta que la ciencia no puede servir de guía en los negocios políticos.

MENÓN.—Me parece que no.

SÓCRATES.—Por consiguiente, no fue a causa de su sabiduría, puesto que ellos mismos no eran sabios, que Temístocles y los otros citados antes por Ántio gobernaron los Estados; y por esta razón no han podido comunicar a los demás lo que eran ellos mismos, porque no eran tales por la ciencia.

MENÓN.—Parece que así ha debido ser.

SÓCRATES.—Si no es la ciencia, solo la conjectura verdadera puede ser la que dirige a los políticos en la buena administración de los Estados; y entonces, en razón de conocimientos, en nada se diferencian de los profetas y de los adivinos inspirados. En efecto, estos anuncian muchas cosas verdaderas, pero no saben ninguna de las cosas de que hablan.

MENÓN.—Es probable que así suceda.

SÓCRATES.—¿Pero no conviene, Menón, llamar adivinos a los que, estando desprovistos de inteligencia, consiguen el triunfo en las cosas grandes, que hacen o que dicen?

MENÓN.—Sin duda.

SÓCRATES.—Tendremos, por lo tanto, razón para llamar divinos a los profetas y adivinos de que se acaba de hablar, así como a todos los que tienen genio poético; y no tendremos menos razón para conceder este título a los políticos, que debemos mirar como hombres llenos de entusiasmo, inspirados y animados por la Divinidad, cuando triunfan en los grandes negocios, sin tener ninguna

ciencia acerca de lo que dicen.

MENÓN.—Ciertamente.

SÓCRATES.—Asíes que las mujeres, Menón, llaman divinos a los hombres virtuosos; y los lacedemonios, cuando quieren hacer elogio de un hombre de bien, dicen: es un hombre divino.

MENÓN.—Parece, Sócrates, que tienen razón; aunque quizá a Ánito ofenda lo que dices.

SÓCRATES.—No me importa ya; conversaré con él en otra ocasión, Menón. Por lo que a nosotros toca, si en este discurso hemos examinado la cuestión, y hemos 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 conocimiento de su parte; a menos que se nos muestre algún político, que sea capaz de comunicar su habilidad a otro. Si llega a encontrarse uno, diremos de él, que es entre los vivos lo que Tiresias entre los muertos, si hemos de creer a Homero, que dice de este adivino: *Que es el único sabio en los infiernos, y que los demás no son más que sombras errantes a la aventura.*^[9] En la misma forma, semejante hombre sería, respecto de los demás, en lo relativo a la virtud lo que la realidad es a la sombra.

MENÓN.—Me parece perfectamente dicho, Sócrates.

SÓCRATES.—Resulta, por consiguiente, de este razonamiento, Menón, que la virtud viene por un don de Dios a los que la poseen. Pero nosotros no sabremos la verdad sobre esta materia, sino cuando, antes de examinar cómo la virtud se encuentra en los hombres, emprendamos indagar lo que ella es en sí misma. Pero es tiempo ya de que me vaya a otra parte. Con respecto a ti, persuade a tu huésped Ánito, y convéncele de lo mismo de que tú estás persuadido, para que así sea más tratable. Además, si lo consigues, harás un servicio a los atenienses.

CRÁTILO

Argumento^[1] del Crátilo^[2]

por Patricio de Azcárate

Los nombres tienen una propiedad; es natural o de pura convención; si es natural, ¿en qué consiste? Tal es el problema que Platón se propone aclarar en este diálogo.

En la primera parte, que es la más larga, prueba, contra Hermógenes, que los nombres tienen un valor intrínseco, una significación independiente de la voluntad de los que los emplean; que representan la esencia de las cosas, y que la representan por sus elementos; los derivados por los primitivos, y estos por las silabas y las letras.

En la segunda, precisa a Crátilo, que abunda en este sentido, a poner a esta doctrina cierto número de restricciones, sin las cuales no sería verdadera, ni estaría dentro de los límites debidos. He aquí los pormenores.

I. Los nombres no son arbitrarios. Hay, en efecto, discursos verdaderos y discursos falsos; de donde se sigue que hay nombres verdaderos, a saber, los que forman parte de los discursos verdaderos; y nombres falsos, a saber, los que forman parte de los discursos falsos. ¿Cómo podría ser esto posible, si los nombres no estuviesen en cierta relación con las cosas, y si su razón de ser dependiese solo del capricho del inventor?

Hayan dicho lo que quieran Protágoras y Eutidemo, las cosas subsisten en sí mismas según su esencia y su constitución natural.

Lo mismo sucede con sus acciones, que son especies de seres. Tienen una naturaleza especial; y no pueden ser bien hechas, sino a condición de que el que las hace se conforme con la naturaleza de las mismas. No se corta con cualquier cosa y de cualquier manera; no se puede cortar sino con ciertos instrumentos y de una cierta manera. En otro caso, o no se corta o se corta mal.

Lo mismo sucede para hablar; lo mismo para nombrar.

No se nombrarán verdaderamente las cosas, si no se tiene en cuenta su naturaleza, y si no se emplea el instrumento conveniente. Este instrumento es el nombre. Y como el nombre está hecho para enseñar, es decir, para representar las cosas, es preciso que el legislador, que es el artífice, forme, con los sonidos y las sílabas, nombres que convengan a las cosas; no precisamente que esté precisado a valerse de tales sonidos y de tales sílabas, sino que debe reproducir con los sonidos y sílabas de las que se sirve, el modelo, es decir, el objeto. Es preciso además, que realice este trabajo bajo la vigilancia del dialéctico, único juez competente para juzgar de la calidad de los nombres, porque él es el que los usa. Por donde se ve que la formación de los nombres no es absolutamente obra del azar; y que, lejos de no tener relación con las cosas, tienen, por el contrario, con ellas una real y necesaria analogía. Luego los nombres tienen una propiedad natural.

¿Cuál es esta propiedad natural? Aparece visiblemente en el nombre de Astiánax, que significa el que manda en la ciudad; y en el de Héctor, que significa el que es jefe. Estos dos nombres nos prueban, como nos demostrarán otros mil, que el nombre es el signo de la cosa nombrada, porque representa su esencia; que los seres semejantes llevan nombres semejantes; semejantes, no por las sílabas y las letras, sino por su virtud expresiva. Por el contrario; los seres diferentes, aun cuando

fuesen el uno el padre y el otro el hijo, deben ser llamados con nombres diferentes; y si son opuestos, con nombres opuestos.

Así sucede en los de Orestes, personaje bravío y tosco; de Agamenón, admirable por su perseverancia delante de Troya; de Atreo, que fue inhumano y audaz, y ultrajó la virtud; de Pélope, que no supo ver más que lo que tenía cerca de sí, es decir, la hora presente; de Tántalo, el más desgraciado de los hombres; de Zeus, por el que nos es dado el vivir; de Cronos, digno de ser el padre de Zeus, puesto que es el espíritu en lo que tiene de más puro; de Urano, digno de ser el padre de Cronos, puesto que es el que contempla las cosas desde lo alto.

Esta propiedad natural aparece en los nombres que se refieren a las cosas eternas y a la naturaleza, tales como las siguientes: los dioses (*theoi*), los demonios, los héroes, los hombres (*anthrópoi*), el alma (*psyché*), el cuerpo (*soma*).

Aparece en los nombres de las principales divinidades: Vesta (*Hestía*), Rea, Neptuno (*Poseidôn*), Plutón, Ceres (Deméter), Juno (Hera), Apolo, Minerva (*Athena*) etc.; y en los de los seres divinos, pero inferiores: el sol (*Helios*), la luna (*Selene*), el mes, los astros, el aire, etc.

Aparece, en fin, en los nombres, que tienen relación con la virtud, por ejemplo: la sabiduría (*phrónesis*), la comprensión (*sýnesis*), la justicia (*dikaiosýne*), etc.; o con lo bueno y lo bello, por ejemplo: lo ventajoso (*xýmpheron*), lo lucrativo (*kerdaléon*), lo provechoso (*lusiteloun*), etc.

Los nombres de todas estas clases son propios; y lo son naturalmente, porque hay, entre ellos y sus objetos, una natural conformidad. Si algunas veces es preciso rebuscar esta conformidad, consiste en que los nombres han sido más o menos modificados y alterados por la acción del tiempo, o por el capricho del uso, o por una frívola delicadeza del oído, que sacrifica el sentido a la armonía. Si a veces se nos escapa, consiste en que algunos nombres tienen sin duda su origen en otros dialectos, que apenas comprendemos, o en la lengua de los bárbaros que no conocemos.

Pero todas las palabras de las que hemos hablado hasta ahora, están formadas por la combinación de otras muchas más simples; y si estas palabras más simples no lo son absolutamente, si encierran aún otras más simples, y estas todavía otras, no se podrá menos de llegar, de descomposición en descomposición, a palabras indescomponibles, a palabras primitivas. ¿En qué consiste la propiedad natural de las primitivas? Las derivadas representan la esencia de las cosas por medio de las primitivas, que son como otros tantos rasgos de un dibujo, o los colores de un cuadro. Pero las primitivas, ¿cómo la representan? ¿Por qué procedimiento? ¿Mediante qué artificio?

Todo el mundo sabe que los mudos expresan las cosas con la mano, imitándolas por medio de gestos. Nosotros las expresamos por la lengua, imitándolas por la voz. Pero es preciso distinguir muchas clases de imitación. Todos los objetos tienen una forma, un color, un sonido cuando se les golpea; el nombre no es la imitación, ni de esta forma, ni de este color, ni de este sonido. Los objetos tienen también, además de estas y otras cualidades, una esencia; el nombre es la imitación de esta esencia. Y como el nombre se compone en último análisis de sílabas y de letras, es la imitación de la esencia de las cosas por medio de las sílabas y de las letras.

Las palabras primitivas imitan, pues, la esencia de las cosas con las letras; como las derivadas la representan con las primitivas.

¿Cómo podrían imitarla, si no lo hiciesen con letras? Por otra parte, que se examinen las letras sin preocupación, de buena fe, y se encontrará que tienen esta virtud imitativa. Y así la letra *rho* (ρ)

que obliga a la lengua a moverse y a vibrar con rapidez, expresa natural y perfectamente todas las acciones en que el movimiento desempeña el principal papel, como en correr (*rhein*), en golpear (*krouéin*), moler en (*thryptein*). Las silbantes *sigma*, *xi*, *psi*, *dseda* (σ , ξ , ψ , ζ), por su naturaleza, expresan perfectamente la idea de soplo en *psychrón* (frío), *xéon* (ardimiento) *seismós* (agitación). La *lambda* (λ) que la lengua articula deslizándose, pinta exactamente el objeto por la palabra en *leion* (liso), *liparón* (reluciente), *kol-lôdes* (viscoso). En todos los casos y siempre, la letra por sí misma, o por la sílaba en que predomina, pinta, imita; y, en fin, representa la esencia de las cosas.

Tal es la propiedad de las palabras primitivas; tal es la de las palabras derivadas; tal es la de los nombres en general.

II. Pero no debe darse un sentido demasiado absoluto a las consideraciones precedentes. En una lengua no son todos los nombres una perfecta imagen de su objeto. Con los legisladores, es decir, con los artífices de nombres, sucede lo que con los pintores, arquitectos y artistas en general; unos son mejores, otros no tan buenos. De donde se deduce, como rigurosa consecuencia, que entre los nombres hay unos mejor formados y más exactos; y otros no tan bien formados y menos exactos.

Porque sería una verdadera puerilidad pretender que todos los nombres son igualmente exactos, por la sola razón de que el nombre, que carece de exactitud, no es nombre. ¿No es preciso reconocer que un nombre es una imagen, lo mismo que una pintura, aunque de distinto género? ¿Y no debe entonces suceder con el nombre, comparado con el objeto, lo que con la pintura, comparada con el modelo? Se le parece o no se le parece; o se le parece más o menos. Es, por lo tanto, más o menos exacto, más o menos verdadero, más o menos propio; según que es más o menos semejante; según que es más o menos bien hecho: según que es obra de un legislador más o menos entendido.

El legislador, al formar un nombre, compone con letras y sílabas una imagen; a la manera que el pintor, al hacer un cuadro, la compone con formas y colores. Todos los cuadros están lejos de tener un valor igual, porque todos los pintores no eligen bien las formas y los colores; y por la misma razón, todos los nombres están lejos de tener igual propiedad, porque todos los legisladores no hacen una buena e igual elección de las letras y de las sílabas.

Así puede suceder que se encuentre en una palabra una letra que no convenga, y una palabra en una frase, y una frase en un discurso. La palabra, la frase y el discurso no dejan de tener cierta exactitud, porque representan todavía en su esencia, aunque imperfectamente, las cosas de que son expresión natural.

Pero hay más; no es todo natural en el lenguaje. Hay que dar al uso una parte, es decir, a la convención. Y así en la palabra *sklerón*, figura la *lambda* (λ), que no expresa por entero la rudeza; así como la *rho* (ρ), que, por el contrario, la expresa perfectamente. Sin embargo; damos aquí el mismo sentido a la *lambda* que a la *rho*; ¿por qué? Porque sabemos todos que queremos representar lo mismo por la primera que por la segunda de estas letras, la idea de rudeza. En esto consiste el uso, cuya condición es representar un objeto por una letra o una palabra, que no se le parece. No es menos cierto que el nombre mejor hecho es el que se compone enteramente, o por lo menos en gran parte, de elementos semejantes a las cosas.

Aun cuando las lenguas fueran perfectas, y no contuvieran nada artificial, no se seguiría de aquí que con solo saber los nombres se sabrían ya las cosas. En efecto, ¿quiénes son los inventores de los nombres? Los hombres. Pero estos han podido engañarse, y al representar las cosas por los nombres,

han podido representarlas de otra manera de como son. Se responderá, quizá, que todos los nombres griegos se refieren a la teoría del movimiento universal. Esto no probaría que los inventores de los nombres griegos no se hayan engañado; sino que probaría más bien que han sido consecuentes en la verdad, como en el error. Pero tampoco es cierto que todos los nombres griegos se refieran a una misma doctrina, como que unos han defendido la del movimiento y otros la del reposo.

Por otra parte, es trastornar la verdadera relación de los términos y caer en un círculo vicioso, querer derivar la ciencia de las cosas de la de los nombres; puesto que los nombres, en el instante de la invención, suponen conocidas las cosas. En efecto; ¿cómo imitar, mediante un nombre, la esencia de un objeto, si se ignora esta esencia? El autor de los primeros nombres tenía la ciencia de las cosas sin los nombres. Las cosas pueden ser conocidas en sí mismas. Digamos mejor: no pueden verdaderamente ser conocidas sino en sí mismas. Reflexiónese bien, y se comprenderá que estudiando lo que no es la cosa misma, es imposible conocer las mismas cosas. Se puede discutir sobre el método que debe seguirse en el estudio de las cosas, pero no sobre la materia de este estudio; porque es preciso estudiar las cosas en las cosas.

Si no me engaño, este análisis, escrupulosamente fiel, prueba sin duda que el *Crátilo* tiene un fundamento sólido y un objeto serio. No se hubiera empleado tanta constancia, método, fuerza y razón, si no tuviera este carácter. No vemos que Proclo (ni ninguno de sus predecesores, puesto que él nada dice de ellos) se haya preguntado a sí mismo si este diálogo es un entretenimiento del espíritu o un estudio filosófico. Esta cuestión ha sido suscitada por los modernos, es decir, por lectores distraídos y ansiosos de concluir pronto.

En general, se tiene un juicio equivocado acerca del carácter del *Crátilo*, porque se juzga también inexactamente su objeto.

Las dos terceras partes de este diálogo se componen de etimologías, y algunas muy extrañas; y como se fijan particularmente en ellas y en su extrañeza se olvidan de todo lo demás, se persuaden de muy buena fe que Platón ha escrito el *Crátilo* para ofrecer expresamente al lector un entretenimiento gramatical. Éste es un grande error.

Hay dos cosas en el *Crátilo* que los críticos confunden muchas veces, y que importa distinguir con cuidado: una tesis filosófica o filológica, como se quiera, y ejemplos que sirven de explicación y confirmación.

La tesis es que los nombres tienen una propiedad natural; que esta propiedad natural consiste en la representación de la esencia de las cosas; que esta representación tiene lugar, en las palabras derivadas, por medio de las primitivas; en las primitivas, por medio de las sílabas y las letras. Y todo esto, ¿no es muy serio en sí, y no es expuesto muy seriamente por Platón? ¿No emplea toda su dialéctica en probar que los nombres no son simples convenciones; y no emplea toda la fuerza de su espíritu para demostrar que expresan naturalmente la esencia de las cosas; o por lo menos, la idea que de ella han debido formarse los inventores? Esta doctrina, que ya había sido expuesta por Pitágoras; que fue la de Epicuro; que muchos, entre los modernos, han adoptado; que aprueba el sabio autor del artículo sobre los *Signos* en el *Diccionario de las ciencias filosóficas*; Platón, después de haberla expuesto con todo el desarrollo que permite, ¿no la defiende contra las exageraciones que la comprometen, declarando que si las palabras son imágenes, estas imágenes son imperfectas; que si las lenguas son un producto de la naturaleza, son también, hasta cierto punto, obra del uso, del

capricho y del azar? Y en todos estos caracteres, ¿no reconocéis un pensamiento fijo, profundo, filosófico, dogmático, que tiene fe en sí mismo y aspira a hacerse aceptar?

Los ejemplos son las etimologías que Platón no expone por lo que valgan ellos mismos, sino para hacer comprender en qué consiste la propiedad de los nombres en general, y cómo pueden representar las cosas en su esencia. No le importa que el lector acepte o deseche estas etimologías; lo que le importa es que el lector se inspire en la idea de la virtud representativa de los nombres, y que entre en su pensamiento. He aquí por qué pasa de una etimología a otra, sin detenerse en ninguna, sin querer darle gran valor; abandonando él mismo algunas veces lo que acaba de proponer, y respondiendo con una dulce sonrisa al dócil Hermógenes, cuando por casualidad califica a alguna de inverosímil. ¿Podrá extrañarse que Platón evite una gravedad pedantesca en un asunto en el que es tan fácil y tan común engañarse? Y la gracia de estos detalles, ¿en qué daña a la gravedad del conjunto?

Por lo demás, gravemente se equivocaría el que supusiera que Platón no cree en las etimologías que cita. Ellas son a sus ojos perfectamente verosímiles, salvo raras excepciones. ¿Y por qué no? ¿No dice Aristóteles muy seriamente que *phantasía* (fantasía) viene de *phos* (luz)? ¿No dice Plotino muy seriamente que *dóxa* (opinión) viene *paradéchomai* (recibir de)? ¿Es entonces un divertimento el de Varrón en su tratado *De lingua latina*?; y sin embargo, entre sus numerosas etimologías, ¿hay una sola que no se desvanezca a impulso de la crítica más indulgente?

Pero si tomamos en serio este diálogo de Platón, como Proclo, no creemos, como él, que sea un preliminar necesario de la filosofía platónica; y por consiguiente, una parte esencial de la misma filosofía.

Sobre este punto confesamos que los alejandrinos nos son sospechosos, y Proclo más que ningún otro. ¿Cómo estos filósofos, que concuerdan a Zenón con Aristóteles, a Aristóteles con Platón, no habían de concordar a Platón con el mismo Platón? Si como eclécticos encadenan todos los sistemas griegos, ¿es que encadenan asimismo todas las ideas platónicas? Pero no está probado que todos los sistemas griegos no sean más que una filosofía; ni que todas las ideas platónicas no constituyan más que una sola doctrina.

No midamos a nuestro modo a los antiguos. Nosotros tenemos un espíritu de rigor, de consecuencia y de método, que no es de su tiempo, ni estaba en sus hábitos intelectuales. Ellos tenían una curiosidad universal, que contrasta con nuestros gustos exclusivos y nuestras disposiciones especiales. Nuestras ideas son menos numerosas y más ligadas; las suyas eran más variadas y menos coherentes.

Por esto todos los filósofos de la antigüedad se han preocupado de esta cuestión del lenguaje, sin ligar, al parecer, sus opiniones sobre este punto a sus opiniones filosóficas. Crátilo, más heraclíteo que el mismo Heráclito, nos ofrece un ejemplo patente. ¡Cree en la relatividad universal y atribuye a los nombres un valor absoluto!

Ciertamente no hay esta contradicción entre la teoría de Platón sobre la propiedad de los nombres y la teoría de las ideas. Pero si la primera no choca con la segunda, por lo menos es independiente de ella. Si no nos aleja de ella, tampoco nos acerca.

¿Cómo la ciencia de los nombres podría ser camino de la ciencia de las cosas en las creencias de Platón? Él mismo lo niega terminantemente. Estudiando los nombres, dice, no se puede saber más que el pensamiento de los que los han hecho; ¿y quién nos asegura que no se han equivocado?

Admitamos que los nombres sean la exacta imagen de los seres y de sus cualidades. Los primeros inventores sabían los seres y sus cualidades sin los nombres; y ¿cómo habían llegado a conocer los seres y sus cualidades directamente? Estudiándolos directamente.

¿No dice Platón también que la formación de los nombres es obra del legislador, vigilada por el dialéctico? La dialéctica, es decir, la ciencia de las cosas, es por lo tanto anterior a la de los nombres.

Precisamente por esto estimamos contrario a la verdad lo que se dice en esta frase de Proclo, o de su abreviador. «Evidentemente Platón quiere enseñar los principios de los seres y de la dialéctica: puesto que habla al mismo tiempo de los nombres y de lo que ellos designan». No; Platón no quiere enseñar los principios de los seres y de la dialéctica; puesto que la ciencia de los seres es independiente de la ciencia de los nombres y la precede; toda vez que la dialéctica preside a la formación de los nombres, y los corrige. Platón quiere una cosa mucho más sencilla: decir su opinión sobre el lenguaje en el *Crátilo*,^[3] como lo dice sobre la poesía en el *Ion*; sobre la oración fúnebre en el *Menéxeno*; sobre la retórica, en el *Gorgias*.

Crátilo o de la propiedad de los nombres

HERMÓGENES — CRÁTILO — SÓCRATES

HERMÓGENES. —Aquí tenemos a Sócrates. ¿Quieres que lo admitamos como tercero, dándole parte en nuestra discusión?

CRÁTILO.^[1] —Como gustes.

HERMÓGENES.^[2] —Ve aquí, mi querido Sócrates, a Crátilo, que pretende que cada cosa tiene un nombre, que la es naturalmente propio; que no es un nombre aquel de que se valen algunos, después de haberse puesto de acuerdo, para servirse de él; y que un nombre de tales condiciones solo consiste en una cierta articulación de la voz; sosteniendo, por lo tanto, que la naturaleza ha atribuido a los nombres un sentido propio, el mismo para los griegos que para los bárbaros. Entonces yo le he preguntado, si Crátilo es verdaderamente su nombre o no lo es. El confiesa que tal es su nombre. ¿Y el de Sócrates?, le dije. Sócrates, me respondió. Y respecto de todos los demás hombres, el nombre con que los designamos, ¿es el de cada uno de ellos? No, dijo; tu nombre propio no es Hermógenes, aunque todos los hombres te llaman así. Y aunque yo le interrogo con el vivo deseo de comprender lo que quiere decir, no me responde nada que sea claro, y se burla de mí. Finge pensar en sí mismo cosas, que si las hiciera conocer claramente, me obligarían sin duda a ser de su opinión, y a hablar como él habla. Por lo tanto, si pudieses, Sócrates, explicarme el secreto de Crátilo, te escucharía con mucho gusto; pero tendré mucho más placer aún en saber de tus labios, si consientes en ello, qué es lo que piensas acerca de la propiedad de los nombres.

SÓCRATES. —¡Oh, Hermógenes, hijo de Hipónico!, dice un antiguo proverbio, que las cosas bellas son difíciles de saber;^[3] y ciertamente la ciencia de los nombres no es un trabajo ligero. ¡Ah!, si yo hubiera oído en casa de Pródico^[4] la demostración, a cincuenta dracmas por cabeza, que nada deja que deseas sobre esta cuestión, como lo dice él mismo, no tendría ninguna dificultad en hacerte conocer acto seguido la verdad sobre la propiedad de los nombres; pero yo no lo oí a este precio, pues solo recibí la lección de un dracma. Por consiguiente, no puedo saber sobre los nombres lo que es cierto y lo que no lo es. Sin embargo; estoy dispuesto a unir mis esfuerzos a los tuyos y a los de Crátilo, y a hacer las posibles indagaciones con vosotros. En cuanto a lo que dice de que Hermógenes no es verdaderamente tu nombre, créelo, no es más que una broma. Sin duda entiende que, persiguiendo constantemente la riqueza, no puedes nunca conseguirla.^[5] Sea de esto lo que quiera, no es fácil, como antes dije, ver claro en estas materias; examinemos, por lo tanto, juntos si eres tú el que tienes razón o si es Crátilo.

HERMÓGENES: —Respecto a mí, mi querido Sócrates, después de muchas discusiones con nuestro amigo y con muchos otros, no puedo creer que los nombres tengan otra propiedad, que la que deben a la convención y consentimiento de los hombres. Tan pronto como alguno ha dado un nombre a una cosa, me parece que tal nombre es la palabra propia; y si, cesando de servirse de ella, la reemplaza con otra, el nuevo nombre no me parece menos propio que el primero. Así es que, si el nombre de nuestros esclavos lo sustituimos con otro, el nombre sustituido no es menos propio que lo era el precedente. La naturaleza no ha dado nombre a ninguna cosa; todos los nombres tienen su

origen en la ley y el uso; y son obra de los que tienen el hábito de emplearlos. Si este es un error, estoy dispuesto a instruirme, y a tomar lecciones, no solo de Crátilo, sino de todo hombre entendido, cualquiera que él sea.^[6]

SÓCRATES. —Quizá dices verdad, querido Hermógenes. Examinemos el punto. ¿Basta que dé uno un nombre a una cosa, para que este nombre sea el de esta cosa?

HERMÓGENES: —Así me lo parece.

SÓCRATES. —¿Y es indiferente que esto lo haga un particular o un Estado?

HERMÓGENES. —Es indiferente.

SÓCRATES. —Entonces, si quiero nombrar la primera cosa que se me presente, por ejemplo, lo que llamamos hombre, llamándolo caballo; y lo que llamamos caballo, llamándolo hombre; ¿un mismo ser tendrá el nombre de hombre para todo el mundo, y para mí solo el de caballo; y el mismo ser tendrá el nombre de hombre para mí solo y el de caballo para todo el mundo? He aquí claramente lo que tú dices.

HERMÓGENES. —Me parece que es así.

SÓCRATES. —Veamos; responde a lo siguiente. ¿Admires que haya algo a que tú llames verdadero, o a que llames falso?

HERMÓGENES. —Sí.

SÓCRATES. —Por consiguiente, ¿existe un discurso verdadero y un discurso falso?

HERMÓGENES. —Sin duda.

SÓCRATES. —¿El discurso, que dice las cosas como son, es verdadero; y el que las dice como no son, es falso?

HERMÓGENES. —Sí.

SÓCRATES. —¿Luego es posible decir, mediante el discurso, lo que es y lo que no es?^[7]

HERMÓGENES. —Ciertamente.

SÓCRATES. —El discurso verdadero, ¿es verdadero por entero, mientras que sus partes no son verdaderas?

HERMÓGENES. —No; sus partes son verdaderas igualmente.

SÓCRATES. —¿Sus grandes partes son verdaderas, mientras que las pequeñas no lo son; o bien lo son todas?

HERMÓGENES. —Creo que todas.

SÓCRATES. —¿Y crees tú, que haya en el discurso alguna otra parte más pequeña que el nombre?

HERMÓGENES. —Ninguna es más pequeña.

SÓCRATES. —Pero el nombre, ¿no es parte de un discurso verdadero?

HERMÓGENES. —Sí.

SÓCRATES. —¿Luego esta parte es verdadera por lo que tú dices?

HERMÓGENES. —Sí.

SÓCRATES. —Pero la parte de un discurso falso, ¿no es falsa?

HERMÓGENES. —Conforme.

SÓCRATES. —Luego puede decirse del nombre, que es falso o verdadero; puesto que puede decirse esto mismo del discurso. HERMÓGENES. —Es evidente.

SÓCRATES. —Pero desde que alguno da un nombre a una cosa, ¿es verdaderamente el nombre

de esta cosa?

HERMÓGENES.—Sí.

SÓCRATES.—¿Luego cada cosa tendrá tantos nombres como se le asignen, y solo por el tiempo que se les asigne?

HERMÓGENES.—Mi querido Sócrates, yo no reconozco en los nombres otra propiedad que la siguiente: puedo llamar cada cosa con el nombre que yo le he asignado; y tú con tal otro nombre, que también le has dado a tu vez. Así es que veo que en diferentes ciudades las mismas cosas tienen nombres distintos, variedad que se observa lo mismo comparando griegos con griegos, que griegos con bárbaros.

SÓCRATES.—Y bien, querido Hermógenes; ¿te parece que los seres son de tal naturaleza, que la esencia de cada uno de ellos sea relativa a cada uno de nosotros, según la proposición de Protágoras, que afirma que el hombre es la medida de todas las cosas; de manera que tales como me parecen los objetos, tales son para mí; y que tales como te parecen a ti, tales son para ti? O más bien, ¿crees que las cosas tienen una esencia estable y permanente?

HERMÓGENES.—En otro tiempo, Sócrates, no sabiendo qué pensar, llegué hasta adoptar la proposición de Protágoras; pero no creo que las cosas pasen completamente^[8] como él dice.

SÓCRATES.—Entonces, ¿has llegado alguna vez a pensar, que ningún hombre es completamente malo?

HERMÓGENES.—No, ¡por Zeus! Me he encontrado muchas veces en situaciones que me han hecho creer, que hay hombres completamente malos, y en gran número.

SÓCRATES.—Y bien, ¿no te parece igualmente que existen hombres completamente buenos?

HERMÓGENES.—Son bien raros.

SÓCRATES.—Pero, sin embargo, ¿los hay?

HERMÓGENES.—Sí.

SÓCRATES.—¿Cómo lo explicas? ¿No es que los hombres completamente buenos, son completamente sabios; y que los hombres completamente malos, son completamente insensatos?

HERMÓGENES.—Eso es precisamente lo que yo pienso.

SÓCRATES.—Pero si Protágoras dice verdad, si es la verdad misma la proposición de que tales como nos parecen las cosas, tales son; ¿es posible que unos hombres sean sabios, y los otros insensatos?

HERMÓGENES.—No, ciertamente.

SÓCRATES.—Luego, a mi parecer, estás completamente persuadido de que, puesto que existe una sabiduría y una insensatez, es completamente imposible que Protágoras tenga razón. En efecto, un hombre no podría nunca ser más sabio que otro, si la verdad no fuera para cada uno más que lo que le parece.

HERMÓGENES.—Conforme.

SÓCRATES.—Pero tú tampoco admites con Eutidemo,^[9] que todas las cosas son las mismas a la vez y siempre para todo el mundo. En efecto; sería imposible que unos fuesen buenos y otros malos, si la virtud y el vicio se encontrasen igualmente y siempre en todos los hombres.

HERMÓGENES.—Dices verdad.

SÓCRATES.—Luego, si todas las cosas no son para todos de la misma manera a la vez y

siempre; y si cada objeto no es tampoco propiamente lo que parece a cada uno, no cabe la menor duda de que los seres tienen en sí mismos una esencia fija y estable; no existen con relación a nosotros, no dependen de nosotros, no varían a placer de nuestra manera de ver, sino que existen en sí mismos, según la esencia que les es natural.

HERMÓGENES. —Me parece bien, Sócrates; tienes razón.

SÓCRATES. —Ahora bien; siendo los seres así, ¿pueden ser sus acciones de otra manera? O más bien, ¿no son una especie de seres las acciones?

HERMÓGENES. —Verdaderamente, sí.

SÓCRATES. —Por consiguiente; las acciones se hacen también según su propia naturaleza, y no según queramos. Por ejemplo; he aquí una cosa que es preciso cortar: ¿la cortaremos como queramos, y con lo que queramos? ¿No debemos, por el contrario, cortar como es natural cortar, y como una cosa debe de ser cortada, si queremos cortar en efecto, y llevar a feliz término nuestra operación? Y si nos ponemos en oposición con la naturaleza, ¿no nos expondremos a un chasco?

HERMÓGENES. —Ése es mi parecer.

SÓCRATES. —Y si es preciso quemar alguna cosa, no pretenderemos quemarla de cualquier manera, sino de la que nos parezca buena; y la buena es la que se conforma con la naturaleza, que quiere que se queme y que una cosa sea quemada de una cierta manera y con un cierto instrumento.

HERMÓGENES. —Es cierto.

SÓCRATES. —¿Y sucede lo mismo respecto de todas las demás acciones?

HERMÓGENES. —Absolutamente lo mismo.

SÓCRATES. —Pero hablar, ¿no es también una acción?

HERMÓGENES. —Sí.

SÓCRATES. —Entonces, si alguno habla sin otra regla que su capricho, ¿hablará bien? ¿No es preciso, por el contrario, que diga las cosas como es natural decirlas, y que sean dichas sirviéndose del instrumento conveniente para hablar con verdad; mientras que, si procede de otra manera, se engañará y no hará nada de provecho?

HERMÓGENES. —Creo que tienes razón.

SÓCRATES. —Pero nombrar es una parte de lo que llamamos hablar. Los que nombran, hablan; ¿no es cierto?

HERMÓGENES. —Sin duda.

SÓCRATES. —Luego nombrar es una acción, puesto que hablar es una acción, que se refiere a las cosas.

HERMÓGENES. —Sí.

SÓCRATES. —Pero nos ha parecido, que las acciones no dependen de nosotros, sino que tienen en sí mismas una naturaleza propia.

HERMÓGENES. —Así es.

SÓCRATES. —Luego es preciso nombrar las cosas como es natural nombrarlas, y nombrarlas con el instrumento conveniente, y no según nuestro capricho; si queremos, al menos, ser consecuentes con nosotros mismos. Y si procedemos así, ¿nombraremos efectivamente; si no, no?

HERMÓGENES. —Así me parece.

SÓCRATES. —Veamos. ¿No decimos que el que quiere cortar tiene necesidad de lo que es

necesario para cortar?

HERMÓGENES.—Sí.

SÓCRATES.—Y el que quiere tejer, ¿tiene necesidad de lo que es preciso para tejer; y el que quiere horadar, de lo que es preciso para horadar?

HERMÓGENES.—Sin duda.

SÓCRATES.—Y el que quiere nombrar, ¿tiene necesidad de lo que es preciso para nombrar?

HERMÓGENES.—Es cierto.

SÓCRATES.—¿Qué es lo que sirve para horadar?

HERMÓGENES.—Un barreno.

SÓCRATES.—¿Y para tejer?

HERMÓGENES.—Una lanzadera.

SÓCRATES.—¿Y para nombrar?

HERMÓGENES.—Un nombre.

SÓCRATES.—Perfectamente. Luego el nombre es también un instrumento.

HERMÓGENES.—Sin duda.

SÓCRATES.—Y si yo te preguntare: ¿qué instrumento es la lanzadera? Aquel con que se teje, dirías; ¿no es así?

HERMÓGENES.—Sí.

SÓCRATES.—Pero al tejer, ¿qué se hace? ¿No se separa la trama de la urdimbre, que estaban confundidas?

HERMÓGENES.—Sí.

SÓCRATES.—Lo mismo me dirás con respecto al barreno, y a todos los demás instrumentos.

HERMÓGENES.—Absolutamente lo mismo.

SÓCRATES.—¿Y no puedes decirme otro tanto con respecto al nombre? Puesto que nombre es un instrumento, ¿cuando nombramos, qué hacemos?

HERMÓGENES.—Eso es lo que yo no puedo explicar.

SÓCRATES.—¿No nos enseñamos algo los unos a los otros, y no distinguimos, por medio de ellos, las maneras de ser los objetos?

HERMÓGENES.—Es cierto.

SÓCRATES.—Luego el nombre es un instrumento propio para enseñar y distinguir los seres, como la lanzadera es propia para distinguir los hilos del tejido.

HERMÓGENES.—Sí.

SÓCRATES.—La lanzadera, ¿es un instrumento del arte de tejer?

HERMÓGENES.—¿Cómo negarlo?

SÓCRATES.—El tejedor hábil se servirá bien de la lanzadera, quiero decir, como tejedor. Y el maestro hábil se servirá bien del nombre, quiero decir, como maestro.

HERMÓGENES.—Sí.

SÓCRATES.—Cuando el tejedor emplea la lanzadera, ¿a quién debe esta lanzadera?

HERMÓGENES.—Al carpintero.

SÓCRATES.—¿Es todo hombre carpintero, o lo es solo el que posee este arte?

HERMÓGENES.—El que posee este arte.

SÓCRATES.—El que barrena la madera, ¿a qué artesano debe el barreno de que se sirve?

HERMÓGENES.—Al herrero.

SÓCRATES.—¿Y son todos herreros, o solo el que posee este arte?

HERMÓGENES.—Solo el que posee este arte.

SÓCRATES.—Perfectamente. Y cuando se sirve del nombre el maestro, ¿de quién es la obra que emplea?

HERMÓGENES.—Eso es lo que yo no puedo decir.

SÓCRATES.—¿No puedes decir quién nos suministra los nombres de que nos servimos?

HERMÓGENES.—No, en verdad.

SÓCRATES.—¿No te parece que es la ley la que nos los suministra?

HERMÓGENES.—Es probable.

SÓCRATES.—Luego de la obra del legislador se sirve el maestro, cuando se sirve del nombre.

HERMÓGENES.—Así lo creo.

SÓCRATES.—¿Y crees tú que todo hombre es legislador, o que lo es solo el que posee este arte?

HERMÓGENES.—Es solo el que posee este arte.

SÓCRATES.—Luego no es árbitro todo el mundo, mi querido Hermógenes, de imponer nombres, sino que lo es solo el verdadero obrero de nombres; y este es, al parecer, el legislador, que es de todos los artesanos el que más escasea entre los hombres.

HERMÓGENES.—Es probable.

SÓCRATES.—Pues bien; examina ahora qué es lo que el legislador debe tener en cuenta para designar los nombres. Para este examen, ten presente lo que antes dijimos. ¿Qué es lo que el carpintero tiene en cuenta para hacer la lanzadera? ¿No es la operación de tejer, y no atiende a la naturaleza de esta operación?

HERMÓGENES.—Es evidente.

SÓCRATES.—Pero si la lanzadera se rompe en manos del obrero, ¿construirá otra esforzándose en copiar la anterior, o bien se guiará por la idea que sirvió de base a su primer trabajo?

HERMÓGENES.—A mi juicio, se atendrá a esta idea.

SÓCRATES.—Y esta idea, ¿no es justo y exacto llamarla la lanzadera en sí?

HERMÓGENES.—Así me lo parece.

SÓCRATES.—Puesto que toda tela, fina o basta, de hilo o de lana, o de cualquier otra materia, no puede fabricarse sino con una lanzadera, es preciso que el obrero haga todas las lanzaderas según la idea de la lanzadera; pero dando a cada una la forma que la haga más propia para cada género de tejido.

HERMÓGENES.—Sí.

SÓCRATES.—Y lo mismo sucede con todos los demás instrumentos. Después de haber encontrado el instrumento, naturalmente propio para cada género de trabajo, el obrero debe echar mano de los materiales que se presten a ello, no según su capricho, sino según lo ordena la naturaleza. Por ejemplo; es preciso saber forjar con hierro el barreno propio para cada operación.

HERMÓGENES.—Ciertamente.

SÓCRATES.—Y en cuanto a la lanzadera, propia naturalmente para cada género de trabajo, debe saber componerla con la madera que corresponda.

HERMÓGENES.—Es cierto.

SÓCRATES.—Porque a cada género de tejido corresponde naturalmente una cierta lanzadera; y lo mismo sucede en todo lo demás.

HERMÓGENES.—Sí.

SÓCRATES.—Por consiguiente; es preciso, mi excelente amigo, que el legislador sepa formar, con sonidos y sílabas, el nombre que conviene naturalmente a cada cosa; que forme y cree todos los nombres, fijando sus miradas en el nombre en sí; si quiere ser un buen instituidor de nombres. Porque todos los legisladores no formen cada nombre con las mismas sílabas, no por eso debe desconocerse esta verdad. Todos los herreros no emplean el mismo hierro, aunque hagan el mismo instrumento para el mismo fin. Sin embargo; con tal que reproduzca la misma idea, poco importa el hierro; siempre será un excelente instrumento, ya se haya hecho entre nosotros o entre los bárbaros. ¿No es cierto?

HERMÓGENES.—Perfectamente.

SÓCRATES.—Por lo tanto; lo mismo juzgarás del legislador, sea griego o bárbaro. Con tal que, conformándose a la idea del nombre, dé a cada cosa el que la conviene, poco importan las sílabas de que se sirva; no por eso dejará de ser buen legislador, sea en nuestro país o sea en otro.

HERMÓGENES.—Perfectamente.

SÓCRATES.—¿Quién decidirá si a un trozo de madera se le ha dado la forma propia de una lanzadera? ¿Será el que la ha hecho, el carpintero; o el que debe servirse de ella, el tejedor?

HERMÓGENES.—Lo más probable, Sócrates, es que sea el que se ha de servir de ella.

SÓCRATES.—¿Y quién es el que debe servirse de la obra de un fabricante de liras? ¿No será este el más capaz de presidir al trabajo del obrero, y de juzgar en seguida si la obra está bien o mal ejecutada?

HERMÓGENES.—Sin duda.

SÓCRATES.—¿Y quién es ese juez?

HERMÓGENES.—El tocador de lira.

SÓCRATES.—¿Y quién es el que debe servirse de la obra del constructor de naves?

HERMÓGENES.—El piloto.

SÓCRATES.—¿Y quién vigilará mejor el trabajo del legislador, y juzgará con más acierto si ha obrado bien, sea entre nosotros, sea entre los bárbaros? ¿No es el mismo que debe servirse de él?

HERMÓGENES.—Sí.

SÓCRATES.—¿Y el que debe servirse de él, no es el que posee el arte de interrogar?

HERMÓGENES.—Sin duda.

SÓCRATES.—¿Y también el de responder?

HERMÓGENES.—Sí.

SÓCRATES.—¿Y al que posee el arte de interrogar y de responder, no le llamas dialéctico?

HERMÓGENES.—Así le llamo.

SÓCRATES.—Pero el carpintero, ¿no tiene precisión de construir el timón bajo la vigilancia del piloto, si quiere que el timón llene su objeto?

HERMÓGENES.—Es justo.

SÓCRATES.—Y el legislador en la designación de los nombres, ¿no es indispensable que tome

por maestro a un dialéctico, si quiere designarlos convenientemente?

HERMÓGENES.—Es cierto.

SÓCRATES.—No es este, mi querido Hermógenes, un negocio sencillo; porque la institución de nombres no es tarea para un cualquiera, ni para gente sin talento. Y Crátilo habla bien cuando dice que hay nombres que son naturales a las cosas, y que no es dado a todo el mundo ser artífice de nombres: y que solo es competente el que sabe qué nombre es naturalmente propio a cada cosa, y acierta a reproducir la idea mediante las letras y las sílabas.

HERMÓGENES.—Nada tengo que oponer, Sócrates, a lo que acabas de decir. Sin embargo, es difícil darse por convencido desde ahora; y creo que me convencerías mejor si me explicases cuál es esta propiedad de los nombres, fundada, según tu opinión, en la naturaleza.

SÓCRATES.—Yo, excelente Hermógenes, no me atrevo a tanto; y olvidas lo que decía antes; que ignorante de estas cosas, estaba pronto a examinarlas contigo. Pero el resultado de nuestras comunes indagaciones es que, al contrario de lo que creíamos al principio, nos parece ahora que el nombre tiene una cierta propiedad natural; y que todo hombre no es apto para dar a las cosas nombres convenientes. ¿No es cierto?

HERMÓGENES.—Perfectamente.

SÓCRATES.—Sentado esto, debemos indagar, puesto que deseas saberlo, en qué consiste la propiedad del nombre.

HERMÓGENES.—En efecto, deseo saberlo.

SÓCRATES.—Pues bien; examínalo.

HERMÓGENES.—Sí; ¿pero cómo es preciso examinarlo?

SÓCRATES.—El medio más propio para llegar a este resultado, mi querido amigo, es el siguiente: dirigirse a los hombres hábiles, pagarles bien, y además de la paga, darles las gracias. Los hombres hábiles son los sofistas. Tu hermano Calias, que les ha dado gruesas sumas, pasa por sabio. Y puesto que tú no posees parte alguna del patrimonio de tu familia, es preciso que halagues a tu hermano, y le suplique que te haga conocer esta propiedad de los nombres, que le enseñó Protágoras.

HERMÓGENES.—Sería de mi parte una extraña súplica, Sócrates, si después de haber rechazado absolutamente la *Verdad de Protágoras*,^[10] diese yo algún valor a las consecuencias de esta *Verdad*.

SÓCRATES.—¿No te agrada este medio? Pues vamos en busca de Homero y de los demás poetas.

HERMÓGENES.—¿Y qué dice Homero de la propiedad de los nombres, y en qué pasaje?

SÓCRATES.—En muchos. Los más extensos y bellos son aquellos en los que distingue, respecto de un mismo objeto, el nombre que le dan los hombres, y el que le dan los dioses. ¿No crees, que Homero en estos pasajes nos dice cosas notables y admirables sobre la propiedad de los nombres? Porque es evidente que los dioses emplean los nombres en su sentido propio, tal como le ha hecho la naturaleza. ¿No es ésta tu opinión?

HERMÓGENES.—Creo que si los dioses nombran ciertas cosas, las nombran con propiedad; ¿pero de qué cosas quieres hablar?

SÓCRATES.—Ese río, que bajo los muros de Troya, tiene un combate singular con Vulcano, ¿no sabes que Homero dice^[11] que *los dioses le llaman Janto, y los hombres Escamandro*?

HERMÓGENES.—Lo sé.

SÓCRATES.—Pues bien; ¿no crees que importa saber por qué a este río se le llama con más propiedad Janto, que Escamandro? O si quieras, fíjate en ese pájaro del que dice el poeta:^[12] los dioses le llaman Calcis, y los hombres Cimindis. ¿Crees tú que no es interesante saber por qué se le llama Calcis con más propiedad que Cimindis? Y lo mismo sucede con la colina Batieia, llamada también Mirina,^[13] y con otros mil ejemplos, tanto de este poeta como de otros. Pero quizá estas son dificultades, que ni tú ni yo podemos resolver. Mas los nombres de Escamandro y de Astiánax, que, según Homero, son los del hijo de Héctor, están más a nuestro alcance; y es más fácil descubrir la propiedad que les atribuye. ¿Conoces los versos, donde están los nombres de los que hablo?^[14]

HERMÓGENES.—Perfectamente.

SÓCRATES.—¿Cuál de estos dos nombres te parece que Homero juzgó más propio para el joven Astiánax o Escamandro?

HERMÓGENES.—No puedo decirlo.

SÓCRATES.—Razonemos de esta manera. Si se te preguntara: ¿son los más sabios, los que dan los nombres con más propiedad; o son los menos sabios?

HERMÓGENES.—Evidentemente los más sabios, respondería yo.

SÓCRATES.—Hablando en general, ¿son las mujeres las que te parecen más sabias en las ciudades, o los hombres?

HERMÓGENES.—Los hombres.

SÓCRATES.—Pero sabes que Homero dice, que el joven hijo de Héctor era llamado Astiánax por los troyanos; y es claro, que era llamado Escamandro por las mujeres, puesto que los hombres le llamaban Astiánax.

HERMÓGENES.—Es probable.

SÓCRATES.—¿Pero Homero juzgaba a los troyanos más sabios que a sus mujeres?

HERMÓGENES.—Así lo creo.

SÓCRATES.—Luego debía parecerle el nombre de Astiánax más propio que el de Escamandro.

HERMÓGENES.—Probablemente.^[15]

SÓCRATES.—Indaguemos la razón. ¿Pero no nos la da él mismo, mejor que ningún otro? Dice:
^[16] *Él solo defendía la ciudad y sus elevados muros.* Parece, por consiguiente, que se llamaba con razón al hijo del salvador, el Astiánax^[17] de lo salvado por su padre, como lo hace Homero.

HERMÓGENES.—Así me lo parece.

SÓCRATES.—Entonces, ¿en qué consiste que yo no estoy seguro de comprender esto, y tú lo comprendes?

HERMÓGENES.—¡Por Zeus! Tampoco lo comprendo yo.

SÓCRATES.—Y bien, mi querido amigo, ¿no será Homero mismo el que ha dado este nombre de Héctor al héroe troyano?

HERMÓGENES.—¿Por qué?

SÓCRATES.—Porque este último nombre me parece muy análogo al de Astiánax, y ambos se parecen de un modo singular a voces griegas. *Áanax* y *héktor* significan poco más o menos la misma cosa, y son igualmente nombres de reyes. En efecto, de lo que un hombre es *áanax* (jefe) ciertamente es igualmente *héktor* (poseedor); porque dispone a su voluntad, es dueño de ello; lo posee, *échei*.

¿Pero, quizá crees que no digo cosa que merezca la pena, y que es una ilusión mía el creer haber encontrado algún rastro de la opinión de Homero acerca de la propiedad de los nombres?

HERMÓGENES. —¡Por Zeus! No hay nada de eso; y a mi parecer estás en buen camino.

SÓCRATES. —Verdaderamente es exacto, si no me engaño, llamar león a la descendencia del león, y caballo a la del caballo. No hablo de los monstruos; como sucedería si de un caballo naciese otra cosa que un caballo; sino que hablo de la descendencia natural de cada raza. Si un caballo produjese contra naturaleza la descendencia natural de un buey, se llamaría a esta, no potro, sino becerro. Lo mismo sucede con el hombre: es preciso, que su descendencia sea la de un hombre, y no la de ninguna otra especie, para merecer el nombre de hombre. Lo mismo sucede con los árboles y con todo lo demás. ¿No es ésta tu opinión?

HERMÓGENES. —Sí, lo es.

SÓCRATES. —Bien dicho. Ten cuidado, sin embargo, no sea que te sorprenda. El mismo razonamiento prueba que el vástagos de un rey debe de ser llamado rey. Por lo demás, que una cosa sea expresada por tales o cuales sílabas, poco importa; ni tampoco que se añada o se quite una letra. Basta que la esencia de la cosa domine en el nombre, y que se manifieste en él.

HERMÓGENES. —¿Quéquieres decir con eso?

SÓCRATES. —Una cosa muy sencilla. Sabes que designamos las letras por los nombres, y no por sí mismas; excepto cuatro e, u, o y ô (épsilon, ypsilon, ómicron y omega). En cuanto a las demás, vocales o consonantes, sabes que añadimos a ellas otras letras, para formar sus nombres; y si hacemos predominar en cada nombre la letra que designa, se le puede llamar con razón el nombre propio de esta letra. Por ejemplo, la beta, ya ves que la adición de la e, de la t y de la a (eta, tau y alfa), no impide que la palabra entera exprese claramente la letra, que el legislador ha querido designar. Hasta este punto ha sobresalido en el arte de nombrar las letras.

HERMÓGENES. —Me parece que dices verdad.

SÓCRATES. —¿Y no deberemos razonar del mismo modo respecto al rey? De un rey nacerá un rey; de un hombre bueno, un hombre bueno; de un hombre hermoso, un hombre hermoso; y así de lo demás. De cada raza nacerá un ser de la misma raza, salvos los monstruos; y por la tanto será preciso emplear los mismos nombres.^[18] Pero como es posible variar las sílabas, puede suceder que el ignorante tome, como diferentes, nombres semejantes. Así como medicamentos distintos por el color o por el olor, nos parecen diferentes, aunque sean semejantes; mientras que el médico, que solo considera la virtud de estos medicamentos, los juzga semejantes, sin dejarse engañar por circunstancias accesorias. Lo mismo sucede al que posee la ciencia de los nombres; considera su virtud y no se turba, porque se añada, o se quite, o se trasponga alguna letra; y aunque se exprese la virtud del nombre por letras completamente diferentes. Por ejemplo; los dos nombres de que hemos hablado antes, Astiánax y Héctor no tienen ninguna letra común, y sin embargo, significan la misma cosa. ¿Y qué relación hay en cuanto a las letras, entre estos nombres y el de Arquépolis (jefe de la ciudad)? Y sin embargo, tiene el mismo sentido. Cuántos nombres no hay que significan igualmente un rey; cuántos que significan un general como Agis (jefe), Polemarco (jefe de guerra), Eupólemo (buen guerrero); otros designan un médico Iatrocles (médico célebre), Acesímbroto (curandero de hombres). Otros muchos podríamos nombrar, que, con sílabas y letras diferentes, expresan por su virtud la misma cosa. ¿Eres tú de esta opinión?

HERMÓGENES.—Lo soy completamente.

SÓCRATES.—Los seres que nacen según la naturaleza^[19] deben ser llamados con los mismos nombres.^[20]

HERMÓGENES.—Sin duda alguna.

SÓCRATES.—Pero si nace algún ser contra naturaleza, que pertenece a la especie de los monstruos; si de un hombre bueno y piadoso nace un impío, como en el caso precedente, en el que un caballo produce lo propio de un buey; ¿no es cierto que será indispensable darle el nombre, no del que le ha engendrado, sino del género a que pertenece?

HERMÓGENES.—Es cierto.

SÓCRATES.—Luego si de un hombre piadoso nace un impío, será preciso darle el nombre de su género.

HERMÓGENES.—Evidentemente.

SÓCRATES.—No se le llamará ni Teófilo (amigo de Dios), ni Mnesíteo (que se acuerda de Dios), ni ninguna otra cosa análoga; sino que se le dará un nombre, que signifique todo lo contrario, si se ha de atender a la propiedad de los términos.

HERMÓGENES.—Nada más cierto, Sócrates.

SÓCRATES.—Así, Orestes, mi querido Hermógenes, me parece una palabra bien aplicada, ya sea la casualidad, o ya sea algún poeta el autor de ella; porque expresa el carácter bravío y salvaje de este personaje, y todo lo que tiene de montaraz, *oreinon*.

HERMÓGENES.—Así me lo parece, Sócrates.

SÓCRATES.—El nombre que se dio a su padre, es también perfectamente natural.

HERMÓGENES.—Es cierto.

SÓCRATES.—En efecto, Agamenón tiene el aire de un hombre duro para el trabajo y la fatiga, una vez resuelto a ello, y capaz de llevar a cabo sus proyectos a fuerza de virtud. La prueba de esta indomable firmeza está en su larga estancia delante de Troya, a la cabeza de tan numeroso ejército. Era un hombre admirable por su perseverancia, *agastós katà tèn epimonén*; he aquí lo que expresa el nombre de Agamenón. Quizá el nombre de Atreo no es menos exacto. La muerte de Crisipo,^[21] y su crueldad con Tiestes, son cosas funestas y ultrajantes para la virtud, *aterà pròs aretén*. Este nombre, sin embargo, tiene un sentido un poco inverso y como oculto, lo que hace que no descubre a todo el mundo el carácter del personaje; pero los que saben interpretar los nombres, conocen bien lo que quiere decir Atreo. En efecto; ya se le haga derivar de *ateires*, inflexible, o de *átreston*, intrépido, o de *aterón*, ultrajante, en todo caso este nombre es perfectamente propio. El nombre dado a Pélope me parece también lleno de exactitud; expresa, en efecto, que un hombre, que no ve más que lo que está cerca de él, merece que se le llame así.

HERMÓGENES.—¿Cómo es eso?

SÓCRATES.—De esta manera. Se cuenta que este hombre, cuando hizo perecer a Mirtilo,^[22] no pensó en el porvenir, ni previó el cúmulo de desgracias que preparaba a su posteridad. Solo vio lo más próximo, *tò eggús, tò engús*, lo presente, *tò parachrêma*, lo que se expresa por el término *pélas* (y de aquí Pélope), y puso cuanto estaba de su parte para llegar a ser esposo de Hipodamía. Con respecto a Tántalo, ¿quién no tendrá por justo y natural este nombre, si es cierto lo que se cuenta de este personaje?

HERMÓGENES.—¿Y qué se cuenta?

SÓCRATES. —Por lo pronto, durante su vida tuvo que soportar primero las más terribles desgracias, y más tarde la ruina de su patria. Después de su muerte sufre en los infiernos el suplicio de la roca suspendida, *talanteia*, sobre su cabeza, que tenía una singular conformidad con su nombre. No es inverosímil que la casualidad de la tradición le haya dado este nombre, a la manera de una persona que, queriendo llamarle muy desgraciado (*talántaton*), hubiese disimulado un poco, y le hubiese llamado Tántalo. El nombre de su padre, Zeus, me parece admirablemente escogido; pero no es fácil penetrar su sentido. El nombre de Zeus encierra él solo todo un discurso. Lo hemos dividido en dos partes, de que indistintamente hacemos uso, diciendo tan pronto *Zêna* como Día; reunidos estos dos términos, expresan la naturaleza del dios; y tal debe ser, como hemos dicho, la virtud del nombre. En efecto; para nosotros y para todos los seres que existen, no hay otra verdadera causa de la vida, *toû zên*, que el Señor y Rey del Universo. No podía darse a este Dios un nombre más exacto, que el de aquel por el que viven, *di' on sên*, todos los seres vivos; pero, como dije antes, este nombre único ha sido dividido en dos diferentes. Que Zeus sea el hijo de *Krónos*, parecerá al pronto una cosa impropia,^[23] pero es muy racional pensar que Zeus desciende de alguna inteligencia superior. Ahora bien; la palabra *kóros*, significa, no hijo, sino lo que hay de puro y sin mezcla en la inteligencia, *nóos*. Pero Cronos mismo es hijo de *Ouranós*, el cielo, según la tradición; y la contemplación de las cosas de lo alto, se la llama con razón *oupanía*, (*ouranía, orôsa tà a no*; es decir, que contempla las cosas desde lo alto). De aquí procede, mi querido Hermógenes, según dicen los que son entendidos en las cosas celestes, el espíritu puro; y por esto el nombre de *Ouranós*, le ha sido dado con mucha propiedad. Si recordase la genealogía de Hesíodo, y los antepasados de los dioses que acabo de citar, no me cansaría de hacer ver que sus nombres son perfectamente propios; y seguiría hasta hacer la prueba del punto a que podría llegar esta sabiduría, que me ha venido de repente, sin saber por donde, y que no sé si debo darla o no por concluida.

HERMÓGENES.—Verdaderamente, Sócrates, se me figura que pronuncias oráculos a manera de los inspirados.

SÓCRATES.—Creo con razón, mi querido Hermógenes, que semejante virtud me ha venido de la boca de Eutifrón de Prospaltos.^[24] Desde esta mañana no le he abandonado prestándole un oído atento; y es muy posible que, en su entusiasmo, no se haya contentado con llenar mis oídos con su divina sabiduría, y que se haya apoderado también de mi espíritu. He aquí, a mi parecer, el mejor partido que debemos tomar. Usemos de esta sabiduría por hoy, y prosigamos hasta el fin nuestro examen sobre los nombres. Mañana, si en ello convenimos, procederemos a las expiaciones, y nos purificaremos, si encontramos alguno que nos ayude, sea sacerdote o sofista.

HERMÓGENES.—Apruebo vuestra proposición, y con mucho gusto oiré lo que falta por decir sobre los nombres.

SÓCRATES.—A la obra, pues. ¿Pero por dónde quieres que comencemos nuestra indagación, ya que hemos adoptado un cierto método para saber si los nombres prueban por sí mismos, que no son producto de la casualidad, sino que tienen alguna propiedad natural? Los nombres de los héroes y de los hombres podrían inducirnos a error. Muchos, en efecto, son tomados de sus antepasados, y ninguna relación tienen con los que los reciben, como dijimos ya al principio; y otros son la expresión de un voto, por ejemplo, Eutíquides (afortunado), Sosias (salvado), Teófilo (amado de los

dioses), y muchos más. Creo que debe dejarse aparte esta clase de nombres. Es muy probable que los verdaderamente propios se encuentran entre los que se refieren a las cosas eternas y al orden de la naturaleza. Porque en la formación de estos nombres ha debido ponerse mayor cuidado; y no es imposible que algunos hayan sido formados por un poder, más divino que el de los hombres.

HERMÓGENES. —No es posible hablar mejor, Sócrates.

SÓCRATES. —¿No es oportuno comenzar por los dioses, e indagar por qué razón se les ha podido dar con propiedad el nombre de *theoi*?

HERMÓGENES. —Muy bien.

SÓCRATES. —He aquí lo que sospecho. Los primeros hombres, que habitaron Grecia, no reconocieron, a mi parecer, otros dioses que los que hoy día admiten la mayor parte de los bárbaros, que son el sol, la luna, la tierra, los astros y el cielo. Como los veían en un movimiento continuo, y siempre corriendo, *theonta*, a causa de esta propiedad de correr (*thein*), los llamaron *theoi*. Con el tiempo las nuevas divinidades que concibieron, fueron designadas con el mismo nombre. ¿Te parece que esto que digo se aproxima a la verdad?

HERMÓGENES. —Me parece que sí.

SÓCRATES. —¿Qué deberemos examinar ahora? Evidentemente los demonios, los héroes y los hombres.

HERMÓGENES. —Veamos los demonios.

SÓCRATES. —Verdaderamente, Hermógenes, ¿qué puede significar este nombre, los demonios? Mira si lo que pienso te parece acertado.

HERMÓGENES. —Habla.

SÓCRATES. —¿Sabes a quiénes llama Hesíodo demonios?

HERMÓGENES. —No me acuerdo.

SÓCRATES. —¿Tampoco te acuerdas que dice que la primera raza de hombres era de oro?

HERMÓGENES. —De eso sí me acuerdo.

SÓCRATES. —El poeta se explica de esta manera:^[25]

Desde que la Parca ha extinguido esta raza de hombres,
Se los llama demonios, habitantes sagrados de la tierra,
Bienhechores, tutores y guardianes de los hombres mortales.

HERMÓGENES. —Y bien; ¿qué significa eso?

SÓCRATES. —¿Qué? Que no creo que Hesíodo quiera decir que la raza de oro estuviese formada con oro, sino que era buena y excelente; y lo prueba que a nosotros nos llama raza de hierro.

HERMÓGENES. —Es cierto.

SÓCRATES. —¿Crees que si entre los hombres de hoy se encontrase uno bueno, Hesíodo lo colocaría en la raza de oro?

HERMÓGENES. —Probablemente.

SÓCRATES. —Y los buenos, ¿son otra cosa que los sabios?

HERMÓGENES. —Son los sabios.

SÓCRATES. —Esto basta, a mi juicio, para dar razón del nombre de demonios. Si Hesíodo los llamó demonios, fue porque eran sabios y hábiles, *daémones*, palabra que pertenece a nuestra antigua

lengua. Lo mismo Hesíodo que todos los demás poetas tienen mucha razón para decir que, en el instante de la muerte, el hombre, verdaderamente bueno, alcanza un alto y glorioso destino, y recibiendo su nombre de su sabiduría, se convierte en demonio. Y yo afirmo a mi vez que todo el que es *daemon*, es decir, hombre de bien, es verdaderamente demonio durante su vida y después de la muerte, y que este nombre le conviene propiamente.

HERMÓGENES. —No puedo menos de alabar lo que dices, Sócrates. Pero ¿qué son los héroes?

SÓCRATES. —No es punto difícil de comprender. Esta palabra se ha modificado muy poco; y demuestra que los héroes toman su origen del amor, *érōs*.

HERMÓGENES. —¿Qué quieres decir con eso?

SÓCRATES. —¿No sabes que los héroes son semidioses?

HERMÓGENES. —¿Y qué?

SÓCRATES. —Es decir, que todos proceden del amor, ya de un dios con una mortal, ya de un mortal con una diosa. Si quieres que me refiera a la antigua lengua ática, entonces me entenderás mejor. Verás que el nombre de amor, al que deben los héroes su nacimiento, se ha modificado muy poco. He aquí cómo es preciso explicar los héroes; o sino hay que decir que eran sabios y oradores, versados en la dialéctica, y particularmente hábiles para interrogar, *erotān*; porque *eírein*, significa hablar. Como decíamos, resulta que en la lengua ática son oradores o disputadores, *erotetikoí*, y la familia de los oradores y de los sofistas es nada menos que la raza de los héroes. Esto es fácil de concebir. Pero es más difícil saber por qué a los hombres se les llama *ánthropoi*. ¿Puedes tú explicarlo?

HERMÓGENES. —¿Cómo podría hacerlo, mi querido Sócrates? Aunque fuese capaz de dar esta explicación, no lo haría; porque estoy persuadido de que tú la encontrarás mejor que yo.

SÓCRATES. —Está visto, a lo que veo, que tienes fe en la inspiración de Eutifrón.

HERMÓGENES. —Completamente.

SÓCRATES. —Es una fe fundada. Creo, en efecto, tener en el espíritu una idea buena; y corro el riesgo, si no estoy en guardia, de encontrarme hoy más sabio aún de lo que es menester. Escucha lo que voy a decir. Por lo pronto, es preciso hacer una observación con motivo de los nombres. Muchas veces, cuando queremos nombrar una cosa, añadimos letras a los nombres, o las quitamos, o mudamos el lugar de los acentos. Por ejemplo: *Diì phílos*, querido para Zeus. Para formar un nombre de esta locución hemos quitado la segunda i, y la sílaba del medio, que tenía el acento, la hemos hecho grave, *Dífilos*. Otras veces, por el contrario, añadimos letras, y sobre una sílaba grave colocamos el acento agudo.

HERMÓGENES. —Es cierto.

SÓCRATES. —De una de estas modificaciones es de donde ha salido el nombre de los hombres, si yo no me engaño. Se ha formado un nombre de una locución de la que se ha suprimido una letra, una a, y hecho grave la sílaba final.

HERMÓGENES. —¿Qué quieres decir con eso?

SÓCRATES. —Lo siguiente. Este nombre *ánthropos*, significa que los demás animales ven las cosas sin examinarlas ni dar razón de ellas, ni contemplarlas, *anathrei*; mientras que cuando el hombre ha visto una cosa, *eorake*, lo que expresa igualmente la palabra *ópope*, la contempla y se da razón de ella. El hombre es el único, entre los animales, a quien puede llamarse con propiedad

ánthropos, es decir, contemplador de lo que ha visto, *anathrôn hà opôpen*.

HERMÓGENES.—Y bien, ¿quieres ahora que yo te pregunte acerca de los nombres que quisiera conocer?

SÓCRATES.—Con mucho gusto.

HERMÓGENES.—He aquí una cosa, que parece resultado de lo que acaba de decirse. Hay, en efecto, en el hombre lo que llamamos alma, *psyché*, y el cuerpo, *sôma*.

SÓCRATES.—Sin duda.

HERMÓGENES.—Tratemos de explicar estas palabras, como hemos hecho con las demás.

SÓCRATES.—¿Quieres que examinemos cómo el alma ha merecido que se la llame *psyché*, y que en seguida veamos lo relativo al cuerpo?

HERMÓGENES.—Sí.

SÓCRATES.—A juzgar por lo que a primera vista me parece, he aquí cuál pudo ser el pensamiento de los que han creado el nombre de alma, *psyché*. Mientras el alma habita en el cuerpo, es causa de la vida de este; es el principio que le da la facultad de respirar, y que le refresca, *anapsychon*; y tan pronto como este principio refrigerante le abandona, el cuerpo se destruye y muere. He aquí, en mi opinión, por qué ellos lo han llamado *psyché*. Pero aguarda un poco. Me parece entrever una explicación, que habrá de parecer más aceptable a los amigos de Eutifrón. Con respecto a la que acabo de dar, temo que la desprecio y la juzguen demasiado grosera. Mira ahora si esta será de tu gusto.

HERMÓGENES.—Habla.

SÓCRATES.—¿Qué es lo que a tu parecer mantiene la naturaleza de nuestro cuerpo, y le trasporta hasta el punto de hacerle vivir y andar? ¿No es el alma?

HERMÓGENES.—Es el alma.

SÓCRATES.—Y bien, ¿crees, con Anaxágoras, que la naturaleza en general está gobernada y sostenida por una inteligencia y un alma?

HERMÓGENES.—Así lo pienso.

SÓCRATES.—No se podía dar a este poder, que transporta y mantiene la naturaleza, (*physin ochei kai echei*); otro nombre mejor que *physéche*. Y bien puede decirse, con más elegancia, *psyché*.

HERMÓGENES.—Perfectamente; esta nueva interpretación me parece más ingeniosa que la otra.

SÓCRATES.—Lo es en verdad; pero la palabra, tal como ha sido formada al principio, parece ridícula.

HERMÓGENES.—Ahora, ¿cómo explicaremos la palabra que sigue?

SÓCRATES.—¿La palabra *sôma*, cuerpo?

HERMÓGENES.—Sí.

SÓCRATES.—Puede hacerse de muchas maneras; ya modificándola un tanto, ya tomándola como es. Algunos dicen, que el cuerpo es la tumba, *sêma*, del alma, y que está allí como sepultada durante esta vida. Se dice también, que por medio del cuerpo, el alma expresa todo lo que expresa, *semaínei hà án semaíne*, y que a causa de esto, se le llama justamente, *sêma*. Pero, si no me engaño, los partidarios de Orfeo aplican esta palabra a la expiación de las faltas que el alma ha cometido. Ella está encerrada en el recinto del cuerpo, como en una prisión, en que está guardada, *sózetai*. El cuerpo, como lo indica la palabra, es para el alma, hasta que esta ha pagado su deuda, el guardador, *sôma*, sin

que haya necesidad de alterar una letra.

HERMÓGENES. —Estos puntos están suficientemente aclarados. Pero respecto de los nombres de los dioses, ¿no podríamos, como hicimos antes con el de Zeus, examinar en igual forma, cuál puede ser su propiedad?

SÓCRATES. —¡Por Zeus!, mi querido Hermógenes; la mejor manera de examinar, si fuéramos prudentes, sería confesar que nosotros nada sabemos, ni de la naturaleza de los dioses, ni de los nombres con que se llaman a sí mismos; nombres que, sin dudar, son la exacta expresión de la verdad. Después de esta confesión, el partido más razonable es llamar a los dioses, como la ley quiere que se les llame en las preces, y darles nombres que les sean agradables, reconociendo que nada más sabemos. En mi opinión, esto es lo más sensato que podemos hacer. Entreguémonos, pues, si quieras, al examen en cuestión; pero comenzando por dar fe ante los dioses, que no indagaremos su naturaleza, para lo cual nos reconocemos incapaces; y que solo nos ocuparemos de la opinión que los hombres han formado de los dioses, y en cuya virtud les han dado esos nombres. En esta indagación nada hay que pueda provocar su cólera.

HERMÓGENES. —No puede hablarse con más cordura, Sócrates; hagámoslo así.

SÓCRATES. —¿Comenzaremos por *Hestia* (Vesta), según es de ley?^[26]

HERMÓGENES. —Es justo.

SÓCRATES. —¿Cuál podía ser el pensamiento del que la nombró *Hestia*?

HERMÓGENES. —¡Por Zeus!, no es fácil adivinarlo.

SÓCRATES. —Me parece, mi querido Hermógenes, que los primeros que instituyeron los nombres, no eran espíritus despreciables, sino antes bien espíritus sublimes y de una gran penetración.

HERMÓGENES. —¿Por qué?

SÓCRATES. —Porque la institución de los nombres solo puede ser obra de hombres de recta condición. Que se tome cualquiera el trabajo de considerar también los nombres extranjeros,^[27] y verá que no hay nada de que no pueda darse explicación. Así, lo que llamamos nosotros *ousía*, otros lo llaman *esía*, y otros *osía*. Por lo pronto, se ha podido muy bien, en vista del segundo de estos términos, llamar a la esencia de las cosas *hestía*; y si designamos por *hestía* todo lo que tiene esencia, se sigue, que *Hestía* (Vesta) es nombrada con propiedad; porque resulta, que nosotros igualmente hemos dicho en otro tiempo *esía*, por *ousía*. Además, si nos fijamos en las ceremonias de los sacrificios, no se dudará que tal ha debido ser el pensamiento de los inventores de este nombre. En efecto, era natural que *Hestía* fuese invocada antes que todos los dioses en los sacrificios, por los que la habían nombrado la esencia de las cosas. En cuanto a los que dicen *osía* por *ousía*, quizá han creído, con Heráclito, que todo pasa, que nada subsiste; y siendo el principio que pone las cosas en movimiento, el principio de impulsión, *tò othoun*, la causa de este flujo perpetuo, han debido creer oportuno llamarla *Osía*. Mas para gentes que nada entienden, es bastante lo dicho sobre este punto. Después de *Hestía* conviene examinar *Rhea* y *Krónos* (Rea y Cronos), si bien ya hemos dado explicaciones sobre el nombre de este último. Pero quizá valga bien poco lo que voy a decir.

HERMÓGENES. —¿Por qué, Sócrates?

SÓCRATES. —Mi querido amigo, tengo en el espíritu todo un enjambre de sabias explicaciones.

HERMÓGENES. —¿Qué explicaciones?

SÓCRATES. —Parecerán sin duda ridículas; sin embargo, no dejan de ser verosímiles.

HERMÓGENES. —Veamos.

SÓCRATES. —Creo observar que Heráclito ha expresado con sagacidad ideas muy antiguas que verdaderamente se refieren a *Krónos* y a *Rhea*, y que Homero había expresado ya.

HERMÓGENES. —¿Qué quieres decir con eso?

SÓCRATES. —Heráclito dice que todo pasa; que nada permanece; y comparando las cosas con el curso de un río, dice que no puede entrarse dos veces en un mismo río.

HERMÓGENES. —Es exacto.

SÓCRATES. —Y bien; ¿te parece que difiere de la opinión de Heráclito, el que ha dado por antepasados a los demás dioses, *Rhea* y *Krónos*?^[28] ¿Crees que ha sido una casualidad el haber dado a estas dos divinidades los nombres de corredores? ¿No dice Homero a su vez:^[29]

El Océano padre de los dioses y su madre Tetis?

Hesíodo me parece hablar en el mismo sentido. En fin, Orfeo en cierto pasaje se expresa de esta manera:^[30]

El Océano con su flujo y reflujo majestuoso se une el primero por el himeneo con su hermana Tetis, nacida de la misma madre.

Mira como todas estas citas concuerdan y se amoldan a la doctrina de Heráclito.

HERMÓGENES. —Se me figura que tienes razón, Sócrates; pero el nombre de Tetis no veo lo que quiere decir.

SÓCRATES. —Pues se explica casi por sí mismo. No es más que el nombre de manantial un poco disimulado. Porque las palabras *diattómenon*, lo que salta, y *ethoúmenon*, lo que corre, nos dan la idea de un manantial. Pues bien, de la combinación de estas dos palabras se ha formado la de *Tethys*, *Tetís*.

HERMÓGENES. —He aquí, Sócrates, una preciosa explicación.

SÓCRATES. —¿Por qué no? ¿A quién pasaremos ahora? De Zeus ya hemos hablado.

HERMÓGENES. —Sí.

SÓCRATES. —Hablemos entonces de sus hermanos Poseidón (Neptuno) y Plutón, y también del segundo nombre con que este es conocido.

HERMÓGENES. —Conforme.

SÓCRATES. —Creo que al inventor de la palabra *Poseidôn* se le ocurrió por la siguiente circunstancia. Según caminaba, la mar detuvo sus pasos, y no le permitió pasar adelante, siendo para él como una cadena puesta a sus pies: llamó al dios que preside a este poder *Poseidôn*, es decir, que es una cadena para los pies, *posidesmos ôn*; y se habrá añadido «ei» por pura elegancia. O quizás, en lugar de la sigma (s) había primitivamente dos lambdas, y significaba entonces el dios que lo sabe todo, *polla eidós*. Quizás también de la acción de conmover la tierra se le ha llamado el que conmueve, o *hò seión*; y se habrá añadido una pi y una delta. En cuanto a Plutón, su nombre procede, de que es el que da la riqueza, *ploutos*, porque ella sale del seno de la tierra. El otro nombre de este

dioss *Hades*, según opinión de la mayor parte de los hombres, expresa lo invisible, *tò aeidés*, y como este nombre inspira terror, prefieren llamarle Plutón.

HERMÓGENES.—¿Pero qué te parece a ti, Sócrates?

SÓCRATES.—Creo que los hombres se engañan de muchas maneras respecto del poder de este dios, y que no hay fundamento para temerle tanto. El motivo de este temor es que, una vez muerto el hombre, baja a sus estancias, sin esperanza de volver; así es como el alma, abandonando el cuerpo, se traslada cerca de este dios. Yo creo que hay una maravillosa concordancia entre el poder de este dios y su nombre.

HERMÓGENES.—¿Cómo?

SÓCRATES.—Voy a decirte lo que pienso. Respóndeme: ¿cuál es el lazo más fuerte para retener en un punto a un animal cualquiera? ¿Es la necesidad o el deseo?

HERMÓGENES.—Sin duda, Sócrates, es el deseo.

SÓCRATES.—¿No crees que muchos huirán del *Hades* si el dios no retuviera, con el lazo más fuerte, a los que han bajado a su morada?

HERMÓGENES.—Sin duda alguna.

SÓCRATES.—Por el deseo los encadena; puesto que los encadena por el lazo más fuerte, y no por la necesidad.

HERMÓGENES.—Me parece bien.

SÓCRATES.—Pero ¿no hay muchas clases de deseos?

HERMÓGENES.—Sí.

SÓCRATES.—Pero es mediante el deseo, más poderoso de todos, por el que dios los encadena, puesto que debe retenerlos con el lazo más poderoso.

HERMÓGENES.—Sí.

SÓCRATES.—¿Y hay un deseo más poderoso que el del hombre, que entra en relación con otro hombre, con la esperanza de hacerse mejor?

HERMÓGENES.—¡Por Zeus!, no lo hay, Sócrates.

SÓCRATES.—Concluyamos de todo esto, que ninguno de los que han partido de este mundo, aspira a volver a él; ni aun las sirenas, sino que están como encantadas, lo mismo que todos los demás. ¡Tan magníficos son los discursos que *Hades* les dirige! Este dios, como se ve, es un sofista consumado, así como es un gran bienhechor para los que están cerca de él; puesto que hasta a los habitantes de la tierra envía también magníficos tesoros. Es preciso, pues, que allá abajo posea riquezas en abundancia; y he aquí de donde le viene el nombre de Plutón. Por otra parte, rehusando la sociedad de los hombres, entorpecidos con sus cuerpos, y entrando en comercio con aquellos cuya alma está libre de todos los males y de todas las pasiones del cuerpo, ¿no te parece que Plutón se muestra como un verdadero filósofo? Comprendió bien que le sería fácil retener hombres de esta naturaleza encadenándolos mediante el deseo de la virtud, y que mientras se viesen envueltos en la estupidez y locura del cuerpo, no conseguiría mantenerlos cerca de sí, aun cuando Cronos los encadenase con los lazos que llevan su nombre.

HERMÓGENES.—Se me figura que tienes razón, Sócrates.

SÓCRATES.—Y el nombre de *Hades*, mi querido Hermógenes, no es probable que se dedujera de *aeidés*, tenebroso. El poder que este dios tiene de conocer, *eidenai*, todo lo que es bello; es el que

ha inclinado al legislador a llamarle *Hades*.

HERMÓGENES.—Sea así. Pero ¿qué diremos de *Deméter* (*Ceres*), *Hera* (*Juno*), *Apóllon*, *Athéna* (*Minerva*); *Hefaistos* (*Vulcano*); *Ares* (*Marte*) y otros dioses?

SÓCRATES.—*Deméter*, creo, se llama así a causa de los alimentos que nos da como una madre (*didoûsa hos méter*), *Hera* es una divinidad amable (*eraté tis*), pues que, según se refiere, fue amada por Zeus. Quizá también preocupado con las cosas del cielo, el legislador ha querido ocultar bajo este nombre el de aire, *aer*, descomponiéndolo un poco y poniendo la letra del principio al fin; lo que se hace patente cuando se pronuncia *Hera* muchas veces seguidas. *Pherréphatta* (*Perséfone*, *Proserpina*) es un nombre que, lo mismo que el de Apolo, inspira gran terror a la mayor parte de los hombres; y esto es, a mi parecer, porque ignoran la propiedad de los nombres. En efecto, ellos lo alteran hasta ver en este nombre el *Phersephónē*,^[31] que les parece temible. En realidad, ¿qué expresa? La sabiduría de esta diosa. En el movimiento que impulsa todas las cosas, la sabiduría consiste en poder tocarlas, cogerlas, seguir las en su huida. *Pherépapha*, era maravillosamente propia, para designar la sabiduría; es decir, la facultad de tocar y de coger lo que marcha, *epaphé toû pheroménou*. Y si *Perséfone-Proserpina* aparece unida al sabio *Hades*, es porque ella también es sabia. Pero hoy día se altera su nombre, y prefiriendo el placer del oído a la verdad, se la llama *Pherréphatta*. Lo mismo sucede respecto a Apolo: los más temen el nombre de este dios, como si expresase alguna cosa terrible.^[32] ¿No lo sabes?

HERMÓGENES.—Perfectamente; es verdad lo que dices.

SÓCRATES. Y sin embargo, en mi opinión, tal nombre tiene una maravillosa relación con los atributos de este dios.

HERMÓGENES.—¿Cómo?

SÓCRATES.—Trataré de hacerte conocer lo que pienso. No hay nombre que mejor pueda dar a conocer, por una sola palabra, los cuatro atributos de este dios; ni que pueda más claramente expresar la música, la adivinación, la medicina, y el arte de lanzar flechas.

HERMÓGENES.—Explícate, porque me hablas de un nombre ciertamente extraordinario.

SÓCRATES.—De un nombre lleno de armonía, como conviene a un dios músico. Por el pronto, las evacuaciones y las purificaciones, ya de la medicina, ya de la adivinación; las fumigaciones de azufre en el tratamiento de las enfermedades y en las operaciones adivinatorias; y las abluciones y las aspersiones; todas estas prácticas no tienen otro objeto que el de hacer al hombre puro de cuerpo y alma. ¿No es cierto?

HERMÓGENES.—Exactamente.

SÓCRATES.—Luego el dios que purifica, que lava, *apolouon*, que libera, *apolyon*, de los males del alma y del cuerpo, ¿no será Apolo?

HERMÓGENES.—Perfectamente.

SÓCRATES.—Por lo tanto, a causa de la liberación y de la purificación de todos estos males, que él verifica en calidad de médico, puede llamársele con razón *Apolouon*. Con relación a la adivinación, a lo verdadero y a lo simple, *tò haploûn*, que es una misma cosa, con razón se le llamaría, como le llaman con mucha exactitud los tesalienses; todos, en efecto, le denominan *Haplôn*. Habil en el arte de lanzar flechas y de dar en el blanco, él es el que lanza siempre un tiro certero, así *aeì bal-lon*. En cuanto al arte musical, hagamos por lo pronto una observación. Sucede muchas veces,

como en *akólouthos* y *ákoitis*, que la letra a tiene el mismo sentido que el adverbio *homoû*; y de esta manera la palabra en cuestión expresa el movimiento que tiene lugar con igualdad, *tèn homoû pólesin*, alrededor del cielo; es decir, alrededor de los polos y con la armonía del canto, que se llama sinfonía; porque los versados en la música y en la astronomía, afirman que todas estas cosas se mueven con la misma armonía, *poleî hama*. Ahora bien, el dios de que hablamos preside la armonía, imprimiendo a la vez este doble movimiento, *homopolôn*, entre los dioses y entre los hombres. Y así como en lugar de *homokéleuthos* y *homókoitis*, hemos dicho *akólouthos* y *ákoitis*, remplazando la o con la a; de igual modo hemos formado *Apóllon* de *homopolôn*, y hemos intercalado una segunda lambda para evitar la semejanza con una palabra desagradable. Los que desconocen el verdadero valor de este nombre, Apolo, lo temen, como si expresara una calamidad. Pero es todo lo contrario; como acabamos de decir, se aplica perfectamente a los atributos del dios que es simple, *haplou*; que lanza tiros certeros, *aei ballontos*; que preside a las purificaciones, *apolouontos*; y que regula el movimiento del cielo y del canto, *homopolouontos*. El nombre de las musas, y en general de la música, parece venir de *môsthai*, y designa la indagación y la filosofía. Letó (Latona), expresa la dulzura de la diosa, su buena voluntad de oír las súplicas, *katà tò ethelémona eínaï*. O quizá los extranjeros tienen razón cuando muchos de ellos dicen, *Lethó*. Pronunciado de esta manera, parece referirse este nombre al carácter, exento de dureza, fácil y llano, de la diosa, *tò toû éthous leîon*. Artemis (Diana), parece significar la integridad, *tò artemés*, y la decencia, aludiendo el amor de Artemis por la virginidad. Quizá también el que ha dado nombre a la diosa, ha querido decir que tiene la ciencia de la virtud, *aretês hístora*; o que detesta el comercio del hombre con la mujer, *ároton misesases*. El autor de este nombre sin duda lo ha inventado en vista de alguna de estas razones o de todas juntas.

HERMÓGENES. —¿Y *Diónysos* (Baco)? ¿Y *Aphrodíte* (Venus)?

SÓCRATES. —Cuestiones difíciles son esas, ¡oh, hijo de Hipónico! Los nombres dados a estas divinidades tienen un doble sentido; uno serio y otro pueril. Con respecto al sentido serio, pregúntaselo a otros; pero el pueril, podemos examinarlo, porque estas divinidades no son enemigas del estilo festivo. *Diónysos* es el que da el vino (*hò didoús tòn oînon*), y por burla se le ha llamado *Didoínysos*. En cuanto al mismo vino, *oinos*, como hace creer a la mayor parte de los bebedores que tienen razón no teniéndola, *oiesthai noun echein*, ha podido ser llamado con completa exactitud *oionous*. Con respecto a *Aphrodíte*, no es posible contradecir a Hesíodo; y es preciso reconocer con él, que ha sido nombrada así, porque ha nacido de la espuma del mar, *to û aphroû*.

HERMÓGENES. —Pero, Sócrates, tú eres un buen ateniense, y no puedes olvidar a *Athéna* (Minerva); ni pasar en silencio a *Hephaistos* (Vulcano) y *Ares* (Marte).

SÓCRATES. —No, no sería justo.

HERMÓGENES. —De ninguna manera.

SÓCRATES. —El otro nombre de la diosa deja conocer bastante lo que significa.

HERMÓGENES. —¿Qué nombre?

SÓCRATES. —Nosotros la llamamos aún Palas.

HERMÓGENES. —En efecto.

SÓCRATES. —Estaríamos en lo cierto, a mi entender, creyendo que este nombre viene del Arte de las armas, *têns en toîs hóplois orchéseos*. En efecto, la acción de lanzarse uno mismo, o de lanzar algún objeto, levantándolo de la tierra y blandiéndolo en las manos, la expresamos con las palabras

pal-lein y *pal-lestai*, *orchein* y *orcheisthai*.

HERMÓGENES.—Muy bien.

SÓCRATES.—De aquí el nombre de Palas.

HERMÓGENES.—Perfectamente. Pero el otro nombre, ¿cómo le explicas?

SÓCRATES.—¿El de Athéna?

HERMÓGENES.—Sí.

SÓCRATES.—Eso, amigo mío, es más difícil. Creo que los antiguos se han representado a Atenea de la misma manera que lo hacen nuestros hábiles intérpretes de Homero. Los más de ellos explican el pensamiento del poeta, diciendo que ha querido representar por esta diosa la inteligencia misma y la razón. El inventor de los nombres parece haber formado la misma idea, y aun más profunda; y la llamó inteligencia de Dios, *theou noesin*, como si se dijese *hà theonóa*, reemplazando la eta con la alfa, según un dialecto extranjero,^[33] y suprimiendo a la vez la épsilon y la sigma. O quizá no es esto, sino que la ha nombrado *theonóe*, porque conoce las cosas divinas de un modo superior, *tà theia nooúses*. También puede ser que haya querido llamarla *Ethonóe*, como siendo la inteligencia, la razón de las costumbres en *tò éthei nóesin*. El inventor de los nombres, o algunos de sus sucesores, han creído hablar con más elegancia, diciendo *Athéna*.

HERMÓGENES.—Y *Héphaistos*, ¿cómo lo explicas?

SÓCRATES.—¿Quieres saber mi opinión sobre este poderoso árbitro de la luz, *pháeos hístora*?

HERMÓGENES.—Sí.

SÓCRATES.—¿No ve todo el mundo claramente en su nombre *phaístos*, luminoso, con una eta por añadidura?

HERMÓGENES.—Quizá sea así; a menos que tú mismo tengas otra opinión, lo cual es muy posible.

SÓCRATES.—Para que no tenga otra, pregúntame cuál es el sentido de *Ares*.

HERMÓGENES.—Pues ya te lo pregunto.

SÓCRATES.—Pues bien, si quieras, *Ares* procederá de *árren*, varonil, y de *andreîon*, viril. O también, a causa de su carácter intransigente e inflexible, lo cual se expresa por *árraton*, este dios, eminentemente guerrero, será llamado con razón *Ares*.

HERMÓGENES.—Conforme.

SÓCRATES.—Pero ¡por los dioses!, dejémoslos ya en paz. De ellos no puedo menos de hablar con temor. Sobre cualquier otro objeto interrógame lo que quieras, y verás lo que valen los corceles de Eutifrón.^[34]

HERMÓGENES.—Haré lo que dices; pero permíteme que te haga una pregunta aún sobre *Hermes* (Mercurio), ya que Crátilo niega que yo sea verdaderamente Hermógenes. Examinemos el sentido de esta palabra, *Hermes*, y sepamos si Crátilo tiene razón.

SÓCRATES.—Me parece que *Hermes* se refiere muy particularmente al discurso. Intérprete, mensajero, raptor, seductor, orador, protector del comercio; todos estos atributos suponen el poder de la palabra. Pero, como ya dijimos, el término *eírein* expresa el uso de la palabra; y por otra parte, la palabra *emésato*, empleada muchas veces por Homero, tiene el sentido de inventar. Por medio de estas dos cosas, la palabra y la invención de la misma, el legislador parece mostrarnos a Hermes y decirnos: «Oh hombres, al que ha inventado la palabra, *eírein emésato*, será justo que lo llaméis

Eiremes. Pero nosotros, creyendo ser más elegantes, le llamamos hoy *Hermes*. Iris parece también derivar su nombre de *eírein*, en razón de su cualidad de mensajera.

HERMÓGENES. —¡Por Zeus!, ahora creo que Crátilo tenía razón al no querer que fuese yo Hermógenes, porque, en verdad, no soy un hábil artífice de palabras.

SÓCRATES. —¿Y Pan, mi querido amigo? Probablemente es hijo de Hermes, y tiene una doble naturaleza.

HERMÓGENES. —¿Cómo?

SÓCRATES. —Sabes que el discurso expresa todo, *pan*, y que rueda y circula sin cesar, *poleî aei*. Sabes igualmente que es de dos modos: verdadero y falso.

HERMÓGENES. —Perfectamente.

SÓCRATES. —La parte verdadera del discurso debe de ser llana, divina, colocada en lo alto entre los inmortales; la parte falsa debe estar situada acá abajo entre la multitud de los hombres, y ser de una naturaleza brutal y análoga a la de la cabra; porque en este género de vida es donde tienen su origen la mayor parte de las fábulas y de las mentiras.

HERMÓGENES. —Perfectamente.

SÓCRATES. —El que lo anuncia todo, *pan*, y que circula sin cesar, *aei polon*, será llamado con exactitud *pan aipolos*, hijo de Hermes, con doble naturaleza, liso y limpio en la parte superior; velludo como una cabra en la parte inferior. Por consiguiente, si Pan es hijo de *Hermes*, es, o el discurso, o hermano del discurso; ¿y qué tiene de extraño que el hermano se parezca al hermano? Pero, como dije antes, mi excelente amigo, dejemos en paz a los dioses.

HERMÓGENES. —Sí, Sócrates; dejemos a estos, si quieres. Pero bien podemos conversar sobre otra clase de divinidades, tales como el sol, la luna, los astros, la tierra, el éter, el aire, el fuego, el agua, las estaciones y el año.

SÓCRATES. —A fe que no es poco lo que me propones; pero, si es de tu gusto, examinémoslo.

HERMÓGENES. —Sí, y mucho.

SÓCRATES. —¿Por dónde quieres que comencemos? ¿Será por el sol, que es el primero que has nombrado?

HERMÓGENES. —Sí.

SÓCRATES. —La palabra *Hélios* se hace más clara si se la estudia en el dialecto dórico. Los dorios dicen *Halios*. *Halios* podría significar que este astro, en el momento que nace, reúne a los hombres, *alíxein*, o bien, que gira perpetuamente, *aeì eílein*, alrededor de la tierra; o bien, que viste de colores diversos, *poikíl-lei*, en su carrera, todos los productos de la tierra; porque *poikíl-lein* y *aioleîn* tienen el mismo sentido.

HERMÓGENES. —¿Y la luna *seléne*?

SÓCRATES. —Ésa es una palabra que mortifica a Anaxágoras.

HERMÓGENES. —¿Por qué?

SÓCRATES. —Porque parece atestigar la antigüedad de la doctrina, recientemente enseñada por este filósofo, de que la luna recibe la luz del sol.

HERMÓGENES. —¿Cómo?

SÓCRATES. —Las palabras *sélas* y *phôs* tienen el mismo sentido (luz).

HERMÓGENES. —Sin duda.

SÓCRATES.—Pues bien; la luz que recibe la luna es siempre nueva y vieja, *néon kai énon aeì*, si los discípulos de Anaxágoras dicen verdad; porque girando el sol alrededor de la luna, le envía una luz siempre nueva; mientras que la que ha recibido el mes precedente es ya vieja.

HERMÓGENES.—Conforme.

SÓCRATES.—Muchos llaman a la luna *selanaía*.^[35]

HERMÓGENES.—Conforme.

SÓCRATES.—Y puesto que la luz es siempre nueva y vieja, *sélas néon kai énon aeí*, ningún nombre puede convenirle mejor que *selaeoneoáeia*, de donde por abreviación se dice: *selanaía*.

HERMÓGENES.—He aquí una palabra verdaderamente ditirámbica, Sócrates. ¿Pero qué me dices de *meis*, meses, y de los *ástra* (astros)?

SÓCRATES.—*Mein* de *meioûsthai*, disminuir, debería decirse propiamente *meies*. Los astros parecen que toman el nombre de su brillo, *astrapé*; palabra que viniendo de *tà ôpa anastrophé*, que atrae las miradas, debería decirse *anastropé*; pero para hacerlo más elegante se ha pronunciado *astrapé*.

HERMÓGENES.—¿Y las palabras *pûr*, fuego y *húdor*, agua?

SÓCRATES.—La palabra *pûr* me pone en un aprieto. Precisamente la musa de Eutifrón me ha abandonado, o esta cuestión es de las más difíciles. Pero observa a qué expediente acudo en las indagaciones de esta clase, cuando me veo embarazado para resolverlas.

HERMÓGENES.—Veámoslo.

SÓCRATES.—He aquí. Respóndeme: ¿podías decirme cómo se ha formado la palabra *pûr*?

HERMÓGENES.—¡Por Zeus!, no podría.

SÓCRATES.—Examina, pues, lo que yo sospecho. Creo que los griegos, sobre todo los que viven bajo la dominación de los bárbaros, han tomado de estos gran número de nombres.

HERMÓGENES.—¿Y qué es lo que infieres de eso?

SÓCRATES.—Que si se intentase interpretar estas palabras dentro de la lengua griega, y no de aquella a que pertenecen, es irremediable tropezar con grandes dificultades.

HERMÓGENES.—Es exacto.

SÓCRATES.—Mira, por consiguiente, si esta palabra, *pûr*, es de origen bárbaro. Es difícil hacerla derivar de la lengua griega; y los frigios emplean en verdad esta misma palabra, apenas modificada. Lo mismo sucede con las palabras *húdor*, y *kýon*, perro, y muchas otras.

HERMÓGENES.—Es cierto.

SÓCRATES.—No hay que atormentarse por estas palabras; algún otro podrá dar razón de ellas.

^[36] Por lo tanto, me desentiendo de *pûr* y *húdor*. Pero el aire, mi querido Hermógenes, ¿no ha sido llamado *aér* porque levanta, *aírei*, lo que está sobre la tierra? ¿O será porque se escurre siempre, *aeì rheî*, o porque el viento nace del movimiento del aire que pasa? Los poetas, en efecto, llaman algunas veces a los vientos *aétai*. Es como si se dijese *pneumatórroun*, *aetórroun*. Y he aquí lo que ha hecho decir del aire, que es *aér*. La palabra éter, *aithér*, significa, a mi parecer, que corre siempre, deslizándose alrededor del aire, *aeì theî peri tòn aéra rhéon*, y sería más exacto decir *aeither*. El sentido de la palabra *gé* [leído ‘gué’], tierra, sería mucho más claro si se pronunciase *gaia*. En efecto, *gaia* significaría propiamente *gennéteira*, generadora, según la manera con que se expresa Homero, que dice *gegáasi*, por *gegennêsthai*.^[37] Sea así. ¿Pero qué es lo que corresponde examinar ahora?

HERMÓGENES.—Las estaciones *horai*, y el año *eniautós*, *étos*.

SÓCRATES.—Es preciso pronunciar la palabra *horai* como se hacía en otro tiempo entre los atenienses, si se quiere descubrir su probable sentido. Se llaman las estaciones *horai* porque determinan, *horízein*, el invierno, el estío, la época de los vientos y de los frutos de la tierra. Lo que se llama *horai*, podría llamarse perfectamente *horizousai*. En cuanto a *eniautós* y *étos*, me ha parecido que tienen trazas de formar una sola palabra; que expresa lo que da a luz y experimenta en sí mismo, *en autó exetazon*, todas las cosas que nacen y crecen. Y así como hemos dicho, que el nombre de Zeus ha sido dividido en dos, nombrándole unos *Zêna*, otros *Dia*; así, los unos llaman al año *eniautós* de *en autó*, y los otros *etos* de *etazei*. La locución completa es *en auto etazon*, y que es una y doble; lo que hace que con una sola palabra han podido formarse dos nombres, *eniautos* y *etos*.

HERMÓGENES.—En verdad, Sócrates, haces grandes progresos.

SÓCRATES.—Me parece que marcho rápidamente por la senda de la sabiduría.

HERMÓGENES.—No es posible mayor rapidez.

SÓCRATES.—Luego, ya será otra cosa.

HERMÓGENES.—Después de esta clase de palabras, gustaría examinar la propiedad de todos estos bellos nombres relativos a la virtud, como por ejemplo: *phrónesis*, la sabiduría, *sýnesis*, la comprensión, *dikaiosýne*, la justicia, y todos los de la misma clase.

SÓCRATES.—¡Ah!, amigo mío, me traes a cuenta una colección de nombres que no es breve. Sin embargo, puesto que me he vestido con la piel de león, no me es lícito retroceder. Por lo tanto, es preciso examinar las palabras *gnomé*, conocimiento, *episteme*, ciencia, y todos esos preciosos nombres de los que hablas.

HERMÓGENES.—Sí, ciertamente; no podemos abandonar esta materia.

SÓCRATES.—¡Por el Perro! Me parece que no adivinaba yo mal cuando imaginaba que a los hombres que en la alta antigüedad han designado los nombres de las cosas, les ha pasado lo mismo que a la mayor parte de nuestros sabios; y que a fuerza de retorcerse en todos sentidos en sus indagaciones sobre la naturaleza de los seres, se han deslumbrado, y han creído ver todas las cosas moviéndose en torno suyo, y huyendo sin cesar. Y ¡ya que achacaran esta concepción a su disposición interior como a su causa!; pero prefieren creer que las cosas nacen sin cesar; que no hay una que sea durable y fija; que todo pasa, y que todo está en un movimiento sin fin y en una eterna generación. Y esta reflexión la aplico a todas las palabras de las que se trata.

HERMÓGENES.—¿Cómo es eso, Sócrates?

SÓCRATES.—¿Quizá nunca te has fijado en que estas palabras suponen que todos los seres se mueven, pasan y mudan o cambian incesantemente?

HERMÓGENES.—No; nunca tal idea me vino al espíritu.

SÓCRATES.—Por lo pronto, la primera palabra, que acabamos de citar, tiene completamente este sentido.

HERMÓGENES.—¿Cuál?

SÓCRATES.—*Phrónesis*; significa, en efecto, la inteligencia de aquello que se mueve y corre, *phoras kai rhou noesis*. O quizás podría explicarse por la ventaja que se saca del movimiento, *phoras onesin*. En todo caso, se refiere al movimiento. Si te parece, *gnomé* será el examen de la generación, *gones nomesin*, porque *noman* y *skopein* tienen el mismo sentido: examinar. Si quieras, *noesis*, la

inteligencia, será el deseo de la novedad, *neou esis*. Por novedad de las cosas es preciso entender que mudan sin cesar. El que ha inventado la palabra *neoesis*, ha querido decir que el alma desea este perpetuo cambio; porque en otro tiempo no se decía *noesis*, sino que en lugar de la eta se ponían dos épsilon, *neoesis*. *Sophrosýne*, la prudencia, es la conservadora de aquello de lo que acabamos de hablar, de la sabiduría, *phroneseos*. *Episteme*, la ciencia, nos representa un alma, que de acuerdo con la razón, sigue las cosas en su movimiento, sin perderlas jamás de vista; porque ni se adelanta ni se atrasa. Es preciso, pues, eliminar la épsilon y nombrar la ciencia *pistéme*, fiel, *sýnesis* parecería formada como *syl-logismos*; pero cuando se dice *synienai*, comprender, es como si se dijese *epistasthai*, saber; porque expresa que el alma marcha de concierto con las cosas. El sentido de la palabra *Sophía*, la sabiduría, es alcanzar el movimiento. Esto, sin embargo, es un poco más oscuro y extraño. Pero recordemos el modo de hablar de los poetas, cuando designan a alguno, que poniéndose en movimiento, avanza desde luego con rapidez; dicen, *esýthe*, se lanzó. ¿No ha existido entre los lacedemonios un personaje célebre que se llamaba *Sous*? Ésta es en efecto la palabra con que los lacedemonios expresan un arranque rápido. *Sophía* significa, por lo tanto, la acción de alcanzar el movimiento, *phoras epaphen*, en el flujo general de los seres. La palabra *agathon*, el bien, conviene a lo que hay de admirable, *tô agastô*, en la naturaleza entera. Moviéndose todos los seres, los unos lo hacen con rapidez, los otros con lentitud. Todas las cosas no son rápidas, pero algunas son admirables por su rapidez; y la expresión *agathon* se aplica a lo que es admirable por su rapidez, *ton thoou tô agastô*. *Dikaiosýne* fácilmente se ve que es el nombre dado a la comprensión de lo justo, *dikaioi synesei*. Pero esta misma palabra *dikaion*, es difícil de entender. Sobre algunos extremos los más están de acuerdo, pero no lo están sobre otros. Los que creen que todo está en movimiento, suponen que la mayor parte del universo no hace más que pasar; pero que hay un principio que va de una parte a otra del mismo, produciendo todo lo que pasa, y en virtud del cual las cosas mudan como mudan; y que este principio es de una velocidad y de una sutileza extremas. ¿Cómo, en efecto, podría atravesar en su movimiento este universo móvil, si no fuese bastante sutil, para no verse detenido por nada, y bastante rápido, para que todo estuviese con relación a él como en reposo? Puesto que este principio gobierna todas las cosas, penetrándolas, *diaion*, se le ha dado con toda propiedad el nombre de *dikaion*, formado con aquella palabra y una kappa para hacer la pronunciación más suave. Hasta aquí, como ya he dicho, todo el mundo está de acuerdo en que tal es la naturaleza de lo justo. Pero yo, querido Hermógenes, deseoso de conocerlo mejor, me he informado en secreto; y he descubierto que lo justo es también la causa; (por causa se entiende lo que da el ser a una cosa) y se me ha dicho en confianza, que de aquí procede la propiedad de la palabra *dikaion*. Pero cuando, después de haber recibido esta respuesta, digo con dulzura, para mejor ilustrarme: si es así, decidme, por favor, ¿qué es lo justo?, entonces parecen atrevidas mis preguntas, y creen que salto, como suele decirse, la barrera. Exclaman que basta ya de preguntas, y que lo que he oído debe satisfacerme; y después, cuando han querido contestarme, los unos me dicen una cosa, otros otra, sin que puedan ponerse de acuerdo. Éste dice que lo justo es el sol. ¿No es el sol el que gobierna los seres, penetrándolos y calentándolos, *diaionta kai kaonta*? Me apresuro a contar a otro este descubrimiento que creo magnífico, y se burla de mí; y me pregunta, si no hay justicia entre los hombres después de puesto el sol. Pregunto entonces a este hombre, qué piensa de lo justo, y me contesta que es el fuego. Pero esto no es fácil concebirlo. Otro dice: no es el fuego mismo, sino el calor que reside en el fuego. Otro

pone en ridículo todas estas explicaciones; y pretende que lo justo es lo que dice Anaxágoras; a saber, la inteligencia. En su soberanía ordena todas las cosas, y sin mezclarse en ninguna, las penetra en todos sentidos, *dià (panton) ionta*. Entonces, mi querido amigo, me encuentro en una incertidumbre mayor que la que tenía antes de haber comenzado a hacer indagaciones sobre la justicia. Y sin embargo, aquellos con quienes hablo están muy persuadidos de que saben la verdadera explicación de la palabra *dikaion*.

HERMÓGENES. —Al parecer, Sócrates, tú refieres lo que has oído decir a los demás; pero no nos dices tu propia opinión.

SÓCRATES. —¿Y no he hecho lo mismo con respecto a los otros nombres?

HERMÓGENES. —No sucedió precisamente lo mismo.

SÓCRATES. —Escúchame con atención, porque quizás te engañes pensando que no he oído lo que voy a decirte. Después de la justicia, ¿cuál es la palabra que debemos considerar? Me parece que aún no hemos examinado *andreia*, el valor. Porque con respecto a la palabra *adikia*, injusticia, es evidente que es el obstáculo de aquello que penetra, *empodisma tou diaiontos*. *Andreia* indica que el valor toma su nombre del combate. Porque el combate, si es cierto que las cosas pasan y corren, no puede ser más que una corriente contraria a otra, *enantian rhoen*. Si se quita la delta de la palabra *andreia*, se tendrá *an-rheia*, contra corriente, que expresa lo que constituye propiamente el valor. Es claro, sin embargo, que el valor no es una corriente contraria a otra cualquiera, sino a una corriente que lucha contra la justicia. De otra manera, ¿en qué concepto podría ser laudable el valor? Las palabras *arren*, varonil y *anér*, hombre, tienen un origen análogo, y vienen de *ano rhoe*, corriente de abajo a arriba. *Gyné*, mujer, me parece querer decir generación, *thély*, hembra, me parece derivarse de *thelé*, teta. Y *thelé*, querido Hermógenes, ¿no expresa lo que hace germinar, *tethelenai*, lo que riega?

HERMÓGENES. —Es verosímil, Sócrates.

SÓCRATES. —La misma palabra *thal-lein*, me parece representar el crecimiento de los jóvenes por lo rápido y repentino que es; y es lo que ha querido imitar el autor de este nombre al formarlo combinando *thein*, correr y *al-lesthai*, lanzarse. Pero ¿no observas que yo me voy a derecha e izquierda tan pronto como me encuentro en un terreno más firme? Y sin embargo, ¡cuántas y cuán importantes cuestiones nos quedan por resolver!

HERMÓGENES. —Es la verdad.

SÓCRATES. —Una de ellas consiste en averiguar lo que la palabra *techné*, arte, quiere decir.

HERMÓGENES. —Sin duda.

SÓCRATES. —Pues bien; ¿no significa un modo de ser la inteligencia, *exin nou*? Basta eliminar la tau e intercalar una entre la *chi* (χ) y la *ny* (ν) y otra entre la *ny* (ν) y la eta (η).^[38]

HERMÓGENES. —He allí, Sócrates, una explicación que no tiene nada de buena.

SÓCRATES. —¡Oh, mi excelente amigo! Tú no sabes que los nombres primitivos han sido completamente desfigurados a fuerza de querer hacerlos magníficos. Se han añadido letras y se han quitado, consultando la armonía; en fin, han quedado desfiguradas las palabras en todos sentidos, ya a causa de falsos embellecimientos, ya por efecto del tiempo. Así, en la palabra *katoptron*, espejo, ¿no se ha intercalado la rho contra toda razón?^[39] He aquí cómo se conducen los que no buscan la verdad, y solo hacen caso de la pronunciación. A fuerza de intercalar letras en las palabras primitivas, las han alterado, hasta tal punto, que nadie puede saber hoy lo que significan. Por ejemplo, ellos

llaman a la esfinge, *sphigx*, en lugar de *phix*. Podrían citarse otras muchas palabras que están en el mismo caso.

HERMÓGENES.—Es muy cierto, Sócrates.

SÓCRATES.—Pero, si por otra parte pudiéramos hacer en las palabras todas las supresiones y adiciones que quisiéramos, nuestra tarea sería sencilla, y podríamos acomodar toda clase de nombres a toda clase de cosas.

HERMÓGENES.—Es cierto.

SÓCRATES.—Muy cierto, en efecto. Necesitamos guardar cierta medida, y a ti te corresponde ejercer sobre mis palabras una prudente vigilancia.

HERMÓGENES.—Tendré en ello mucho gusto.

SÓCRATES.—Y yo también, querido Hermógenes. Sin embargo, amigo mío, no seas demasiado severo, para que mi ánimo no decaiga. Porque he aquí que habré llegado al punto que debe coronar nuestras indagaciones precedentes, después que haya examinado, a continuación de la palabra *techen*, la palabra *mechané*, habilidad. Creo que indica la acción de ejecutar, *anein*, con perseverancia; porque *mekos*, significa extensión. De la reunión de estos dos términos, *mekos* y *anein*, ha sido formada la palabra *mechanén*. Pero, como dije antes, es preciso llegar al coronamiento de nuestras indagaciones precedentes.^[40] Éste es, en verdad, el momento de examinar las palabras *areté*, virtud, y *kakía*, maldad, y ver lo que quieren decir. La primera de estas palabras, aún no la comprendo; pero la otra me parece perfectamente clara, y conviene perfectamente con lo que ya hemos dicho. En efecto, si todas las cosas marchan en un continuo movimiento, todo lo que marcha mal, *kakós ion*, será nombrado con razón *kakía*. Pero cuando es en el alma donde las cosas van mal, entonces se aplica esta expresión con más propiedad. ¿Y qué es marchar mal? Lo sabremos examinando *deilía*, cobardía, que hemos pasado en silencio, y que debió examinarse después de *andreia*, valor. Pero hemos omitido otras muchas palabras. *Deilía* significa un lazo del alma; *desmós* un lazo muy fuerte: porque el término *lían*, mucho, expresa la idea de fuerza. La cobardía será, por lo tanto, un lazo muy fuerte y muy poderoso que encadena nuestra alma. Lo mismo que la cobardía, la vacilación, *aporía*, y en general, todo lo que pone algún obstáculo al movimiento y a la marcha, *ienai poreuesthai*, de las cosas, es un mal. De donde resulta que marchar mal significa moverse con lentitud y embarazo; y cuando es tal el estado del alma, está sumida en la maldad, *kakía*. Si este es el sentido de *kakía*, la palabra *areté*, debe tener el opuesto, y expresar, por lo pronto, el movimiento fácil, la *euporía*, en seguida el libre curso, *rhoen*, de un alma buena. Lo que marcha o corre siempre, *aei rheon*, sin coacción y sin obstáculo; he aquí la significación de *areté*. Quizá valdría más decir *aeireite*. Quizá también la verdadera palabra es *haireté*, preferible, porque la virtud es el estado del alma preferible entre todos, *hairetotáte*; pero mediante una contracción, se dijo: *areté*. Pero vas a decir otra vez que invento cuanto me parece. Yo te responderé: si he determinado bien el sentido propio de *kakía*, es imposible que no haya determinado bien el sentido propio de *areté*.

HERMÓGENES.—¿Pero esta palabra *kakón*, mal, de que te has servido en muchas de tus explicaciones, de donde procede?

SÓCRATES.—¡Por Zeus!, esa es una palabra extranjera, de la que es difícil dar razón. Voy, por lo tanto, a acudir a mi famoso expediente.

HERMÓGENES.—¿Qué expediente?

SÓCRATES. —El de decir que es una palabra de origen bárbaro.

HERMÓGENES. —Y así es, según todas las apariencias. Por lo tanto, si te parece, dejemos esto, y tratemos de descubrir el verdadero valor de las palabras *kalón*, bello y *aischrón*, vergonzoso, [feo].

SÓCRATES. —Respecto de *aischrón*, veo claramente su sentido. Es análogo al de las palabras precedentes. El que inventó los nombres, a mi parecer, miraba mal en general todo lo que impide y retarda el movimiento de las cosas; y por esto, a lo que detiene siempre su curso, *aei ischonti ton rhoun*, le dio este nombre, *aeschoroun*, y por contracción *aischrón*.

HERMÓGENES. —¿Y *kalón*?

SÓCRATES. —Esta palabra es más difícil de entender; y sin embargo, se ve bien que proviene de un simple cambio en el acento y la cantidad de la sílaba *ou*.^[41]

HERMÓGENES. —¿Cómo?

SÓCRATES. —Este nombre me parece ser una especie de segundo nombre del pensamiento.

HERMÓGENES. —¿Qué quieres decir?

SÓCRATES. —Veamos cuál es, en tu opinión, la causa de que las cosas se llamen como se llaman. ¿No lo es el que ha inventado los nombres?

HERMÓGENES. —Indudablemente.

SÓCRATES. —Luego la causa es o el pensamiento de los dioses o el de los hombres, o el uno y el otro.

HERMÓGENES. —Sí.

SÓCRATES. —Luego lo que ha llamado las cosas por su nombre, *tò kalésan*, y lo bello, *tò kalón*, son la misma cosa; esto es, el pensamiento.

HERMÓGENES. —Así parece.

SÓCRATES. —Luego todo lo que es obra de la inteligencia y del pensamiento es laudable; y lo contrario, reprobable.

HERMÓGENES. —Perfectamente.

SÓCRATES. —Ahora bien; el arte de curar produce curaciones; y el arte de edificar, edificios. ¿No lo crees así?

HERMÓGENES. —Lo creo.

SÓCRATES. —Por consiguiente, lo bello deberá producir cosas bellas.

HERMÓGENES. —Así es preciso que suceda.

SÓCRATES. —Pero lo bello, ya lo hemos dicho, es el pensamiento.

HERMÓGENES. —Sí.

SÓCRATES. —Luego la palabra *kalón* cuadra perfectamente a la inteligencia, que produce todas estas cosas que llamamos bellas y que alabamos porque lo son.

HERMÓGENES. —Pienso lo mismo.

SÓCRATES. —Entre las palabras de este orden, ¿cuáles nos quedan por examinar?

HERMÓGENES. —Las que se refieren al bien y a lo bello de que acabamos de hablar; *xymphéron*, lo ventajoso, *lysiteloún*, lo provechoso, *ophélimon*, lo útil, *kerdaléon*, lo lucrativo, y sus contrarias.

SÓCRATES. —Encontrarás tú mismo fácilmente el sentido de *xymphéron*, si tienes presentes las observaciones precedentes. Hay, en efecto, un próximo parentesco entre esta palabra y *epistéme*,

ciencia; porque expresa el movimiento simultáneo, *háma phorán*, del alma hacia los seres. Todas las cosas que se realizan bajo el imperio de este movimiento, se llaman *symphéronta* y *symphóra* de la palabra *symeriphéresthai*, ser arrastrado simultánea y circularmente.

HERMÓGENES. —Muy bien.

SÓCRATES. —Respecto *kerdaléon*, viene de *kérdos*, ganancia; y *kérdos*, si se reemplaza la delta con una ny, muestra bastante lo que quiere decir. Es otra manera de nombrar el bien, *tò agathón*. Se la ha nombrado así, porque expresa la propiedad que tiene el bien de mezclarse, *keránnutai*, en todas las cosas, penetrándolas. Se ha puesto una delta donde había una ny, y se ha pronunciado *kérdos*.

HERMÓGENES. —¿Y *lysiteloûn*?

SÓCRATES. —No me parece, mi querido Hermógenes, que esta palabra tenga el sentido que le atribuyen los mercaderes; lo que libra de la deuda, *eàn tò anóloma apolýe*; sino que designa lo que hay de más rápido en la existencia; lo que no permite a las cosas detenerse, ni al movimiento llegar al fin, ni cesar un instante; lo que le libra, *lýei*, siempre de todo lo que podría imponerle un fin, *télos*, haciéndole así permanente o inmortal. Por esta razón puede también llamarse al bien *lysiteloûn*, palabra que significa lo que libra al movimiento de llegar a su término, *tês phorâs lýon tò télos*. En cuanto a *ophélimon*, es una palabra extranjera de la que Homero se sirve en muchos pasajes en la forma de *ophel-lein*; tiene el sentido de alimentar y de hacer.

HERMÓGENES. —¿Y qué diremos de las contrarias a estas palabras?

SÓCRATES. —A mi parecer, no debemos ocuparnos de las que son simplemente negativas.

HERMÓGENES. —¿Cuáles?

SÓCRATES. —*Axýmphon*, no ventajoso, *ophélimon*, inútil, *alusitelés*, no aprovechable y *akerdés*, no lucrativo.

HERMÓGENES. —Es cierto.

SÓCRATES. —Pero nos ocuparemos de *bláberon*, dañoso, y *zemiôdes*, funesto.

HERMÓGENES. —Perfectamente.

SÓCRATES. —*Bláberon* significa lo que impide el curso de las cosas, *tò blápton tòn rhoûn*. Y *blápton*, a su vez indica lo que quiere encadenar, *boulómenon áptein*; porque *áptein* tiene el mismo sentido que *deîn*, y lo que pone obstáculos al movimiento, siempre es mirado como un mal por el inventor de las palabras. Había, pues, perfecta razón para dar a lo que quiere encadenar el movimiento de las cosas (*boulomenon áptein rhoûn*), el nombre de *boulapteroûn*, del cual se ha formado para mayor elegancia en la pronunciación, *bláberon*.

HERMÓGENES. —Verdaderamente, Sócrates, las palabras toman extrañas formas en tus manos. He creído oírte silbar el preludio del himno a Atenea^[42] cuando pronunciaste tu *boulapteroûn*.

SÓCRATES. —No es a mí, querido Hermógenes, a quien debes dirigirte, sino a los que han creado esta palabra.

HERMÓGENES. —Es cierto. ¿Pero qué debemos pensar de *zemiôdes*, funesto?

SÓCRATES. —¿Qué pensamos de *zemiôdes*? Considera, querido Hermógenes, con cuánta verdad hablo, cuando digo que basta añadir o quitar algunas letras a las palabras, para que muden de sentido completamente; y que se puede, por medio de una pequeña modificación, darles una significación contraria a la que tenían en su origen. Esto es lo que ha sucedido con la palabra *déon*, conveniente. Recuerdo que esta palabra me ha hecho comprender lo que voy a decirte: que nuestra nueva lengua,

que se cree tan bella, ha hecho expresar a *déon*, y a *zemiôdes*, lo contrario de lo que expresaban, ocultando su verdadero valor; mientras que nuestra antigua lengua muestra claramente su verdadero sentido.

HERMÓGENES. —¿Cómo?

SÓCRATES. —Escucha. Sabes que nuestros mayores hacían un gran uso de la iota y de la delta, como se observa aún en las mujeres, que conservan por más tiempo el antiguo lenguaje.^[43] Pero hoy remplazamos la iota por la épsilon o por la eta, y la delta por la dseta, porque encontramos en estas letras más nobleza.

HERMÓGENES. —Muéstrame algunos ejemplos.

SÓCRATES. —Pues bien; los antiguos llamaban al día, los unos *himéra*, los otros *heméra*, hoy se le llama *hêméra*.

HERMÓGENES. —En efecto.

SÓCRATES. —¿Y no sabes que solo la palabra antigua deja ver el pensamiento del inventor? Porque, a causa de desear, *himeírousi*, los hombres encontrar la luz después de las tinieblas, han llamado al día *himéra*.

HERMÓGENES. —Así parece.

SÓCRATES. —Pero hoy día, a causa de su forma magnífica, no se concibe ya lo que quiere decir la palabra *hêméra*. Algunos, sin embargo, suponen que ha sido nombrado así el día, porque hace los objetos más dulces, *émera*.

HERMÓGENES. —Perfectamente.

SÓCRATES. —Ya sabes que en lugar de *zygón*, yugo, los antiguos decían *dyogón*.

HERMÓGENES. —Muy bien.

SÓCRATES. —Ahora bien, *zygón* no significa nada; por el contrario, *dyogón* expresa muy bien que están unidos dos animales para conducir algo juntos, *toin duoin eneka tes deseos es ten agogen*. Pero hoy día se dice *zygón*, y lo mismo sucede con una multitud de palabras.

HERMÓGENES. —Es probable.

SÓCRATES. —Y he aquí cómo la palabra *déon*, escrita también de modo análogo, viene a tener un sentido opuesto al de todas las palabras que se refieren al bien; porque siendo una de las especies de bien, parece, sin embargo, que lo conveniente, *déon*, es el lazo, *desmós*, el obstáculo del movimiento; y por decirlo así, el hermano de lo dañoso.

HERMÓGENES. —En efecto, Sócrates, tal parece ser el sentido de esta palabra.

SÓCRATES. —No sucederá así, si se refiere a la antigua palabra, que, a lo que parece, debe ser mucho más exacta que la nueva. Se encontrará que está de acuerdo con todas las demás denominaciones del bien, si se remplaza la e con una iota, como se hacia en el antiguo lenguaje. En efecto, *dión*, recorriendo, y no *déon*, encadenando, expresa el bien, cuyo elogio hace. De esta manera, el inventor de las palabras se pone en contradicción consigo mismo, y *déon*, *ophélimon*, *lysiteloûn*, *kerdaléon*, *agathón*, *xymphéron*, *eúporon*, expresan igualmente, con nombres diferentes, la misma cosa, a saber: lo que gobierna y penetra todas las cosas, lo cual se alaba y celebra; mientras que, por el contrario, lo que retarda y encadena es siempre mal mirado. En cuanto a *zemiôdes*, si, conforme a como se hacia en la lengua antigua, se remplaza la dseta por la delta, aparecerá que es el nombre de lo que encadena la marcha de las cosas, *epi tōi dounti to ion*, y que ha debido pronunciarse *demiôdes*.

HERMÓGENES. —Y las palabras *hedoné*, placer, *lýpe*, dolor, *epithymía*, pasión, y otras semejantes; ¿qué dices de ellas, Sócrates?

SÓCRATES. —Que no es difícil dar razón de ellas, Hermógenes. *Hedoné* me parece ser el nombre de la acción que tiende hacia el bienestar, *he pros onesin*. Añadiendo una delta, se llama *hedoné*, en lugar de *eone*. *Lýpe*, dolor, es el nombre dado a la disolución, *diálisis*, que produce en el cuerpo. *Anía*, tristeza, es lo que impide marchar, *iénai*. *Algedón*, pena, me parece ser una palabra extranjera derivada de *algeinón*, penoso. *Odýne* viene, yo creo, de la palabra que significa invasión, *éndysis*, y es la invasión del dolor. *Achthedón*, opresión, como es evidente para todos, es una palabra que representa la pesadez^[44] del movimiento. *Chará*, alegría, está formada para designar la efusión, *diachusei*, y la facilidad del movimiento, *rhoës*, del alma. *Térpsis*, agrado, viene de *terpnón*, agradable; y lo agradable se llama así, porque se insinúa, *día herpseos*, en el alma, semejante a un soplo, *pnoe*. En rigor debería decirse *erpnoun*, que con el tiempo se ha convertido en *terpnón*. Inútil es explicar la palabra *euphrosýne*, alegría, porque evidentemente significa que el alma se mueve en armonía con las cosas, *en xympheresthai*. La palabra propia sería *euphrosýne*; la que nosotros hemos convertido en *euphrosýne*. Respecto a *epithymía*, pasión, no hay ninguna dificultad; pues evidentemente expresa un poder que penetra en el corazón, *epi ton thymon iouse*, y *thymos*, corazón, valor, toma su nombre del ardor, *thyseos* y del hervidero del alma. *Hímeros*, deseo, se aplica a la corriente que arrastra el alma con mucha violencia; porque corre precipitándose a la realización de las cosas, *hiemeros rhei*, y porque arrastra al alma en la impetuosidad de su curso. En vista, pues, de esta energía, se ha dado al deseo el nombre de *hímeros*. Se llama pesar, *póthos*, para mostrar que no se refiere a nada presente, sino a un objeto que está en otra parte y lejos de nuestro alcance, (*al-lothi pou ontos kai apontos*). De donde resulta que se nombra *póthos* lo que se llamaba *hímeros*, cuando el objeto deseado estaba presente. El amor se dice *éros*, porque es una corriente que se insinúa, *esrei*, viniendo de fuera, que no es propia de aquel que la experimenta, y se introduce efectivamente por los ojos. He aquí por qué se decía antiguamente *esros* de *esrein*; porque entonces se empleaba la ómicron por la omega. Hoy se dice *éros*, porque la omega ha ocupado el lugar de la ómicron. Pero ¿no propones otros nombres que examinar?

HERMÓGENES. —¿Qué te parece de *dóxa*, opinión, y de otras palabras semejantes?

SÓCRATES. —*Dóxa* es el nombre que o procede de seguimiento *díoxis*, y en este caso es la indagación a la que el alma se consagra para saber la verdad de las cosas; o bien es el nombre del disparo de la flecha *tóxon*. Yo prefiero esta última explicación. Por lo menos la palabra *oíesis*, creencia, responde a la misma idea. En efecto, parece expresar el anhelo, *oísis*, del alma hacia las cosas para conocer su naturaleza. La misma relación hay entre *boulé*, voluntad y *bolé*, tiro o disparo. *Boulesthai*, querer, significa lanzarse hacia, lo mismo que *bouleuesthai*, deliberar. Todas estas palabras, que corresponden al mismo orden que *dóxa*, no son más que diversas expresiones de la idea de tiro o arranque. La palabra negativa *aboulía*, imprudencia, falta de voluntad, parece designar la desgracia de aquel a quien se le frustra un propósito, *ou bálontos*; que no consigue lo que quería, *ebouleto*, lo que se proponía, *peri ou ebouleueto*, o a lo que aspiraba.

HERMÓGENES. —Se me figura, Sócrates, que ahora apresuras y estrechas tus explicaciones.

SÓCRATES. —Es porque en este momento el dios va a cesar de hablar. Sin embargo, voy a hacer el último ensayo sobre las palabras *anágke*, y *ekoúsion*, voluntario, que siguen naturalmente a las

precedentes. Lo que cede *eîkon* sin resistencia; lo que cede al movimiento, *eîkon tōi ionti*, al movimiento impreso por la voluntad, he aquí lo que significa la palabra *ekoúsion*. Lo necesario, *anagkaîon*, es, por el contrario, lo que resiste a la voluntad y lo que oponen a esta la ignorancia y el error; se parece a un viaje en las cañadas, *ágke*, en las que lo difícil, áspero y peligroso de los caminos impide marchar. Lo necesario ha debido llamarse *anagkaîon*, comparándolo a un viaje a través de una cañada o vallecito. Y puesto que aún me siento con fuerzas, aprovechémolas. No aflojes tú y pregúntame.

HERMÓGENES. —Pues bien; voy a preguntarte acerca de las cosas más preciosas que conozco: la verdad, la mentira, el ser; y sobre lo que es objeto de esta conversación, el nombre mismo. ¿Por qué se llama el nombre *ónoma*?

SÓCRATES. —¿Sabes lo que quiere decir *maíesthai*?

HERMÓGENES. —Sí; indagar.

SÓCRATES. —La palabra *ónoma* me parece el resumen de una proposición, en la que se afirma que el ser es el objeto, cuyo nombre es la indagación. Pero esto es más fácil de comprender en la palabra *onomastón*, lo que se puede nombrar. Declara, en efecto, de una manera muy patente, que el ser es el objeto de la indagación, *on ou masma estin*. *Alétheia*, verdad, me parece también una palabra formada de otras muchas. Parece que se ha querido designar con ella el divino movimiento del ser, y que *alétheia* signifique una carrera divina, *ale theia*. *Pseûdos*, mentira, expresa lo contrario del movimiento. En esta palabra encontramos también la reprobación impuesta a todo lo que se detiene, a todo lo que obliga al reposo, y este término representa el estado de las gentes que duermen, *katheúdousi*. La psi que se ha añadido a esta palabra, impide por lo pronto percibir su verdadero sentido. En cuanto a *ón*, ser, y *ousía*, esencia, son muy análogos a lo verdadero, si se añade una iota; *ióv* significa, en efecto, lo que va. Y de igual modo debe interpretarse el no-ser, *ouk ón*, que algunos pronuncian *ouk ión*.

HERMÓGENES. —Encuentro, Sócrates, que has resuelto con firmeza estas dificultades. Pero si en este momento te interpelasen con respecto a estas expresiones *ión*, marchando, *rhéon*, corriendo, *doûn*, ligando, y te preguntasen cuál es la propiedad...

SÓCRATES. —¿Quieres decir que qué respondería? ¿No es esto?

HERMÓGENES. —Exactamente.

SÓCRATES. —Hay un expediente que nos ha sacado ya de conflictos, y que puede pasar por una respuesta suficiente.

HERMÓGENES. —¿Qué expediente?

SÓCRATES. —Decir que las palabras, cuyo sentido no comprendemos, son de origen bárbaro. Y quizás es la pura verdad, respecto a muchas de ellas; y quizás también es la antigüedad de las palabras primitivas, la que nos las hace ininteligibles. Después de las modificaciones de todos géneros que se las ha hecho sufrir, ¿es extraño que las palabras antiguas, comparadas con las de hoy día, parezca que pertenecen a una lengua bárbara?

HERMÓGENES. —Todo lo que dices está muy en razón.

SÓCRATES. —Sí, sin duda. Pero en el combate que sostendemos, no se trata de huir de las dificultades, sino que, por el contrario, es preciso abordarlas de frente. Supongamos que se pregunte de qué palabras se compone un nombre, y estas palabras de qué otras se componen a su vez, y que se

prosiga así indefinidamente; ¿no resultará que al fin el interrogado se verá en la necesidad de no responder al interrogador?

HERMÓGENES.—Así me lo parece.

SÓCRATES.—Y bien; ¿cuándo el interrogado tendrá derecho para no responder? ¿Será cuando haya llegado a palabras que son como elementos de las otras palabras y discursos? Porque si estas palabras son verdaderamente elementales, no puede decirse que estén compuestas de otras. Por ejemplo: hemos dicho que la palabra *agathós* se compone de *agastós* y de *thoós*. Quizá podríamos decir que *thoós* está formada de otras palabras, y estas de otras aún; pero si llegáramos a una que no esté formada de otras palabras, entonces diríamos con razón que es elemental; y que no hay necesidad de relacionarla con otras más simples.

HERMÓGENES.—A mi entender, tienes completa razón.

SÓCRATES.—Luego si las palabras acerca de las que me preguntabas antes, son elementales, necesitamos acudir a algún procedimiento nuevo para apreciar su propiedad y su legitimidad.

HERMÓGENES.—Así parece.

SÓCRATES.—Sí; así parece, Hermógenes, porque todas las palabras a las que hemos pasado revista, vienen, a mi parecer, a resolverse en estas. Y así, si mi suposición es fundada, sígueme con atención, y cuida de que no me extravíe al explicar cuál debe ser la propiedad de los nombres primitivos.

HERMÓGENES.—Habla sin temor; te seguiré con toda la atención de que soy capaz.

SÓCRATES.—No hay más que una sola y misma propiedad para todas las palabras primitivas y derivadas, y ningún nombre, como tal, difiere de otro nombre. He aquí lo que yo pienso, y de seguro tú lo crees como yo.

HERMÓGENES.—Sin duda.

SÓCRATES.—Porque, ¿en qué consiste la propiedad de los nombres que hasta aquí hemos examinado? En que nos representan lo que es cada cosa.

HERMÓGENES.—Es incontestable.

SÓCRATES.—Y esto no es menos cierto respecto de los nombres primitivos que de los derivados; puesto que son igualmente nombres.

HERMÓGENES.—Sin duda.

SÓCRATES.—Pero las palabras derivadas toman de las primitivas el poder que tienen de representar las cosas.

HERMÓGENES.—Así parece.

SÓCRATES.—Bien; pero las primitivas que no se componen de otras palabras, ¿de qué manera nos manifestarán las cosas con la claridad posible, como deben hacerlo siendo nombres? Respóndeme. Si nosotros no tuviésemos ni voz ni lengua, y quisieramos, sin embargo, designarnos los unos a los otros las cosas, ¿no recurriríamos, como los mudos, a los signos de las manos, de la cabeza y de todo el cuerpo?

HERMÓGENES.—Claro que lo haríamos así, Sócrates.

SÓCRATES.—Por ejemplo; si quisieramos expresar una cosa elevada y ligera, tenderíamos la mano hacia el cielo, imitando así la naturaleza de esta cosa; si una cosa baja y pesada, abatiremos la mano hacia el suelo. Y si se tratase de designar un caballo corriendo, o cualquier otro animal, lo

imitaríamos lo mejor posible con nuestras actitudes y gestos.

HERMÓGENES.—Necesariamente habría de hacerse como dices.

SÓCRATES.—De esta suerte se expresaría cada objeto por medio del cuerpo, obligándolo a imitar lo que se quisiera expresar.

HERMÓGENES.—Sí.

SÓCRATES.—Y como queremos expresar los objetos por medio de la voz, de la lengua y de la boca, esta expresión consistirá, por consiguiente, en la imitación que podamos hacer con la voz, con la lengua y con la boca.

HERMÓGENES.—Necesariamente.

SÓCRATES.—Luego el nombre, a lo que parece, es la imitación de un objeto mediante la voz. El que imita un objeto con la voz, lo nombra al imitarlo.

HERMÓGENES.—Lo creo.

SÓCRATES.—¡Por Zeus! Sin embargo, yo mismo no creo que esto sea precisamente así.

HERMÓGENES.—¿Cómo?

SÓCRATES.—Nos veríamos precisados a reconocer que los que imitan el balido de las ovejas, el canto del gallo y otros análogos, nombran con esto a los animales que imitan.

HERMÓGENES.—Es cierto.

SÓCRATES.—¿Y te parece esto justo?

HERMÓGENES.—No. Pero, Sócrates, ¿qué clase de imitación es entonces la del nombre?

SÓCRATES.—Por lo pronto, me parece que cuando nombramos, no imitamos como se imitan las cosas en la música, por más que las imitemos entonces por medio de la voz. En segundo lugar; en mi opinión, nombrar no es imitar las mismas cosas que imita la música. Lo que quiero decir es lo siguiente. Todos los objetos, ¿no tienen un sonido y una forma, y la mayor parte de ellos un color?

HERMÓGENES.—Ciertamente.

SÓCRATES.—Me parece que, si se imitan estas cualidades, semejante imitación ninguna relación tiene con el arte de nombrar. Los que de estas cualidades sacan partido son los músicos y pintores. ¿No es verdad?

HERMÓGENES.—Sí.

SÓCRATES.—Pero ¿no te parece que cada objeto tiene su esencia, como tiene su color y las demás cualidades de las que hablábamos? Y desde luego, el color mismo y la voz, ¿no tienen su esencia lo mismo que todas las demás cosas que merecen ser llamadas con el nombre de seres?

HERMÓGENES.—Lo creo.

SÓCRATES.—Y el que llegase a imitar por medio de letras y de sílabas lo que en cada objeto constituye la esencia, ¿no representaría lo que propiamente es cada objeto? ¿Sí o no?

HERMÓGENES.—Lo representaría perfectamente.

SÓCRATES.—¿Y cómo llamarías al que alcanzase este poder? Los imitadores, de que hablamos antes, eran el uno músico y el otro pintor; ¿qué nombre daremos a este?

HERMÓGENES.—El de hábil en lo que hace rato nos ocupa; en el arte de nombrar.

SÓCRATES.—Si eso es cierto, es preciso que examinemos las palabras acerca de las que me interrogabas; *rhoé*, que corre, *iénai*, ir, *schésis*, la acción de retener; y ver si por medio de las letras y de las sílabas, imitan o no imitan la esencia de las cosas que ellas designan.

HERMÓGENES.—Perfectamente.

SÓCRATES.—Dime; ¿son estas palabras las únicas primitivas, o existen otras muchas?

HERMÓGENES.—Creo que existen otras.

SÓCRATES. —En efecto, es probable que así sea. ¿Pero qué medio adoptaremos para distinguir^[45] por dónde el imitador comienza a imitar? Puesto que la imitación de la esencia tiene lugar por medio de las sílabas y de las letras, ¿no será lo mejor distinguir desde ahora las letras, como hacen los que estudian el ritmo? Estos distinguen en primer lugar el valor de las letras, después el de las sílabas; y no examinan el ritmo mismo sino después de estos preliminares; antes, nunca.

HERMÓGENES.—Muy bien.

SÓCRATES. —Nosotros, ¿no debemos, igualmente, distinguir, desde ahora, las vocales, y después, entre las otras especies de letras, las que son a la vez consonantes y mudas, ya que estos son los términos de los que se valen los hombres entendidos; y las que, sin ser vocales, tienen, sin embargo, un sonido? ¿No tendremos después que volver a las vocales, para dividirlas en sus diferentes especies? Hechas estas distinciones, es indispensable examinar a su vez los nombres e indagar si entre ellos hay algunos a los que se puedan reducir todos los demás; como sucede con las letras que nos los hacen conocer y si se clasifican en diversas especies, como estas mismas letras. Bien consideradas todas estas cosas, es preciso saber aplicar a los objetos los nombres que les corresponden, ya baste una sola palabra para un solo objeto, ya haya que combinar muchas. Así es como los pintores, para obtener la semejanza, ya emplean la púrpura sola u otro color cualquiera; ya mezclan muchos colores diferentes, como cuando quieren representar la carne, o cualquier otro objeto análogo, atentos siempre a hacer la imagen perfectamente fiel. En igual forma, nosotros aplicaremos las letras a las cosas; tan pronto una sola letra a una sola cosa y la letra conveniente, como muchas letras formando lo que se llaman sílabas, y reuniendo en seguida estas sílabas hasta componer nombres y verbos. En fin, de estos nombres y de estos verbos formaremos algo que tenga grandeza, belleza y unidad: el discurso, que es en el arte de los nombres y en todas las artes análogas, lo que en la pintura la representación de un ser animado. Pero no; no seremos nosotros los que haremos esto; yo me dejo llevar de mis propias palabras. Todas estas combinaciones, tales como son, son obra de nuestros antepasados. En cuanto a nosotros, si queremos estudiar todas estas cosas con arte, necesitamos dividirlas, como ya hemos dicho; y considerar, como también indicábamos, si las palabras, así las primitivas como las derivadas, han sido bien o mal aplicadas. Proceder de otro modo, y según el método de composición, sería obrar mal y extraviarse del verdadero camino, mi querido Hermógenes.

HERMÓGENES.—¡Sí, por Zeus, Sócrates!

SÓCRATES.—¿Y tendrás bastante confianza en ti mismo para creerte capaz de recorrer todas las divisiones de nuestro asunto? Yo no me considero con fuerzas para ello.

HERMÓGENES.—Ni yo tampoco, ciertamente.

SÓCRATES. —Dejemos esta materia; ¿o prefieres que, aunque incapaces de llevar muy allá nuestra indagación, ensayemos nuestras fuerzas, adelantando ideas, como hicimos antes con motivo de los dioses? Decíamos que no sabiendo nada de la verdad, solo habíamos querido interpretar las opiniones de los hombres sobre aquel punto; y ahora nos corresponde decir, que si algún día llega a ser resuelta la presente cuestión por nosotros o por otros, lo será por medio de las divisiones que

acabamos de indicar; pero que por el momento bastará, como decíamos, que hagamos el esfuerzo que nos sea posible. ¿Es esta tu opinión? ¿O piensas de otra manera?

HERMÓGENES.—Precisamente esa es mi opinión.

SÓCRATES.—Quizá parece ridículo, mi querido Hermógenes, decir que las letras y las sílabas revelan las cosas, imitándolas. Sin embargo, es necesario que así sea. No tenemos otro medio mejor de dar razón de la verdad de las palabras primitivas. A menos que, a semejanza de los autores de tragedias, que en sus conflictos recurren a máquinas y hacen aparecer los dioses, recurramos también nosotros al mismo artificio, diciendo que los dioses han instituido las palabras primitivas, y que de aquí procede su propiedad. ¿Adoptaremos esta explicación como la más satisfactoria? ¿O la de que nosotros hemos tomado las palabras primitivas de los bárbaros, y que los bárbaros son más antiguos que nosotros? ¿O bien la de que no nos es posible comprender esta clase de palabras a causa de su antigüedad, que las hace tan oscuras, como si tuvieran un origen bárbaro? Éstas serían excusas muy buenas para el que no quisiera dar razón de las palabras primitivas y de su propiedad. Sin embargo; dígase lo que se quiera, cuando se ignora la propiedad de las palabras primitivas, no se pueden comprender las derivadas, que solo se explican por aquellas. Es, pues, evidente que el que se considera hábil en la interpretación de las derivadas, debe estar en posición de dar explicaciones completas y claras sobre las primitivas, o limitarse a no decir más que necesidades acerca de las derivadas. ¿Opinas tú de otro modo?

HERMÓGENES.—No, en verdad, Sócrates.

SÓCRATES.—Lo que yo pienso a propósito de las palabras primitivas, me parece a mí mismo impertinente y ridículo. Te lo diré, siquieres. Pero si por tu parte tienes algo mejor que proponer, me lo participarás también a tu vez.

HERMÓGENES.—No dejaré de hacerlo. Y tú habla siempre sin miedo.

SÓCRATES.—Por lo pronto, la letra rho me parece ser el instrumento propio para expresar toda clase de movimiento. Pero no hemos dicho cuál es el origen de la palabra *kínēsis*. Es evidente que procede de *iesis*, arranque; porque en otro tiempo, en lugar de la eta se servían de la epsilon. En cuanto al principio de la palabra, está tomado de *kíein*, palabra extranjera que tiene el sentido de *ienai*, marchar. Si se supiese la palabra antigua y se la trasladase a nuestra lengua, se tendría realmente *iesis*. Pero hoy, a causa de la procedencia extranjera del verbo *kiein*, del cambio de la eta de la inserción de la ny, se dice *kínēsis*. En rigor, debería decirse *kieínēsis* o *eisis*. En cuanto a la palabra *stasis*, reposo, expresa la negación del movimiento, y se pronuncia así por elegancia. Decía, pues, que la letra rho me parecía haber sido, en manos del inventor de las palabras, un excelente instrumento para dar idea del movimiento, con el cual tiene verdadera analogía. En mil circunstancias se sirve de él con este objeto. Así, emplea esta letra para imitar el movimiento, por lo pronto, en las palabras *rheîn*, correr, y *rhoé*, curso; en seguida en *trómos*, temblor, en *trachús*, áspero; e igualmente en muchos verbos, tales como *krouéin*, golpear, *thraúein*, herir, *ereíkein*, romper, *thrýptein*, pulverizar, *kermatízein*, dividir, *rumbeîn*, rodar. A la rho es a la que deben todas estas palabras la representación de las acciones de las que son signos. El autor de los nombres vio, a mi parecer, que la lengua, al pronunciar esta letra, lejos de permanecer en reposo, se agita fuertemente; y he aquí lo que explica el uso que ha hecho de ella. La iota conviene a lo que es sutil, y que por su naturaleza puede penetrar a través de todas las cosas; por esta razón se sirve de la iota en *iesthai* y *ienai*, para

imitar la acción de ir o marchar. Así, también con las letras phi, psi, beta y dseta, que son silbantes, imita todas las cosas de esta naturaleza, tales como *psychrón*, frío, *zéon*, hirviente, *seíesthai*, agitar, y en fin, *seismós*, agitación. El autor de los nombres emplea cuanto le es posible estas mismas letras, cuando quiere imitar algún objeto hinchado, *phusôdes*. También habrá creído que por la presión que hacen experimentar a la lengua la delta y la tau, son perfectamente propias para imitar la acción de encadenar, *desmós*, y de descansar, *stásis*. Habiendo observado que la lengua se desliza al pronunciar la lambda, *olisthánei*, se ha servido de ella para formar la palabra *leîon*, liso, el mismo término *olisthánein*, deslizarse, *liparón*, fluido, *kol-lôdes*, pegajoso, y todos los de este género. En cuanto a la gamma, como tiene en cierta manera la virtud de detener este deslizamiento de la lengua, ha imitado con esta letra, unida a la precedente, lo que es viscoso, *glíschron*; dulce, *glyký*; corriente, *gloiódes*. Respecto de la ny, habiendo comprendido que retiene la voz en el interior de la boca, formó las palabras *éndon*, entós, interior, adentro, que representa la cosa por el sonido. Ha puesto una alfa en *mégas*, grande, y una eta en *mêkos*, longitud, porque estas dos letras tienen un sonido prolongado. Para *goggúlon*, redondo, tenía necesidad de la letra ómico, y la ha repetido todo lo posible en la composición de esta palabra. El autor de los nombres siempre ha procedido de la misma manera, formando con las letras y las sílabas nombres para designar cada ser; y con estos nombres, otros más compuestos, procurando siempre con empeño imitar la naturaleza de las cosas. Tal me parece ser, mi querido Hermógenes, la propiedad de los nombres. Pero quizá Crátilo es de otro parecer.

HERMÓGENES. —Ciertamente, Sócrates; Crátilo me tiene muy atormentado, como manifesté al principio, sosteniendo que los nombres tienen una propiedad natural, y esto sin explicar claramente en qué consiste; no pudiendo saber yo si con intención o a pesar suyo se expresaba tan obscuramente sobre este asunto. Ahora, querido Crátilo, dime en presencia de Sócrates si apruebas las ideas que acaba de exponer, o si tienes otras mejores. Si crees tenerlas, habla, a fin de instruirte con las lecciones de Sócrates, o de enseñarnos tú mismo la verdad a ambos.

CRÁTILO. —¡Cómo, Hermógenes!: ¿Crees que es fácil aprender o enseñar cualquier cosa, sobre todo una de tal importancia que parece que debe ser incluida entre las más graves?

HERMÓGENES. —¡Por Zeus, que yo no lo creo! Pero me place aquel dicho de Hesíodo: que añadir un poco a otro poco, no es trabajo perdido.^[46] Y así, si eres capaz de dar un poco más de luz a esta discusión, no vaciles, te lo suplico; y haznos esta gracia a Sócrates y a mí.

SÓCRATES. —Y yo, querido Crátilo, no afirmo absolutamente ninguna de las cosas que he expuesto antes; sino que me he limitado a examinar la cuestión con Hermógenes, y a decir buenamente lo que me indicaba mi espíritu. Habla, pues, con resolución, y vive persuadido de que si propones alguna buena idea, estoy dispuesto a recogerla.

Que estés tú más instruido que yo en esta materia, no lo extraño. A mi parecer, has reflexionado mucho sobre ella, y al mismo tiempo has aprendido no poco de los demás. Si tienes que decir algo que valga más que lo que precede, puedes contarme en el número de tus discípulos para la indagación de la propiedad de los nombres.

CRÁTILO. —Ciertamente, Sócrates, no te engañas; me he ocupado mucho en esta cuestión, y no habría inconveniente en que te tuviera por mi discípulo. Sin embargo, temo que suceda todo lo contrario, y que me vea precisado a explicarte las palabras que dirige Aquiles a Áyax en las *Deprecaciones*.^[47] Dice:

Divino Áyax, hijo de Telamón, jefe de los pueblos,
Todo lo que me has dicho procede de un noble corazón.

Y yo, Sócrates, he creído verdaderamente que vaticinabas, ya te venga la inspiración de Eutifrón, o ya de alguna musa que habite en ti, hace largo tiempo, sin tú saberlo.

SÓCRATES. —¡Oh, excelente Crátilo!, yo mismo estoy sorprendido de mi ciencia, y desconfío de ella. Creo que es preciso examinar de nuevo todo lo que acabo de decir. El engañarse a sí mismo, es seguramente lo peor que puede suceder; porque entonces el engañador es uno con nosotros, y nos sigue por todas partes. ¿Puede darse cosa más terrible? Conviene, pues, en mi opinión, volver muchas veces sobre las ideas emitidas, y esforzarse, según la expresión del poeta,^[48] mirando a la vez adelante y atrás. Ahora fijémonos en la explicación que hemos dado. La propiedad del nombre, hemos dicho, consiste en representar la cosa tal como es. ¿Declararemos completa esta definición?

CRÁTILO. —A mí me satisface cumplidamente.

SÓCRATES. —En este caso, los nombres tienen la virtud de enseñar.

CRÁTILO. —Sin duda.

SÓCRATES. —¿Diremos, por lo tanto, que hay un arte de enseñar, mediante los nombres, y los peritos en este arte?

CRÁTILO. —Sin duda.

SÓCRATES. —¿Quiénes son?

CRÁTILO. —Los legisladores, como dijiste cuando comenzamos.

SÓCRATES. —¿Diremos que, respecto de este arte, sucede entre los hombres, lo mismo que en todas las demás artes; o es cosa distinta? Me explicaré. Los pintores, por ejemplo, ¿no son unos mejores, y otros peores?

CRÁTILO. —Sin duda.

SÓCRATES. —Y los mejores hacen más bellas sus obras, quiero decir, sus representaciones de los seres vivos; los otros las hacen más feas. Lo mismo sucede con los arquitectos: los unos hacen casas más bellas, y otros las hacen menos bellas.

CRÁTILO. —Sí.

SÓCRATES. —Y bien, ¿unos legisladores hacen sus obras mejor, y otros peor?

CRÁTILO. —Eso no lo creo.

SÓCRATES. —Pues qué, ¿no te parecen las leyes, unas mejores y otras peores?

CRÁTILO. —No, ciertamente.

SÓCRATES. —En este caso, ¿los nombres no te parecen los unos mejores que los otros?

CRÁTILO. —No, verdaderamente.

SÓCRATES. —Luego, ¿todos los nombres son igualmente propios?

CRÁTILO. —Sí; todos los que son nombres.

SÓCRATES. —Entonces, respecto del nombre de Hermógenes, del que hablábamos hace un instante, ¿diremos que de ninguna manera pertenece a nuestro amigo, y que no es de la raza de Hermes; o que perteneciéndole, no es propio?

CRÁTILO. —Creo, Sócrates, que el nombre de Hermógenes no pertenece a nuestro amigo, aunque parezca pertenecerle; creo que será más bien el de algún otro individuo, cuya naturaleza es tal, como este nombre la supone.

SÓCRATES. —¿Decir que nuestro amigo, que está presente, es Hermógenes, no es decir una falsedad? A menos que no se tenga por imposible decir que es Hermógenes el que no lo es.

CRÁTILO. —No te comprendo.

SÓCRATES. —Es absolutamente imposible decir una falsedad;^[49] ¿es esta tu opinión? Muchos, mi querido Crátilo, han pensado y piensan lo mismo.

CRÁTILO. —En efecto, Sócrates; ¿cómo, el que dice lo que dice, ha de dejar de decir lo que es? Y decir algo falso, ¿no equivaldría a decir lo que no es?

SÓCRATES. —He aquí, querido mío, un razonamiento demasiado sutil para mí y para mi edad. Pero veamos; respóndeme solo a la siguiente pregunta. Quizá piensas que es imposible decir falsedades, pero que es posible hablar falsamente.

CRÁTILO. —Yo no creo tampoco que se pueda hablar con falsedad.

SÓCRATES. —¿Ni expresarse, ni interpelar a ninguno falsamente? Por ejemplo; si encontrándote alguno en tierra extraña, te cogiese por la mano, y te dijese: os saludo, extranjero ateniense, Hermógenes, hijo de Esmicrión; ¿te parecería que este hombre dice, designa, expresa, interpela, no a ti, sino a Hermógenes? ¿O no nombraría a nadie?

CRÁTILO. —Me parecería que no hacía más que articular sonidos.

SÓCRATES. —Es bastante. Articulando sonidos, ¿diría la verdad, o mentiría? ¿O diría algo verdadero y algo falso? Esto me bastaría.

CRÁTILO. —Pues bien, no tengo inconveniente en decir que no haría más que ruido y movimiento inútil, como si hiciera sonar un vaso de metal.

SÓCRATES. —Veamos, si podemos ponernos de acuerdo, mi querido Crátilo. ¿No admites, que una cosa es el nombre, y otra el objeto nombrado?

CRÁTILO. —Sin duda.

SÓCRATES. —¿Reconoces, por lo tanto, que el nombre es una especie de imitación de la cosa?

CRÁTILO. —Perfectamente.

SÓCRATES. —¿Y que las pinturas de animales son otro género de imitación de ciertas cosas?

CRÁTILO. —Sí.

SÓCRATES. —Veamos aún, por si no he penetrado bien tu pensamiento, que quizá es muy exacto. ¿Se puede después de distinguirlas, referir estas dos especies de imitaciones, las pinturas de los animales y los nombres, a las cosas de que son imitaciones, o no se puede?

CRÁTILO. —Se puede.

SÓCRATES. —Atiende, por lo pronto, a lo que voy a decir. ¿Se puede referir la imagen del hombre al hombre, la de la mujer a la mujer; y así en todos los demás casos?

CRÁTILO. —Evidentemente.

SÓCRATES. —Y al contrario, ¿se puede referir la imagen del hombre a la mujer, y la de la mujer al hombre?

CRÁTILO. —También es evidente.

SÓCRATES. —Y estas diferentes referencias, ¿están en su lugar ambas, o solo una de ellas?

CRÁTILO. —Solo una de ellas.

SÓCRATES. —¿Sin duda la que refiere a cada cosa lo que la conviene y se le parece?

CRÁTILO. —Así me parece.

SÓCRATES. —A fin de no batallar, disputando en vano, puesto que somos amigos, concédeme lo que voy a decirte. Esta referencia, querido mío, en los dos géneros de imitaciones, el de la pintura y el de los nombres, yo la llamo propia; y si se trata de los nombres, no solo la llamo propia, sino también verdadera. La otra referencia, la que refiere lo desemejante a lo desemejante, la llamo impropia y falsa, si se trata de nombres.

CRÁTILO. —Pero puede suceder, Sócrates, que esta impropiedad solo se encuentre en las pinturas de los animales, y que no suceda lo mismo en los nombres, que necesariamente serán acaso siempre propias con relación a las cosas a que se refieren.

SÓCRATES. —¿Qué quieres decir con eso? ¿Dónde está la diferencia entre la pintura y el nombre? ¿Un hombre, que encuentra a otro, no puede decirle: he aquí tu retrato, y mostrarle ya su imagen, ya la de una mujer? Entiendo por mostrar, representar una cosa ante el sentido de la vista.

CRÁTILO. —Sin duda.

SÓCRATES. —Y bien, el mismo hombre, ¿no puede decir al que encuentra: he aquí tu nombre? Porque el nombre es una imitación lo mismo que la de la pintura. Repito, pues; ¿no puede suceder que le diga: he aquí tu nombre, y que en seguida presente al sentido del alma una imagen de su interlocutor, pronunciando la palabra hombre, o una imagen de la parte femenina del género humano, pronunciando la palabra mujer? ¿No es esto posible, y no se verifica algunas veces?

CRÁTILO. —Quiero, Sócrates, concederte lo que me preguntas. Sea, pues, como dices.

SÓCRATES. —Haces bien, querido mío, en concedérmelo, si las cosas pasan como yo digo; e inútil es ya que combatamos. Si la referencia es tal también en los nombres, llamaremos a la una verdadera, a la otra falsa. Y si así sucede con los nombres; si se les puede aplicar impropriamente, no dando a cada objeto el que le conviene, y dándole algunas veces el que no le conviene, lo mismo podrá suceder con los verbos. Y si esto es cierto respecto de los verbos y de los nombres, lo será también en cuanto a las frases, porque las frases, si no me engaño, son combinaciones de estas dos clases de palabras. ¿Qué piensas tú, Crátilo?

CRÁTILO. —Me parece que hablas acertadamente.

SÓCRATES. —Si comparamos las palabras primitivas con las imágenes, nos sucederá con ellas lo que con los cuadros. Unas veces el pintor emplea todos los colores y formas que convienen al modelo; otras no los emplea todos, sino que olvida o añade algo, multiplica y agranda las facciones. ¿No es cierto?

CRÁTILO. —Muy cierto.

SÓCRATES. —El que emplea todos los colores y todas las formas convenientes, hace bellos cuadros y bellos dibujos; y, por el contrario, el que añade o quita, hace también cuadros y dibujos, pero malos.

CRÁTILO. —Sí.

SÓCRATES. —¿Y qué diremos del que imita con sílabas y letras la esencia de las cosas? Si emplea los elementos convenientes, ¿no formará asimismo una bella imagen? Pues esta imagen es el nombre. Pero si añade o quita alguna cosa, ¿no formará también una imagen, pero que no será bella? Y de esta suerte, ¿no están los nombres, unos bien hechos, otros mal?

CRÁTILO. —Quizá.

SÓCRATES. —¿Y no resultará también que habrá artífices de nombres buenos y malos?

CRÁTILO.—Sí.

SÓCRATES.—Al artífice de nombres se llama legislador.

CRÁTILO.—Sí.

SÓCRATES.—¡Por Zeus!, quizá entonces sucederá en esta como en las demás artes, y habrá buenos y malos legisladores; por lo menos, esta es una consecuencia de todo lo que hemos dicho, y en lo que estamos de acuerdo.

CRÁTILO.—Es cierto. Pero ya ves claramente, Sócrates, que, cuando nosotros hemos formado nombres, conforme al arte gramatical, con las letras alfa, beta y demás, si se llega a suprimir, añadir, o dislocar alguna de sus partes, no puede decirse que la palabra está escrita, sino mal escrita; y la verdad es que en manera alguna puede decirse escrita, sino que, desde que sufre alguna de estas modificaciones, lo que se hace es una palabra nueva.

SÓCRATES.—Ponte en guardia; no sea que por considerar las cosas bajo ese punto de vista, las consideremos mal.

CRÁTILO.—¿Cómo?

SÓCRATES.—Quizá lo que acabas de decir es exacto con relación a las cosas, cuya existencia o no existencia depende de un número determinado. Así, si al número diez, o a cualquier otro, se le quita, o se le añade algo, se convierte en otro número. Pero respecto de todo lo que tiene alguna cualidad, y de toda clase de imágenes, la exactitud pide otras condiciones. Es preciso, por el contrario, que lo que es imagen no reproduzca el modelo entero, para ser su imagen. Mira, si lo que te digo es verdad. Por ejemplo, serán dos cosas distintas Crátilo y la imagen de Crátilo; si alguna divinidad representase, no solo tus contornos y tu color, como hacen los pintores, sino también todo el interior de tu cuerpo, tal como es; con su morbidez y su calor, con el movimiento, el alma y el pensamiento, tales como se encuentran en ti; en una palabra, si todo lo que te constituye lo reprodujese completamente. Colocada cerca de ti esta acabada copia, ¿qué tendríamos? Crátilo y la imagen de Crátilo, ¿o más bien dos Crátilos?

CRÁTILO.—Me parece, Sócrates, que resultarían dos Crátilos.

SÓCRATES.—Ves, mi querido amigo, que no debe concebirse la propiedad de una imagen de otro modo que como la hemos concebido; ni debemos, a todo trance, querer que una imagen cese de serlo, porque se la haya añadido o quitado alguna cosa. ¿No conoces que no es necesario, ni mucho menos, que las imágenes encierren todos y los mismos elementos que las cosas, de que son imágenes?

CRÁTILO.—Sí, verdaderamente.

SÓCRATES.—¡Buenos estaríamos, Crátilo, si los nombres y las cosas que ellos nombran, se pareciesen absolutamente! Todo se haría doble sobre la marcha, y no sería posible decir: esta es la cosa, y este es el nombre.

CRÁTILO.—Es cierto.

SÓCRATES.—Luego, no hay que vacilar, querido mío; reconoce que de los nombres, unos convienen y otros no convienen con las cosas; no exijas que una palabra tenga todas las letras necesarias para representar aquello, cuya imagen es; consiente que la acompañe alguna letra inútil; y si permites una letra en la palabra, permite una palabra en la frase; y si una palabra en la frase, una frase en el discurso. Y por más que esta letra, esta palabra y esta frase, no convengan con las cosas,

no por eso dejarán estas de ser bien nombradas y enunciadas, con tal que se halle expresado su carácter distintivo; como sucede en los nombres de las letras, si te acuerdas de lo que dijimos antes Hermógenes y yo.

CRÁTILO.—Ciertamente, me acuerdo.

SÓCRATES.—Muy bien. Cuando se expresa este carácter distintivo, aunque no tenga todas las letras debidas, la cosa resulta designada por el discurso: bien, si aparecen en él todas las letras convenientes; y mal, si solo aparecen en corto número. En fin, admitamos que está designada, querido amigo, y así nos libraremos de la multa que se paga en Egina, cuando se encuentra a alguno en el camino a deshora de la noche; porque podría decirse, que habíamos andado demasiado pesados, para llegar de las palabras a las cosas. O si no, busca cualquier otra explicación de la propiedad de los nombres, y niéganos que el nombre sea la representación de la cosa, mediante las sílabas y las letras; porque no puedes mantener a la vez lo que antes decías, y lo que últimamente has concedido sin contradecirte a ti mismo.

CRÁTILO.—Me parece, Sócrates, que hablas muy sabiamente, y estoy conforme contigo.

SÓCRATES.—Puesto que estamos de acuerdo, examinemos ahora lo siguiente: para que el nombre sea propio, ¿no hemos dicho que es preciso que encierre las letras convenientes?

CRÁTILO.—Sí.

SÓCRATES.—Letras convenientes son las que se parecen a las cosas. ¿No es así?

CRÁTILO.—Sin duda alguna.

SÓCRATES.—Luego los nombres bien hechos son los hechos de esta manera.^[50] Pero si hay alguna palabra mal instituida, aun así, estará formada en gran parte de letras convenientes y semejantes a las cosas, puesto que será una imagen; pero siempre encerrará alguna letra que no convenga, y por esta causa esta palabra no será buena, ni estará bien compuesta. ¿Es esto, en efecto, lo que dijimos?

CRÁTILO.—Es preciso que yo convenga en ello, Sócrates; aun cuando de buen grado negaría que un nombre mal hecho sea nombre.

SÓCRATES.—¿Y admitirás que el nombre es una representación de la cosa?

CRÁTILO.—Sí.

SÓCRATES.—¿Estimas como cosa cierta que unos nombres se componen de otros nombres, y que otros son primitivos?

CRÁTILO.—Sí.

SÓCRATES.—Si los primitivos deben de ser representaciones de ciertas cosas, ¿conoces un medio mejor de hacer representaciones, que hacerlas lo más semejante que sea posible a las cosas que deben representar? ¿O acaso preferirías el medio ensalzado por Hermógenes y por otros muchos, según los que los nombres proceden de convenios; que representan las cosas solo para los que han intervenido en estas convenciones, conociéndolas de antemano; que la propiedad de los nombres nace exclusivamente de estos pactos; que no existe ninguna razón para fijarse en el sentido que tienen al presente, y que lo mismo podría llamarse grande lo que se llama pequeño, como pequeño lo que se llama grande? ¿Cuál de estos dos medios tienes por mejor?

CRÁTILO.—Vale mil veces más, Sócrates, representar las cosas mediante la imitación, que de cualquier otra manera arbitraria.

SÓCRATES.—Muy bien. Puesto que el nombre debe parecerse a la cosa, ¿no es necesario que las mismas letras sean naturalmente semejantes a los objetos, puesto que de letras se componen las palabras primitivas? He aquí lo que quiero decir. Tomando otra vez nuestro ejemplo; ¿se podría componer un cuadro, imagen de una cosa, si la naturaleza no suministrase, para representarla, colores semejantes a los objetos que la pintura imita? ¿No sería de otro modo imposible?

CRÁTILO.—Imposible.

SÓCRATES.—En igual forma, ¿se parecerían los nombres a cosa alguna, si los elementos de que se componen no tuviesen en primer lugar una semejanza natural con las cosas que los nombres imitan? Ahora bien; los elementos de que se componen los nombres, ¿no son las letras?

CRÁTILO.—Sí.

SÓCRATES.—Pues ahora toma parte, a tu vez, en la discusión que antes sostuve con Hermógenes. Al decir que la rho hace relación al cambio del lugar, al movimiento y a la rudeza, ¿te parece que tuvimos razón o que no la tuvimos?

CRÁTILO.—Tuvisteis razón ciertamente.

SÓCRATES.—Y diciendo que la lambda se refiere a lo liso, a lo dulce y a las demás cualidades análogas de las que hablamos, ¿tuvimos o no razón?

CRÁTILO.—La tuvisteis.

SÓCRATES.—¿Sabes que la misma palabra que nosotros escribimos *sklerótes*, rudeza, los eretrios escriben *skleróter*?

CRÁTILO.—Perfectamente.

SÓCRATES.—La rho y la sigma, ¿tienen entonces la misma significación? Y la palabra, ¿tiene el mismo sentido para los que la terminan con una rho, que para los que la terminan con una sigma; o bien tiene para ambos un sentido diferente?

CRÁTILO.—Tiene para todos el mismo sentido.

SÓCRATES.—¿Y esto es así, porque la rho y la sigma se parecen, o porque no se parecen?

CRÁTILO.—Porque se parecen.

SÓCRATES.—¿Porque se parecen en absoluto?

CRÁTILO.—Por lo menos, en cuanto expresan igualmente el cambio de lugar.

SÓCRATES.—Pero la lambda que forma parte de esta palabra, ¿no expresa lo contrario de la rudeza?

CRÁTILO.—Acaso, Sócrates, no está en su debido lugar. Antes, cuando conversabas con Hermógenes, quitabas y ponías letras según la necesidad lo exigía; lo cual merecía mi aprobación. Quizá en este caso convendría sustituir con una rho a la lambda.

SÓCRATES.—Perfectamente. Pero diciendo, como hoy decimos, pronunciando *sklerón*, ¿no nos entendemos los unos a los otros? Tú mismo, en este momento, ¿no entiendes lo que yo quiero decir?

CRÁTILO.—Sí, gracias al uso.

SÓCRATES.—Hablando del uso, ¿crees hablar de otra cosa que de un convenio? ¿O acaso te formas del uso una idea distinta de la que yo tengo? Al enunciar una palabra, yo concibo tal cosa, y tú reconoces que concibo tal cosa. ¿No consiste en esto el uso?

CRÁTILO.—Sí.

SÓCRATES.—Luego si tú reconoces el objeto, cuando yo pronuncio una palabra, yo te lo

muestro.

CRÁTILO.—Sí.

SÓCRATES. —Y eso se verifica mediante una palabra, que no tiene semejanza con lo que yo pienso cuando hablo; puesto que como tú confiesas, la letra lambda no tiene nada que se parezca a la rudeza. Pues si esto es así, ¿qué otra cosa hay aquí, que una convención contigo mismo, ni en qué consiste para ti la propiedad del nombre, sino en este convenio, puesto que las letras, suministradas por el uso y por la convención, expresan lo que se les parece y lo que no se les parece? Y aun cuando el uso no se confundiese por entero con la convención; aun así, no sería a causa de su semejanza con el objeto, por lo que la palabra nos lo representaría, sino que sería más bien en virtud del uso; porque creo que solo el uso puede representar una cosa mediante lo que se le parece y mediante lo que no se le parece. Y puesto que estamos de acuerdo sobre todo esto, mi querido Crátilo, porque tomo tu silencio por un asentimiento, es necesario que la convención y el uso contribuyan hasta cierto punto a la representación de los pensamientos que expresamos. Y si quieres, querido mío, tomemos por ejemplo los nombres del número. ¿Dónde encontrarías nombres semejantes a cada uno de los números para aplicarlos a los mismos, si no permitieses que el acuerdo y la convención entrasen en parte para determinar la propiedad de los nombres? Ciertamente yo mismo gusto de que los nombres se parezcan, cuanto sea posible, a las cosas; pero realmente, como decía Hermógenes, no hay que dejarse llevar hasta violentar las palabras, para hallar semejanzas; pues muchas veces se ve uno precisado a recurrir a la convención para explicar su propiedad. Las palabras más bellas son indudablemente las formadas por entero, o en gran parte, de elementos semejantes a las cosas, es decir, que con ellas convienen; y las más feas, son las palabras formadas de elementos contrarios a las mismas. Mas ahora, dime; ¿cuál es la virtud de los nombres, y qué bien debemos decir que producen?

CRÁTILO.—Creo, Sócrates, que tienen el poder de enseñar; y que es absolutamente cierto, que el que sabe los nombres, sabe igualmente las cosas.

SÓCRATES. —Quizá, mi querido Crátilo, lo que piensas es lo siguiente: que cuando se sabe lo que es el nombre, como el nombre es semejante a la cosa, se conoce igualmente la cosa, puesto que es semejante al nombre; y que todas las cosas que se parecen, son el objeto de una sola y misma ciencia. Supongo que en este mismo sentido dices que el que sabe los nombres, sabe igualmente las cosas.

CRÁTILO.—Es muy cierto.

SÓCRATES. —Pues bien; veamos ahora cuál es esta manera de enseñar las cosas, de la que acabas de hablar; si existe alguna otra, por más que esta sea la mejor, o si no existe absolutamente ninguna otra. ¿Cuál es tu parecer sobre este punto?

CRÁTILO.—Que no existe ninguna otra, y que esta es excelente y la única.

SÓCRATES. —Pero ¿crees que consista en esto el arte de encontrar las cosas, y que el que ha encontrado los nombres ha descubierto también las cosas que ellos designan; o bien es preciso, para investigar y descubrir, acudir a otro método; y para aprender, acudir a este?

CRÁTILO.—No; para buscar y para descubrir debe emplearse este mismo método.

SÓCRATES. —Y bien, Crátilo; figurémonos un hombre que tome en la indagación de las cosas los nombres por guías, examinando el sentido de cada uno de ellos; ¿no crees que corre gran riesgo

de engañarse?

CRÁTILO.—¿Cómo?

SÓCRATES.—Es evidente que el primero que ha designado los nombres, los formó según la manera como concebía las cosas. ¿No es esto lo que dijimos antes?

CRÁTILO.—Sí.

SÓCRATES.—Por consiguiente, si ha concebido mal las cosas y si las ha nombrado según la manera como las concebía; ¿qué crees tú que nos sucederá a nosotros que le seguimos? ¿Cómo dejaremos de incurrir en el mismo error?

CRÁTILO.—No hay nada de eso, Sócrates; es necesario que el que hace los nombres, los haga con conocimiento de las cosas; si este conocimiento le faltase, como ya he dicho, los nombres no serían nombres. Y lo que prueba sin réplica que el inventor de los nombres no ha caminado lejos de la verdad, es que en ese caso no existiría la concordancia que se advierte entre todos ellos. ¿No era este tu pensamiento, cuando decías que todos tienen un mismo objeto, y expresan todos una misma idea?

SÓCRATES.—Eso que dices, mi querido Crátilo, no es aún una apología suficiente. Si el inventor de los números se hubiese engañado desde el primero, hubiera hecho violencia a los demás para precisarlos a convenir con aquél; esto es bien claro. Lo mismo sucede en la construcción de una figura de geometría; si se incurre al principio en algún error, aunque sea ligero e imperceptible, en todo lo ulterior se notan las consecuencias. Por esta razón es preciso en todas las cosas que el hombre se entregue a largas reflexiones y a largas indagaciones, para asegurarse de si el principio sentado es exacto o no; cuando lo haya examinado bien, las consecuencias irán apareciendo con todo rigor. Por otra parte, me sorprendería que todos los nombres estuviesen de acuerdo los unos con los otros. Consideremos de nuevo los que ya hemos estudiado. Decíamos que los nombres nos representan el mundo en un movimiento, un cambio y un flujo perpetuos. ¿Te parece que expresan otra cosa?

CRÁTILO.—No, ciertamente; eso es lo que representan.

SÓCRATES.—Volvamos atrás, y examinemos la palabra *epistéme*. Es una palabra equívoca; y yo creo que significa que el alma se detiene sobre las cosas, *histesin epi*, y no que se ve arrastrada en el mismo movimiento. Es más propio pronunciar el principio de esta palabra como se hace hoy, que decir *pistéme* suprimiendo la épsilon; en lugar de suprimir la épsilon sería preciso intercalar una iota. *Bébaion* parece significar la imagen de una base, *báseos*, de un estado estacionario; y no el movimiento. Historia expresa lo que detiene la expansión, *histesin ton rhoun*. Pistón expresa manifiestamente la idea de detener *histân*. *Mnéme*, indica para todo el mundo la permanencia, *moné*, en el alma, y no el movimiento. Si quieras, examinemos igualmente las palabras *hamartía*, error, y *xymphorá*, accidente: y encontraremos que tienen una gran analogía con *xynésis*, *epistéme*, y con todas las más palabras que se refieren a cosas excelentes. *Amathía*, ignorancia, y *akolasía*, intemperancia, son palabras del mismo género. La una parece designar la marcha de un ser que va de concierto con dios, *hama theî ióntos*; y el otro, *akolasía*, la acción de seguir las cosas, *akolouthía*. De esta manera los nombres que damos a las cosas más malas, serían enteramente semejantes a las que damos a las mejores. Estoy persuadido de que, si nos tomáramos ese trabajo, encontraríamos muchas otras palabras, que harían creer que el inventor de los nombres ha querido expresar, no que

las cosas se mueven y pasan, sino que quedan y permanecen.

CRÁTILO.—Pero, Sócrates, observa que las más de las palabras expresan la primera opinión.

SÓCRATES.—¿Y qué importa, querido Crátilo? ¿Contaremos los nombres como las bolas de un escrutinio, y haremos depender su propiedad de este cálculo? El sentido indicado por el mayor número, ¿será el verdadero?

CRÁTILO.—No es razonable eso.

SÓCRATES.—No lo es en manera alguna, querido amigo; pero pasemos adelante y veamos si seremos o no del mismo parecer sobre el punto siguiente: Dime, ¿no hemos convenido en que los que han inventado los nombres en las ciudades, sean griegos o bárbaros, son los legisladores, y que el arte de instituir los nombres pertenece al de la legislación?

CRÁTILO.—Sin duda.

SÓCRATES.—Respóndeme: ¿los primeros legisladores designaron los primeros nombres, conociendo las cosas a que los asignaban, o no conociéndolas?

CRÁTILO.—En mi opinión, Sócrates, las conocían.

SÓCRATES.—¿Hubieran podido hacerlo, mi querido Crátilo, sin conocerlas?

CRÁTILO.—No lo creo.

SÓCRATES.—Retrocedamos al punto de partida. Decías antes, según recordarás, que es necesario que el que determine los nombres, sepa cuál es la naturaleza de los objetos sobre los que recaen. ¿Es esta aún tu opinión?

CRÁTILO.—Aún lo es.

SÓCRATES.—¿Y dices que el que ha fijado los primeros nombres lo ha hecho sabiendo cuál es la naturaleza de los objetos?

CRÁTILO.—Sabiéndolo.

SÓCRATES.—¿Pero por medio de qué nombres pudo aprender y encontrar las cosas, puesto que entonces aún no existían las primeras palabras; y puesto que por otra parte, según hemos dicho, es imposible aprender o encontrar las cosas sino después de haber aprendido o encontrado por sí mismo la significación de los nombres?

CRÁTILO.—Lo que dices es realmente una verdadera dificultad, Sócrates.

SÓCRATES.—¿Cómo podríamos decir que para instituir los nombres, los legisladores han debido conocer las cosas antes que hubiese nombres, si fuese cierto que solo han podido conocerse las cosas por sus nombres?

CRÁTILO.—A mi parecer, Sócrates, la mejor explicación, para salir de esta dificultad, es decir que un poder superior al del hombre ha dado los primeros nombres a las cosas; de manera que no pueden menos de ser propios.

SÓCRATES.—¿Pero entonces crees tú que el que instituye los nombres, sea dios o demonio, los ha establecido contradiciéndose a sí mismo? ¿O crees que lo que decíamos antes no es exacto?

CRÁTILO.—Eso consiste en que entre los nombres los hay que no lo son.

SÓCRATES.—¿Cuáles son, mi excelente amigo? ¿Los que se refieren al reposo o los que se refieren al movimiento? Porque, según hemos dicho, esta cuestión no puede decidirse por el número.

CRÁTILO.—No; no sería justo, Sócrates.

SÓCRATES.—He aquí, por lo tanto, una guerra civil entre los nombres; estos declaran que

representan la verdad; aquellos sostienen lo mismo; ¿a quién daremos la razón, y según qué principio? No podrá ser apelando a otros nombres, puesto que no existen. Es claro que debemos recurrir fuera de los nombres a algún otro principio, que nos haga ver, sin el auxilio de aquellos, cuáles entre ellos son verdaderos, porque nos mostrará con evidencia la verdad de las cosas.

CRÁTILO.—Soy del mismo parecer.

SÓCRATES.—Entonces, Crátilo, es posible aprender las cosas sin el auxilio de los nombres.

CRÁTILO.—Así parece.

SÓCRATES.—¿Y por qué medio crees que se pueden aprender? ¿Puede ser otro que el más natural y razonable, es decir, estudiando las cosas en la relación de las unas con las otras, cuando son del mismo género, y cada una en sí misma? Lo que es extraño a las cosas y difiere de ellas, no puede mostrarnos nada que no sea extraño y que no difiera de ellas; nunca podrá mostrarnos las cosas mismas.

CRÁTILO.—Me parece cierto lo que dices.

SÓCRATES.—Veamos, ¡por Zeus! ¿No hemos reconocido muchas veces que los nombres bien hechos son conformes a los objetos que ellos designan, y que son imágenes de las cosas?

CRÁTILO.—Sí.

SÓCRATES.—Por tanto, si es posible conocer las cosas por sus nombres, y posible conocerlas por sí mismas, ¿cuál es el mejor y más claro de estos conocimientos? ¿Deberá estudiarse primero la imagen en sí misma, y examinar si es semejante, para pasar después a la verdad de aquello de que es imagen? ¿O deberá estudiarse primeramente la verdad misma, y después su imagen, para asegurarse si es tal como debe de ser?

CRÁTILO.—En mi opinión, debe comenzarse por la verdad misma.

SÓCRATES.—Que método debe seguirse para aprender o descubrir la naturaleza de los seres, es una cuestión que quizás es superior a mis alcances y a los tuyos. Lo importante es reconocer que no es en los nombres, sino en las cosas mismas, donde es preciso buscar y estudiar las cosas.

CRÁTILO.—Así me lo parece, Sócrates.

SÓCRATES.—Estemos, pues, en guardia; y no nos dejemos sorprender por ese gran número de palabras, que tienden todas hacia un objeto común. Los que han instituido los nombres, han podido formarlos conforme a esta idea de que todo está en movimiento y en un flujo perpetuo, porque creo que este era, en efecto, su pensamiento; pero puede suceder que no sea así en realidad; y quizás los autores de los nombres, por una especie de vértigo, se vieron arrastrados por un torbellino, en el que nosotros mismos nos vemos envueltos. He aquí, por ejemplo, querido Crátilo, una cuestión que se me presenta muchas veces como un sueño; lo bello, el bien y todas las cosas de esta clase, ¿debe decirse que existen en sí o que no existen?

CRÁTILO.—Yo, Sócrates, creo que existen.

SÓCRATES.—No se trata de examinar si existe un bello semblante o cualquier otro objeto de esta naturaleza, porque todo esto me parece que está en un movimiento perpetuo. Lo que importa saber es si la belleza misma existe eternamente tal cual es.

CRÁTILO.—Necesariamente.

SÓCRATES.—¿Si lo bello pasase sin cesar, podría decirse con propiedad, primero, que es tal cosa; y después, que es de tal naturaleza? ¿No sucedería necesariamente, que mientras hablábamos, se

habría hecho otra cosa, habría huido y habría mudado de forma?

CRÁTILO.—Necesariamente.

SÓCRATES. —¿Cómo podría existir una cosa, si nunca apareciera de una misma manera? Si existe durante un instante de la misma manera, es claro que, durante este tiempo, no pasa. Si subsiste siempre de la misma manera, y siempre la misma, ¿cómo podría mudar y moverse, no saliendo para nada de su esencia?

CRÁTILO.—No podría.

SÓCRATES. —Una cosa, que estuviera siempre en movimiento, no podría ser conocida por nadie. Mientras que se aproximaba para conocerla, se haría otra y de otra naturaleza; de suerte que no podría saberse lo que es y como es. No hay inteligencia que pueda conocer el objeto que conoce, si este objeto no tiene una manera de ser determinada.

CRÁTILO.—Es cierto.

SÓCRATES. —Tampoco puede decirse que sea posible conocimiento alguno, mi querido Crátilo, si todas las cosas mudan sin cesar; si nada subsiste y permanece. Porque si lo que llamamos conocimiento, no cesa de ser conocimiento, entonces el conocimiento subsiste, y hay conocimiento; pero si la forma misma del conocimiento llega a mudar, entonces una forma remplaza a otra, y no hay conocimiento; y si esta sucesión de formas no se detiene nunca, no habrá jamás conocimiento. Desde este acto no habrá, ni persona que conozca, ni cosa que sea conocida. Si, por el contrario, lo que conoce existe; si lo que es conocido existe; si lo bello existe; si el bien existe; si todos estos seres existen; no veo qué relación puedan tener todos los objetos, que acabamos de nombrar, con el flujo y el movimiento. ¿Estos objetos son, en efecto, de esta naturaleza, o son de otra, es decir, como quieren los partidarios de Heráclito y muchos otros? Este punto no es fácil de decidir. No es propio de un hombre sensato someter ciegamente su persona y, su alma al imperio de las palabras; prestarles una fe entera, lo mismo que a sus autores; afirmar que estos poseen solo la ciencia perfecta, y formar sobre sí mismo y sobre las cosas este maravilloso juicio de que no hay nada estable, sino que todo muda como la arcilla; que las cosas se parecen a los enfermos atacados de fluxiones, y que todo está en un movimiento y cambio perpetuos. Quizá sea así, mi querido Crátilo; quizá sea de otra manera. Es preciso, pues, examinar este punto con resolución y con el mayor detenimiento, sin admitir nada a la ligera. Eres aún joven, y estás en la edad del vigor; y si en tus indagaciones llegas a hacer algún descubrimiento, me harás partícipe de él.

CRÁTILO.—Así lo haré. Es preciso, sin embargo, que sepas, Sócrates, que yo he pensado ya mucho en esta cuestión; y que, bien pesado y examinado todo, me parece que la verdad está de parte de Heráclito.

SÓCRATES. —Espero entonces, querido mío, que a tu vuelta me hables de esto otra vez. Ahora, ya que tienes hechos tus preparativos, marcha al campo. Hermógenes te acompañará.

CRÁTILO.—Sea así, Sócrates. Pero tú procura también pensar sobre el objeto que acaba de ocuparnos.

DIÁLOGOS DOGMÁTICOS



FEDÓN

Argumento del *Fedón*^[1]

por Patricio de Azcárate

El *Fedón* no es, como los precedentes diálogos, una mera serie de preguntas y respuestas sin otro objeto que poner en evidencia el error de una teoría o la verdad de un principio; sino que es una composición de distinto género, en la que, en medio de los incidentes de un argumento principal, se proponen, discuten y resuelven problemas complejos, que interesan a la vez a la psicología, a la moral y a la metafísica; obra sabia en la que están refundidos, con profunda intención, tres objetos muy diferentes: el relato histórico, la discusión y el mito.

El relato histórico consiste en la pintura sensible y viva del último día y de la muerte de Sócrates, que a Equécrates de Flionte hace Fedón, testigo conmovido aún por la muerte serena y noble, que fielmente refiere con un lenguaje en el que campean la sencillez y la grandeza antiguas; cuadro de eterna belleza, en el que nadie puede fijar sus miradas sin verse insensiblemente poseído de la admiración y entusiasmo que respiran las palabras de su autor. En el momento en que Fedón nos abre las puertas de la prisión, aparece Sócrates, sentado al borde de su cama, en medio de sus discípulos, que muy de mañana concurrieron para recoger las últimas palabras de su venerado maestro. Aparece con un aire tranquilo y risueño, sin advertirse en él sombra alguna de tristeza ni de decaimiento, que altere su semblante; sino sereno y tranquilo como el pensamiento que le anima. Fuera de la emoción, mal contenida, de sus amigos, y las lágrimas, que a pesar de estos salen de sus ojos, y las lamentaciones de Jantipa, su mujer; nada absolutamente se advertía en la persona de Sócrates, que indicara la proximidad de su muerte; él mantiene sin esfuerzo su modo de ser y su lenguaje ordinarios. Fedón nos enternece con sus recuerdos personales; se complace en traer a la memoria que su maestro, a cuyos pies tenía costumbre de sentarse en un pequeño cojín, jugaba aquel mismo día con su cabellera, durante la conversación; y se chanceaba recordándole que al día siguiente, con motivo del duelo, se vería precisado a cortarla. Resuelto a dar a sus amigos el ejemplo de una vida consagrada hasta el último momento a la filosofía, Sócrates hizo retirar a su mujer y a sus hijos; puso trabas al dolor de sus amigos, y no tardó en provocar a Simmias y a Cebes a una discusión, que debía prolongarse hasta la puesta del sol, o sea hasta el instante marcado por la ley para beber la cicuta. Será, como lo dice él mismo, el canto del cisne; no un canto de tristeza, sino más bien de sublime esperanza en la vida bienaventurada e inmortal.

¿No debe el filósofo desear morir? ¿Tiene el derecho de decidir, según su voluntad, la muerte que tarda demasiado en venir, y no esperar el plazo del destino? Éstas son las primeras cuestiones que debían ocurrir naturalmente en aquella situación. La opinión de Sócrates es que la esperanza de encontrar, en una vida mejor que la nuestra, dioses justos, buenos y amigos de los hombres, basta para obligar al sabio a mirar la muerte con la sonrisa en los labios. Y en cuanto a acortar el término natural de la vida, ningún hombre, y el sabio menos que los demás, debe hacerlo; porque si hay una justa razón para no temer la muerte, hay dos para esperarla. Por lo pronto, debe dar una prueba de valor soportando con paciencia los males de esta vida; y considerar que es una cobardía abandonar el puesto que le ha cabido en suerte. Por otra parte, su persona y su destino pertenecen a los dioses, sus

creadores y dueños; y no tiene ningún derecho para disponer de sí, puesto que no se pertenece. Nunca se han invocado razones más fuertes contra el suicidio; y no es pequeño honor para Platón el que en un problema tan importante y tan delicado, no tenga nada que envidiar su espiritualismo pagano ni a la moral cristiana, ni al espiritualismo moderno. ¡Con qué fuerza pone en claro las razones de la diferente idea que de la vida y de la muerte se forman el filósofo y el vulgo! El vulgo se apega a la vida, porque lo único de que se cuida es del cuerpo y de los placeres de los sentidos, olvidándose de que tiene alma; y así la muerte le aterra, porque al destruirse el cuerpo, se ve privado de lo que más quiere. ¿Pero qué son el precio de la vida y el terror de la muerte para el que no da al cuerpo ningún valor? En este caso se halla el filósofo, que encuentra su felicidad sólo en el pensamiento; que aspira a bienes invisibles como el alma misma, e imposibles en este mundo; y que ve venir la muerte con alegría, como término del tiempo de prueba que le separa de esos mismos bienes, que han sido para él objeto de meditación durante toda su vida. Su vida, a decir verdad, no es más que una meditación sobre la muerte. Preguntad a Platón cuáles son estos bienes invisibles: «Yo no hablo sólo, dice, de lo justo, de lo bueno y de lo bello; sino también de la grandeza, de la santidad, de la fuerza; en una palabra, de la esencia de todas las cosas; es decir, de lo que son en sí mismas». Éste es el primer rasgo de la teoría de las ideas, cuyo plan se va a desarrollar bien pronto.

¿Pero de dónde procede la certidumbre del filósofo de que con la muerte no perece todo él? Y no teniendo la prueba de que el alma debe sobrevivir al cuerpo, ¿quién le asegura que no sea esto un engaño y una bella ilusión? Platón, por boca de Sócrates, se resuelve firmemente a explicar todos estos problemas terribles, y toca uno tras otro los puntos siguientes, que basta indicar, para conocer su importancia: la supervivencia del alma respecto del cuerpo, la reminiscencia, la preexistencia del alma, la existencia de las ideas en sí, la simplicidad, la inmaterialidad, la indisolubilidad, la libertad del alma, y, en fin, su inmortalidad.

Parte de las ideas pitagóricas de la estancia del alma en los infiernos y de su vuelta a la vida, para probar que existe después de la muerte. Éste es el sentido de la máxima: «los vivos nacen de los muertos», envuelta en esta otra más general: «todo lo que tiene un contrario nace de este contrario», como lo más grande de lo más pequeño, lo más fuerte de lo más débil, lo más ligero de lo más lento, lo peor de lo mejor, la vigilia del sueño, y la vida de la muerte. —A este argumento en favor de la supervivencia del alma, tomado de la doctrina de la metempsicosis, se añade otro puramente platoniano en favor de la preexistencia. Es una consecuencia del principio según el que la ciencia es una reminiscencia; principio que supone ya la teoría de las ideas, con que nos encontramos aquí por segunda vez. Saber no es más que recordar, y el recuerdo supone un conocimiento anterior; por consiguiente, si el alma se acuerda de cosas que no ha podido conocer en esta vida, es una prueba de que ha existido antes. ¿No es cierto que nuestra alma, al través de la imperfecta igualdad que muestran los objetos sensibles entre sí, tiene la idea de una igualdad perfecta, inteligible e inaccesible a los sentidos? ¿No tiene asimismo la idea del bien, de lo justo, de lo santo y de la esencia de todas las cosas? Estos conocimientos no ha podido adquirirlos después de nacer, puesto que no son perceptibles a los sentidos, y es preciso que los haya adquirido antes: «la consecuencia de todo es que el alma existe antes de nuestra aparición en este mundo, y lo mismo las esencias». —Estos dos argumentos, a decir verdad, a pesar del prestigio de los nombres de Pitágoras y Platón, no tienen a nuestros ojos más que un valor histórico. El primero es tan débil como la muerta teoría de la

metempsicosis, de donde procede. El segundo tendría toda la fuerza de una demostración, si las dos teorías de la Idea y de la Reminiscencia, que tanta importancia tienen en la doctrina de Platón, pudiesen ser hoy aceptadas sin reserva.

Pero he aquí, en cambio, una serie de razonamientos, que bien pueden satisfacer a los espíritus más exigentes. Se fundan en el examen de la naturaleza del alma. Nuestra alma, ¿es una de las cosas que pueden disolverse, o es indisoluble? ¿Es simple o compuesta, material o inmaterial? En fin, ¿con qué se conforma más; con lo que cambia sin cesar, o con lo que subsiste eternamente idéntico a sí mismo? Todas estas cuestiones bastan por sí solas, para probar que en el pensamiento de Platón el problema del destino del alma, después de la muerte, no puede tener solución, sino después del relativo a su misma esencia. La busca desde luego, y a este fin distingue dos órdenes de cosas; unas que son simples, absolutas, inmudables, eternas, en una palabra, las esencias inteligibles; otras, imágenes imperfectas de las primeras, que son compuestas, mudables; es decir, cuerpos perceptibles por medio de los sentidos. ¿En cuál de estos dos órdenes se encuentra nuestra alma? En el de las Esencias; porque es como ellas invisible, simple, y llevada por su propia tendencia a buscarlas, como bien acomodado a su naturaleza. Si nuestra alma es semejante a las Esencias, no muda nunca, como no mudan ellas; y no tiene que temer la disolución por la muerte como el cuerpo; ella es inmortal. Pero Platón tiene gran cuidado de decir en seguida, que de que el alma, tenga asegurado a causa de su naturaleza un destino futuro, no se sigue que haya de ser este destino igual para todas las almas indistintamente. La del filósofo y la del justo, depuradas mediante la constante meditación sobre las Esencias divinas, serán indudablemente admitidas a participar de la vida bienaventurada de los dioses. Pero las del vulgo y la del hombre malo, manchadas con impurezas y crímenes, serán privadas de esta dichosa eternidad, y sometidas a pruebas, cuya pintura toma Platón de la mitología. Estas creencias de otro tiempo prueban por lo menos la antigüedad de la fe del género humano en una sanción suprema de la ley moral, y fortifican, con el peso del consentimiento universal, uno de los principios más ciertos de la filosofía.

Pero esta argumentación suscita dos objeciones. ¿No puede decirse de la armonía de una lira, lo mismo que del alma, que es invisible e inmaterial? ¿Y no puede entonces temerse que suceda con el alma lo que con la armonía, esto es que perezca antes del cuerpo, como la armonía perece antes de la lira? Esta objeción es especiosa. Para reducirla a la nada, basta considerar que no puede seriamente compararse el alma con la armonía por dos poderosas razones: la primera, porque existe antes del cuerpo, como se ha demostrado, y es un absurdo decir que la armonía existe antes que la lira; la segunda, porque el alma manda al cuerpo y gobierna sus órganos, al paso que es un absurdo decir que la armonía manda a las partes de la lira. Y véase cómo la preexistencia y la libertad del alma vienen, en cierto modo, en auxilio de la inmortalidad que se pone en duda.

La otra objeción se funda en la idea de que no es imposible que el alma, después de haber sobrevivido a muchos cuerpos, llegue a perecer con el último a que anime. No estando esta objeción, como estaba la precedente, en contradicción con la preexistencia y la libertad del alma, con las cuales puede concordarse, Platón la refuta en nombre del principio, a que apela sin cesar con motivo de todas las cuestiones capitales. Es el principio de la existencia de las Ideas, que aparece aquí desenvuelto con más extensión, y sobre el que entra al fin en explicaciones. Por cima de todas las cosas que hieren nuestros sentidos en este mundo, hay seres puramente inteligibles, que son los tipos

perfectos, absolutos, eternos, inmutables de todo cuanto de imperfecto existe en este mundo. Estos seres son las Ideas, no abstractas, sino realmente existentes; únicas realidades, a decir verdad, y de las que es sólo una imperfecta imagen todo lo que no son ellas; son la justicia absoluta, la belleza absoluta, la santidad absoluta, la igualdad absoluta, la unidad absoluta, la imparidad absoluta, la grandeza absoluta, la pequeñez absoluta; entre las que no parece hacer al pronto Platón ninguna distinción, en cuanto admite la realidad de todas ellas del mismo modo. Ahora bien, si no hay repugnancia en admitir que la justicia, la belleza, la verdad absoluta existen en sí, como otros tantos atributos de Dios, es preciso convenir en que no están en el mismo caso estas otras ideas platonianas, tales como la igualdad, la magnitud, la fuerza, la pequeñez, y otras más lejanas aún de la naturaleza divina; es decir, de las ideas-tipos de todos los seres sensibles. Así nos vemos obligados a una de estas dos cosas: o a rechazar absolutamente la teoría de las Ideas, porque es excesiva, o a suponer que el buen sentido de Platón ha debido establecer entre las ideas distinciones y grados, mediante los que su teoría sería racional. Esto último es lo que debe hacerse a pesar del silencio de Platón; pues si bien ni en el *Fedón*, ni en ningún otro escrito se encuentra razón alguna explícita, debe tenerse casi como un argumento su insistencia manifiesta en fijarse con más empeño, en más ocasiones y con más fuerza, en ciertas ideas con preferencia a otras. Estas ideas preferentes son las de lo bello, de lo justo, de lo verdadero, de lo santo, la del bien en sí; a las que parece dar, por lo mismo, una importancia capital. Desde este acto, decídase lo que se quiera sobre el carácter de las otras ideas, el principio de las Esencias mantiene toda su fuerza contra las dudas propuestas con respecto a la inmortalidad del alma. Si esta, como se ha demostrado, participa de la naturaleza divina de las Esencias, no puede, como no pueden las Esencias mismas, admitir nada contrario a su naturaleza; no puede, cuando el cuerpo se disuelve, perecer con él, porque es inmutable, indisoluble; porque escapa por su propia esencia a todas las condiciones de la muerte. Y si tal es su destino, añade Sócrates, no hay que decir cuánto la importa poner en esta vida todo su cuidado en hacerse digna de una dichosa eternidad.

En este punto cesa la discusión, y comienza el mito. No vamos a someter a un riguroso análisis esta pintura poética, y al mismo tiempo profundamente moral, de las estancias diferentes de los malos y de los justos; de las pruebas impuestas a los unos, y de la felicidad concedida a los otros. Pero importa observar, de una vez para siempre, el sentido filosófico de estas explicaciones tomadas de la mitología, que se encuentran en la mayor parte de los diálogos importantes de Platón. ¿A qué venía recurrir a las creencias religiosas y a las tradiciones populares? ¿Es una concesión prudente al politeísmo, para el que los adelantos de la filosofía corrían el riesgo de hacerse sospechosos, como lo prueban el proceso y la condenación de Sócrates? No es irracional pensarlo así. Pero parece explicación más digna la de que Platón, en interés mismo del progreso de las creencias morales, a cuya propagación consagró tantos esfuerzos, no despreciaba nada de cuanto pudiese contribuir a grabarlos más pronto en el espíritu de sus contemporáneos. ¿Qué cosa más conforme al objeto que se proponía, que establecer el acuerdo de los dogmas religiosos con las conclusiones de la filosofía sobre las cuestiones fundamentales de la moral? ¿Qué cosa más hábil que presentar las tradiciones populares como una imagen y una profecía de las doctrinas nuevas? Pero es preciso tener en cuenta la exactitud y superioridad de miras con que procura tomar de estos mitos primitivos sólo aquello que puede engrandecer el espíritu, hiriendo la imaginación. Todos los pormenores de estas pinturas contribuyen a este fin. Y con el mismo propósito nos presenta a Sócrates, cumpliendo rigurosamente

todos los actos que la religión imponía como homenaje debido a la omnipotencia de la Divinidad: la libación y la oración a los dioses antes de beber la cicuta, y el sacrificio de un gallo a Esculapio.

Volviendo al fin al relato histórico, que en cierta manera abraza la obra entera, el *Fedón* termina con los pormenores dolorosos de los últimos momentos de Sócrates, a quien no abandonan sus amigos, sino después de cerrarle piadosamente los ojos. En dos palabras se resume la impresión que deja en el espíritu esta grande y noble figura: *Sócrates ha sido el más sabio y el más justo de los hombres.*

Fedón o del alma

EQUÉCRATES^[1] — FEDÓN — SÓCRATES — APOLODORO — CEBES — SIMMIAS — CRITÓN
— FEDÓN — JANTIPA — EL SERVIDOR DE LOS ONCE

EQUÉCRATES. —Fedón, ¿estuviste tú mismo cerca de Sócrates el día que bebió la cicuta en la prisión, o sólo sabes de oídas lo que pasó?

FEDÓN. —Yo mismo estaba allí, Equécrates.

EQUÉCRATES. —¿Qué dijo en sus últimos momentos y de qué manera murió? Te oiré con gusto, porque no tenemos a nadie que de Flionte vaya a Atenas; ni tampoco ha venido de Atenas ninguno que nos diera otras noticias acerca de este suceso, que la de que Sócrates había muerto después de haber bebido la cicuta. Nada más sabemos.

FEDÓN. —¿No habéis sabido nada de su proceso ni de las cosas que ocurrieron?

EQUÉCRATES. —Sí; lo supimos, porque no ha faltado quien nos lo refiriera; y sólo hemos extrañado el que la sentencia no hubiera sido ejecutada tan luego como recayó. ¿Cuál ha sido la causa de esto, Fedón?

FEDÓN. —Una circunstancia particular. Sucedió que la víspera del juicio se había coronado la popa del buque que los atenienses envían cada año a Delos.

EQUÉCRATES. —¿Qué buque es ese?

FEDÓN. —Al decir de los atenienses, es el mismo buque en que Teseo condujo a Creta en otro tiempo a los siete jóvenes de cada sexo, que salvó, salvándose a sí mismo. Dícese que cuando partió el buque, los atenienses ofrecieron a Apolo que si Teseo y sus compañeros escapaban de la muerte, enviarían todos los años a Delos una expedición; y desde entonces nunca han dejado de cumplir este voto. Cuando llega la época de verificarlo, la ley ordena que la ciudad esté pura, y prohíbe ejecutar sentencia alguna de muerte antes que el buque haya llegado a Delos y vuelto a Atenas; y algunas veces el viaje dura mucho, como cuando los vientos son contrarios. La expedición empieza desde el momento en que el sacerdote de Apolo ha coronado la popa del buque, lo que tuvo lugar, como ya te dije, la víspera del juicio de Sócrates. Dé aquí por qué ha pasado tan largo intervalo entre su condena y su muerte.

EQUÉCRATES. —¿Y qué pasó entonces? ¿Qué dijo, qué hizo? ¿Quiénes fueron los amigos que permanecieron cerca de él? ¿Quizá los magistrados no les permitieron asistirle en sus últimos momentos, y Sócrates murió privado de la compañía de sus amigos?

FEDÓN. —No; muchos de sus amigos estaban presentes; en gran número.

EQUÉCRATES. —Tómate el trabajo de referírmelo todo, hasta los más minuciosos pormenores, a no ser que algún negocio urgente te lo impida.

FEDÓN. —Nada de eso; estoy desocupado, y voy o darte gusto; porque para mí no hay placer más grande que recordar a Sócrates, ya hablando yo mismo de él, ya escuchando a otros que de él hablen.^[2]

EQUÉCRATES. —De ese mismo modo encontrarás dispuestos a tus oyentes; y así, comienza, y procura en cuanto te sea posible no omitir nada.

FEDÓN.—Verdaderamente este espectáculo hizo sobre mí una impresión extraordinaria. Yo no experimentaba la compasión que era natural que experimentase asistiendo a la muerte de un amigo. Por el contrario, Equécrates, al verle y escucharle, me parecía un hombre dichoso; tanta fue la firmeza y dignidad con que murió. Creía yo que no dejaba este mundo sino bajo la protección de los dioses, que le tenían reservada en el otro una felicidad tan grande, que ningún otro mortal ha gozado jamás otra igual; y así, no me vi sobrecogido de esa penosa compasión que parece debía inspirarme esta escena de duelo. Tampoco sentía mi alma el placer que se mezclaba ordinariamente en nuestras pláticas sobre la filosofía; porque en aquellos momentos también fue este el objeto de nuestra conversación; sino que en lugar de esto, yo no sé qué de extraordinario pasaba en mí; sentía como una mezcla, hasta entonces desconocida, de placer y dolor, cuando me ponía a considerar que dentro de un momento este hombre admirable iba a abandonarnos para siempre; y cuantos estaban presentes, se hallaban, poco más o menos, en la misma disposición. Se nos veía tan pronto sonreír como derramar lágrimas; sobre todo a Apolodoro; tú conoces a este hombre y su carácter.

EQUÉCRATES.—¿Cómo no he de conocer a Apolodoro?

FEDÓN.—Se abandonaba por entero a esta diversidad de emociones; y yo mismo no estaba menos turbado que todos los demás.

EQUÉCRATES.—¿Quiénes eran los que se encontraban allí, Fedón?

FEDÓN.—De nuestros compatriotas, estaban: Apolodoro, Critóbulo y su padre, Critón, Hermógenes, Epígenes, Esquines y Antístenes.^[3] También estaban Ctesipo, del pueblo de Peanea, Menéxeno y algunos otros del país. Platón creo que estaba enfermo.

EQUÉCRATES.—¿Y había extranjeros?

FEDÓN.—Sí; Simmias, de Tebas, Cebes y Fedondes; y de Megara, Euclides^[4] y Terpsión.

EQUÉCRATES.—Arístipo^[5] y Cleombroto, ¿no estaban allí?

FEDÓN.—No; se decía que estaban en Egina.

EQUÉCRATES.—¿No había otros?

FEDÓN.—Creo que, poco más o menos, estaban los que te he dicho.

EQUÉCRATES.—Ahora bien; ¿sobre qué decías que había versado la conversación?

FEDÓN.—Todo te lo puedo contar punto por punto, porque desde la condenación de Sócrates no dejamos ni un solo día de verle. Como la plaza pública, donde había tenido lugar el juicio, estaba cerca de la prisión, nos reuníamos allí de madrugada, y conversando aguardábamos a que se abriera la cárcel, que nunca era temprano. Luego que se abría, entrábamos; y pasábamos ordinariamente todo el día con él. Pero el día de la muerte, nos reunimos más temprano que de costumbre. Habíamos sabido la víspera, al salir por la tarde de la prisión, que el buque había vuelto de Delos. Convinimos todos en ir al día siguiente al sitio acostumbrado lo más temprano que se pudiera, y ninguno faltó a la cita. El alcaide, que comúnmente era nuestro introductor, se adelantó, y vino donde estábamos para decirnos que esperáramos hasta que nos avisara, porque los Once,^[6] nos añadió, están en este momento mandando quitar los grillos a Sócrates, y dando orden para que muera hoy. Pasados algunos momentos, vino el alcaide y nos abrió la prisión. Al entrar, encontramos a Sócrates, a quien acababan de quitar los grillos, y a Jantipa, ya la conoces, que tenía uno de sus hijos en los brazos. Apenas nos vio, comenzó a deshacerse en lamentaciones, y a decir todo lo que las mujeres acostumbran en semejantes circunstancias.

—¡Sócrates —gritó ella—, hoy es el último día en que te hablarán tus amigos y en que tú les hablarás!

Pero Sócrates, dirigiendo una mirada a Critón, le dijo: que la lleven a su casa. En el momento, algunos esclavos de Critón condujeron a Jantipa, que iba dando gritos y golpeándose el rostro. Entonces Sócrates, tomando asiento, dobló la pierna, libre ya de los hierros, la frotó con la mano, y nos dijo:

—Es cosa singular, amigos míos, lo que los hombres llaman placer; y ¡qué relaciones maravillosas mantiene con el dolor, que se considera como su contrario! Porque el placer y el dolor no se encuentran nunca a un mismo tiempo; y sin embargo, cuando se experimenta el uno, es preciso aceptar el otro, como si un lazo natural los hiciese inseparables. Siento que a Esopo no haya ocurrido esta idea, porque hubiera inventado una fábula, y nos hubiese dicho, que Dios quiso un día reconciliar estos dos enemigos, y que no habiendo podido conseguirlo, los ató a una misma cadena, y por esta razón, en el momento que uno llega, se ve bien pronto llegar a su compañero. Yo acabo de hacer la experiencia por mí mismo; puesto que veo que al dolor, que los hierros me hacían sufrir en esta pierna, sucede ahora el placer.

—Verdaderamente, Sócrates —dijo Cebes—, haces bien en traerme este recuerdo; porque a propósito de las poesías que has compuesto, de las fábulas de Esopo que has puesto en verso y de tu himno a Apolo, algunos, principalmente Eveno,^[7] me han preguntado recientemente por qué motivo te habías dedicado a componer versos desde que estabas preso, cuando no lo has hecho en tu vida. Si tienes algún interés en que pueda responder a Eveno, cuando vuelva a hacerme la misma pregunta, y estoy seguro de que la hará, dime lo que he de contestarle.

—Pues bien, mi querido Cebes —replicó Sócrates—, dile la verdad; que no lo he hecho seguramente por hacerme su rival en poesía, porque ya sabía que esto no me era fácil; sino que lo hice por depurar el sentido de ciertos sueños y aquietar mi conciencia respecto de ellos; para ver si por casualidad era la poesía aquella de las bellas artes a que me ordenaban que me dedicara; porque muchas veces, en el curso de mi vida, mi mismo sueño me ha aparecido tan pronto con una forma, como con otra, pero prescribiéndome siempre la misma cosa: Sócrates, me decía, cultiva las bellas artes.

»Hasta ahora había tomado esta orden por una simple indicación, y me imaginaba que, a la manera de las excitaciones con que alentamos a los que corren en la lid, estos sueños que me prescribían el estudio de las bellas artes, me exhortaban sólo a continuar en mis ocupaciones acostumbradas; puesto que la filosofía es la primera de las artes, y yo vivía entregado por entero a la filosofía. Pero después de mi sentencia y durante el intervalo que me dejaba la fiesta del Dios, pensé que si eran las bellas artes, en el sentido estricto, a las que querían los sueños que me dedicara, era preciso obedecerles, y para tranquilizar mi conciencia no abandonar la vida hasta haber satisfecho a los dioses, componiendo al efecto versos según lo ordenaba el sueño. Comencé, pues, por cantar en honor del Dios, cuya fiesta se celebraba; en seguida, reflexionando que un poeta, para ser verdadero poeta, no debe componer discursos en verso sino inventar ficciones, y no reconociendo en mí este talento, me decidí a trabajar sobre las fábulas de Esopo; puse en verso las que sabía, y que fueron las primeras que vinieron a mi memoria. He aquí, mi querido Cebes, lo que habrás de decir a Eveno. Salúdale también en mi nombre, y dile, que si es sabio, que me siga, porque al parecer hoy es mi

último día, puesto que los atenienses lo tienen ordenado.

Entonces Simmias dijo:

—¡Ah, Sócrates, qué consejo das a Eveno!, verdaderamente he hablado con él muchas veces; pero, a mi juicio, no se prestará muy voluntariamente a aceptar tu invitación.

—¡Qué! —repuso Sócrates—; ¿Eveno no es filósofo?

—Por tal le tengo —respondió Simmias.

—Pues bien —dijo Sócrates—, Eveno me seguirá como todo hombre que se ocupe dignamente de filosofía. Sé bien que no se suicidará, porque esto no es lícito.

Diciendo estas palabras se sentó al borde de su cama, puso los pies en tierra, y habló en esta postura todo el resto del día.

Cebes le preguntó:

—¿Cómo es, Sócrates, que no es permitido atentar a la propia vida, y sin embargo, el filósofo debe querer seguir a cualquiera que muere?

—¡Y qué!, Cebes —replicó Sócrates—, ¿ni tú ni Simmias habéis oído hablar nunca de esta cuestión a vuestro amigo Filolao? [8]

—Jamás —respondió Cebes— se explicó claramente sobre este punto.

—Yo —replicó Sócrates— no sé más que lo que he oído decir, y no os ocultaré lo que he sabido. Así como así no puede darse una ocupación más conveniente para un hombre que va a partir bien pronto de este mundo, que la de examinar y tratar de conocer a fondo ese mismo viaje, y descubrir la opinión que sobre él tengamos formada. ¿En qué mejor cosa podemos emplearnos hasta la puesta del sol?

—¿En qué se fundan, Sócrates —dijo Cebes—, los que afirman que no es permitido suicidarse? He oído decir a Filolao, cuando estaba con nosotros, y a otros muchos, que esto era malo; pero nada he oido que me satisfaga sobre este punto.

—Cobra ánimo —dijo Sócrates—, porque hoy vas a ser más afortunado; pero te sorprenderás al ver que el vivir es para todos los hombres una necesidad absoluta e invariable, hasta para aquellos mismos a quienes vendría mejor la muerte que la vida; y tendrás también por cosa extraña que no sea permitido a aquellos, para quienes la muerte es preferible a la vida, procurarse a sí mismos este bien, y que estén obligados a esperar otro libertador.

Entonces Cebes, sonriéndose, dijo a la manera de su país:

—Dios lo sabe.

—Esta opinión puede parecer irracional —repuso Sócrates—, pero no es porque carezca de fundamento. No quiero alegar aquí la máxima, enseñada en los misterios, de que nosotros estamos en este mundo cada uno como en su puesto, y que nos está prohibido abandonarle sin permiso. Esta máxima es demasiado elevada, y no es fácil penetrar todo lo que ella encierra. Pero he aquí otra más accesible, y que me parece incontestable; y es que los dioses tienen cuidado de nosotros, y que los hombres pertenecen a los dioses. ¿No es esto una verdad?

—Muy cierto —dijo Cebes.

—Tú mismo —repuso Sócrates—, si uno de tus esclavos se suicidase sin tu orden, ¿no montarías en cólera contra él, y no le castigarías rigurosamente, si pudieras?

—Sí, sin duda.

—Por la misma razón —dijo Sócrates—, es justo sostener que no hay razón para suicidarse, y que es preciso que Dios nos envió una orden formal para morir, como la que me envía a mí en este día.

—Lo que dices me parece probable —dijo Cebes—; pero decías al mismo tiempo que el filósofo se presta gustoso a la muerte, y esto me parece extraño, si es cierto que los dioses cuidan de los hombres, y que los hombres pertenecen a los dioses; porque, ¿cómo pueden los filósofos desear no existir, poniéndose fuera de la tutela de los dioses, y abandonar una vida sometida al cuidado de los mejores gobernadores del mundo? Esto no me parece en manera alguna racional. ¿Creen que serán más capaces de gobernarse cuando se vean libres del cuidado de los dioses? Comprendo que un mentecato pueda pensar que es preciso huir de su amo a cualquier precio; porque no comprende que siempre conviene estar al lado de lo que es bueno, y no perderlo de vista; y por tanto si huye, lo hará sin razón. Pero un hombre sabio debe desear permanecer siempre bajo la dependencia de quien es mejor que él. De donde infiero, Sócrates, todo lo contrario de lo que tú decías; y pienso que a los sabios aflige la muerte y que a los mentecatos les regocija.

Sócrates manifestó cierta complacencia al notar la sutileza de Cebes; y dirigiéndose a nosotros, nos dijo:

—Cebes siempre encuentra objeciones, y no se fija mucho en lo que se le dice.

—Pero —dijo entonces Simmias—, yo encuentro alguna razón en lo que dice Cebes. En efecto, ¿qué pretenden los sabios al huir de dueños mucho mejores que ellos, y al privarse voluntariamente de su auxilio? A ti es a quien dirige este razonamiento Cebes, y te echa en cara que te separas de nosotros voluntariamente, y que abandonas a los dioses que, según tú mismo parecer, son tan buenos amos.

—Tenéis razón —dijo Sócrates—; y veo que ya queréis obligarme a que me defienda aquí como me he defendido en el tribunal.

—Así es —dijo Simmias.

—Es preciso, pues, satisfacerlos —replicó Sócrates—, y procurar que esta apología tenga mejor resultado respecto de vosotros, que el que tuvo la primera respecto de los jueces. En verdad, Simmias y Cebes, si no creyese encontrar en el otro mundo dioses tan buenos y tan sabios y hombres mejores que los que dejo en este, sería un necio, si no me manifestara pesaroso de morir. Pero sabed que espero reunirme allí con hombres justos. Puedo quizás hacerme ilusiones respecto de esto; pero en cuanto a encontrar allí dioses que son muy buenos dueños, yo lo aseguro en cuanto pueden asegurarse cosas de esta naturaleza. He aquí por qué no estoy tan afligido en estos momentos, esperando que hay algo reservado para los hombres después de esta vida, y que, según la antigua máxima, los buenos serán mejor tratados que los malos.

—¿Pero qué, Sócrates —replicó Simmias—, será posible que nos abandones sin hacernos partícipes de esas convicciones de tu alma? Me parece que este bien nos es a todos común; y si nos convences de tu verdad, tu apología está hecha.

—Eso es lo que pienso hacer —respondió—; pero antes veamos lo que Critón quiere decirnos. Me parece que ha rato intenta hablarnos.

—No es más —dijo Critón— sino que el hombre que debe darte el veneno no ha cesado de decirme largo rato ha, que se te advierta que hables poco, porque dice que el hablar mucho acalora, y

que no hay cosa más opuesta, para que produzca efecto el veneno; por lo que es preciso dar dos y tres tomas, cuando se está de esta suerte acalorado.

—Déjale que hable —respondió Sócrates—; y que prepare la cicuta, como si hubiera necesidad de dos tomas y de tres, si fuese necesario.

—Ya sabía yo que darías esta respuesta —dijo Critón—; pero él no desiste de sus advertencias.

—Dejadle que diga —repuso Sócrates—; ya es tiempo de que explique delante de vosotros, que sois mis jueces, las razones que tengo para probar que un hombre, que se ha consagrado toda su vida a la filosofía, debe morir con mucho valor, y con la firme esperanza de que gozará después de la muerte bienes infinitos. Voy a daros las pruebas, Simmias y Cebes.

»Los hombres ignoran que los verdaderos filósofos no trabajan durante su vida sino para prepararse a la muerte; y siendo esto así, sería ridículo que después de haber proseguido sin tregua este único fin, recelasen y temiesen, cuando se les presenta la muerte.

En este momento Simmias echándose a reír, dijo a Sócrates:

—¡Por Júpiter!, tú me has hecho reír, a pesar de la poca gana que tengo de hacerlo en estos momentos; porque estoy seguro de que si hubiera aquí un público que te escuchara, los más no dejarían de decir que hablas muy bien de los filósofos. Nuestros tebanos, sobre todo, consentirían gustosos en que todos los filósofos aprendieran tan bien a morir, que positivamente se murieran; y dirían que saben bien que esto es precisamente lo que se merecen.

—Dirían verdad, Simmias —repuso Sócrates—; salvo un punto que ignoran, y es por qué razón los filósofos desean morir, y por qué son dignos de la muerte. Pero dejemos a los tebanos, y hablemos nosotros. La muerte, ¿es alguna cosa?

—Sí, sin duda —respondió Simmias.

—¿No es —repuso Sócrates— la separación del alma y el cuerpo, de manera que el cuerpo queda solo de un lado y el alma sola de otro? ¿No es esto lo que se llama la muerte?

—Lo es —dijo Simmias.

—Vamos a ver, mi querido amigo, si piensas como yo, porque de este principio sacaremos magníficos datos para resolver el problema que nos ocupa. ¿Te parece digno de un filósofo buscar lo que se llama el placer, como, por ejemplo, el de comer y beber?

—No, Sócrates.

—¿Y los placeres del amor?

—De ninguna manera.

—Y respecto de todos los demás placeres que afectan al cuerpo, ¿crees tú que deba buscarlos y apetecer, por ejemplo, trajes hermosos, calzado elegante, y todos los demás adornos del cuerpo? ¿Crees tú que debe estimarlos o despreciarlos, siempre que la necesidad no le fuerce a servirse de ellos?

—Me parece —dijo Simmias— que un verdadero filósofo no puede menos de despreciarlos.

—Te parece entonces —repuso Sócrates— que todos los cuidados de un filósofo no tienen por objeto el cuerpo; y que, por el contrario, procura separarse de él cuanto le es posible, para ocuparse sólo de su alma.

—Seguramente.

—Así, pues, entre todas estas cosas de que acabo de hablar —replicó Sócrates—, es evidente que

lo propio y peculiar del filósofo es trabajar más particularmente que los demás hombres en desprender su alma del comercio del cuerpo.

—Evidentemente —dijo Simmias—; y sin embargo, la mayor parte de los hombres se figuran que el que no tiene placer en esta clase de cosas y no las aprovecha, no sabe verdaderamente vivir; y creen que el que no disfruta de los placeres del cuerpo, está bien cercano a la muerte.

—Es verdad, Sócrates.

—¿Y qué diremos de la adquisición de la ciencia? El cuerpo, ¿es o no un obstáculo cuando se le asocia a esta indagación? Voy a explicarme por medio de un ejemplo. La vista y el oído, ¿llevan consigo alguna especie de certidumbre, o tienen razón los poetas cuando en sus cantos nos dicen sin cesar, que realmente ni oímos ni vemos? Porque si estos dos sentidos no son seguros ni verdaderos, los demás lo serán mucho menos, porque son más débiles. ¿No lo crees como yo?

—Sí, sin duda —dijo Simmias.

—¿Cuándo encuentra entonces el alma la verdad? Porque mientras la busca con el cuerpo, vemos claramente que este cuerpo la engaña y la induce a error.

—Es cierto.

—¿No es por medio del razonamiento como el alma descubre la verdad?

—Sí.

—¿Y no razona mejor que nunca cuando no se ve turbada por la vista, ni por el oído, ni por el dolor, ni por el placer; y cuando, encerrada en sí misma, abandona al cuerpo, sin mantener con él relación alguna, en cuanto esto es posible, fijándose en el objeto de sus indagaciones para conocerlo?

—Perfectamente dicho.

—¿Y no es entonces cuando el alma del filósofo desprecia el cuerpo, huye de él, y hace esfuerzos para encerrarse en sí misma?

—Así me parece.

—¿Qué diremos ahora de ciertas cosas, Simmias, como la justicia, por ejemplo? ¿Diremos que es algo, o que no es nada?

—Diremos que es alguna cosa, seguramente.

—¿Y no podremos decir otro tanto del bien y de lo bello?

—Sin duda.

—¿Pero has visto tú estos objetos con tus ojos?

—Nunca.

—¿Existe algún otro sentido corporal, por el que hayas percibido alguna vez estos objetos, de que estamos hablando, como la magnitud, la salud, la fuerza; en una palabra, la esencia de todas las cosas, es decir, aquello que ellas son en sí mismas? ¿Es por medio del cuerpo como se conoce la realidad de estas cosas? ¿O es cierto que cualquiera de nosotros, que quiera examinar con el pensamiento lo más profundamente que sea posible lo que intente saber, sin mediación del cuerpo, se aproximará más al objeto y llegará a conocerlo mejor?

—Seguramente.

—¿Y lo hará con mayor exactitud el que examine cada cosa con sólo el pensamiento, sin tratar de auxiliar su meditación con la vista, ni sostener su razonamiento con ningún otro sentido corporal; o el que sirviéndose del pensamiento, sin más, intente descubrir la esencia pura y verdadera de las

cosas sin el intermedio de los ojos, ni de los oídos; desprendido, por decirlo así, del cuerpo por entero, que no hace más que turbar el alma, e impedir que encuentre la verdad siempre que con él tiene la menor relación? Si alguien puede llegar a conocer la esencia de las cosas, ¿no será, Simmias, el que te acabo de describir?

—Tienes razón, Sócrates, y hablas admirablemente.

—De este principio —continuó Sócrates—, ¿no se sigue necesariamente que los verdaderos filósofos deban pensar y discurrir para sí de esta manera? La razón no tiene más que un camino que seguir en sus indagaciones; mientras tengamos nuestro cuerpo, y nuestra alma esté sumida en esta corrupción, jamás poseeremos el objeto de nuestros deseos; es decir, la verdad. En efecto, el cuerpo nos opone mil obstáculos por la necesidad en que estamos de alimentarle, y con esto y las enfermedades que sobrevienen, se turban nuestras indagaciones. Por otra parte, nos llena de amores, de deseos, de temores, de mil quimeras y de toda clase de necesidades; de manera que nada hay más cierto que lo que se dice ordinariamente: que el cuerpo nunca nos conduce a la sabiduría. Porque, ¿de dónde nacen las guerras, las sediciones y los combates? Del cuerpo con todas sus pasiones. En efecto; todas las guerras no proceden sino del ansia de amontonar riquezas, y nos vemos obligados a amontonarlas a causa del cuerpo, para servir como esclavos a sus necesidades. He aquí por qué no tenemos tiempo para pensar en la filosofía; y el mayor de nuestros males consiste en que en el acto de tener tiempo y ponernos a meditar, de repente interviene el cuerpo en nuestras indagaciones, nos embaraza, nos turba y no nos deja discernir la verdad. Está demostrado que si queremos saber verdaderamente alguna cosa, es preciso que abandonemos el cuerpo, y que el alma sola examine los objetos que quiere conocer. Sólo entonces gozamos de la sabiduría, de que nos mostramos tan celosos; es decir, después de la muerte, y no durante la vida. La razón misma lo dicta; porque si es imposible conocer nada en su pureza mientras que vivimos con el cuerpo, es preciso que suceda una de dos cosas: o que no se conozca nunca la verdad, o que se la conozca después de la muerte, porque entonces el alma, libre de esta carga, se pertenecerá a sí misma; pero mientras estemos en esta vida, no nos aproximaremos a la verdad, sino en razón de nuestro alejamiento del cuerpo, renunciando a todo comercio con él, y cediendo sólo a la necesidad; no permitiendo que nos inficie con su corrupción natural, y conservándonos puros de todas estas manchas, hasta que Dios mismo venga a libertarnos. Entonces, libres de la locura del cuerpo, conversaremos, así lo espero, con hombres que gozarán la misma libertad, y conoceremos por nosotros mismos la esencia pura de las cosas; porque quizá la verdad sólo en esto consiste; y no es permitido alcanzar esta pureza al que no es asimismo puro. He aquí, mi querido Simmias lo que me parece deben pensar los verdaderos filósofos, y el lenguaje que deben usar entre sí. ¿No lo crees como yo?

—Seguramente, Sócrates.

—Si esto es así, mi querido Simmias, todo hombre que llegue a verse en la situación en que yo me hallo, tiene un gran motivo para esperar que allá, mejor que en otra parte, poseerá lo que con tanto trabajo buscamos en este mundo; de suerte que este viaje, que se me ha impuesto, me llena de una dulce esperanza; y hará el mismo efecto sobre todo hombre que se persuada, que su alma está preparada, es decir, purificada para conocer la verdad. Y bien; purificar el alma, ¿no es, como antes decíamos, separarla del cuerpo, y acostumbrarla a encerrarse y recogerse en sí misma, renunciando al comercio con aquel cuanto sea posible, y viviendo, sea en esta vida, sea en la otra, sola y

desprendida del cuerpo, como quien se desprende de una cadena?

—Es cierto, Sócrates.

—Y a esta libertad, a esta separación del alma y del cuerpo, ¿no es a lo que se llama la muerte?

—Seguramente.

—Y los verdaderos filósofos, ¿no son los únicos que verdaderamente trabajan para conseguir este fin? ¿No constituye esta separación y esta libertad toda su ocupación?

—Así me lo parece, Sócrates.

—¿No sería una cosa ridícula, como dije al principio, que después de haber gastado un hombre toda su vida en prepararse para la muerte, se indignase y se aterrara al ver que la muerte llega? ¿No sería verdaderamente ridículo?

—¿Cómo no?

—Es cierto, por consiguiente, Simmias, que los verdaderos filósofos se ejercitan para la muerte, y que esta no les parece de ninguna manera terrible. Piénsalo tú mismo. Si desprecian su cuerpo y desean vivir con su alma sola, ¿no es el mayor absurdo, que cuando llega este momento, tengan miedo, se aflijan y no marchen gustosos allí, donde esperan obtener los bienes, por que han suspirado durante toda su vida y que son la sabiduría, y el verse libres del cuerpo, objeto de su desprecio? ¡Qué! Muchos hombres, por haber perdido sus amigos, sus esposas, sus hijos, han bajado voluntariamente a los infiernos, conducidos por la única esperanza de volver a ver los que habían perdido, y vivir con ellos; y un hombre, que ama verdaderamente la sabiduría, y que tiene la firme esperanza de encontrarla en los infiernos, ¿sentirá la muerte, y no irá lleno de placer a aquellos lugares donde gozará de lo que tanto ama? ¡Ah!, mi querido Simmias; hay que creer que irá con el mayor placer, si es verdadero filósofo, porque estará firmemente persuadido de que en ninguna parte, fuera de los infiernos, encontrará esta sabiduría pura que busca. Siendo esto así, ¿no sería una extravagancia, como dije antes, que un hombre de estas condiciones temiera la muerte?

—¡Por Júpiter!, sí lo sería —respondió Simmias.

—Por consiguiente, siempre que veas a un hombre estremecerse y retroceder cuando está a punto de morir, es una prueba segura de que tal hombre ama, no la sabiduría, sino su cuerpo, y con el cuerpo los honores y riquezas, o ambas cosas a la vez.

—Así es, Sócrates.

—Así, pues, lo que se llama fortaleza, ¿no conviene particularmente a los filósofos? Y la templanza, que sólo en el nombre es conocida por los más de los hombres; esta virtud, que consiste en no ser esclavo de sus deseos, sino en hacerse superior a ellos, y en vivir con moderación, ¿no conviene particularmente a los que desprecian el cuerpo y viven entregados a la filosofía?

—Necesariamente.

—Porque si quieres examinar la fortaleza y la templanza de los demás, encontrarás que son muy ridículas.

—¿Cómo, Sócrates?

—Sabes que todos los demás hombres creen que la muerte es uno de los mayores males.

—Es cierto —dijo Simmias.

—Así que cuando estos hombres, que se llaman fuertes, sufren la muerte con algún valor, no la sufren sino por temor a un mal mayor.

—Es preciso convenir en ello.

—Por consiguiente, los hombres son fuertes a causa del miedo, excepto los filósofos: ¿y no es una cosa ridícula que un hombre sea valiente por timidez?

—Tienes razón, Sócrates.

—Y entre esos mismos hombres que se dicen moderados o templados, lo son por intemperancia, y aunque parezca esto imposible a primera vista, es el resultado de esa templanza loca y ridícula; porque renuncian a un placer por el temor de verse privados de otros placeres que desean, y a los que están sometidos. Llaman, en verdad, intemperancia al ser dominado por las pasiones; pero al mismo tiempo ellos no vencen ciertos placeres sino en interés de otras pasiones a que están sometidos y que los subyugan; y esto se parece a lo que decía antes, que son templados y moderados por intemperancia.

—Esto me parece muy cierto.

—Mi querido Simmias, no hay que equivocarse; no se camina hacia la virtud cambiando placeres por placeres, tristezas por tristezas, temores por temores, y haciendo lo mismo que los que cambian una moneda en menudo. La sabiduría es la única moneda de buena ley, y por ella es preciso cambiar todas las demás cosas. Con ella se compra todo y se tiene todo: fortaleza, templanza, justicia; en una palabra, la virtud no es verdadera sino con la sabiduría, independientemente de los placeres, de las tristezas, de los temores y de todas las demás pasiones. Mientras que, sin la sabiduría, todas las demás virtudes, que resultan de la transacción de unas pasiones con otras, no son más que sombras de virtud; virtud esclava del vicio, que nada tiene de verdadero ni de sano. La verdadera virtud es una purificación de toda suerte de pasiones. La templanza, la justicia, la fortaleza y la sabiduría misma son purificaciones; y hay muchas señales para creer que los que han establecido las purificaciones no eran personajes despreciables, sino grandes genios, que desde los primeros tiempos^[9] han querido hacernos comprender por medio de estos enigmas, que el que vaya a los infiernos sin estar iniciado y purificado, será precipitado en el fango; y que el que llegue allí después de haber cumplido con las expiaciones, será recibido entre los dioses; porque, como dicen los que presiden en los misterios: *muchos llevan el cetro, pero son pocos los inspirados por el Dios*; y estos en mi opinión no son otros que los que han filosofado bien. Nada he perdonado por ser de este número, y he trabajado toda mi vida para conseguirlo. Si mis esfuerzos no han sido inútiles, y si lo he alcanzado, espero en la voluntad de Dios saberlo en este momento. He aquí, mi querido Cebes, mi apología para justificar ante vosotros, por qué, dejándoos y abandonando a los señores de este mundo, ni estoy triste ni desasosegado, en la esperanza de que encontraré allí, como he encontrado en este mundo, buenos amigos y buenos gobernantes, y esto es lo que la multitud no comprende. Pero estaré contento si he conseguido defenderme con mejor fortuna ante vosotros que ante mis jueces atenienses.

Después que Sócrates hubo hablado de esta manera, Cebes, tomando la palabra, le dijo:

—Sócrates, todo lo que acabas de decir me parece muy cierto. Hay, sin embargo, una cosa que parece increíble a los hombres, y es eso que has dicho del alma. Porque los hombres se imaginan, que cuando el alma ha abandonado el cuerpo, ella desaparece; que el día mismo que el hombre muere, o se marcha con el cuerpo o se desvanece como un vapor, o como un humo que se disipa en los aires y que no existe en ninguna parte. Porque si subsistiese sola, recogida en sí misma y libre de todos los males de que nos has hablado, podríamos alimentar una grande y magnífica esperanza,

Sócrates; la de que todo lo que has dicho es verdadero. Pero que el alma vive después de la muerte del hombre, que obra, que piensa; he aquí puntos que quizá piden alguna explicación y pruebas sólidas.

—Dices verdad, Cebes —replicó Sócrates—: ¿pero cómo lo haremos? ¿Quieres que examinemos esos puntos en esta conferencia?

—Tendré mucho placer —respondió Cebes— en oír lo que piensas sobre esta materia.

—No creo —repuso Sócrates— que cualquiera que nos escuche, aun cuando sea un autor de comedias, pueda echarme en cara que me estoy burlando, y que hablo de cosas que no nos toquen de cerca.^[10] Ya que quieras, examinemos la cuestión.

»Preguntémonos, por lo pronto, si las almas de los muertos están o no en los infiernos. Según una opinión muy antigua,^[11] las almas, al abandonar este mundo, van a los infiernos, y desde allí vuelven al mundo y vuelven a la vida, después de haber pasado por la muerte. Si esto es cierto, y los hombres después de la muerte vuelven a la vida, se sigue de aquí necesariamente que las almas están en los infiernos durante este intervalo, porque no volverían al mundo si no existiesen, y será una prueba suficiente de que existen, si vemos claramente que los vivos no nacen sino de los muertos; porque si esto no fuese así, sería preciso buscar otras pruebas.

—De hecho —dijo Cebes.

—Pero —replicó Sócrates—, para asegurarse de esta verdad, no hay que concretarse a examinarla con relación a los hombres, sino que es preciso hacerlo con relación a los animales, a las plantas, y a todo lo que nace; porque así se verá que todas las cosas nacen de la misma manera, es decir, de sus contrarias, cuando tienen contrarias. Por ejemplo; lo bello es lo contrario de lo feo; lo justo de lo injusto; y lo mismo sucede en una infinidad de cosas. Veamos, pues, si es absolutamente necesario que las cosas que tienen sus contrarias sólo nazcan de estas contrarias; como también si cuando una cosa se hace más grande, es de toda necesidad que antes haya sido más pequeña, para adquirir después esta magnitud.

—Sin duda.

—Y cuando se hace más pequeña, si es preciso que haya sido antes más grande, para disminuir después.

—Seguramente.

—Asimismo, lo más fuerte viene de lo más débil; lo más ligero de lo más lento.

—Es una verdad manifiesta.

—Y —continuó Sócrates— cuando una cosa se hace más mala, ¿no es claro que era mejor, y cuando se hace más justa, no es claro que era más injusta?

—Sin dificultad, Sócrates.

—Así, pues, Cebes, todas las cosas vienen de sus contrarias; es una cosa demostrada.

—Muy suficientemente, Sócrates.

—Pero entre estas dos contrarias, ¿no hay siempre un cierto medio, una doble operación, que lleva de este a aquél y de aquél a este? Entre una cosa más grande y una cosa más pequeña, el medio es el crecimiento y la disminución; al uno llamamos crecer y al otro disminuir.

—En efecto.

—Lo mismo sucede con lo que se llama mezclarse, separarse, calentarse, enfriarse y todas las

demás cosas. Y aunque sucede algunas veces, que no tenemos términos para expresar toda esta clase de cambios, vemos, sin embargo, por experiencia, que es siempre de necesidad absoluta que las cosas nazcan las unas de las otras, y que pasen de lo uno a lo otro por un medio.

—Es indudable.

—¡Y qué! —repuso Sócrates—: ¿la vida no tiene también su contraria, como la vigilia tiene el sueño?

—Sin duda —dijo Cebes.

—¿Cuál es esta contraria?

—La muerte.

—Estas dos cosas, si son contrarias, ¿no nacen la una de la otra, y no hay entre ellas dos generaciones o una operación intermedia que hace posible el paso de una a otra?

—¿Cómo no?

—Yo —dijo Sócrates— te explicaré la combinación de las dos contrarias de que acabo de hablar, y el paso recíproco de la una a la otra; tú me explicarás la otra combinación. Digo, pues, con motivo del sueño y de la vigilia, que del sueño nace la vigilia y de la vigilia el sueño; que el paso de la vigilia al sueño es el adormecimiento, y el paso del sueño a la vigilia es el acto de despertar. ¿No es esto muy claro?

—Sí, muy claro.

—Dinos a tu vez la combinación de la vida y de la muerte. ¿No dices que la muerte es lo contrario de la vida?

—Sí.

—¿Y que la una nace de la otra?

—Sí.

—¿Qué nace entonces de la vida?

—La muerte.

—¿Qué nace de la muerte?

—Es preciso confesar que es la vida.

—De lo que muere —replicó Sócrates— nace por consiguiente todo lo que vive y tiene vida.

—Así me parece.

—Y por lo tanto —repuso Sócrates—, nuestras almas están en los infiernos después de la muerte.

—Así parece.

—Pero de los medios en que se realizan estas dos contrarias, ¿uno de ellos no es la muerte sensible? ¿No sabemos lo que es morir?

—Seguramente.

—¿Cómo nos arreglaremos entonces? ¿Reconoceremos igualmente a la muerte la virtud de producir su contraria, o diremos que por este lado la naturaleza es coja? ¿No es toda necesidad que el morir tenga su contrario?

—Es necesario.

—¿Y cuál es este contrario?

—Revivir.

—Revivir, si hay un regreso de la muerte a la vida —repuso Sócrates—, consiste en verificar este

regreso. Por lo tanto, estamos de acuerdo en que los vivos no nacen menos de los muertos, que los muertos de los vivos; prueba incontestable de que las almas de los muertos existen en alguna parte de donde vuelven a la vida.

—Me parece —dijo Cebes— que lo que dices es una consecuencia necesaria de los principios en que hemos convenido.

—Me parece, Cebes, que no sin razón nos hemos puesto de acuerdo sobre este punto. Examínalo por ti mismo. Si todas estas contrarias no se engendrasen recíprocamente, girando, por decirlo así, en un círculo; y si no hubiese más que una producción directa de lo uno por lo otro, sin ningún regreso de este último al primer contrario que le ha producido, ya comprendes que en este caso todas las cosas tendrían la misma figura, aparecerían de una misma forma, y toda producción cesaría.

—¿Qué dices, Sócrates?

—No es difícil de comprender lo que digo. Si no hubiese más que el sueño, y no tuviese lugar el acto de despertar producido por él, ya ves que entonces todas las cosas nos representarían verdaderamente la fábula de Endimión, y no se diferenciaría en ningún punto, porque las sucedería lo que a Endimión; estarían sumidas en el sueño. Si todo estuviese mezclado sin que esta mezcla produjese nunca separación alguna, bien pronto se verificaría lo que enseñaba Anaxágoras: *todas las cosas estarían juntas*. Asimismo, mi querido Cebes, si todo lo que ha recibido la vida, llegase a morir, y estando muerto, permaneciere en el mismo estado, o lo que es lo mismo, no reviviese; ¿no resultaría necesariamente que todas las cosas concluirían al fin, y que no habría nada que viviese? Porque si de las cosas muertas no nacen las cosas vivas, y si las cosas vivas llegan a morir, ¿no es absolutamente inevitable que todas las cosas sean al fin absorbidas por la muerte?

—Inevitablemente, Sócrates —dijo Cebes—; y cuanto acabas de decir me parece incontestable.

—También me parece a mí, Cebes, que nada se puede objetar a estas verdades, y que no nos hemos engañado cuando las hemos admitido; porque es indudable, que hay un regreso a la vida; que los vivos nacen de los muertos; que las almas de los muertos existen; que las almas buenas libran bien, y que las almas malas libran mal.

Cebes, interrumpiendo a Sócrates, le dijo:

—Lo que dices es un resultado necesario de otro principio que te he oído muchas veces sentar como cierto, a saber: que nuestra ciencia no es más que una reminiscencia. Si este principio es verdadero, es de toda necesidad que hayamos aprendido en otro tiempo las cosas de que nos acordamos en este; y esto es imposible, si nuestra alma no existe antes de aparecer bajo esta forma humana. Ésta es una nueva prueba de que nuestra alma es inmortal.

Simmias, interrumpiendo a Cebes, le dijo:

—¿Cómo se puede demostrar este principio? Recuérdamelo, porque en este momento no caigo en ello.

—Hay una demostración muy preciosa —respondió Cebes—, y es que todos los hombres, si se les interroga bien, todo lo encuentran sin salir de sí mismos, cosa que no podría suceder, si en sí mismos no tuvieran las luces de la recta razón. En prueba de ello, no hay más que ponerles delante figuras de geometría u otras cosas de la misma naturaleza, y se ve patentemente esta verdad.

—Si no te das por convencido con esta experiencia, Simmias —replicó Sócrates—, mira si por este otro camino asientes a nuestro parecer. ¿Tienes dificultad en creer que aprender no es más que

acordarse?

—No mucha —respondió Simmias—; pero lo que precisamente quiero es llegar al fondo de ese recuerdo de que hablamos; y aunque gracias a lo que ha dicho Cebes, hago alguna memoria y comienzo a creer, no me impide esto el escuchar con gusto las pruebas que tú quieras darnos.

—Helas aquí —replicó Sócrates—. Estamos conformes todos en que, para acordarse, es preciso haber sabido antes la cosa de que uno se acuerda.

—Seguramente.

—¿Convenimos igualmente en que cuando la ciencia se produce de cierto modo es una reminiscencia? Al decir de cierto modo, quiero dar a entender, por ejemplo, como cuando un hombre, viendo u oyendo alguna cosa, o percibiéndola por cualquiera otro de sus sentidos, no conoce sólo esta cosa percibida, sino, que al mismo tiempo piensa en otra, que no depende de la misma manera de conocer sino de otra. ¿No diremos con razón que este hombre recuerda la cosa que le ha venido al espíritu?

—¿Qué dices?

—Digo, por ejemplo, que uno es el conocimiento del hombre y otro el conocimiento de una lira.

—Seguramente.

—Pues bien —continuó Sócrates—: ¿no sabes lo que sucede a los amantes, cuando ven una lira, un traje o cualquiera otra cosa, de que el objeto de su amor tiene costumbre de servirse? Al reconocer esta lira, viene a su pensamiento la imagen de aquel a quien ha pertenecido. He aquí lo que se llama reminiscencia; frecuentemente al ver a Simmias, recordamos a Cebes. Podría citarte un millón de ejemplos.

—Hasta el infinito —dijo Simmias.

—He aquí lo que es la reminiscencia; sobre todo, cuando se llega a recordar cosas, que se habían olvidado por el trascurso del tiempo, o por haberlas perdido de vista.

—Es muy cierto —dijo Simmias.

—Pero —replicó Sócrates—, al ver un caballo o una lira pintados, ¿no puede recordarse a un hombre? Y al ver el retrato de Simmias, ¿no puede recordarse a Cebes?

—¿Quién lo duda?

—Con más razón, si se ve el retrato de Simmias, se recordará a Simmias mismo.

—Sin dificultad.

—¿No es claro, entonces, que la reminiscencia la despiertan lo mismo las cosas semejantes, que las desemejantes?

—Así es en efecto.

—Y cuando se recuerda alguna cosa a causa de la semejanza, ¿no sucede necesariamente que el espíritu ve inmediatamente si falta o no al retrato alguna cosa para la perfecta semejanza con el original de que se acuerda?

—No puede menos de ser así —dijo Simmias.

—Fíjate bien, para ver si piensas como yo. ¿No hay una cosa a que llamamos igualdad? No hablo de la igualdad entre un árbol y otro árbol, entre una piedra y otra piedra, y entre otras muchas cosas semejantes. Hablo de una igualdad que está fuera de todos estos objetos. ¿Pensamos que esta igualdad es en sí misma algo o que no es nada?

—Decimos ciertamente que es algo. Sí, ¡por Júpiter!

—¿Pero conocemos esta igualdad?

—Sin duda.

—¿De dónde hemos sacado esta ciencia, este conocimiento? ¿No es de las cosas de que acabamos de hablar; es decir, que viendo árboles iguales, piedras iguales y otras muchas cosas de esta naturaleza, nos hemos formado la idea de esta igualdad, que no es ni estos árboles, ni estas piedras, sino que es una cosa enteramente diferente? ¿No te parece diferente? Atiende a esto: las piedras, los árboles que muchas veces son los mismos, ¿no nos parecen por comparación tan pronto iguales como desiguales?

—Seguramente.

—Las cosas iguales parecen algunas veces desiguales; pero la igualdad considerada en sí, ¿te parece desigualdad?

—Jamás, Sócrates.

—¿La igualdad y lo que es igual no son, por consiguiente, una misma cosa?

—No, ciertamente.

—Sin embargo; de estas cosas iguales, que son diferentes de la igualdad, has sacado la idea de la igualdad.

—Así es la verdad, Sócrates —dijo Simmias.

—Y esto se entiende, ya sea esta igualdad semejante ya desemejante respecto de los objetos que han motivado la idea.

—Seguramente.

—Por otra parte; cuando al ver una cosa, tú imaginas otra, sea semejante o desemejante, tiene lugar necesariamente una reminiscencia.

—Sin dificultad.

—Pero —repuso Sócrates— dime: ¿cuando vemos árboles que son iguales u otras cosas iguales, las encontramos iguales como la igualdad misma, de que tenemos idea, o falta mucho para que sean iguales como esta igualdad?

—Falta mucho.

—¿Convenimos, pues, en que cuando alguno, viendo una cosa, piensa que esta cosa, como la que yo estoy viendo ahora delante de mí, puede ser igual a otra, pero que la falta mucho para ello, porque es inferior respecto de ella, será preciso, digo, que aquel, que tiene este pensamiento, haya visto y conocido antes esta cosa a la que dice que la otra se parece, pero imperfectamente?

—Es de necesidad absoluta.

—¿No nos sucede lo mismo respecto de las cosas iguales, cuando queremos compararlas con la igualdad?

—Seguramente, Sócrates.

—Por consiguiente, es de toda necesidad que hayamos visto esta igualdad fuentes del momento en que, al ver por primera vez cosas iguales, hemos creído que todas tienden a ser iguales como la igualdad misma, y que no pueden conseguirlo.

—Es cierto.

—También convenimos en que hemos sacado este pensamiento (ni podía salir de otra parte) de

alguno de nuestros sentidos, por haber visto o tocado, o, en fin, por haber ejercitado cualquiera otro de nuestros sentidos, porque lo mismo digo de todos.

—Lo mismo puede decirse, Sócrates, tratándose de lo que ahora tratamos.

—Es preciso, por lo tanto, que de los sentidos mismos saquemos este pensamiento: que todas las cosas iguales que caen bajo nuestros sentidos, tienden a esta igualdad inteligible, y que se quedan por bajo de ella. ¿No es así?

—Sí, sin duda, Sócrates.

—Porque antes que hayamos comenzado a ver, oír, y hacer uso de todos los demás sentidos, es preciso que hayamos tenido conocimiento de esta igualdad inteligible, para comparar con ella las cosas sensibles iguales; y para ver que ellas tienden todas a ser semejantes a esta igualdad, pero que son inferiores a la misma.

—Es una consecuencia necesaria de lo que se ha dicho, Sócrates.

—Pero ¿no es cierto que, desde el instante en que hemos nacido, hemos visto, hemos oído, y hemos hecho uso de todos los demás sentidos?

—Muy cierto.

—Es preciso, entonces, que antes de este tiempo hayamos tenido conocimiento de la igualdad.

—Sin duda.

—Por consiguiente, es absolutamente necesario, que lo hayamos tenido antes de nuestro nacimiento.

—Así me parece.

—Si lo hemos tenido antes de nuestro nacimiento, nosotros sabemos antes de nacer; y después hemos conocido no sólo lo que es igual, lo que es más grande, lo que es más pequeño, sino también todas las cosas de esta naturaleza; porque lo que decimos aquí de la igualdad, lo mismo puede decirse de la belleza, de la bondad, de la justicia, de la santidad; en una palabra, de todas las demás cosas, cuya existencia admitimos en nuestras conversaciones y en nuestras preguntas y respuestas. De suerte que es de necesidad absoluta que hayamos tenido conocimientos antes de nacer.

—Es cierto.

—Y si después de haber tenido estos conocimientos, nunca los olvidáramos, no sólo naceríamos con ellos, sino que los conservaríamos durante toda nuestra vida; porque saber, ¿es otra cosa que conservar la ciencia, que se ha recibido, y no perderla?, y olvidar, ¿no es perder la ciencia que se tenía antes?

—Sin dificultad, Sócrates.

—Y si después de haber tenido estos conocimientos antes de nacer, y haberlos perdido después de haber nacido, llegamos en seguida a recobrar esta ciencia anterior, sirviéndonos del ministerio de nuestros sentidos, que es lo que llamamos aprender; ¿No es esto recobrar la ciencia que teníamos, y no tendremos razón para llamar a esto reminiscencia?

—Con muchísima razón, Sócrates.

—Estamos, pues, conformes en que es muy posible, que aquel que ha sentido una cosa, es decir, que la ha visto, oído o, en fin, percibido por alguno de sus sentidos, piense, con ocasión de estas sensaciones, en una cosa que ha olvidado, y cosa que tenga alguna relación con la percibida, ya se le parezca o ya no se le parezca. De manera que tiene que suceder una de dos cosas: o que nazcamos con

estos conocimientos y los conservemos toda la vida; o que los que aprenden, no hagan, según nosotros, otra cosa que recordar, y que la ciencia no sea más que una reminiscencia.

—Así es, Sócrates.

—¿Qué escoges tú, Simmias? ¿Nacemos con conocimientos, o nos acordamos después de haber olvidado lo que sabíamos?

—En verdad, Sócrates, no sé al presente qué escoger.

—Pero ¿qué pensarías y qué escogerías en este caso? Un hombre que sabe una cosa, ¿puede dar razón de lo que sabe?

—Puede, sin duda, Sócrates.

—¿Y te parece que todos los hombres pueden dar razón de las cosas de que acabamos de hablar?

—Yo querría que fuese así —respondió Simmias—; pero me temo mucho que mañana no encontraremos un hombre capaz de dar razón de ellas.

—¿Te parece, Simmias, que todos los hombres tienen esta ciencia?

—Seguramente no.

—¿Ellos no hacen entonces más que recordar las cosas que han sabido en otro tiempo?

—Así es.

—¿Pero en qué tiempo han adquirido nuestras almas esta ciencia? Porque no ha sido después de nacer.

—Ciertamente no.

—¿Ha sido antes de este tiempo?

—Sin duda.

—Por consiguiente, Simmias, nuestras almas existían antes de este tiempo, antes de aparecer bajo esta forma humana; y mientras estaban así, sin cuerpos, sabían.

—A menos que digamos, Sócrates, que hemos adquirido los conocimientos en el acto de nacer; porque esta es la única época que nos queda.

—Sea así, mi querido Simmias —replicó Sócrates—; pero ¿en qué otro tiempo los hemos perdido? Porque hoy no los tenemos según acabamos de decir. ¿Los hemos perdido al mismo tiempo que los hemos adquirido?, ¿o puedes tú señalar otro tiempo?

—No, Sócrates; no me había apercibido de que nada significa lo que he dicho.

—Es preciso, pues, hacer constar, Simmias, que si todas estas cosas, que tenemos continuamente en la boca, quiero decir, lo bello, lo justo y todas las esencias de este género, existen verdaderamente, y que si referimos todas las percepciones de nuestros sentidos a estas nociones primitivas como a su tipo, que encontramos desde luego en nosotros mismos, digo, que es absolutamente indispensable, que así como todas estas nociones primitivas existen, nuestra alma haya existido igualmente antes que naciésemos; y si estas nociones no existieran, todos nuestros discursos son inútiles. ¿No es esto incontestable? ¿No es igualmente necesario que si estas cosas existen, hayan también existido nuestras almas antes de nuestro nacimiento; y que si aquellas no existen, tampoco debieron existir estas?

—Esto, Sócrates, me parece igualmente necesario e incontestable; y de todo este discurso resulta, que antes de nuestro nacimiento nuestra alma existía, así como estas esencias, de que acabas de hablarme; porque yo no encuentro nada más evidente que la existencia de todas estas cosas: lo bello, lo bueno, lo justo; y tú me lo has demostrado suficientemente.

—¿Y Cebes? —dijo Sócrates—: porque es preciso que Cebes esté persuadido de ello.

—Yo pienso —dijo Simmias— que Cebes considera tus pruebas muy suficientes, aunque es el más rebelde de todos los hombres para darse por convencido. Sin embargo, supongo que lo está de que nuestra alma existe antes de nuestro nacimiento; pero que exista después de la muerte, es lo que a mí mismo no me parece bastante demostrado; porque esa opinión del pueblo, de que Cebes te hablaba antes, queda aún en pie y en toda su fuerza; la de que, después de muerto el hombre, su alma se disipa y cesa de existir. En efecto, ¿qué puede impedir que el alma nazca, que exista en alguna parte, que exista antes de venir a animar el cuerpo, y que, cuando salga de este, concluya con él y cese de existir?

—Dices muy bien, Simmias —dijo Cebes—; me parece que Sócrates no ha probado más que la mitad de lo que era preciso que probara; porque ha demostrado muy bien que nuestra alma existía antes de nuestro nacimiento; mas para completar su demostración, debía probar igualmente que, después de nuestra muerte, nuestra alma existe lo mismo que existió antes de esta vida.

—Ya os lo he demostrado, Simmias y Cebes —repuso Sócrates—; y convendréis en ello, si unís esta última prueba a la que ya habéis admitido; esto es que los vivos nacen de los muertos. Porque si es cierto que nuestra alma existe antes del nacimiento, y si es de toda necesidad que, al venir a la vida, salga, por decirlo así, del seno de la muerte, ¿cómo no ha de ser igualmente necesario que exista después de la muerte, puesto que debe volver a la vida? Así, pues, lo que ahora me pedís ha sido ya demostrado. Sin embargo, me parece que ambos deseáis profundizar más esta cuestión, y que teméis, como los niños, que, cuando el alma sale del cuerpo, la arrastren los vientos, sobre todo cuando se muere en tiempo de borrascas.

Entonces Cebes, sonriéndose, dijo:

—Sócrates, supón que lo tememos; o más bien, que sin temerlo, está aquí entre nosotros un niño que lo teme, a quien es necesario convencer de que no debe temer la muerte como a un vano fantasma.

—Para esto —replicó Sócrates—, es preciso emplear todos los días encantamientos, hasta que se haya curado de semejante aprensión.

—Pero, Sócrates, ¿dónde encontraremos un buen encantador, puesto que tú vas a abandonarnos?

—La Grecia es grande, Cebes —respondió Sócrates—; y en ella encontrareis muchas personas muy entendidas. Por otra parte, tenéis muchos pueblos extranjeros, y es preciso recorrerlos todos e interrogarlos, para encontrar este encantador, sin escatimar gasto, ni trabajo; porque en ninguna cosa podéis emplear más útilmente vuestra fortuna. También es preciso que lo busquéis entre vosotros, porque quizás no encontrareis otros más capaces que vosotros mismos para estos encantamientos.

—Haremos lo que dices, Sócrates; pero si no te molesta, volvamos a tomar el hilo de nuestra conversación.

—Con mucho gusto, Cebes, ¿y por qué no?

—Perfectamente, Sócrates —dijo Cebes.

—Lo primero que debemos preguntarnos a nosotros mismos —dijo Sócrates— es cuáles son las cosas que por su naturaleza pueden disolverse; respecto de que otras deberemos temer que tenga lugar esta disolución; y en cuáles no es posible este accidente. En seguida, es preciso examinar a cuál de estas naturalezas pertenece nuestra alma; y teniendo esto en cuenta, temer o esperar por ella.

—Es muy cierto.

—¿No os parece que son las cosas compuestas, o que por su naturaleza deben serlo, las que deben disolverse en los elementos que han formado su composición; y que si hay seres, que no son compuestos, ellos son los únicos respecto de los que no puede tener lugar este accidente?

—Me parece muy cierto lo que dices —contestó Cebes.

—Las cosas que son siempre las mismas y de la misma manera, ¿no tienen trazas de no ser compuestas? Las que mudan siempre y que nunca son las mismas, ¿no tienen trazas de ser necesariamente compuestas?

—Creo lo mismo, Sócrates.

—Diríjámonos desde luego a esas cosas de que hablamos antes, y cuya verdadera existencia hemos admitido siempre en nuestras preguntas y respuestas. Estas cosas, ¿son siempre las mismas o mudan alguna vez? La igualdad, la belleza, la bondad y todas las existencias esenciales, ¿experimentan a veces algún cambio, por pequeño que sea, o cada una de ellas, siendo pura y simple, subsiste siempre la misma en sí, sin experimentar nunca la menor alteración, ni la menor mudanza?

—Es necesariamente preciso que ellas subsistan siempre las mismas sin mudar jamás.

—Y todas las demás cosas —repuso Sócrates—, hombres, caballos, trajes, muebles y tantas otras de la misma naturaleza, ¿quedan siempre las mismas, o son enteramente opuestas a las primeras, en cuanto no subsisten siempre en el mismo estado, ni con relación a sí mismas, ni con relación a los demás?

—No subsisten nunca las mismas —respondió Cebes.

—Ahora bien; estas cosas tú las puedes ver, tocar, percibir por cualquier sentido: mientras que las primeras, que son siempre las mismas, no pueden ser comprendidas sino por el pensamiento, porque son inmateriales y no se las ve jamás.

—Todo eso es verdad —dijo Cebes.

—¿Quieres —continuó Sócrates— que reconozcamos dos clases de cosas?

—Con mucho gusto —dijo Cebes.

—¿Las unas visibles y las otras inmateriales? ¿Estas, siempre las mismas; aquellas, en un continuo cambio?

—Me parece bien —dijo Cebes.

—Veamos, pues. ¿No somos nosotros un compuesto de cuerpo y alma? ¿Hay otra cosa en nosotros?

—No, sin duda; no hay más.

—¿A cuál de estas dos especies diremos, que nuestro cuerpo se conforma o se parece?

—Todos convendrán en que a la especie visible.

—Y nuestra alma, mi querido Cebes, ¿es visible o invisible?

—Visible no es; por lo menos, a los hombres.

—Pero cuando hablamos de cosas visibles o invisibles, hablamos con relación a los hombres, sin tener en cuenta ninguna otra naturaleza.

—Sí, con relación a la naturaleza humana.

—¿Qué diremos, pues, del alma? ¿Puede ser vista o no puede serlo?

—No puede serlo.

—Luego es inmaterial.

—Sí.

—Por consiguiente, nuestra alma es más conforme que el cuerpo con la naturaleza invisible; y el cuerpo más conforme con la naturaleza visible.

—Es absolutamente necesario.

—¿No decíamos que, cuando el alma se sirve del cuerpo para considerar algún objeto, ya por la vista, ya por el oído, ya por cualquier otro sentido (porque la única función del cuerpo es atender a los objetos mediante los sentidos), se ve entonces atraída por el cuerpo hacia cosas, que no son nunca las mismas; se extravía, se turba, vacila y tiene vértigos, como si estuviera ebria; todo por haberse ligado a cosas de esta naturaleza?

—Sí.

—Mientras que, cuando ella examina las cosas por sí misma, sin recurrir al cuerpo, se dirige a lo que es puro, eterno, inmortal, inmutable; y como es de la misma naturaleza, se une y estrecha con ello cuanto puede y da de sí su propia naturaleza. Entonces cesan sus extravíos, se mantiene siempre la misma, porque está unida a lo que no cambia jamás, y participa de su naturaleza; y este estado del alma es lo que se llama sabiduría.

—Has hablado perfectamente, Sócrates; y dices una gran verdad.

—¿A cuál de estas dos especies de seres, te parece que el alma es más semejante, y con cuál está más conforme, teniendo en cuenta los principios que dejamos sentados y todo lo que acabamos de decir?

—Me parece, Sócrates, que no hay hombre, por tenaz y estúpido que sea, que estrechado por tu método, no convenga en que el alma se parece más y es más conforme con lo que se mantiene siempre lo mismo, que no con lo que está en continua mudanza.

—¿Y el cuerpo?

—Se parece más lo que cambia.

—Sigamos aún otro camino. Cuando el alma y el cuerpo están juntos, la naturaleza ordena que el uno obedezca y sea esclavo; y que el otro tenga el imperio y el mando. ¿Cuál de los dos te parece semejante a lo que es divino, y cuál a lo que es mortal? ¿No adviertes que lo que es divino es lo único capaz de mandar y de ser dueño; y que lo que es mortal es natural que obedezca y sea esclavo?

—Seguramente.

—¿A cuál de los dos se parece nuestra alma?

—Es evidente, Sócrates, que nuestra alma se parece a lo que es divino, y nuestro cuerpo a lo que es mortal.

—Mira, pues, mi querido Cebes, si de todo lo que acabamos de decir no se sigue necesariamente, que nuestra alma es muy semejante a lo que es divino, inmortal, inteligible, simple, indisoluble, siempre lo mismo, y siempre semejante a sí propio; y que nuestro cuerpo se parece perfectamente a lo que es humano, mortal, sensible, compuesto, soluble, siempre mudable, y nunca semejante a sí mismo. ¿Podremos alegar algunas razones que destruyan estas consecuencias, y que hagan ver que esto no es cierto?

—No, sin duda, Sócrates.

—Siendo esto así, ¿no conviene al cuerpo la disolución, y al alma el permanecer siempre

indisoluble o en un estado poco diferente?

—Es verdad.

—Pero observa, que después que el hombre muere, su parte visible, el cuerpo, que queda expuesto a nuestras miradas, que llamamos cadáver, y que por su condición puede disolverse y disiparse, no sufre por lo pronto ninguno de estos accidentes, sino que subsiste entero bastante tiempo, y se conserva mucho más, si el muerto era de bellas formas y estaba en la flor de sus años; porque los cuerpos que se recogen y embalsaman, como en Egipto, duran enteros un número indecible de años; y en aquellos mismos que se corrompen, hay siempre partes, como los huesos, los nervios y otros miembros de la misma condición, que parecen, por decirlo así, inmortales. ¿No es esto cierto?

—Muy cierto.

—Y el alma, este ser invisible que marcha a un paraje semejante a ella, paraje excelente, puro, invisible, esto es, a los infiernos, cerca de un Dios lleno de bondad y de sabiduría, y a cuyo sitio espero que mi alma volará dentro de un momento, si Dios lo permite; ¡qué!, ¿un alma semejante y de tal naturaleza se habrá de disipar y anonadar, apenas abandone el cuerpo, como lo creen la mayor parte de los hombres? De ninguna manera, mis queridos Simmias y Cebes; y he aquí lo que realmente sucede. Si el alma se retira pura, sin conservar nada del cuerpo, como sucede con la que, durante la vida, no ha tenido voluntariamente con él ningún comercio, sino que por el contrario, le ha huido, estando siempre recogida en sí misma y meditando siempre, es decir, filosofando en regla, y aprendiendo efectivamente a morir; porque ¿No es esto prepararse para la muerte?...

—De hecho.

—Si el alma, digo, se retira en este estado, se une a un ser semejante a ella, divino, inmortal, lleno de sabiduría, cerca del cual goza de la felicidad, viéndose así libre de sus errores, de su ignorancia, de sus temores, de sus amores tiránicos y de todos los demás males afectos a la naturaleza humana; y puede decirse de ella como de los iniciados, que pasa verdaderamente con los dioses toda la eternidad. ¿No es esto lo que debemos decir, Cebes?

—Sí, ¡por Júpiter!

—Pero si se retira del cuerpo manchada, impura, como la que ha estado siempre mezclada con él, ocupada en servirle, poseída de su amor, embriagada en él hasta el punto de creer que no hay otra realidad que la corporal, lo que se puede ver, tocar, beber y comer, o lo que sirve a los placeres del amor; mientras que aborrecía, temía y huía habitualmente ele todo lo que es oscuro e invisible para los ojos, de todo lo que es inteligible, y cuyo sentido sólo la filosofía muestra; ¿crees tú que un alma, que se encuentra, en tal estado, pueda salir del cuerpo pura y libre?

—No; eso no puede ser.

—Por el contrario, sale afeada con las manchas del cuerpo, que se han hecho como naturales en ella por el comercio continuo y la unión demasiado estrecha que con él ha tenido, por haber estado siempre unida con él y ocupándose sólo de él.

—Estas manchas, mi querido Cebes, son una cubierta tosca, pesada, terrestre y visible; y el alma, abrumada con este peso, se ve arrastrada hacia este mundo visible por el temor que tiene del mundo invisible, del infierno; y anda, como suele decirse, errante por los cementerios alrededor de las tumbas, donde se han visto fantasmas tenebrosos, como son los espectros de estas almas, que no han

abandonado el cuerpo del todo purificadas, sino reteniendo algo de esta materia visible, que las hace aún a ellas mismas visibles.

—Es muy probable que así sea, Sócrates.

—Sí, sin duda, Cebes; y es probable también que no sean las almas de los buenos, sino las de los malos, las que se ven obligadas a andar errantes por esos sitios, donde llevan el castigo de su primera vida, que ha sido mala; y donde continúan vagando hasta que, llevadas del amor que tienen a esa masa corporal que les sigue siempre, se ingieren de nuevo en un cuerpo y se sumen probablemente en esas mismas costumbres, que constitúan la ocupación de su primera vida.

—¿Qué dices, Sócrates?

—Digo, por ejemplo, Cebes, que los que han hecho de su vientre su Dios y que han amado la intemperancia, sin ningún pudor, sin ninguna cautela, entran probablemente en cuerpos de asnos o de otros animales semejantes; ¿no lo piensas tú también?

—Seguramente.

—Y las almas, que sólo han amado la injusticia, la tiranía y las rapiñas, van a animar cuerpos de lobos, de gavilanes, de halcones. Almas de tales condiciones, ¿pueden ir a otra parte?

—No, sin duda.

—Lo mismo sucede a las demás; siempre van asociadas a cuerpos análogos a sus gustos.

—Evidentemente.

—¿Cómo puede dejar de ser así? Y los más dichosos, cuyas almas van a un lugar más agradable, ¿no son aquellos que siempre han ejercitado esta virtud social y civil que se llama templanza y justicia, a la que se han amoldado sólo por el hábito y mediante el ejercicio, sin el auxilio de la filosofía y de la reflexión?

—¿Cómo pueden ser los más dichosos?

—Porque es probable que sus almas entren en cuerpos de animales pacíficos y dulces, como las abejas, las avispas, las hormigas; o que vuelvan a ocupar cuerpos humanos, para formar hombres de bien.

—Es probable.

—Pero en cuanto a aproximarse a la naturaleza de los dioses, de ninguna manera es esto permitido a aquellos que no han filosofado durante toda su vida, y cuyas almas no han salido del cuerpo en toda su pureza. Esto está reservado al verdadero filósofo. He aquí por qué, mi querido Simmias y mi querido Cebes, los verdaderos filósofos renuncian a todos los deseos del cuerpo; se contienen y no se entregan a sus pasiones; no temen ni la ruina de su casa, ni la pobreza, como la multitud que está apegada a las riquezas; ni teme la ignominia ni el oprobio, como los que aman las dignidades y los honores.

—No debería obrarse de otra manera, repuso Cebes.

—No sin duda —continuó Sócrates—; así, todos aquellos que tienen interés por su alma y que no viven para halagar al cuerpo, rompen con todas las costumbres, y no siguen el mismo camino que los demás, que no saben a dónde van; sino que persuadidos de que no debe hacerse nada que sea contrario a la filosofía, a la libertad y a la purificación que ella procura, se dejan conducir por ella y la siguen a todas partes a donde quiera conducirles.

—¿Cómo, Sócrates?

—Voy a explicároslo. Los filósofos, al ver que su alma está verdaderamente ligada y pegada al cuerpo, y forzada a considerar los objetos por medio del cuerpo, como a través de una prisión oscura, y no por sí misma, conocen perfectamente que la fuerza de este lazo corporal consiste en las pasiones, que hacen que el alma misma encadenada contribuya a apretar la ligadura. Conocen también que la filosofía, al apoderarse del alma en tal estado, la consuela dulcemente e intenta desligarla, haciéndola ver que los ojos del cuerpo sufren numerosas ilusiones, lo mismo que los oídos y que todos los demás sentidos; la advierte que no debe hacer de ellos otro uso que aquél a que obliga la necesidad, y la aconseja que se encierre y se recoja en sí misma; que no crea en otro testimonio que en el suyo propio, después de haber examinado dentro de sí misma lo que cada cosa es en su esencia; debiendo estar bien persuadida de que cuanto examine por medio de otra cosa, como muda con el intermedio mismo, no tiene nada de verdadero. Ahora bien; lo que ella examina por los sentidos es sensible y visible; y lo que ve por sí misma es invisible e inteligible. El alma del verdadero filósofo, persuadida de que no debe oponerse a su libertad, renuncia, en cuanto le es posible, a los placeres, a los deseos, a las tristezas, a los temores, porque sabe que, después de los grandes placeres, de los grandes temores, de las extremas tristezas y de los extremos deseos, no sólo se experimentan los males sensibles, que todo el mundo conoce, como las enfermedades o la pérdida de bienes, sino el más grande y el íntimo de todos los males, tanto más grande, cuanto que no se deja sentir.

—¿En qué consiste ese mal, Sócrates?

—En que obligada el alma a regocijarse o afligirse por cualquier objeto, está persuadida de que lo que le causa este placer o esta tristeza es muy verdadero y muy real, cuando no lo es en manera alguna. Tal es el efecto de todas las cosas visibles; ¿no es así?

—Es cierto, Sócrates.

—¿No es principalmente cuando se experimenta esta clase de afecciones cuando el alma está particularmente atada y ligada al cuerpo?

—¿Por qué es eso?

—Porque cada placer y cada tristeza están armados de un clavo, por decirlo así, con el que sujetan el alma al cuerpo; y la hacen tan material, que cree que no hay otros objetos reales que los que el cuerpo le dice. Resultado de esto es que, como tiene las mismas opiniones que el cuerpo, se ve necesariamente forzada a tener las mismas costumbres y los mismos hábitos, lo cual la impide llegar nunca pura al otro mundo; por el contrario, al salir de esta vida, llena de las manchas de ese cuerpo que acaba de abandonar, entra a muy luego en otro cuerpo, donde echa raíces, como si hubiera sido allí sembrada; y de esta manera se ve privada de todo comercio con la esencia pura, simple y divina.

—Es muy cierto, Sócrates —dijo Cebes.

—Por esta razón, los verdaderos filósofos trabajan para adquirir la fortaleza y la templanza, y no por las razones que se imagina el vulgo. ¿Piensas tú como este?

—De ninguna manera.

—Haces bien; y es lo que conviene a un verdadero filósofo; porque el alma no creerá nunca que la filosofía quiera desligarla, para que, viéndose libre, se abandone a los placeres, a las tristezas, y se deje encadenar por ellas para comenzar siempre de nuevo como la tela de Penélope. Por el contrario, manteniendo todas las pasiones en una perfecta tranquilidad y tomando siempre la razón por guía, sin abandonarla jamás, el alma del filósofo contempla incesantemente lo verdadero, lo divino, lo

inmutable, que está por encima de la opinión; y nutrida con esta verdad pura, estará persuadida de que debe vivir siempre lo mismo, mientras permanezca adherida al cuerpo; y que después de la muerte, unida de nuevo a lo que es de la misma naturaleza que ella, se verá libre de todos los males que afligen a la naturaleza humana. Siguiendo estos principios, mis queridos Simmias y Cebes, y después de una vida semejante, ¿temerá el alma que en el momento en que abandone el cuerpo, los vientos la lleven y la disipen, y que, enteramente anonadada, no existirá en ninguna parte?

Después que Sócrates hubo hablado de esta suerte, todos quedaron en gran silencio, y parecía que aquel estaba como meditando en lo que acababa de decir. Nosotros permanecimos callados, y sólo Simmias y Cebes hablaban por lo bajo. Percibiéndolo Sócrates, les dijo: ¿de qué habláis? ¿Os parece que falta algo a mis pruebas? Porque se me figura que ellas dan lugar a muchas dudas y objeciones, si uno se toma el trabajo de examinarlas en detalle. Si habláis de otra cosa, nada tengo que deciros; pero por poco que dudéis sobre lo que hablamos, no tengáis dificultad en decir lo que os parezca, y en manifestar francamente si cabe una demostración mejor; y en este caso asociadme a vuestras indagaciones, si es que creéis llegar conmigo más fácilmente al término que nos hemos propuesto.

—Te diré la verdad, Sócrates —respondió Simmias—; ha largo tiempo que tenemos dudas Cebes y yo, y nos hemos dado de codo para comprometernos a proponértelas, porque tenemos vivo deseo de ver cómo las resuelves. Pero ambos hemos temido ser importunos, proponiéndote cuestiones desagradables en la situación en que te hallas.

—¡Ah!, mi querido Simmias —replicó Sócrates, sonriendo dulcemente—; ¿con qué trabajo convencería yo a los demás hombres de que no tengo por una desgracia la situación en que me encuentro, cuando de vosotros mismos no puedo conseguirlo, pues que me creéis en este momento en peor posición que antes? Me suponéis, al parecer, muy inferior a los cisnes, por lo que respecta al presentimiento y a la adivinación. Los cisnes, cuando presienten que van a morir, cantan aquel día aún mejor que lo han hecho nunca, a causa de la alegría que tienen al ir a unirse con el dios a que ellos sirven. Pero el temor que los hombres tienen a la muerte, hace que calumnien a los cisnes, diciendo que lloran su muerte y que cantan de tristeza. No reflexionan que no hay pájaro que cante cuando tiene hambre o frío o cuando sufre de otra manera, ni aun el ruiseñor, la golondrina y la abubilla, cuyo canto se dice que es efecto del dolor. Pero estos pájaros no cantan de manera alguna de tristeza, y menos los cisnes, a mi juicio; porque perteneciendo a Apolo, son divinos, y como prevén los bienes de que se goza en la otra vida, cantan y se regocijan en aquel día más que lo han hecho nunca. Y yo mismo pienso que sirvo a Apolo lo mismo que ellos; que como ellos estoy consagrado a este dios; que no he recibido menos que ellos de nuestro común dueño el arte de la adivinación, y que no me siento contrariado al salir de esta vida. Así pues, en este concepto, podéis hablarme cuanto queráis, e interrogarme por todo el tiempo que tengan a bien permitirlo los Once.

—Muy bien, Sócrates —repuso Simmias—; te propondré mis dudas, y Cebes te hará sus objeciones. Pienso, como tú, que en estas materias es imposible, o por lo menos muy difícil, saber toda la verdad en esta vida; y estoy convencido de que no examinar detenidamente lo que se dice, y cansarse antes de haber hecho todos los esfuerzos posibles para conseguirlo, es una acción digna de un hombre perezoso y cobarde; porque, una de dos cosas: o aprender de los demás la verdad o encontrarla por sí mismo; y si una y otra cosa son imposibles, es preciso escoger entre todos los razonamientos humanos el mejor y más fuerte, y embarcándose en él como en una barquilla,

atravesar de este modo las tempestades de esta vida, a menos que sea posible encontrar, para hacer este viaje, algún buque más grande, esto es, algún razonamiento incontestable que nos ponga fuera de peligro. No tendré reparo en hacerte preguntas, puesto que lo permites; y no me expondré al remordimiento que yo podría tener algún día, por no haberte dicho en este momento lo que pienso. Cuando examino con Cebes lo que nos has dicho, Sócrates, confieso que tus pruebas no me parecen suficientes.

—Quizá tienes razón, mi querido Simmias; pero ¿por qué no te parecen suficientes?

—Porque podría decirse lo mismo de la armonía de una lira, de la lira misma y de sus cuerdas; esto es que la armonía de una lira es algo invisible, inmaterial, bello, divino; y la lira y las cuerdas son cuerpos, materia, cosas compuestas, terrestres y de naturaleza mortal. Después de hecha pedazos la lira o rotas las cuerdas, podría alguno sostener, con razonamientos iguales a los tuyos, que es preciso que esta armonía subsista necesariamente y no perezca; porque es imposible que la lira subsista una vez rotas las cuerdas; que las cuerdas, que son cosas mortales, subsistan después de rota la lira; y que la armonía, que es de la misma naturaleza que el ser inmortal y divino, perezca antes que lo que es mortal y terrestre. Es absolutamente necesario, añadiría, que la armonía exista en alguna parte, y que el cuerpo de la lira y las cuerdas se corrompan y perezcan enteramente antes que la armonía reciba el menor daño. Y tú mismo, Sócrates, te habrás hecho cargo sin duda, de que la idea que nos formamos generalmente del alma es algo semejante a lo que voy a decirte. Como nuestro cuerpo está compuesto y es mantenido en equilibrio por lo caliente, lo frío, lo seco y lo húmedo, nuestra alma no es más que la armonía que resulta de la mezcla de estas cualidades, cuando están debidamente combinadas. Si nuestra alma no es otra cosa que una especie de armonía, es evidente que cuando nuestro cuerpo está demasiado laxo o demasiado tenso a causa de las enfermedades o de otros males, nuestra alma, divina y todo, perecerá necesariamente como las demás armonías, que son consecuencia del sonido o efecto de los instrumentos; mientras que los restos de cada cuerpo duran aún largo tiempo; duran hasta que se queman o se corrompen. Mira, Sócrates, lo que podremos responder a estas razones, si alguno pretende que nuestra alma, no siendo más que una mezcla de las cualidades del cuerpo, es la primera que perece, cuando llega eso a que llamamos la muerte.

Entonces Sócrates, echando una mirada a cada uno de nosotros, como tenía de costumbre, y sonriéndose, dijo:

—Simmias tiene razón. Si alguno de vosotros tiene más facilidad que yo para responder a sus objeciones, puede hacerlo; porque me parece que Simmias ha esforzado de veras sus razonamientos. Pero antes de responderle querría que Cebes nos objetara, a fin de que, en tanto que él habla, tengamos tiempo para pensar lo que debemos contestar; y así también, oídos que sean ambos, cederemos, si sus razones son buenas; y en caso contrario, sostendremos nuestros principios hasta donde podamos. Dinos, pues, Cebes; ¿qué es lo que te impide asentir a lo que yo he dicho?

—Voy a decirlo —respondió Cebes—. Se me figura que la cuestión se halla en el mismo punto en que estaba antes, y que quedan en pie por tanto nuestras anteriores objeciones. Que nuestra alma existe antes de venir a animar el cuerpo, lo hallo admirablemente probado; y si no te ofendes, diré que plenamente demostrado; pero que ella exista después de la muerte, no lo está en manera alguna. Sin embargo, no acepto por completo la objeción de Simmias, según el cual nuestra alma no es más

fuerte ni más durable que nuestro cuerpo; porque, a mi parecer, el alma es infinitamente superior a todo lo corporal. ¿En qué consiste entonces tu duda, se me dirá? Si ves que muerto el hombre, su parte más débil, que es el cuerpo, subsiste, ¿no te parece absolutamente necesario que lo que es más durable dure más largo tiempo? Mira, Sócrates, yo te lo suplico, si respondo bien a esta objeción, porque para hacerme entender, necesito valerme de una comparación, como Simmias. La objeción que se me propone es, a mi parecer, como si, después de la muerte de un viejo tejedor, se dijese: este hombre no ha muerto, sino que existe en alguna parte, y la prueba es que ved que está aquí el traje que gastaba y que él mismo se había hecho; traje que subsiste entero y completo, y que no ha perecido. Pues bien, si a alguno repugnara reconocer como suficiente esta prueba, se le podría preguntar: ¿cuál es más durable, el hombre o el traje que gasta y de que se sirve? Necesariamente habría que responder que el hombre, y sólo con esto se creería haber demostrado que, puesto que lo que el hombre tiene de menos durable no ha perecido, con más razón subsiste el hombre mismo.

»Pero no hay nada de eso, en mi opinión, mi querido Simmias; y ve ahora, te lo suplico, lo que yo respondo a esto. No hay nadie que no conozca a primer golpe de vista que hacer esta objeción es decir un absurdo; porque este tejedor murió antes del último traje, pero después de los muchos que había gastado y consumido durante su vida; y no hay derecho para decir que el hombre es una cosa más débil y menos durable que el traje. Esta comparación puede aplicarse al alma y al cuerpo, y decirse con grande exactitud, en mi opinión, que el alma es un ser muy durable, y que el cuerpo es un ser más débil y que dura menos. Y el que conteste de este modo podrá añadir que cada alma usa muchos cuerpos, sobre todo si vive muchos años; porque si el cuerpo está mudando y perdiendo continuamente mientras el hombre vive, y el alma, por consiguiente, renueva sin cesar su vestido perecible, resulta necesario que cuando llega el momento de la muerte viste su último traje, y este será el único que sobreviva al alma; mientras que cuando esta muere, el cuerpo muestra inmediatamente la debilidad de su naturaleza, porque se corrompe y perece muy pronto. Así, pues, no hay que tener tanta fe en tu demostración, que vayamos a tener confianza de que después de la muerte existirá aún el alma. Porque si alguno extendiese el razonamiento todavía más que tú, y se le concediese, no sólo que el alma existe en el tiempo que precede a nuestro nacimiento, sino también que no hay inconveniente en que las almas de algunos existan después de la muerte y renazcan muchas veces para morir de nuevo; siendo el alma bastante fuerte para usar muchos cuerpos, uno después de otro, como usa el hombre muchos vestidos; concediéndole todo esto, digo, no por eso se negaba que el alma se gasta al cabo de tantos nacimientos, y que al fin acaba por perecer de hecho en alguna de estas muertes. Y si se añadiese que nadie puede saber cuál de estas muertes alcanzará al alma, porque es imposible a los hombres presentirlo; entonces todo hombre, que no teme la muerte y la espera con confianza, es un insensato, salvo que pueda demostrar que el alma es enteramente inmortal e imperecible. De otra manera, es absolutamente necesario que el que va a morir tema por su alma, y tema que ella va a perecer en la próxima separación del cuerpo.

Cuando oímos estas objeciones, no dejaron de incomodarnos, como hubimos de confesarlo; porque, después de estar convencidos por los razonamientos anteriores, venían tales argumentos a turbarnos y arrojarnos en la desconfianza, no sólo por lo que se había dicho, sino también por lo que se nos podía decir en lo sucesivo; porque en todo caso íbamos a parar en creer, o que no éramos capaces de formar juicio sobre estas materias, o que estas materias no podrían producir otra cosa que

la incertidumbre.

EQUÉCRATES. —Fedón, los dioses te perdonen, porque yo al oírte me digo a mí mismo: ¿qué podremos creer en lo sucesivo, puesto que las razones de Sócrates, que me parecían tan persuasivas, se hacen dudosas? En efecto; la objeción que hace Simmias al decir que nuestra alma no es más que una armonía, me sorprende maravillosamente, y siempre me ha sorprendido; porque me ha hecho recordar que yo mismo tuve esta misma idea en otro tiempo. Así, pues, yo estoy como de nuevo en esta cuestión, y necesito muy de veras nuevas pruebas para convencerme de que nuestra alma no muere con el cuerpo. Por lo mismo, Fedón, dinos, ¡por Júpiter!, de qué manera Sócrates continuó la disputa; si se vio e embarazado como vosotros, o si sostuvo su opinión con templanza; y, en fin, si os satisfizo enteramente o no. Cuéntanos, te lo suplico, todos estos pormenores sin olvidar nada.

FEDÓN. —Te aseguro, Equécrates, que si siempre he admirado a Sócrates, en esta ocasión le admiré más que nunca, porque el que estuviera pronto a satisfacer esto, no puede extrañarse en un hombre como él; pero lo que me pareció admirable fue, en primer lugar, la dulzura, la bondad, las muestras de aprobación con que escuchó las objeciones de estos jóvenes; y en seguida, la sagacidad con que se apercibió de la impresión que ellas habían hecho en nosotros; y, en fin, la habilidad con que nos curó, y cómo atrayéndonos como a vencidos fugitivos, nos hizo volver la espalda, y nos obligó a entrar en discusión.

EQUÉCRATES. —¿Cómo?

FEDÓN. —Voy a decírtelo. Estaba yo sentado a su derecha, cerca de su cama, en un asiento bajo, y él estaba en otro más alto que el mío; pasando su mano por mi cabeza, y cogiendo el cabello que caía sobre mis espaldas, y con el cual tenía la costumbre de jugar, me dijo: Fedón, mañana te harás cortar estos hermosos cabellos;^[12] ¿no es verdad?

—Regularmente, Sócrates —le respondí.

—De ninguna manera, si me crees.

—¿Cómo?

—Hoy es —me dijo— cuando debo cortar yo mis cabellos y tú los tuyos, si es cierto que nuestro razonamiento ha muerto y que no podemos resucitarle; y si estuviera yo en tu lugar y me viese vencido, juraría, al modo de los de Argos,^[13] no dejar crecer mis cabellos hasta que no hubiese conseguido a mi vez la victoria sobre las objeciones de Simmias y de Cebes.

Yo le dije:

—¿Has olvidado el proverbio de que el mismo Hércules no basta contra dos?

—¡Ah! —dijo—, ¿por qué no apelas a mí, como tu Iolas?

—También yo apelo a ti, no como Hércules a su Iolas, sino como Iolas apela a su Hércules.

—No importa —replicó—; es igual.

—Pero ante todo estemos en guardia, para no incurrir en una gran falta.

—¿Qué falta? —le dije.

—En la de ser,^[14] que los hay, como hay *misántropos*; porque el mayor de todos los males es aborrecer la razón, y esta *misología* tiene el mismo origen que la misantropía. ¿De dónde procede si no la misantropía? De que, después de haberse fiado de un hombre, sin ningún previo examen, y de haberle creído siempre sincero, honrado y fiel, se encuentra uno al fin con que es falso y malvado; y al cabo de muchas pruebas semejantes a esta, viéndose engañado por sus mejores y más íntimos

amigos, y cansado de ser la víctima, concluye por aborrecer todos los hombres igualmente, y llega a persuadirse de que no hay uno solo sincero. ¿No has notado que la misantropía se forma de esta manera y así por grados?

—Seguramente —le dije.

—¿No es esto una vergüenza? ¿No es evidente que semejante hombre se mete a tratar con los demás sin tener conocimiento de las cosas humanas? Porque si hubiera tenido la menor experiencia, habría visto las cosas como son en sí, y reconocido que los buenos y los malos son muy raros, lo mismo los unos que los otros, y que los que ocupan un término medio son numerosos.

—¿Qué dices, Sócrates?

—Digo, Fedón, que con los buenos y los malos sucede lo que con los muy grandes o muy pequeños. ¿No ves que es raro encontrar un hombre muy grande o un hombre muy pequeño? Así sucede con los perros y con todas las demás cosas; con lo que es rápido y con lo que es lento; con lo que es bello y lo que es feo; con lo que es blanco y lo que es negro. ¿No notas que en todas estas cosas los dos extremos son raros, y que el medio es muy frecuente y muy común?

—Lo advierto muy bien, Sócrates.

—Si se propusiese un combate de maldad, serían bien pocos los que pudieran aspirar al primer premio.

—Es probable.

—Seguramente —replicó—; pero no es en este concepto en el que los razonamientos se parecen a los hombres, sino que por seguirte me he dejado ir un poco fuera del asunto. La única semejanza que hay, es que cuando se admite un razonamiento como verdadero, sin saber el arte de razonar, sucede que más tarde parece falso, séalo o no lo sea, y diferente de él mismo; y cuando uno ha contraído el hábito de disputar sosteniendo el pro y el contra, se cree al fin hombre muy hábil, y se imagina ser el único que ha comprendido que ni en las cosas ni en los razonamientos hay nada de verdadero ni de seguro; que todo está en un flujo y reflujo continuo, como el Euripe;^[15] y que nada permanece ni un solo momento en el mismo estado.

—Es la pura verdad.

—Cuando hay un razonamiento verdadero, sólido, susceptible de ser comprendido, ¿no sería una desgracia deplorable, Fedón, que por haberse dejado llevar de esos razonamientos, en que todo aparece tan pronto verdadero como falso, en lugar de acusarse a sí mismo y de acusar a su propia incapacidad, vaya uno a hacer recaer la falta sobre la razón, y pasarse la vida aborreciendo y calumniando la razón misma, privándose así de la verdad y de la ciencia?

—Sí, eso sería deplorable, ¡por Júpiter! —dije yo.

—Estemos, pues, en guardia —replicó él—, para que esta desgracia no nos suceda; y no nos preocupemos con la idea de que no hay nada sano en el razonamiento. Persuadámonos más bien de que somos nosotros mismos los autores de este mal, y hagamos decididamente todos los esfuerzos posibles para corregirnos. Vosotros estáis obligados a ello, tanto más cuanto que os resta mucho tiempo de vida; y yo también me considero obligado a lo mismo, porque voy a morir. Temo mucho que al ocuparme hoy de esta materia, lejos de conducirme como verdadero filósofo, voy a convertirme en disputador terco, a la manera de todos esos ignorantes, que, cuando disputan, no se cuidan en manera alguna de enseñar la verdad, sino que su único objeto es arrastrar a su opinión

personal a todos los que les escuchan. La única diferencia, que hay entre ellos y yo, es que yo no intento sólo persuadir con lo que diga a los que están aquí presentes, si bien me complaceré en ello si lo consigo, sino que mi principal objeto es el convencerme a mí mismo. Porque he aquí, mi querido amigo, cómo razono yo, y verás que este razonamiento me interesa mucho: si lo que yo diga, resulta verdadero, es bueno creerlo; y si después de la muerte no hay nada, habré sacado de todas maneras la ventaja de no haber incomodado a los demás con mis lamentos, en el poco tiempo que me queda de vida. Mas no permaneceré mucho en esta ignorancia, que miraría como un mal; sino que bien pronto va a desvanecerse. Fortificado con estas reflexiones, mi querido Simmias y mi querido Cebes, voy a entrar en la discusión; y si me creéis, que sea menos por respeto a la autoridad de Sócrates que por respeto a la verdad. Si lo que os digo es verdadero, admitidlo; si no lo es, combatidlo con todas vuestras fuerzas; teniendo mucho cuidado no sea que yo me engañe a mí mismo, que os engañe también a vosotros por exceso de buena voluntad, abandonándoos como la abeja, que deja su aguijón en la llaga.

»Comencemos, pues; pero antes habéis de ver, os lo suplico, si me acuerdo bien de vuestras objeciones. Me parece que Simmias teme que el alma, aunque más divina y más excelente que el cuerpo, perezca antes que él, como según ha dicho sucede con la armonía; y Cebes ha concedido, si no me engaño, que el alma es más durable que el cuerpo, pero que no se puede asegurar que después que ella ha usado muchos cuerpos, no perezca al abandonar el último, y que esta no sea una verdadera muerte del alma; porque, con respecto al cuerpo, este no cesa ni un solo momento de perecer. ¿No son estos los dos puntos que tenemos que examinar, Simmias y Cebes?

Convinieron ambos en ello.

—¿Rechazáis —continuó él— absolutamente todo lo que os he dicho antes, o admitís una parte?

Ellos dijeron que no lo rechazaban todo.

—Pero —añadió Sócrates—, ¿qué pensáis de lo que os he dicho de que *aprender* no es más que *recordar*; y por consiguiente, que es necesario que nuestra alma haya existido en alguna parte antes de haberse unido al cuerpo?

—Yo —dijo Cebes— he reconocido desde luego la evidencia de lo que dices, y no conozco principio que me parezca más verdadero. Lo mismo digo yo, dijo Simmias; y me sorprendería mucho si llegara a mudar de opinión en este punto.

—Tienes que mudar de parecer, mi querido Tebano, si persistes en la opinión de que la armonía es algo compuesto, y que nuestra alma no es más que ama armonía, que resulta del acuerdo de las cualidades del cuerpo; porque probablemente no te creerías a ti mismo si dijeras que la armonía existe antes de las cosas de que se compone. ¿Lo dirías?

—No, sin duda, Sócrates —respondió Simmias.

—¿No notas, sin embargo —replicó Sócrates—, que es esto lo que dices cuando sostienes que el alma existe antes de venir a animar el cuerpo, y que no obstante se compone de cosas que no existen aún? Porque el alma no es como la armonía con la que la comparas, sino que es evidente que la lira, las cuerdas, los sonidos discordantes existen antes de la armonía, la cual resulta de todas estas cosas, y en seguida perece con ellas. Esta última proposición tuya, ¿conviene con la primera?

—De ninguna manera —dijo Simmias.

—Sin embargo —replicó Sócrates—, si en algún discurso debe haber acuerdo, es en aquel en que

se trata de la armonía.

—Tienes razón, Sócrates.

—Pues en este caso no hay acuerdo —dijo Sócrates—; y así mira cuál de estas dos opiniones prefieres; o el conocimiento es una reminiscencia, o el alma es una armonía.

—Escojo la primera —dijo Simmias—; porque he admitido la segunda sin demostración, contentándome con esa aparente verosimilitud que basta al vulgo. Pero estoy persuadido de que todos los razonamientos que no se apoyan sino sobre la probabilidad, están hinchados de vanidad; y que si se mira bien, ellos extravían y engañan lo mismo en geometría que en cualquiera otra ciencia. Mas la doctrina de que la ciencia es una reminiscencia, está fundada en un principio sólido; en el principio de que, según hemos dicho, nuestra alma, antes de venir a animar nuestro cuerpo, existe como la esencia misma; la esencia, es decir, lo que existe realmente. He aquí por qué, convencido de que debo darme por satisfecho con esta prueba, no debo ya escucharme a mí mismo, ni tampoco dar oídos a los que digan que el alma es una armonía.

—Ahora bien, Simmias —dijo Sócrates—; ¿te parece que es propio de la armonía o de cualquier otra cosa compuesta el ser diferente de las cosas mismas de que se compone?

—De ninguna manera.

—¿Ni el padecer o hacer otra cosa que lo que hacen o padecen los elementos que la componen?

—Conforme —dijo Simmias.

—¿No es natural que a la armonía precedan las cosas que la componen y no que la sigan?

—Así es.

—¿No son incompatibles con la armonía los sonidos, los movimientos y toda cosa contraria a los elementos de que ella se compone?

—Seguramente —dijo Simmias.

—¿Pero no consiste toda armonía en la consonancia?

—No te entiendo bien —dijo Simmias.

—Pregunto si, según que sus elementos están más o menos de acuerdo, no resulta más o menos la armonía.

—Seguramente.

—¿Y puede decirse del alma que una es más o menos alma que otra?

—No, sin duda.

—Veamos, pues, ¡por Júpiter! ¿No se dice que esta alma, que tiene inteligencia y virtud, es buena; y que aquella otra, que tiene locura y maldad, es mala? ¿No se dice esto con razón?

—Sí, sin duda.

—Y los que sostienen que el alma es una armonía, ¿qué dirán que son estas cualidades del alma, este vicio y esta virtud? ¿Dirán que la una es una armonía y la otra una disonancia? ¿Que el alma virtuosa, siendo armónica por naturaleza, tiene además en sí misma otra armonía? ¿Y que la otra, siendo una disonancia, no produce armonía?

—Yo no puedo decírtelo —respondió Simmias—; parece, sin embargo, que los partidarios de esta opinión dirían algo semejante.

—Pero estamos de acuerdo —dijo Sócrates— en que un alma no es más o menos alma que otra; es decir, que hemos sentado que ella no tiene más o menos armonía que otra armonía. ¿No es así?

—Lo confieso —dijo Simmias.

—Y que no siendo más o menos armonía, no existe más o menos acuerdo entre sus elementos.

¿No es así?

—Si, sin duda.

—Y no estando más o menos de acuerdo con sus elementos, ¿puede tener más armonía o menos armonía? ¿O es preciso que la tenga igual?

—Igual.

—Por lo tanto, puesto que un alma no puede ser más o menos alma que otra, ¿no puede estar en más o en menos acuerdo que otra?

—Es cierto.

—Se sigue de aquí necesariamente, que un alma no puede tener ni más armonía ni más disonancia que otra.

—Convengo en ello.

—Por consiguiente, ¿un alma puede tener más virtud o más vicio que otra, si es cierto que el vicio es una disonancia y la virtud una armonía?

—De ninguna manera.

—O, más bien, ¿la razón exige que se diga que el vicio no puede encontrarse en ninguna alma, si el alma es una armonía, porque la armonía, si es perfecta armonía, no puede consentir la disonancia?

—Sin dificultad.

—Luego el alma, si es alma perfecta, no puede ser capaz de vicio.

—¿Cómo podría serlo conforme a los principios en que hemos convenido?

—Según estos mismos principios, las almas de todos los animales son igualmente buenas, si todas son igualmente almas.

—Así me parece, Sócrates.

—¿Y consideras que esto sea incontestable, y como una consecuencia necesaria, si es cierta la hipótesis de que el alma es una armonía?

—No, sin duda, Sócrates.

—Pero, dime, Simmias; entre todas las cosas que componen el hombre, ¿encuentras que manda otra que el alma, sobre todo, cuando es sabia?

—No; sólo ella manda.

—¿Y manda aflojando la rienda a las pasiones del cuerpo, o resistiéndolas? Por ejemplo; cuando el cuerpo tiene sed, ¿no le impide el alma de beber? O cuando tiene hambre, ¿no le impide de comer, y lo mismo en mil cosas semejantes, en que vemos claramente que el alma combate las pasiones del cuerpo? ¿No es así?

—Sin duda.

—¿Pero no hemos convenido antes en que el alma, siendo una armonía, no puede tener otro tono que el producido por la tensión, aflojamiento, vibración o cualquiera otra modificación de los elementos que la componen, y que debe necesariamente obedecerles sin dominarlos jamás?

—Hemos convenido en eso, sin duda —dijo Simmias. ¿Por qué no?

—Pero —repuso Sócrates—, ¿no vemos prácticamente que el alma hace todo lo contrario; que gobierna y conduce las cosas mismas de que se la supone compuesta; que las resiste durante casi toda

la vida, reprendiendo a unas más duramente mediante el dolor, como en la gimnasia y en la medicina; tratando a otras con más dulzura, contentándose con reprender o amenazar al deseo, a la cólera, al temor, como cosas de distinta naturaleza que ella? Esto es lo que Homero ha expresado muy bien, cuando dice en la *Odisea* que Ulises,^[16] «dándose golpes de pecho, dijo con aspereza a su corazón: sufre esto, corazón mío, qué cosas más claras has soportado». ¿Crees tú que Homero hubiera dicho esto si hubiera creído que el alma es una armonía que debe ser gobernada por las pasiones del cuerpo? ¿No piensas que más bien ha creído que el alma debe guiarlas y amaestrarlas, y que es de una naturaleza más divina que una armonía?

—Sí, ¡por Júpiter!, yo lo creo —dijo Simmias.

—Por consiguiente, mi querido Simmias —replicó Sócrates—, no podemos en modo alguno decir que el alma es una especie de armonía; porque no estaríamos al parecer de acuerdo ni con Homero, este poeta divino, ni con nosotros mismos.

Simmias convino en ello.

—Me parece —repuso Sócrates— que hemos suavizado muy bien esta armonía tebana;^[17] pero en cuanto a Cebes ¿de qué medio me valdré yo para apaciguar a este Cadino?^[18] ¿De qué razonamiento me valdré para conseguirlo?

—Estoy seguro de que lo encontrarás —respondió Cebes—. Por lo que hace al argumento de que acabas de servirte contra la armonía, me ha llamado la atención más de lo que yo creía; porque mientras Simmias te proponía sus dudas, tenía por imposible que ninguno las rebatiera; y me he quedado completamente sorprendido al ver que no ha podido sostener ni siquiera tu primer ataque. Después de esto, es claro que no me sorprenderé si a Cadmo alcanza la misma suerte.

—Mi querido Cebes —replicó Sócrates—, no me alabes demasiado, no sea que la envidia trastorne lo que tengo que decir; pero esto depende de Dios. Ahora nosotros, cerrando más las filas, como dice Homero,^[19] pongamos tu objeción a prueba. Lo que deseas averiguar se reduce a lo siguiente: quieres que se demuestre que el alma es inmortal e imperecible, a fin de que un filósofo, que va a morir y muere con valor y con la esperanza de ser infinitamente más dichoso en el otro mundo, que si hubiera muerto después de haber vivido de distinta manera, no tenga una confianza insensata. Porque el que el alma sea algo vigoroso y divino y el que haya existido antes de nuestro nacimiento no prueba nada, dices tú, en favor de su inmortalidad, y todo lo que se puede inferir es que puede durar por mucho tiempo, y que existía ya antes que nosotros en alguna parte y por siglos casi infinitos; que durante este tiempo ha podido conocer y hacer muchas cosas, sin que por esto fuera inmortal; que, por el contrario, el momento de su primera venida al cuerpo ha sido quizá el principio de su ruina, y como una enfermedad que se prolonga entre las debilidades y angustias de esta vida, y concluye por lo que llamamos la muerte. Añades que importa poco que el alma venga una sola vez a animar el cuerpo o que venga muchas, y que esto no hace variar los justos motivos de temor; porque, a no estar demente, el hombre debe temer siempre la muerte, en tanto que no sepa con certeza y pueda demostrar que el alma es inmortal. He aquí, a mi parecer, todo lo que dices, Cebes; y yo lo repito muy al por menor, para que nada se nos escape, y para que puedas todavía añadir o quitar lo que gustes.

—Por ahora —respondió Cebes—, nada tengo que modificar, porque has dicho lo mismo que yo manifesté.

Sócrates, después de haber permanecido silencioso por algún tiempo, y como recogido en sí mismo, le dijo a Cebes:

—En verdad, no es tan poco lo que pides, porque para explicarlo es preciso examinar a fondo la cuestión del nacimiento y de la muerte. Si lo deseas, te diré lo que me ha sucedido a mí mismo sobre esta materia; y si lo que voy a decir te parece útil, te servirás de ello en apoyo de tus convicciones.

—Lo deseo con todo mi corazón —dijo Cebes.

—Escúchame, pues. Cuando yo era joven, sentía un vivo deseo de aprender esa ciencia que se llama la física; porque me parecía una cosa sublime saber las causas de todos los fenómenos, de todas las cosas; lo que las hace nacer, lo que las hace morir, lo que las hace existir; y no hubo sacrificio que omitiera para examinar, en primer lugar, si es de lo caliente o de lo frío, después que han sufrido una especie de corrupción, como algunos pretenden,^[20] de donde proceden los animales; si es la sangre la que crea el pensamiento,^[21] o el aire,^[22] o el fuego,^[23] o ninguna de estas cosas; o si sólo el cerebro^[24] es la causa de nuestras sensaciones de la vista, del oído, del olfato; si de estos sentidos resultan la memoria y la imaginación; y si de la memoria y de la imaginación sosegadas nace, en fin, la ciencia. Quería conocer después las causas de la corrupción de todas estas cosas. Mi curiosidad buscaba los cielos y hasta los abismos de la tierra, para saber qué es lo que produce todos los fenómenos; y al fin me encontré todo lo incapaz que se puede ser para hacer estas indagaciones. Voy a darte una prueba patente de ello. Y es que este precioso estudio me ha dejado tan a oscuras en las mismas cosas que yo sabía antes con la mayor evidencia, según a mí y a otros nos parecía, que he olvidado todo lo que sabía sobre muchas materias; por ejemplo, en la siguiente: ¿cuál es la causa de que el hombre crezca? Pensaba yo que era muy claro para todo el mundo que el hombre no crece sino porque come y bebe; puesto que por medio del alimento, uniéndose la carne a la carne, los huesos a los huesos, y todos los demás elementos a sus elementos semejantes, lo que al principio no es más que un pequeño volumen se aumenta y crece, y de esta manera un hombre de pequeño se hace muy grande. He aquí lo que yo pensaba. ¿No te parece que tenía razón?

—Seguramente —dijo Cebes.

—Escucha lo que sigue. Creía yo saber por qué un hombre era más grande que otro hombre, llevándose de diferencia toda la cabeza; y por qué un caballo era más grande que otro caballo; y otras cosas más claras, como, por ejemplo, que diez eran más que ocho por haberse añadido dos, y que dos codos eran más grandes que un codo por excederle en una mitad.

—¿Y qué piensas ahora? —dijo Cebes.

—¡Por Júpiter! Estoy tan distante de creer que conozco las causas de ninguna de estas cosas, que ni aun presumo saber si cuando a uno se le añade otro uno, es este uno, al que se añadió el otro, el que se hace dos; o si es el añadido y el que se añade juntos los que constituyen dos en virtud de esta adición del uno al otro. Porque lo que me sorprende es que, mientras estaban separados, cada uno de ellos era uno y no eran dos, y que después que se han juntado, se han hecho dos, porque se ha puesto el uno al par del otro. Yo no veo tampoco como es que cuando se divide una cosa, esta división hace que esta cosa, que era una antes de dividirse, se haga dos desde el momento de la separación; porque aquí aparece una causa enteramente contraria a la que hizo que uno y uno fuesen dos. Antes este uno y el otro uno se hacen dos, porque se juntan el uno con el otro; y ahora esta cosa, que es una, se hace dos, porque se la divide y se la separa. Más aún; no creo saber, por qué el uno es uno; y, en fin,

tampoco sé, al menos por razones físicas, cómo una cosa, por pequeña que sea, nace, perece o existe; así que resolví adoptar otro método, ya que este de ninguna manera me satisfacía.

»Habiendo oído leer en un libro, que según se decía, era de Anaxágoras, que la inteligencia es la norma y la causa de todos los seres, me vi arrastrado por esta idea; y me pareció una cosa admirable que la inteligencia fuese la causa de todo; porque creía que, habiendo dispuesto la inteligencia todas las cosas, precisamente estarían arregladas lo mejor posible. Si alguno, pues, quiere saber la causa de cada cosa, el por qué nace y por qué perece, no tiene más que indagar la mejor manera en que puede ella existir; y me pareció que era una consecuencia de este principio que lo único que el hombre debe averiguar es cuál es lo mejor y lo más perfecto; porque desde el momento en que lo haya averiguado, conocerá necesariamente cuál es lo más malo, puesto que no hay más que una ciencia para lo uno y para lo otro.

»Pensando de esta suerte tenía el gran placer de encontrarme con un maestro como Anaxágoras, que me explicaría, según mis deseos, la causa de todas las cosas; y que, después de haberme dicho, por ejemplo, si la tierra es plana o redonda, me explicaría la causa y la necesidad de lo que ella es; y me diría cuál es lo mejor en el caso, y por qué esto es lo mejor. Asimismo si creía que la tierra está en el centro del mundo, esperaba que me enseñaría por qué es lo mejor que la tierra ocupe el centro: y después de haber oido de él todas estas explicaciones, estaba resuelto por mi parte a no ir nunca en busca de ninguna otra clase de causas. También me proponía interrogarle en igual forma acerca del sol, de la luna y de los demás astros, para conocer la razón de sus revoluciones, de sus movimientos y de todo lo que les sucede; y para saber cómo es lo mejor posible lo que cada uno de ellos hace, porque no podía imaginarme que, después de haber dicho que la inteligencia los había ordenado y arreglado, pudiese decirme que fuera otra la causa de su orden y disposición que la de no ser posible cosa mejor; y me lisonjeaba de que, después de designarme esta causa en general y en particular, me haría conocer en qué consiste el bien de cada cosa en particular y el bien de todas en general. Por nada hubiera cambiado en aquel momento mis esperanzas.

»Tomé, pues, con el más vivo interés estos libros, y me puse a leerlos lo más pronto posible, para saber luego lo bueno y lo malo de todas las cosas; pero muy luego perdí toda esperanza, porque tan pronto como hube adelantado un poco en mi lectura, me encontré con que mi hombre no hacia intervenir para nada la inteligencia, que no daba ninguna razón del orden de las cosas, y que en lugar de la inteligencia podía el aire, el éter, el agua y otras cosas igualmente absurdas. Me pareció como si dijera: Sócrates hace mediante la inteligencia todo lo que hace; y que en seguida, queriendo dar razón de cada cosa que yo hago, dijera que hoy, por ejemplo, estoy sentado en mi cama, porque mi cuerpo se compone de huesos y de nervios; que siendo los huesos duros y sólidos, están separados por junturas, y que los nervios, pudiendo retirarse o encogerse, unen los huesos con la carne y con la piel, que encierra y abraza a los unos y a los otros; que estando los huesos libres en sus articulaciones, los nervios, que pueden extenderse y encogerse, hacen que me sea posible recoger las piernas como veis, y que esta es la causa de estar yo sentado aquí y de esta manera. O también es lo mismo que sí, para explicar la causa de la conversación que tengo con vosotros, os dijese que lo era la voz, el aire, el oído y otras cosas semejantes; y no os dijese ni una sola palabra de la verdadera causa, que es la de haber creído los atenienses que lo mejor para ellos era condenarme a muerte, y que, por la misma razón, he creído yo que era igualmente lo mejor para mí estar sentado en esta

cama y esperar tranquilamente la pena que me han impuesto. Porque os juro por el cielo, que estos nervios y estos huesos míos ha largo tiempo que estarían en Megara o en Beocia, si hubiera creído que era lo mejor para ellos, y no hubiera estado persuadido de que era mucho mejor y más justo permanecer aquí para sufrir el suplicio a que mi patria me ha condenado, que no escapar y huir. Dar, por lo tanto, razones semejantes me parecía muy ridículo.

»Dígase en buen hora que si yo no tuviera huesos ni nervios, ni otras cosas semejantes, no podría hacer lo que juzgase conveniente; pero decir que estos huesos y estos nervios son la causa de lo que yo hago, y no la elección de lo que es mejor, para la que me sirvo de la inteligencia, es el mayor absurdo, porque equivale a no conocer esta diferencia: que una es la causa y otra la cosa, sin la que la causa no sería nunca causa; y por lo tanto la cosa y no la causa es la que el pueblo, que camina siempre a tientas y como en tinieblas, toma por verdadera causa, y a la que sin razón da este nombre. He aquí por qué unos^[25] consideran rodeada la tierra por un torbellino, y la suponen fija en el centro del mundo; otros^[26] la conciben como una ancha artesa, que tiene por base el aire; pero no se cuidan de investigar el poder que la ha colocado del modo necesario para que fuera lo mejor posible; no creen en la existencia de ningún poder divino, sino que se imaginan haber encontrado un Atlas más fuerte, más inmortal y más capaz de sostener todas las cosas; y a este bien, que es el único capaz de ligar y abrazarlo todo, lo tienen por una vana idea.

»Yo con el mayor gusto me habría hecho discípulo de cualquiera que me hubiera enseñado esta causa; pero al ver que no podía alcanzar a conocerla, ni por mí mismo, ni por medio de los demás, ¿quieres, Cebes, que te diga la segunda tentativa que hice para encontrarla?

—Lo quiero con todo mi corazón —dijo Cebes.

—Cansado de examinar todas las cosas, creí que debía estar prevenido para que no me sucediese lo que a los que miran un eclipse de sol; que pierden la vista si no toman la precaución de observar en el agua o en cualquiera otro medio la imagen de este astro. Algo de esto pasó en mi espíritu; y temí perder los ojos de la altura, si miraba los objetos con los ojos del cuerpo, y si me servía de mis sentidos para tocarlos y conocerlos. Me convencí de que debía recurrir a la razón, y buscar en ella la verdad de todas las cosas. Quizá la imagen de que me sirvo para explicarme, no es enteramente exacta; porque yo mismo no estoy conforme en que el que mira las cosas en la razón, las mire más aún por medio de otra cosa, que el que las ve en sus fenómenos; pero sea de esto lo que quiera, este es el camino que adopté; y desde entonces, tomando por fundamento lo que me parece lo mejor, tengo por verdadero todo lo que está en este caso, trátese de las cosas o de las causas: y lo que no está conforme con esto, lo desecho como falso. Pero voy a explicarme con más claridad, porque me parece que no me entiendes aún.

—No, ¡por Júpiter!, Sócrates —dijo Cebes—; no te comprendo lo bastante.

—Sin embargo —replicó Sócrates—, nada digo de nuevo; digo lo que he manifestado en mil ocasiones, y lo que acabo de repetir en la discusión precedente. Para explicarte el método de que me he servido en la indagación de las causas, vuelvo desde luego a lo que tantas veces he expuesto; por ello voy a comenzar tomándolo por fundamento. Digo, pues, que hay algo que es bueno, que es bello, que es grande por sí mismo. Si me concedes este principio, espero demostrarlo por este medio que el alma es inmortal.

—Te lo concedo —dijo Cebes—, y trabajo te costará llevar a cabo tan pronto tu demostración.

—Ten en cuenta lo que voy a decirte, y mira si estás de acuerdo conmigo. Me parece que si hay alguna cosa bella, además de lo bello en sí, no puede ser bella sino porque participa de lo que es bello en sí; y lo mismo digo de todas las demás cosas. ¿Concedes esta causa?

—Sí, la concedo.

—Entonces ya no entiendo ni puedo comprender esas otras causas tan pomposas de que se nos habla. Y así, si alguno llega a decirme que lo que constituye la belleza de una cosa es la vivacidad de los colores, o la proporción de sus partes u otras cosas semejantes, abandono todas estas razones que sólo sirven para turbarme, y respondo, como por instinto y sin artificio, y quizá con demasiada sencillez, que nada hace bella a la cosa más que la presencia o la comunicación con la belleza primitiva, cualquiera que sea la manera como esta comunicación se verifique; porque no pasan de aquí mis convicciones. Yo sólo aseguro que todas las cosas bellas lo son a causa de la presencia en ellas de lo bello en sí. Mientras me atenga a este principio no creo engañarme; y estoy persuadido de que puedo responder con toda seguridad que las cosas bellas son bellas a causa de la presencia de lo bello. ¿No te parece a ti lo mismo?

—Perfectamente.

—En la misma forma, las cosas grandes, ¿no son grandes a causa de la magnitud, y las pequeñas a causa de la pequeñez?

—Sí.

—Si uno pretendiese que un hombre es más grande que otro, llevándole la cabeza, y que este es pequeño en la misma proporción, ¿no serías de su opinión? Pero sostendrías que lo que quieras decir es que todas las cosas que son más grandes que otras, no lo son sino causa de la magnitud; que es la magnitud misma la que las hace grandes; y en la misma forma, que las cosas pequeñas no son más pequeñas sino a causa de la pequeñez, siendo la pequeñez la que hace que sean pequeñas. Y me imagino que, al sostener esta opinión, temerías una objeción embarazosa que te podían hacer. Porque si dijeses que un hombre es más grande o más pequeño que otro con exceso de la cabeza, te podrían responder, por lo pronto, que el mismo objeto constituía la magnitud del más grande, y la pequeñez del más pequeño; y que a la altura de la cabeza, que es pequeña en sí misma, es a lo que el más grande debería su magnitud; y sería en verdad maravilloso que un hombre fuese grande a causa de una cosa pequeña. ¿No tendrías este temor?

—Sin duda —replicó Cebes sonriendose.

—¿No temerías por la misma razón decir que diez son más que ocho porque exceden en dos? ¿No dirías más bien que esto es a causa de la cantidad? Y lo mismo tratándose de dos codos, ¿no dirías que son más grandes que uno a causa de la magnitud, más bien que a causa del codo más? Porque aquí hay el mismo motivo para temer la objeción.

—Tienes razón.

—Pero ¿no tendrías dificultad en decir que si se añade uno a uno, la adición es la causa del múltiple dos, o que si se divide uno en dos, la causa es la división? ¿No afirmarías más bien que no conoces otra causa de cada fenómeno que su participación en la esencia propia de la clase a que cada uno pertenezca; y que, por consiguiente, tú no ves que sea otra la causa del múltiple dos que su participación en la *dualidad*, de que participa necesariamente todo lo que se hace dos, como todo lo que se hace uno participa de la *unidad*? ¿No abandonarías las adiciones, las divisiones y todas las

sutilezas de este género, dejando a los más sabios sentar sobre semejantes bases sus razonamientos, mientras que tú, retenido, como suele decirse, por miedo a tu sombra o más bien a tu ignorancia, te atendrías al sólido principio que nosotros hemos establecido? Y si se impugnara este principio, ¿le dejarías sin defensa antes de haber examinado todas las consecuencias que de él se derivan para ver si entre ellas hay o no acuerdo? Y si te vieses obligado a dar razón de esto, ¿no lo harías suponiendo otro principio más elevado hasta que hubieses encontrado algo seguro que te dejara satisfecho? ¿Y no evitarías embrollarlo todo como ciertos disputadores, y confundir el primer principio con los que de él se derivan, para llegar a la verdad de las cosas? Es cierto que quizá a estos disputadores les importa poco la verdad, y que al mezclar de esta suerte todas las cosas mediante su profundo saber, se contentan con darse gusto a sí mismos; pero tú, si eres verdadero filósofo, harás lo que yo te he dicho.

—Tienes razón —dijeron al mismo tiempo Simmias y Cebes.

EQUÉCRATES. —¡Por Júpiter! Hicieron bien en decir esto, Fedón; porque me ha parecido que Sócrates se explicaba con una claridad admirable, aun para los menos entendidos.

FEDÓN. —Así pareció a todos los que se hallaban allí presentes.

EQUÉCRATES. —Y a nosotros, que no estábamos allí, nos parece lo mismo, vista la relación que nos haces. Pero ¿qué sucedió después?

FEDÓN. —Me parece, si mal no recuerdo, que después de haberle concedido que toda idea existe en sí, y que las cosas que participan de esta idea toman de ella su denominación, continuó de esta manera:

—Si este principio es verdadero, cuando dices que Simmias es más grande que Sócrates y más pequeño que Fedón, ¿no dices que en Simmias se encuentran al mismo tiempo la magnitud y la pequeñez?

—Sí —dijo Cebes.

—Habrás de convenir en que si tú dices: Simmias es más grande que Sócrates; esta proposición no es verdadera en sí misma, porque no es cierto que Simmias sea más grande porque es Simmias, sino que es más grande porque accidentalmente tiene la magnitud. Tampoco es cierto que sea más grande que Sócrates, porque Sócrates es Sócrates, sino porque Sócrates participa de la pequeñez en comparación con la magnitud de Simmias.

—Así es la verdad.

—Simmias, en igual forma, no es más pequeño que Fedón, porque Fedón es Fedón, sino porque Fedón es grande cuando se le compara con Simmias, que es pequeño.

—Así es.

—Simmias es llamado a la vez grande y pequeño, porque está entre los dos; es más grande que el uno a causa de la superioridad de su magnitud, y es inferior, a causa de su pequeñez, a la magnitud del otro. Y echándose a reír al mismo tiempo, dijo:

—Me parece que me he detenido demasiado en estas explicaciones; pero al fin, lo que he dicho es exacto.

Cebes convino en ello.

—He insistido en esta doctrina, porque deseo atraeros a mi opinión. Y me parece que no sólo la magnitud no puede nunca ser al mismo tiempo grande y pequeña, sino también que la magnitud, que

está en nosotros, no admite la pequeñez, ni puede ser sobrepujada; porque una de dos cosas: o la magnitud huye y se retira al aproximarse su contraria, que es la pequeñez; o cesa de existir y perece; pero si alguna vez ella subsiste y recibe en sí la pequeñez, no podrá por esto ser otra cosa que lo que ella era. Así, por ejemplo, después de haber recibido en mí la pequeñez, yo quedo el mismo que era antes, con la sola diferencia de ser además pequeño. La magnitud no puede ser pequeña al mismo tiempo que es grande; y de igual modo la pequeñez, que está en nosotros, no toma nunca el puesto de la magnitud; en una palabra, ninguna cosa contraria, en tanto que lo es, puede hacerse o ser su contraria, sino que cuando la otra llega, o se retira, o perece.

Cebes convino en ello; pero uno de los que estaban presentes, (no recuerdo quién era), dirigiéndose a Sócrates, le dijo:

—¡Ah, por los dioses!, ¿no has admitido ya lo contrario de lo que dices? Porque, ¿no hemos convenido en que lo más grande nace de lo más pequeño y lo más pequeño de lo más grande; en una palabra, que las contrarias nacen siempre de sus contrarias? Y ahora me parece haberte oído que nunca puede suceder esto.

Sócrates, inclinando un tanto su cabeza hacia adelante, como para oír mejor, le dijo:

—Muy bien; tienes razón al recordarnos los principios que hemos establecido; pero no ves la diferencia que hay entre lo que hemos sentado antes y lo que decimos ahora. Dijimos que una cosa nace siempre de su contraria, y ahora decimos que lo contrario no se convierte nunca en lo contrario a sí mismo, ni en nosotros, ni en la naturaleza. Entonces hablábamos de las cosas que tienen sus contrarias, cada una de las cuales podíamos designar con su nombre; y aquí hablamos de las esencias mismas, cuya presencia en las cosas da a estas sus nombres, y de estas últimas es de las que decimos que no pueden nunca nacer la una de la otra. Y al mismo tiempo, mirando a Cebes, le dijo: la objeción que se acaba de proponer, ¿ha causado en ti alguna turbación?

—No, Sócrates; no soy tan débil, aunque hay cosas capaces de turbarme.

—Estamos, pues, unánime y absolutamente conformes —replicó Sócrates— en que nunca un contrario puede convertirse en lo contrario a sí mismo.

—Es cierto —dijo Cebes.

—Vamos a ver si convienes en esto: ¿hay algo que se llama frío y algo que se llama caliente?

—Seguramente.

—¿Como la nieve y el fuego?

—No, ¡por Júpiter!

—¿Lo caliente es entonces diferente del fuego, y lo frío diferente de la nieve?

—Sin dificultad.

—Convendrás, yo creo, en que cuando la nieve ha recibido calor, como decíamos antes, ya no será lo que era, sino que desde el momento que se la aplique el calor, le cederá el puesto o desaparecerá enteramente.

—Sin duda.

—Lo mismo sucede con el fuego, tan pronto como le supere el frío; y así se retirará o perecerá, porque apenas se le haya aplicado el frío, no podrá ser ya lo que era, y no será fuego y frío a la vez.

—Muy bien —dijo Cebes.

—Es, pues, tal la naturaleza de algunas de estas cosas, que no sólo la misma idea conserva

siempre el mismo nombre, sino que este nombre sirve igualmente para otras cosas que no son lo que ella es en sí misma, pero que tienen su misma forma mientras existen. Algunos ejemplos aclararán lo que quiero decir. Lo impar debe tener siempre el mismo nombre. ¿No es así?

—Sí, sin duda.

—Ahora bien, dime: ¿es esta la única cosa que tiene este nombre, o hay alguna otra cosa que no sea lo impar y que, sin embargo, sea preciso designar con este nombre, por ser de tal naturaleza, que no puede existir sin lo impar? Como, por ejemplo, el número tres y muchos otros; pero fijémonos en el tres. ¿No te parece que el número tres debe ser llamado siempre con su nombre, y al mismo tiempo con el nombre de impar, aunque lo impar no es lo mismo que el número tres? Sin embargo, tal es la naturaleza del tres, del cinco y de la mitad de los números, que aunque cada uno de ellos no sea lo que es lo impar, es, no obstante, siempre impar. Lo mismo sucede con la otra mitad de los números, como dos, cuatro; aunque no son lo que es lo par, es cada uno de ellos, sin embargo, siempre par. ¿No estás conforme?

—¿Y cómo no?

—Fíjate en lo que voy a decir. Me parece que no sólo estas contrarias que se excluyen, sino también todas las demás cosas, que sin ser contrarias entre sí, tienen, sin embargo, siempre sus contrarias, no pueden dejarse penetrar por la esencia, que es contraria a la que ellas tienen, sino que tan pronto como esta esencia aparece, ellas se retiran o perecen. El tres, por ejemplo, ¿no perecerá antes que hacerse en ningún caso número par, permaneciendo tres?

—Seguramente —dijo Cebes.

—Sin embargo —dijo Sócrates—, el dos no es contrario al tres.

—No, sin duda.

—Luego las contrarias no son las únicas cosas que no consienten sus contrarias, sino que hay todavía otras cosas también incompatibles.

—Es cierto.

—¿Quieres que las determinemos en cuanto nos sea posible?

—Sí.

—¿No serán aquellas, ¡oh Cebes!, que obligan a la cosa en que se encuentran, cualquiera que sea, no sólo a retener la idea que es en ellas esencial, sino también a rechazar toda otra idea contraria a ésta?

—¿Qué dices?

—Lo que decíamos antes. Todo aquello en que se encuentra la idea de tres, debe necesariamente, no sólo permanecer tres, sino permanecer también impar.

—¿Quién lo duda?

—Por consiguiente, es imposible que en una cosa tal como ésta penetre la idea contraria a la que constituye su esencia.

—Es imposible.

—Ahora bien, lo que constituye su esencia, ¿no es el impar?

—Sí.

—Y la idea contraria a lo impar, ¿no es la idea de lo par?

—Sí.

—Luego la idea de lo par no se encuentra nunca en el tres.

—No, sin duda.

—El tres, por lo tanto, no consiente lo par.

—No lo consiente.

—Porque el tres es impar.

—Seguramente.

—He aquí lo que queríamos sentar como base; que hay ciertas cosas, que, no siendo contrarias a otras, las excluyen, lo mismo que si fuesen contrarias, como el tres que aunque no es contrario al número par, no lo consiente, lo desecha; como el dos, que lleva siempre consigo algo contrario al número impar; como el fuego, el frío y muchas otras. Mira ahora, si admitirías tú la siguiente definición: no sólo lo contrario no consiente su contrario, sino que todo lo que lleva consigo un contrario, al comunicarse con otra cosa, no consiente nada que sea contrario al contrario que lleva en sí.

»Piénsalo bien, porque no se pierde el tiempo en repetirlo muchas veces. El cinco no será nunca compatible con la idea de par; como el diez, que es dos veces aquel, no lo será nunca con la idea de impar; y este dos, aunque su contraria no sea la idea de lo impar, no admitirá, sin embargo, la idea de lo impar, como no consentirán nunca idea de lo entero las tres cuartas partes, la tercera parte, ni las demás fracciones; si es cosa que me has entendido y estás de acuerdo conmigo en este punto.

»Ahora bien; voy a reasumir mis primeras preguntas: y tú, al responderme, me contestarás, no en forma idéntica a ellas, sino en forma diferente, según el ejemplo que voy a ponerte; porque además de la manera de responder que hemos usado, que es segura, hay otra que no lo es menos; puesto que si me preguntas qué es lo que produce el calor en los cuerpos, yo no te daría la respuesta, segura sí, pero necia, de que es el calor; sino que, de lo que acabamos de decir, deduciría una respuesta más acertada, y te diría: es el fuego; y si me preguntas qué es lo que hace que el cuerpo esté enfermo, te respondería que no es la enfermedad, sino la fiebre. Si me preguntas qué es lo que constituye lo impar, no te responderé la imparidad, sino la unidad; y así de las demás cosas. Mira si entiendes suficientemente lo que quiero decirte.

—Te entiendo perfectamente.

—Respondeme, pues —continuó Sócrates—. ¿Qué es lo que hace que el cuerpo esté vivo?

—Es el alma.

—¿Sucede así constantemente?

—¿Cómo no ha de suceder? —dijo Cebes.

—¿El alma lleva, por consiguiente, consigo la vida a donde quiera que ella va?

—Es cierto.

—¿Hay algo contrario a la vida, o no hay nada?

—Sí, hay alguna cosa.

—¿Qué cosa?

—La muerte.

—El alma, por consiguiente, no consentirá nunca lo que es contrario a lo que lleva siempre consigo. Esto se deduce rigurosamente de nuestros principios.

—La consecuencia es indeclinable —dijo Cebes.

—Pero ¿cómo llamamos a lo que no consiente nunca la idea de lo par?

—Lo impar.

—¿Cómo llamamos a lo que no consiente nunca la justicia, y a lo que no consiente nunca el orden?

—La injusticia y el desorden.

—Sea así: y a lo que no consiente nunca la muerte, ¿cómo lo llamamos?

—Lo inmortal.

—El alma, ¿no consiente la muerte?

—No.

—El alma es, por consiguiente, inmortal.

—Inmortal.

—¿Diremos que esto está demostrado, o falta algo a la demostración?

—Está suficientemente demostrado, Sócrates.

—Pero, Cebes, si fuese una necesidad que lo impar fuese imperecible, ¿el tres no lo sería igualmente?

—¿Quién lo duda?

—Si lo que no tiene calor fuese necesariamente imperecible, siempre que alguno aproximase el fuego a la nieve, ¿la nieve no subsistiría sana y salva? Porque ella no perecería; y por mucho que se la expusiese al fuego, no recibiría nunca el calor.

—Muy cierto.

—En la misma forma, si lo que no es susceptible de frío fuese necesariamente imperecible, por mucho que se echara sobre el fuego algo frío, nunca el fuego se extinguiría, nunca perecería; por el contrario, quedaría con toda su fuerza.

—Es de necesidad absoluta.

—Precisamente tiene que decirse lo mismo de lo que es inmortal. Si lo que es inmortal no puede perecer jamás, por mucho que la muerte se aproxime al alma, es absolutamente imposible que el alma muera; porque, según acabamos de ver, el alma no recibirá nunca en sí la muerte, jamás morirá; así como el tres, y lo mismo cualquiera otro número impar, no puede nunca ser par; como el fuego no puede ser nunca frío, ni el calor del fuego convertirse en frío. Alguno me dirá quizás: en que lo impar no puede convertirse en par por el advenimiento de lo par, estamos conformes; ¿pero qué obstáculo hay para que, si lo impar llega a perecer, lo par ocupe su lugar? A esta objeción yo no podría responder que lo impar no perece, si lo impar no es imperecible. Pero si le hubiéramos declarado imperecible, sostendríamos con razón que siempre que se presentase lo par, el tres y lo impar se retirarían, pero de ninguna manera perecerían; y lo mismo diríamos del fuego, de lo caliente y de otras cosas semejantes. ¿No es así?

—Seguramente —dijo Cebes.

—Por consiguiente, viniendo a la inmortalidad, que es de lo que tratamos al presente, si convenimos en que todo lo que es inmortal es imperecible, el alma necesariamente es, no sólo inmortal, sino absolutamente imperecible. Si no convenimos en esto, es preciso buscar otras pruebas.

—No es necesario —dijo Cebes—; porque, ¿a qué podríamos llamar imperecible, si lo que es inmortal y eterno estuviese sujeto a perecer?

—No hay nadie —replicó Sócrates— que no convenga en que ni Dios, ni la esencia y la idea de la vida, ni cosa alguna inmortal pueden perecer.

—¡Por Júpiter! Todos los hombres reconocerán esta verdad —dijo Cebes—; y pienso que mejor aún convendrán en ello los dioses.

—Si es cierto que todo lo que es inmortal es imperecible, el alma que es inmortal, ¿no está eximida de perecer?

—Es necesario.

—Así, pues, cuando la muerte sorprende al hombre, lo que hay en él de mortal muere, y lo que hay de inmortal se retira, sano e incorruptible, cediendo su puesto a la muerte.

—Es evidente.

—Por consiguiente, si hay algo inmortal e imperecible, mi querido Cebes, el alma debe serlo; y por lo tanto, nuestras almas existirán en otro mundo.

—Nada tengo que oponer a eso, Sócrates —dijo Cebes—; y no puedo menos de rendirme a tus razones; pero si Simmias o algún otro tienen alguna cosa que objetar, harán muy bien en no callar; porque ¿qué momento ni qué ocasión mejores pueden encontrar para conversar y para ilustrarse sobre estas materias?

—Yo —dijo Simmias— nada tengo que oponer a lo que ha manifestado Sócrates, si bien confieso que la magnitud del objeto y la debilidad natural al hombre me inclinan, a pesar mío, a una especie de desconfianza.

—No sólo lo que manifiestas, Simmias —dijo Sócrates—, está muy bien dicho, sino que por seguros que nos parezcan nuestros primeros principios, es preciso volver de nuevo a ellos para examinarlos con más cuidado. Cuando los hayas comprendido suficientemente, conocerás sin dificultad la fuerza de mis razones, en cuanto es posible a hombre; y cuando te convenzas, no buscarás otras pruebas.

—Muy bien —dijo Cebes.

—Amigos míos, una cosa digna de tenerse en cuenta es que si el alma es inmortal, hay necesidad de cuidarla, no sólo durante la vida, sino también para el tiempo que viene después de la muerte; porque si bien lo reflexionáis, es muy grave el abandonarla. Si la muerte fuese la disolución de toda existencia, sería una gran cosa para los malos verse después de su muerte, libres de su cuerpo, de su alma, y de sus vicios; pero, supuesta la inmortalidad del alma, ella no tiene otro medio de librarse de sus males, ni puede procurarse la salud de otro modo, que haciéndose muy buena y muy sabia. Porque al salir de este mundo sólo lleva consigo sus costumbres y sus hábitos, que son, según se dice, la causa de su felicidad o de su desgracia desde el primer momento de su llegada. Dícese, que después de la muerte de alguno, el genio, que le ha conducido durante la vida, lleva el alma a cierto lugar, donde se reúnen todos los muertos para ser juzgados, a fin de que vayan desde allí a los infiernos con el guía, que es el encargado de conducirles de un punto a otro; y después que han recibido allí los bienes o los males, a que se han hecho acreedores, y han permanecido en aquella estancia todo el tiempo que les fue designado, otro conductor los vuelve a la vida presente después de muchas revoluciones de siglos. Este camino no es lo que Telefo dice en Esquiles: «un camino sencillo conduce a los infiernos». No es ni único ni sencillo; si lo fuese, no habría necesidad de guía, porque nadie puede extraviarse cuando el camino es único; tiene, por el contrario, muchas revueltas y

muchas travesías, como lo infiero de lo que se practica en nuestros sacrificios y en nuestras ceremonias religiosas. El alma, dotada de templanza y sabiduría, sigue a su guía voluntariamente, porque sabe la suerte que le espera; pero la que está clavada a su cuerpo por sus pasiones, como dije antes, y permanece largo tiempo ligada a este mundo visible, sólo después de haber resistido y sufrido mucho, es cuando el genio que la ha sido destinado consigue arrancarla como por fuerza y a pesar suyo. Cuando llega de esta manera al punto donde se reúnen todas las almas, si es impura, si se ha manchado en algún asesinato o cualquiera otro crimen atroz, acciones muy propias de su índole, todas las demás almas huyen de ella, y la tienen horror; no encuentra ni quien la acompañe, ni quien la guíe; y anda errante y completamente abandonada, hasta que la necesidad la arrastra a la mansión que merece. Pero la que ha pasado su vida en la templanza y en la pureza, tiene los dioses mismos por compañeros y por guías, y va a habitar el lugar que le está preparado, porque hay lugares diversos y maravillosos en la tierra, la cual, según he aprendido de alguien, no es como se figuran los que acostumbran a describirla.

Entonces Simmias dijo:

—¿Qué dices, Sócrates? He oído contar muchas cosas de esa tierra, pero no las que te han enseñado a ti. Te escucharé gustoso en adelante.

—Para referirte la historia de esto, mi querido Simmias, no creo haya necesidad del arte de Glauco.^[27] Mas probarte su verdad es más difícil, y no sé si todo el arte de Glauco bastaría al efecto. Semejante empresa no sólo está quizá por encima de mis fuerzas, sino que aun cuando no lo estuviese, el poco tiempo, que me queda de vida, no permite que entablemos tan larga discusión. Todo lo que yo puedo hacer es darte una idea general de esta tierra y de los lugares diferentes que encierra, tales como yo me los figuro.

—Eso nos bastará —dijo Simmias.

—En primer lugar —continuó Sócrates—, estoy persuadido de que si la tierra está en medio del cielo y es de forma esférica, no tiene necesidad ni del aire ni de ninguno otro apoyo, para no caer; sino que el cielo mismo, que la rodea por todas partes, y su propio equilibrio, bastan para que se sostenga, porque todo lo que está en equilibrio, en medio de una cosa que le opreme igualmente por todos puntos, no puede inclinarse a ningún lado, y por consiguiente subsiste fija e inmóvil. Ésta es mi persuasión.

—Con razón —dijo Simmias.

—Por otra parte, estoy convencido de que la tierra es muy grande, y que nosotros sólo habitamos la parte que se extiende desde el Faso hasta las columnas de Hércules, derramados a orillas de la mar como hormigas o como ranas alrededor de una laguna. Hay otros pueblos, a mi parecer, que habitan regiones que nos son desconocidas, porque en la superficie de la tierra se encuentran por todas partes cavernas de todas formas y dimensiones, llenas siempre de un aire grueso, de espesos vapores y de aguas que afluyen allí de todas partes. Pero la tierra misma está en lo alto, en ese cielo puro, en que se encuentran los astros, y al que la mayor parte de los que hablan de esto llaman *Éter*, del cual es un mero sedimento lo que afluye a las cavidades que habitamos. Sumidos en estas cavidades creemos, sin dudarlo, que habitamos lo más elevado de la tierra, que es poco más o menos lo mismo que si uno, teniendo su habitación en las profundidades del Océano, se imaginase que habitaba por encima del mar; y viendo al través del agua el sol y los demás astros, tomase el mar por el cielo; y que no

habiendo, a causa de su peso y de su debilidad, subido nunca arriba, ni sacado en toda su vida la cabeza fuera del agua, ignorase cuánto más puro y hermoso es este lugar que el que él habita, no habiéndolo visto, ni tampoco encontrado persona que pudiera enseñárselo. He aquí justamente la situación en que nos hallamos. Confinados en algunas cavidades de la tierra, creemos habitar en lo alto; tomamos el aire por el cielo, y creemos que es el verdadero cielo, en el que todos los astros verifican sus revoluciones. La causa de nuestro error es que nuestro peso y nuestra debilidad nos impiden elevarnos por encima del aire, porque si alguno se fuera a lo alto y pudiese elevarse con alas, apenas estuviese su cabeza fuera de nuestro espeso aire vería lo que pasa en aquella dichosa estancia; en la misma forma que los peces, si se elevaran por encima de la superficie de los mares, verían lo que pasa en el aire, que nosotros respiramos; y si fuese de una naturaleza capaz de larga meditación, conocería que este era el verdadero cielo, la verdadera luz, la verdadera tierra. Porque esta tierra que pisamos, estas piedras y todos estos lugares que habitamos, están enteramente roídos y corrompidos, como lo que está bajo las aguas del mar, roído también por la acritud de las sales. Así es que en el mar nada nace perfecto, ni tiene ningún valor; no hay allí más que cavernas, arena y cieno; y si alguna tierra se encuentra, es sólo fango, sin que sea posible comparar nada de lo que allí existe con lo que aquí vemos. Pero lo que se encuentra en la otra mansión está muy por encima de lo que vemos en esta; y para claros a conocer la belleza de esta tierra pura, cine está en el centro del cielo, os referiré, si queréis, una preciosa fábula, que bien merece que la escuchéis.

—La escucharemos con muchísimo placer, Sócrates —dijo Simmias.

—En primer lugar, mi querido Simmias, dícese que mirando esta tierra desde un punto elevado, parece como una de nuestras pelotas de viento, cubierta con doce bandas de diferentes colores, de las que no son sino una muestra las que usan los pintores; porque los colores de esta tierra son infinitamente más brillantes y más puros. Una es de color de púrpura, maravilloso; otra de color de oro; esta de un blanco más brillante que la nieve y el yeso; y así de todos los demás colores, que son de una calidad y de una belleza, a que en manera alguna se aproximan los que aquí vemos. Las cavidades mismas de esta tierra, llenas de agua y aire, muestran cierta variedad y son distintas entre sí; de manera que el aspecto de la tierra presenta una infinidad de matices maravillosos admirablemente diversificados. En esta otra tierra tan acabada, todo es de una perfección que guarda proporción con ella, los árboles, las flores, los frutos; las montañas y las piedras son tan tersas y de una limpieza y de un brillo tales, que no hay nada que se les parezca. Nuestras esmeraldas, nuestros jaspes, nuestras ágatas, que tanto estimamos aquí, no son más que pequeños pedacitos de ella. No hay una sola piedra en esta dichosa tierra que no sea infinitamente más bella que las nuestras; y la causa de esto es, porque todas estas piedras preciosas son puras, no están roídas ni mordidas como las nuestras por la acritud de las sales y por la corrupción de los sedimentos que de allí descienden a nuestra tierra inferior, donde se acumulan e infestan no sólo las piedras y la tierra, sino también las plantas y los animales. Además de todas estas bellezas, esta dichosa tierra es rica en oro, plata y otros metales, que, derramados en abundancia por todas partes, despiden por uno y otro lado una brillantez que encanta la vista; de manera que el aspecto de esta tierra es un espectáculo de bienaventurados. Está habitada por toda clase de animales y por hombres derramados unos por el campo y otros alrededor del aire, como estamos nosotros alrededor del mar. Los hay que habitan en islas, que el aire forma cerca del continente; porque el aire es allí lo que son aquí el agua y el mar para nuestro

uso; y lo que para nosotros es el aire para ellos es el éter. Sus estaciones son tan templadas, que viven más que nosotros y están siempre libres de enfermedades; y en razón de la vista, el oído, el olfato y de todos los demás sentidos, y hasta en razón de la inteligencia misma, están tan por encima de nosotros, como lo están el aire respecto del agua y el éter respecto del aire. Allí tienen bosques sagrados y templos que habitan verdaderamente los dioses, los cuales dan señales de su presencia por los oráculos, las profecías, las inspiraciones y por todos los demás signos, que acusan la comunicación con ellos. Allí ven también el sol y la luna tales como son; y en lo demás su felicidad guarda proporción con todo esto.

»He aquí lo que es esta tierra con todo lo que la rodea. En torno suyo, en sus cavidades, hay muchos lugares; unos más profundos y más abiertos que el país que nosotros habitamos; otros más profundos y menos abiertos; y los hay que tienen menos profundidad y más extensión. Todos estos lugares están taladrados por bajo en muchos puntos, y comunican entre sí por conductos, al través de los cuales corren como fuentes una cantidad inmensa de agua, ríos subterráneos inagotables, manantiales de aguas frías y calientes, ríos de fuego y otros de cieno, unos más líquidos, otros más cenagosos, como los torrentes de cieno y de fuego que en Sicilia preceden a la lava. Estos sitios se llenan de una u otra materia, según la dirección que toman las corrientes, a medida que se derraman. Todos estos surtidores se mueven bajando y subiendo como un balancín suspendido en el interior de la tierra. He aquí cómo se verifica este movimiento. Entre las aberturas de la tierra hay una que es la más grande, que la atraviesa por entero. Homero habla de ella cuando dice: *muy lejos, en el abismo más profundo que existe en las entrañas de la tierra*.^[28] Homero y la mayor parte de los poetas llaman a este lugar el Tártaro. Allí es donde todos los ríos reúnen sus aguas, y de allí es de donde en seguida salen. Cada uno de ellos participa de la naturaleza del terreno sobre que corre. Si estos ríos vuelven a correr en sentido contrario es porque el líquido no encuentra allí fondo, se agita suspendido en el vacío y hierva de arriba abajo. El aire y el viento, que los rodean, hacen lo mismo; los siguen cuando suben y cuando bajan, y a la manera que se ve entrar y salir el aire incessantemente en los animales cuando respiran, en la misma forma el aire que se mezcla con estas aguas entra y sale con ellas, y produce vientos terribles y furiosos. Cuando estas aguas caen con violencia en el abismo inferior, de que os he hablado, forman corrientes, que se arrojan, al través de la tierra, en los lechos de los ríos que encuentran y que llenan como con una bomba. Cuando estas aguas salen de aquí y vienen a los sitios que nosotros habitamos, los llenan de la misma manera; y derramándose por todas partes sobre la superficie de la tierra, alimentan nuestros mares, nuestros ríos, nuestros estanques y nuestras fuentes. En seguida desaparecen, y sumiéndose en la tierra, los unos con grandes rodeos y los otros no con tantos, desaguan en el Tártaro, donde entran más bajos que habían salido, unos más, otros menos, pero todos algo. Unos salen y entran de nuevo en el Tártaro por el mismo lado, y otros por el opuesto a su salida; los hay que corren en círculo, y que después de haber dado vuelta a la tierra una y muchas veces, como las serpientes que se repliegan sobre sí mismas, bajándose lo más que pueden, marchan hasta la mitad del abismo, pero sin pasar de aquí, porque la otra mitad es más alta que su nivel. Estas aguas forman muchas corrientes y muy grandes, pero hay cuatro principales, la mayor de las cuales es la que corre más exteriormente y en rededor, y que se llama Océano. El que está enfrente de este es el Aqueronte, que corre en sentido opuesto al través de lugares desiertos, y que sumiéndose en la tierra, se arroja en la laguna Aquerusia, donde concurren la mayor parte de las

almas de los muertos, que después de haber permanecido allí el tiempo que se les ha señalado, a unas más, a otras menos, son enviadas otra vez a este mundo para animar nuevos cuerpos. Entre el Aqueronte y el Océano corre un tercer río, que no lejos de su origen va a precipitarse en un extenso lugar lleno de fuego, y allí forma un lago más grande que nuestro mar, donde hierve el agua mezclada con el cieno; y saliendo de aquí negra y cenagosa, recorre la tierra y desemboca a la extremidad de la laguna Aquerusia sin mezclarse con sus aguas, y después de haber dado muchas vueltas bajo la tierra, se arroja en la parte más baja del Tártaro. Este río se llama Puriflegetón, del que se ven salir arroyos de llamas por muchas hendiduras de la tierra. A la parte opuesta el cuarto río cae primeramente en un lugar horrible y salvaje, que es, según se dice, de un color azulado. Se llama este lugar Estigio, y laguna Estigia la que forma el río al caer. Después de haber tomado en las aguas de esta laguna virtudes horribles, se sume en la tierra, donde da muchas vueltas y dirigiendo su curso frente por frente del Puriflegetón, le encuentra al fin en la laguna Aquerusia por la extremidad opuesta. Este río no mezcla sus aguas con las de los otros; pero después de haber dado su vuelta por la tierra, se arroja como los demás en el Tártaro por el punto opuesto al Puriflegetón. A este cuarto río llaman los poetas Cocito.

»Dispuestas así todas las cosas por la naturaleza, cuando los muertos llegan al lugar a que les ha conducido su guía, se les somete a un juicio, para saber si su vida en este mundo ha sido santa y justa o no. Los que no han sido ni enteramente criminales ni absolutamente inocentes, son enviados al Aqueronte, y desde allí son conducidos en barcas a la laguna Aquerusia, donde habitan sufriendo castigos proporcionados a sus faltas, hasta que, libres de ellos, reciben la recompensa debida a sus buenas acciones. Los que se consideran incurables a causa de lo grande de sus faltas y que han cometido muchos y numerosos sacrilegios, asesinatos inicuos y contra ley u otros crímenes semejantes, el fatal destino, haciendo justicia, los precipita en el Tártaro, de donde no saldrán jamás. Pero los que sólo han cometido faltas que pueden expiarse, aunque sean muy grandes, como haber cometido violencias contra su padre o su madre, o haber quitado la vida a alguno en el furor de la cólera, aunque hayan hecho por ello penitencia durante toda su vida, son sin remedio precipitados también en el Tártaro; pero, transcurrido un año, las olas los arrojan y echan los homicidas al Cocito, y los parricidas al Puriflegetón, que los arrastra hasta la laguna Aquerusia. Allí dan grandes gritos, y llaman a los que fueron asesinados y a todos aquellos contra quienes cometieron violencias, y los conjuran para que les dejen pasar la laguna, y ruegan se les reciba allí. Si los ofendidos ceden y se compadecen, aquellos pasan y se ven libres de todos los males; y si no ceden, son de nuevo precipitados en el Tártaro, que los vuelve a arrojar a los otros ríos hasta que hayan conseguido el perdón de los ofendidos, porque tal ha sido la sentencia dictada por los jueces. Pero los que han justificado haber pasado su vida en la santidad, dejan estos lugares terrestres como una prisión y son recibidos en lo alto, en esa tierra pura, donde habitan. Y lo mismo sucede con los que han sido purificados por la filosofía, los cuales viven por toda la eternidad sin cuerpo, y son recibidos en estancias aún más admirables. No es fácil que os haga una descripción de esta felicidad, ni el poco tiempo que me resta me lo permite. Pero lo que acabo de deciros basta, mi querido Simmias, para haceros ver que debemos trabajar toda nuestra vida en adquirir la virtud y la sabiduría, porque el precio es magnífico y la esperanza grande.

»Sostener que todas estas cosas son como yo las he descrito, ningún hombre de buen sentido

puede hacerlo; pero lo que he dicho del estado de las almas y de sus estancias, es como os lo he anunciado o de una manera parecida; creo que, en el supuesto de ser el alma inmortal, puede asegurarse sin inconveniente; y la cosa bien merece correr el riesgo de creer en ella. Es un azar precioso a que debemos entregarnos, y con el que debe uno encantarse a sí mismo. He aquí por qué me he detenido tanto en mi discurso. Todo hombre, que durante su vida ha renunciado a los placeres y a los bienes del cuerpo y los ha mirado como extraños y maléficos, que sólo se ha entregado a los placeres que da la ciencia, y ha puesto en su alma, no adornos extraños, sino adornos que le son propios, como la templanza, la justicia, la fortaleza, la libertad, la verdad; semejante hombre debe esperar tranquilamente la hora de su partida para los infiernos, estando siempre dispuesto para este viaje cuando quiera que el destino le llame. Respecto a vosotros, Simmias y Cebes y los demás aquí presentes, haréis este viaje cuando os llegue vuestro turno. Con respecto a mí, la suerte me llama hoy, como diría un poeta trágico; y ya es tiempo de que me vaya al baño, porque me parece que es mejor no beber el veneno hasta después de haberme bañado, y ahorraré así a las mujeres el trabajo de lavar mi cadáver.

Cuando Sócrates hubo acabado de hablar, Critón, tomando la palabra, le dijo:

—Bueno, Sócrates; pero ¿no tienes nada que recomendarnos ni a mí ni a estos otros sobre tus hijos o sobre cualquier otro negocio en que podamos prestarte algún servicio?

—Nada más, Critón, que lo que os he recomendado siempre, que es el tener cuidado de vosotros mismos, y así haréis un servicio a mí, a mi familia y a vosotros mismos, aunque no me prometierais nada en este momento; mientras que si os abandonáis, si no queréis seguir el camino de que acabarnos de hablar, todas las promesas, todas las protestas que pudieseis hacerme hoy, todo esto de nada serviría.

—Haremos los mayores esfuerzos —respondió Critón— para conducirnos de esa manera; pero ¿cómo te enterraremos?

—Como gustéis —dijo Sócrates—; si es cosa que podéis cogerme y si no escapo a vuestras manos.

Y sonriendose y mirándonos al mismo tiempo, dijo:

—No puedo convencer a Critón de que yo soy el Sócrates que conversa con vosotros y que arregla todas las partes de su discurso; se imagina siempre que soy el que va a ver morir luego, y en este concepto me pregunta cómo me ha de enterrar. Y todo ese largo discurso que acabo de dirigiros para probaros que desde que haya bebido la cicuta no permaneceré ya con vosotros, sino que os abandonaré e iré a gozar de la felicidad de los bienaventurados; todo esto me parece que lo he dicho en vano para Critón, como si sólo hubiera hablado para consolaros y para mi consuelo. Os suplico que seáis mis fiadores cerca de Critón, pero de contrario modo a como él lo fue de mi cerca de los jueces, porque allí respondió por mí de que no me fugaría. Y ahora quiero que vosotros respondáis, os lo suplico, de que en el momento que muera, me iré; a fin de que el pobre Critón soporte con más tranquilidad mi muerte, y que al ver quemar mi cuerpo o darle tierra no se desespere, como si yo sufriese grandes males, y no diga en mis funerales: que expone a Sócrates, que lleva a Sócrates, que entierra a Sócrates; porque es preciso que sepas, mi querido Critón, le dije, que hablar impropriamente no es sólo cometer una falta en lo que se dice, sino causar un mal a las almas. Es preciso tener más valor, y decir que es mi cuerpo el que tú entierras; y entiérrale como te acomode, y

de la manera que creas ser más conforme con las leyes.

Al concluir estas palabras se levantó y pasó a una habitación inmediata para bañarse. Critón le siguió, y Sócrates nos suplicó que le aguardásemos. Le aguardamos, pues, rodando mientras tanto nuestra conversación ya sobre lo que nos había dicho, haciendo sobre ello reflexiones, ya sobre la triste situación en que íbamos a quedar, considerándonos como hijos que iban a verse privados de su padre, y condenados a pasar el resto de nuestros días en completa orfandad.

Después que salió del baño le llevaron allí sus hijos; porque tenía tres, dos muy jóvenes y otro que era ya bastante grande, y con ellos entraron las mujeres de su familia. Habló con todos un rato en presencia de Critón, y les dio sus órdenes; en seguida hizo que se retirasen las mujeres y los niños, y vino a donde nosotros estábamos. Ya se aproximaba la puesta del sol, porque había permanecido largo rato en el cuarto del baño. En cuanto entró se sentó en su cama, sin tener tiempo para decirnos nada, porque el servidor de los Once entró casi en aquel momento y aproximándose a él, dijo:

—Sócrates, no tengo que dirigirte la misma reprensión que a los demás que han estado en tu caso. Desde que vengo a advertirles, por orden de los magistrados, que es preciso beber el veneno, se alborotan contra mí y me maldicen; pero respecto a ti, desde que estás aquí, siempre me has parecido el más firme, el más dulce y el mejor de cuantos han entrado en esta prisión; y estoy bien seguro de que en este momento no estás enfadado conmigo, y que sólo lo estarás con los que son la causa de tu desgracia, y a quienes tú conoces bien. Ahora, Sócrates, sabes lo que vengo a anunciarte; recibe mi saludo, y trata de soportar con resignación lo que es inevitable. Dicho esto, volvió la espalda, y se retiró derramando lágrimas. Sócrates, mirándole, le dijo: y también yo te saludo, amigo mío, y haré lo que me dices. Ved, nos dijo al mismo tiempo, qué honradez la de este hombre; durante el tiempo que he permanecido aquí me ha venido a ver muchas veces; se conducía como el mejor de los hombres; y en este momento, ¡qué de veras me llora! Pero, adelante, Critón; obedezcámose de buena voluntad, y que me traiga el veneno si está machacado; y si no lo está, que él mismo lo machaque.

—Pienso, Sócrates —dijo Critón—, que el sol alumbría todavía las montañas, y que no se ha puesto; y me consta, que otros muchos no han bebido el veneno sino mucho después de haber recibido la orden; que han comido y bebido a su gusto y aun algunos gozado de los placeres del amor; así que no debes apurarte, porque aún tienes tiempo.

—Los que hacen lo que tú dices, Critón —respondió Sócrates—, tienen sus razones; creen que eso más ganan, pero yo las tengo también para no hacerlo, porque la única cosa que creo ganar, bebiendo la cicuta un poco más tarde, es hacerme ridículo a mis propios ojos, manifestándome tan ansioso de vida, que intente ahorrar la muerte, cuando esta es absolutamente inevitable.^[29] Así, pues, mi querido Critón, haced lo que os he dicho, y no me atormentes más.

Entonces Critón hizo una señal al esclavo que tenía allí cerca. El esclavo salió, y poco después volvió con el que debía suministrar el veneno, que llevaba ya disuelto en una copa. Sócrates viéndole entrar, le dijo:

—Muy bien, amigo mío; es preciso que me digas lo que tengo que hacer; porque tú eres el que debes enseñármelo.

—Nada más —le dijo este hombre— que ponerte a pasear después de haber bebido la cicuta, hasta que sientas que se debilitan tus piernas, y entonces te acuestas en tu cama.

Al mismo tiempo le alargó la copa. Sócrates la tomó, Equécrates, con la mayor tranquilidad, sin

ninguna emoción, sin mudar de color ni de semblante; y mirando a este hombre con ojo firme y seguro, como acostumbraba, le dijo: ¿es permitido hacer una libación con un poco de este brebaje?

—Sócrates —le respondió este hombre—, sólo disolvemos lo que precisamente se ha de beber.

—Ya lo entiendo —dijo Sócrates—; pero por lo menos es permitido y muy justo dirigir oraciones a los dioses, para que bendigan nuestro viaje, y que le hagan dichoso; esto es lo que les pido, y ¡ojalá escuchen mis votos! Después de haber dicho esto, llevó la copa a los labios, y bebió con una tranquilidad y una dulzura maravillosas.

Hasta entonces nosotros tuvimos fuerza para contener las lágrimas, pero al verle beber y después que hubo bebido, ya no fuimos dueños de nosotros mismos. Yo sé decir, que mis lágrimas corrieron en abundancia, y a pesar de todos mis esfuerzos no tuve más remedio que cubrirme con mi capa para llorar con libertad por mí mismo, porque no era la desgracia de Sócrates la que yo lloraba, sino la mía propia pensando en el amigo que iba a perder. Critón, antes que yo, no pudiendo contener sus lágrimas, había salido; y Apolodoro, que ya antes no había cesado de llorar, prorrumpió en gritos y en sollozos, que partían el alma de cuantos estaban presentes, menos la de Sócrates.

—¿Qué hacéis —dijo—, amigos míos? ¿No fue el temor de estas debilidades inconvenientes lo que motivó el haber alejado de aquí las mujeres? ¿Por qué he oído decir siempre que es preciso morir oyendo buenas palabras? Manteneos, pues, tranquilos, y dad pruebas de más firmeza.

Estas palabras nos llenaron de confusión, y retuvimos nuestras lágrimas.

Sócrates, que estaba paseándose, dijo que sentía desfallecer sus piernas, y se acostó de espalda, como el hombre le había ordenado. Al mismo tiempo este mismo hombre, que le había dado el veneno, se aproximó, y después de haberle examinado un momento los pies y las piernas, le apretó con fuerza un pie, y le preguntó si lo sentía, y Sócrates respondió que no. Le estrechó en seguida las piernas y, llevando sus manos más arriba, nos hizo ver que el cuerpo se helaba y se endurecía, y tocándole él mismo, nos dijo que en el momento que el frío llegase al corazón, Sócrates dejaría de existir. Ya el bajo vientre estaba helado, y entonces descubriendose, porque estaba cubierto, dijo, y estas fueron sus últimas palabras:

—Critón, debemos un gallo a Esculapio; no te olvides de pagar esta deuda.^[30]

—Así lo haré —respondió Critón—; pero mira si tienes aún alguna advertencia que hacernos.

No respondió nada, y de allí a poco hizo un movimiento. El hombre aquel entonces lo descubrió por entero y vimos que tenía su mirada fija. Critón, viendo esto, le cerró la boca y los ojos.

—He aquí, Equécrates, cuál fue el fin de nuestro amigo, del hombre, podemos decirlo, que ha sido el mejor de cuantos hemos conocido en nuestro tiempo; y por otra parte, el más sabio, el más justo de todos los hombres.

GORGIAS

Argumento del *Gorgias*^[1]

por Patricio de Azcárate

Igual al *Fedón* por la fuerza y elevación moral de las ideas, por el vigor de la dialéctica y por la feliz aplicación de la mitología, el *Gorgias* es inferior a aquel en cuanto al interés dramático. Sócrates también desempeña aquí el primer papel, pero en una situación enteramente distinta. En cuanto a sus adversarios, Gorgias de Leoncio, Pólux de Agrigento y Calicles de Atenas, están lejos de inspirar la misma simpatía que los fieles discípulos de Sócrates en el *Fedón*. No debe esperarse, por consiguiente, una composición tan animada y tan viva como la de aquel dialogo; aunque no por eso deja de ser el *Gorgias* una de las obras mas preciosas de Platón.

Su asunto no anuncia desde luego toda su importancia filosófica; es la Retórica. Pero Platón, según su costumbre, agranda y eleva el objeto, y con motivo del examen que hace de lo que es realmente la Retórica y de lo que debe de ser, se ve conducido a consideraciones superiores sobre lo justo y lo injusto, lo bello y lo feo, considerados en sí mismos; después sobre el castigo y la impunidad; y por último sobre el bien, no solo el que importa en los discursos del orador, sino el relativo a la vida. De estas alturas a que le lleva la indagación de los principios que presiden al arte de persuadir, sabe descender sin esfuerzo para hacer la aplicación de estas verdades generales a todos los estados y a todas las acciones de la vida. Y después de haber establecido, en nombre de la razón, su doctrina moral, invoca el apoyo de las tradiciones de los pueblos, trasmitidas de siglo en siglo, bajo la forma de un mito, todo con un sentido no menos profundo que el del *Fedón*. Tal es el plan general; y he aquí el desarrollo de la discusión.

Sócrates y Querefón encuentran delante de su casa a Calicles, que tenía de huéspedes a Gorgias y a Pólux, y que les ofrecía presentarlos a estos dos extranjeros; y efectivamente en su casa tiene lugar la conversación. Las primeras palabras que se cruzan entre Pólux y Querefón y el exordio declamatorio de Pólux forman el preámbulo de la discusión, que no se empeña realmente hasta el momento en que Sócrates sabe directamente de Gorgias lo que es y lo que enseña. Gorgias es retórico y enseña la Retórica. ¿Cuál es el objeto de la Retórica? Los discursos ¿Toda especie de discursos, como los que pueden hacer, a propósito de su arte el médico o el maestro de gimnasia? No, sino todos los discursos, que sin estar mezclados con ningún hecho determinado, tienen por único fin el persuadir. La persuasión es, por lo tanto, el objeto de la Retórica. Pero ¿cabe aún preguntar qué especie de persuasión? Porque todas las ciencias intentan persuadir. La persuasión que procura la Retórica, se refiere a lo justo y a lo injusto. Eso no es todavía bastante; es preciso saber aún, si el orador se dirige a gentes instruidas, cuya persuasión ha de estar fundada en la ciencia, o a ignorantes, cuya persuasión descansse solo en la creencia, y si debe instruir al persuadir o solamente persuadir; porque si no se propone instruir a nadie, él mismo no tiene necesidad de ser instruido. Pero si no es instruido, no podrá consultársele sobre la justicia o injusticia de una causa; y entonces ¿de qué sirve la Retórica?

Gorgias no se rinde a este primer ataque. Sostiene, que la Retórica es por excelencia el arte de persuadir, en el sentido de que proporciona los medios de hacer prevalecer su opinión en todas las

cosas, en pro o en contra de todos. Puede usarse de ella bien o mal; pero si el orador hace un mal uso, no es a la Retórica y sí a él a quien es preciso culpar. Vana sutileza que no le libra de las objeciones de Sócrates. En efecto; es preciso elegir. O la Retórica, extraña a la ciencia y a la verdad, se limita a hacer creer a la multitud ignorante, que toda cosa es verdadera o falsa, justa o injusta, bella o fea según la necesidad del momento, y en este caso es un arte pérvido e inmoral; o la Retórica se inspira en la verdad, la propaga y persuade con ella. He aquí el punto decisivo.

Supongamos al orador instruido. Conociendo la justicia y la verdad, él mismo es justo, incapaz de hacer nada contra su carácter, es decir, de inculcar nunca la injusticia, la falsedad, la fealdad, y ejerce un arte profundamente moral, del que es imposible hacer mal uso. Ésta es la Retórica según Sócrates, pero no según Gorgias y Pólux; es lo que debe ser, pero no lo que es realmente. Porque tal como los retóricos la practican, no es un arte; es una rutina, sin otro objeto que proporcionar un entretenimiento y un placer. Semejante Retórica es una de esas prácticas degradadas, que aconseja la adulación, y que se han deslizado entre las artes verdaderas ocupando su lugar. Hay en efecto ciencias, que tienen por objeto la educación y el perfeccionamiento del alma y del cuerpo; la política y la legislación en el orden moral; la medicina y la gimnasia en el orden físico. Éstas son artes saludables, que la adulación, que acaricia todos los vicios de la naturaleza humana, ha sustituido con remedios funestos para la salud del alma y del cuerpo, con la cocina a la medicina, con el tocador a la gimnasia, con la sofística a la legislación, y a la política, en fin, la Retórica. Es preciso, por lo tanto, tomarla como es, es decir, como una rutina, porque no descansando en ningún conocimiento de la naturaleza de las cosas de que se trata, no puede dar razón de nada, y no tiene otro fin que el placer. El orador que la ejerce, no es sino un adulador miserable, que solo merece el desprecio.

Más atrevido que Gorgias, cuya circunspección retrocedió delante de la tesis explícita del interés personal, Pólux declara que la fuerza de la Retórica consiste en el poder que da al orador de hacer lo que quiere. ¿Pero qué significa hacer lo que se quiere? Al parecer es querer lo que es ventajoso, porque no hay nadie que no prefiera su provecho a todo lo demás. Mas es preciso convenir en que, para un hombre desprovisto del sentido de discernir el bien del mal, no es un gran poder el de hacer aquello que le es ventajoso. Es, por lo tanto, necesario que el orador esté dotado ante todo de buen sentido, y aun admitido esto, no está probado que haga aquello que quiere. Por lo menos no es esto lo que sucede habitualmente. El orador, semejante en esto a todos los hombres, haciendo aquello que hace de ordinario, no hace lo que quiere, puesto que no quiere lo que hace, sino aquello en vista de lo que hace lo que hace. Es como un enfermo que toma una bebida amarga, no porque quiera tomarla, sino porque quiere recobrar la salud. La salud, es decir, en general su bien; he aquí lo que cada uno quiere verdaderamente. Luego si el orador quiere su bien, al hacer lo que hace todos los días, hace aquello que quiere; sino, no. Y en este caso no hay semejante poder. Por ejemplo: ¿se dirá que el orador hace lo que quiere, cuando hace desterrar o morir arbitrariamente a un ciudadano? No, porque hace lo que es más contrario a su bien, es decir, una injusticia. Luego no es poderoso, ni tampoco más feliz que Arquelao, usurpador del trono de Macedonia, ni más que el mismo gran rey de Persia, aunque pase porque hace todo lo que quiere; porque en el mundo solo es dichoso el hombre que vive sin remordimientos, el hombre de bien. Quizá no es esta la opinión de la muchedumbre ignorante, pero es la del hombre de buen sentido. Y no basta decir que el hombre injusto no es dichoso; es preciso penetrarse también de esta verdad: que hay un hombre más

desgraciado aún, que es el que comete la injusticia impunemente. No hay mayor desgracia para un culpable, cualquiera que él sea, que escapar al castigo; ni hay para él un beneficio mas grande que sufrir la pena que ha merecido.

Sócrates insiste con energía en esta idea: que es mas malo y mas feo cometer una injusticia que ser víctima de ella; e insiste en nombre de la identidad de naturaleza del Mal y de lo Feo, de lo Bello y del Bien. ¿Qué es lo que hace que una cosa sea bella? O el placer o la utilidad, o el placer y la utilidad a la par. ¿Y de dónde procede la fealdad de una cosa? Del dolor o del mal, o del dolor y del mal a la vez. Por consiguiente, una cosa es mas bella que otra en cuanto procura o mas placer o mas bien, o mas bien y mas placer; una cosa es mas fea que otra, a causa del mayor dolor o del mayor mal, o del mayor dolor y del mayor mal a la vez. Apliquemos estas premisas a la injusticia cometida y a la injusticia recibida. Es evidente que es menos doloroso cometerla que sufrirla. Por consiguiente, no es ni solo a causa del dolor, ni a causa del mal y del dolor juntos, por lo que la injusticia cometida sobrepuja a la injusticia recibida. Resta, pues, que esto se verifique a causa del mal. Pero puesto que en principio el mal es inseparable de lo feo, necesariamente es más feo cometer que sufrir la injusticia, en tanto aquello es un mal mayor.

¿Y cual es la consecuencia a que venimos a parar? Que a causa del amor al bien y del horror al mal, natural en todos los hombres, no hay uno solo, a no estar privado de buen sentido, que no prefiera sufrir la injusticia a ser injusto. Esta conclusión, preciosa en sí misma, se hace mas aún por el apoyo que da a la siguiente: «el mayor mal de los males es no ser castigado cuando se ha merecido serlo». Sócrates se complace en sentar, sobre las pruebas mas solidas, este esfuerzo supremo de su dialéctica. Es evidente, en efecto, que sufrir la pena y ser justamente castigado son una misma cosa. Lo que es justo en sí es bello; lo que es bello es bueno y útil. La utilidad del castigo proviene de su justicia. ¿Pero qué utilidad? La misma que en otro sentido el hierro y el fuego procuran a un enfermo, cuando se ha puesto en manos del cirujano y ha recobrado la salud. Pero la ventaja que nace del castigo esta por encima de ésta, y es tan superior como lo es el alma respecto del cuerpo; consiste en librarse de una enfermedad moral, de la mayor de las enfermedades: de la injusticia. ¿Es posible desconocer que es un bien infinito recobrar la salud del alma, si se ha perdido? Y entonces, ¿cómo se niega que la impunidad hace del hombre injusto el mas desgraciado de los hombres, puesto que le obliga a sufrir el peor de los males, y sin remedio?

Mediante un retroceso repentino, pero muy lógico, al principal objeto de la conversación, Sócrates señala aquí a la Retórica su verdadero objeto, de acuerdo con los principios que ha puesto en evidencia. Debe ser el arte de acusarse a sí mismo y de acusar igualmente a sus parientes, a sus amigos; el arte saludable de traer sobre su cabeza y sobre todos aquellos que ama el soberano remedio de las enfermedades del alma, el justo castigo. El mayor mal que puede hacer al que ejerce, la mas cruel venganza que pueda poner en su poder contra sus enemigos es el convertirse en arte de disimular la injusticia, de sustraer un culpable a la pena y de forzarle a vivir presa de un mal que devora su alma. El silencio de Gorgias y de Pólux es la mejor confesión de que nada hay que responder a esta refutación de la Retórica, desprovista del principio moral, o lo que es lo mismo, sometida al interés, tal como ellos la habían presentado. Pero Platón no ha querido dejar en la sombra argumentos de otra naturaleza contra la Retórica fundada en la justicia; argumentos débiles, pero que no habrían dejado de tener apariencia de razón, si no hubieran sido directamente refutados. Éstos son

los que pone en boca de Calicles.

Calicles responde que Sócrates acaba de exponer en verdad la opinión de los filósofos, pero no la de los políticos. Trata ligera y desdeñosamente a la filosofía, estudio muy bueno para formar el espíritu de los jóvenes, pero perfectamente inaplicable por lo demás a la sociedad. En política es preciso resolverse a estar en contradicción con ella y por tanto consigo mismo, si se piensa como ella; porque una cosa es la teoría, y otra la práctica. Si en lugar del punto de vista de la ley en que Sócrates se ha colocado, mira la cuestión desde el punto de vista de la naturaleza, se llega a conclusiones diametralmente opuestas. Es un hecho reconocido, por ejemplo, que los hombres tienen por más deshonroso recibir una injusticia que cometerla; porque en aquel caso se ve uno tratado como esclavo y humillado delante del que es más fuerte que él. Los débiles, incapaces de defenderse solos, han inventado las leyes y las han puesto sobre la naturaleza. Pero ¿quién es el que se deja engañar por estas leyes? A pesar de la filosofía y a pesar de la legislación, en toda sociedad el más fuerte es el que desempeña el mejor papel. Se descubre en estos razonamientos la eterna pretensión de aquellos, para quienes los principios no son nada, la experiencia todo, y que se llaman positivos. Su tesis esta de intento presentada aquí en toda su crudeza.

¿Qué responde Sócrates? Precisa, por lo pronto, el sentido de la frase el más fuerte: que quiere decir el más poderoso y el mejor, según Calicles. Pero en la sociedad el más fuerte es el mayor número, porque es el más poderoso; y el mayor número es el pueblo, que es el que hace las leyes, y si hace leyes contra la injusticia, es porque cree que es un mal mayor cometerla que sufrirla. De suerte que la ley está en perfecto acuerdo con la naturaleza sobre este punto, y la tesis del positivismo queda refutada.

Calicles vuelve sobre sí para dar a la expresión «más fuerte» el sentido de «mejor» solamente. El mejor es el que debe mandar a los demás, porque es el más sabio, y en este concepto el más a propósito de todos. ¿Pero en qué es el más a propósito de todos? ¿Es por razón de alimentos, de bebidas, de vestidos? No, no es por eso. Es preciso que Calicles dé a su pensamiento un nuevo grado de precisión, y manifieste claramente lo que entiende por el más sabio: y dice que es el que tiene mayor habilidad y más valor para alcanzar el poder; más claro aún, es el hombre absolutamente dueño de realizar sus deseos, de saciar sus pasiones sin trabas ni miramientos. He aquí el héroe de la Retórica positiva, el más fuerte, el mejor, el más sabio, el más hábil, el más valiente, el más dichoso de todos los hombres. Todo lo que no es conforme con este ideal del poder oratorio, no es más que una necedad ridícula y una convención contraria a la naturaleza.

Pero las objeciones se suceden con increíble profusión en boca de Sócrates. Si la felicidad consiste en satisfacer los deseos, cuanto más deseos tenga uno, tanto más dichoso será; de donde se sigue que el mayor grado de felicidad será el ser toda la vida presa del hambre, de la sed y de vivos y extremos comezones, con tal que pueda uno perpetuamente comer, beber y rascarse; consecuencia ridícula, pero lógica. En segundo lugar, la teoría no tiende nada menos que a identificar el placer con el bien; y nada más falso. El signo de la identidad entre dos cosas es su coexistencia en un mismo objeto, como el signo de su diferencia esencial es la necesidad de existir en alguna parte la una sin la otra. ¿No es cierto que un placer no existe, sino a condición de que la necesidad que satisface continúe subsistiendo, como la sed respecto del placer de apagarla? ¿Y la necesidad no es el dolor? Se sigue de aquí, que el dolor y el placer existen al mismo tiempo, ya en el cuerpo, ya en el alma. Pero si el

placer es el bien, el dolor es el mal; de suerte que es preciso admitir que el bien y el mal pueden encontrarse juntos en un mismo sujeto, mientras que en realidad lo contrario es lo verdadero, puesto que el mal y el bien se excluyen esencialmente el uno al otro.

En fin, la pretendida identidad del placer y del bien destruye toda diferencia moral entre los hombres. Puesto que todos son llamados a gozar en la misma medida de los mismos placeres y de los mismos dolores, también son todos por el mismo título igualmente buenos e igualmente malos; o mas bien, los mas sensuales, los mas entregados a toda clase de placeres, son solo por esto mejores que los hombres moderados y que los sabios.

Y no se crea eludir esta consecuencia detestable, haciendo, como Calicles, una distinción entre los placeres. Por lo pronto es una concesión improcedente, y ademas es un arma contra la misma teoría; porque si lo que se quiere decir es que hay placeres útiles, que conviene disfrutar, y otros dañosos, de los que conviene huir, se destruiría la identidad del placer y del bien. El que esto dijera vendría a conceder, a pesar suyo, que no es el placer el que es preciso buscar con la mira del bien, sino el bien con la mira del placer. Pero esta indagación exige reflexión, habilidad, todo un arte, en una palabra, que tiene el bien por fin. Siendo esto así, todas las artes que no tienen por fin mas que el placer; el arte del tocador de flauta, el del tocador de lira, el arte mismo del poeta, que compone ditirambos, tragedias o comedias, tan pronto como se proponen mas bien entretener que instruir, son mas dañosos que útiles. A este género pertenece la Retórica, cuando solo se propone halagar el oído o la opinión. Esto es lo que hace que el número de los aduladores sea tan grande, y tan raro el de los verdaderos oradores. Puede decirse sin temor que Temístocles, Milcíades, Pericles mismo, no son dignos de este nombre, puesto que, lejos de instruir al pueblo, le han dejado, según su propia confesión, mas indócil y mas corrompido que lo habían encontrado.

Calicles, en vista de esta vigorosa argumentación, guardo a su vez silencio; y entonces, dueño ya Sócrates del terreno, se completa con lo que él solo dice el resto del dialogo. Concluyo con fuerza contra su último adversario, haciéndole ver que lejos de depender la felicidad del hombre de la libre satisfacción de sus pasiones, es la moderación el único resorte para conseguirla. La intemperancia arroja en su alma el desorden y el desarreglo, mientras que la templanza establece el orden y la regla, y con ellos la paz interior. El hombre moderado, esclavo voluntario de su deber para con los dioses y para con sus semejantes, se guarda de todo exceso; es justo, es sabio, es valiente, y, por lo mismo, dichoso. He aquí el modelo del orador, el cual no es verdaderamente grande sino a causa del bien que puede hacer al pueblo, aconsejándole la justicia. La justicia es la regla de toda su vida privada y pública; porque lo que un hombre de tales condiciones teme más, no es el verse acusado, condenado, conducido a la muerte, sino el cometer una injusticia. Su único cuidado consiste en poner su alma al abrigo de toda falta hasta el momento en que se sentirá dispuesto a comparecer ante los jueces que le esperan.

En apoyo de estos principios, que no son contradichos, Sócrates apela a mayor abundamiento a la tradición popular, sobre el repartimiento que se hizo del universo entre los hijos de Saturno, Júpiter, Neptuno y Plutón, y del establecimiento en los infiernos de los tres jueces supremos Minos, Eaco y Radamanto. Estos están encargados de decidir sinapelación del destino de las almas del justo y del malo, según hayan vivido; pura fabula, si se quiere, como dice Sócrates, pero fabula que debe creerse mientras no se encuentre otra cosa mejor. Pero los que no tienen nada de fabuloso son los

principios, que la tradición representa y que proceden de la razón, este guía que el sabio sigue con preferencia a cualquiera otro.

Gorgias o de la retórica

CALICLES — SÓCRATES — QUEREFÓN — GORGIAS — PÓLUX

CALICLES. —Dícese comúnmente, Sócrates, que a la guerra y al combate es donde es preciso llegar así, tarde.

SÓCRATES. —¿Es que, como suele decirse, hemos llegado después de la fiesta, y por tanto demasiado tarde?

CALICLES. —Sí, y después de una magnífica fiesta. Porque Gorgias, hace apenas un momento, estaba diciéndonos muchas y muy bellas cosas.

SÓCRATES. —Querefón ha sido la causa de nuestro retraso, Calicles, obligándonos a detenernos en la plaza.

QUEREFÓN. —No hay nada perdido, Sócrates; porque en todo caso yo lo remediaré. Gorgias es mi amigo, y si quieres, repetirá ahora mismo lo que haya dicho; y si lo prefieres, quedará aplazado para otra vez.

CALICLES. —¡Pero qué! Querefón, ¿desea Sócrates oír a Gorgias?

QUEREFÓN. —Precisamente hemos venido a eso.

CALICLES. —Pero cuando quiera que queráis venir a mi casa, en la que Gorgias se hospeda, él os expondrá su doctrina.

SÓCRATES. —Gracias, Calicles; pero ¿Gorgias estará de humor para conversar con nosotros? Querría saber de él cuál es la virtud del arte que profesa, lo que promete y lo que enseña. Por lo demás, podrá hacer, como dices, la exposición de su doctrina en otra ocasión.

CALICLES. —Nada más fácil que interrogarle a él mismo, Sócrates; porque precisamente es este uno de los puntos que acaba de tratar delante de nosotros. Decía hace poco a los que se hallaban presentes, que podían preguntarle sobre la materia que quisieran, porque estaba dispuesto a satisfacerles sobre cualquier punto.

SÓCRATES. —Vaya una cosa magnífica. Querefón, interrógale.

QUEREFÓN. —¿Qué le preguntaré?

SÓCRATES. —Lo que él es.

QUEREFÓN. —¿Qué quieres decir?

SÓCRATES. —Por ejemplo, si su oficio consistiera en hacer zapatos, te respondería que es zapatero; ¿comprendes mi pensamiento?

QUEREFÓN. —Le comprendo y voy a interrogarle. Dime, ¿es cierto según dice Calicles, que estás dispuesto a responder a cuantas cuestiones te propongan?

GORGIAS. —Sí, Querefón; así lo manifesté hace un momento; y ahora añado que desde hace muchos años, nadie me ha presentado cuestión alguna que fuese nueva para mí.

QUEREFÓN. —En ese caso tendrás mucha facilidad en responder a todo, Gorgias.

GORGIAS. —No tienes más, Querefón, que hacer la prueba por ti mismo.

PÓLUX. —Seguramente. Pero si lo crees conveniente, Querefón, haz el ensayo en mí, porque Gorgias me parece que está fatigado, como que acaba de discurrir sobre machas cosas.

QUEREFÓN. —¡Pero qué! Pólux: ¿te lisonjeas de responder mejor que Gorgias?

PÓLUX. — ¿Qué importa, con tal que te responda bastante bien?

QUEREFÓN. —Nada importa. Responde, pues, ya que así lo quieras.

PÓLUX. —Interroga.

QUEREFÓN. —Es lo que voy a hacer. Si Gorgias fuese hábil en el mismo arte que su hermano Heródico, ¿qué nombre le dañamos y con razón? El mismo que a Herodico; ¿no es así?

PÓLUX. —Sin duda.

QUEREFÓN. —Tendríamos motivo para llamarle médico.

PÓLUX. —Sí.

QUEREFÓN. —Y si fuese versado en el mismo arte que Aristofón, hijo de Aglaofón, o que su hermano,^[1] ¿con qué nombre debería llamársele?

PÓLUX. —Con el nombre de pintor, evidentemente.

QUEREFÓN. —Puesto que es hábil en un cierto arte, ¿qué nombre corresponde darle?

PÓLUX. —Entre los hombres, Querefón, hay muchas artes, cuyo descubrimiento se debe a la experiencia; porque la experiencia hace que nuestra vida marche según las reglas del arte, y la inexperiencia que marche al azar. Los unos están versados en un arte, los otros en otro, cada cual a su manera; las mejores artes son el patrimonio de los mejores artistas. Gorgias es de este número, y el arte que él posee es el más precioso de todos.

SÓCRATES. —Me parece, Gorgias, que Pólux está habituado a discurrir, pero no cumple la palabra que dio a Querefón.

GORGIAS. —¿Porqué, Sócrates?

SÓCRATES. —Porque no responde, a mi parecer, a lo que se le pregunta.

GORGIAS. —Si te parece mejor, pregúntale tú mismo.

SÓCRATES. —No; pero si quisieras responder, te preguntaría a ti con más gusto, tanto más cuanto que por lo que Pólux acaba de decir, me parece evidente que se ha aplicado más a lo, que se llama la Retórica que al arte de conversar.

PÓLUX. —¿Por qué razón, Sócrates?

SÓCRATES. —Por la razón, Pólux, de que habiéndote preguntado Querefón en qué arte es hábil Gorgias, haces el elogio de su arte, como si alguno lo despreciara, y no dices qué arte es.

PÓLUX. —¿No he respondido que era el más bello de todos los artes?

SÓCRATES. —Convengo en ello; pero nadie te interroga sobre la cualidad del arte de Gorgias; sólo se te pregunta qué arte es, y con qué nombre debe llamarse a Gorgias. Querefón te ha puesto en camino por medio de ejemplos, y al principio respondiste bien y en pocas palabras. Di nos, en igual forma, qué arte profesa Gorgias y qué nombre conviene darle. O más bien, Gorgias, dinos tú mismo con qué nombre hemos de llamarte y qué arte profesas.

GORGIAS. —La Retórica, Sócrates.

SÓCRATES. —¿Luego es preciso llamarte retórico?

GORGIAS. —Y buen retórico, Sócrates, si quieres llamarme *lo que me glorío de ser*, sirviéndome de la expresión de Homero.^[2]

SÓCRATES. —Consiento en ello.

GORGIAS. —Pues bien, llámame de ese modo.

SÓCRATES. —¿Dirémos que eres capaz de enseñar este arte a los demás?

GORGIAS. —Precisamente esa es mi profesión, no sólo aquí, sino en todas partes.

SÓCRATES. —¿Preferirías, Gorgias, continuar, ya interrogando, ya respondiendo, como estamos haciendo ahora, y dejar para otra ocasión los discursos largos, tales como el que Pólux había ya comenzado? Por favor, mantente en tu promesa y límítate a responder brevemente a cada pregunta.

GORGIAS. —Sócrates, hay respuestas que exigen precisamente alguna extensión. Procuraré, sin embargo, que sean lo más lacónicas que sea posible; porque una de las cosas de que yo me jacto es de que no hay nadie que me gane a decir las cosas en menos palabras.

SÓCRATES. —Eso es lo que aquí conviene, Gorgias. Muestra hoy tu precisión, y otro día nos darás pruebas de tu afluencia.

GORGIAS. —Te daré gusto; y convendrás en que nunca has oído a ninguno, que se explique con más laconismo que yo.

SÓCRATES. —Puesto que te alabas de ser hábil en la Retórica, y que te consideras capaz de enseñar este arte a otro, díme cuál es su objeto; que lo tendrá, a manera que el arte del tejedor tiene por objeto las telas. ¿No es así?

GORGIAS. —Sí.

SÓCRATES. —Y la música, la composición de los cantos.

GORGIAS. —Sí.

SÓCRATES. —¡Por Juno! Me admirarán tus respuestas; no es posible darlas más lacónicas.

GORGIAS. —Me creo, Sócrates, hábil en este género.

SÓCRATES. —Con razón lo dices. Respóndeme, te lo suplico, del mismo modo respecto de la Retórica, y dime cuál es su objeto.

GORGIAS. —Los discursos.

SÓCRATES. —¿Qué discursos, Gorgias? ¿Los que tienen por oficio explicar a los enfermos el régimen que deben observar para restablecerse?

GORGIAS. —No.

SÓCRATES. —La Retórica, ¿no tiene por objeto toda especie de discursos?

GORGIAS. —No, sin duda.

SÓCRATES. —Sin embargo, ella enseña a hablar.

GORGIAS. —Sí.

SÓCRATES. —Pero la Retórica, ¿no enseña igualmente a pensar sobre los mismos objetos, sobre que enseña a hablar?

GORGIAS. —Sí.

SÓCRATES. —Pero la medicina, que acabamos de poner por ejemplo, ¿no nos pone en estado de pensar y hablar acerca de los enfermos?

GORGIAS. —Necesariamente.

SÓCRATES. —Según eso la medicina, al parecer, tiene también por objeto los discursos.

GORGIAS. —Sí.

SÓCRATES. —¿Los que conciernen a las enfermedades?

GORGIAS. —Seguramente.

SÓCRATES.—La gimnasia, ¿no tiene igualmente por objeto los discursos, relativos a la buena o mala disposición del cuerpo?

GORGIAS.—Es cierto.

SÓCRATES.—Y lo mismo sucede, Gorgias, con las demás artes; cada una de ellas tiene por objeto los discursos relativos al objeto sobre que versan.

GORGIAS.—Parece que sí.

SÓCRATES.—¿Por qué no llamas Retórica a las demás artes, que tienen también por objeto los discursos, puesto que das este nombre a un arte, cuyo asunto son los discursos?

GORGIAS.—Porque todas las demás artes, Sócrates, sólo se ocupan de obras mecánicas, obras de mano y otras producciones semejantes; mientras que la Retórica no produce ninguna obra manual, sino que todo su efecto, toda su virtud, está en los discursos. He aquí por qué digo, que el objeto de la Retórica son los discursos; y sostengo que, al decir esto, digo verdad.

SÓCRATES.—Creo comprender lo que quieras designar por este arte; pero lo veré más claro luego. Respóndeme: hay artes; ¿no es así?

GORGIAS.—Sí.

SÓCRATES.—Entre las artes hay unas que consisten, a mi parecer, principalmente en la acción y necesitan pocos discursos; algunas, ninguno; como que pueden ejercerse en el silencio, como la pintura, la escultura y otras muchas. Tales son, a mi parecer, las artes, que según dices, no tienen ninguna relación con la Retórica.

GORGIAS.—Adivinas perfectamente mi pensamiento, Sócrates.

SÓCRATES.—Hay, por el contrario, otras artes, que ejecutan todo lo que es de su competencia por medio del discurso, y no tienen, por otra parte, ninguna o casi ninguna necesidad de la acción. Tales son la aritmética, el arte de calcular, la geometría, el juego de dados y otras muchas, algunas de las cuales requieren tanto, y la mayor parte más, la palabra que la acción, como que toda su fuerza y el efecto que causa descansa en los discursos. Me parece que, según tú, entre éstas se encuentra la Retórica.

GORGIAS.—Es la verdad.

SÓCRATES.—Creo, sin embargo, que no es tu intención dar el nombre de Retórica a ninguna de estas artes; a no ser que como dijiste antes en palabras terminantes que la Retórica es un arte, cuya virtud descansa por entero en el discurso, alguno quiera, jugando con las palabras, sacar esta conclusión: Gorgias, das el nombre de Retórica a la aritmética. Pero no creo que des este nombre ni a la aritmética, ni a la geometría.

GORGIAS.—No te engañas, Sócrates, e interpretas mi pensamiento como debe hacerse.

SÓCRATES.—Adelante, termina tu respuesta a mi pregunta. Puesto que la Retórica es una de las artes que se sirven mucho del discurso, y que otras muchas están en el mismo caso, trata de decirme bajo qué punto de vista consiste todo el valor de la Retórica en el discurso. Si alguno me preguntase, con respecto a una de las artes que acabo de nombrar: Sócrates, ¿qué es la numeración?, yo le respondería, como tú hiciste ha poco, que es una de las artes cuyo valor todo consiste en el discurso. Si me preguntase de nuevo: ¿con relación a qué?, yo le diría que es con relación al conocimiento del par y del impar, para saber cuántas unidades hay en el uno y en el otro. En igual forma, si me preguntase: ¿qué entiendes por el arte de calcular?, le diría que es igualmente una de las artes cuya

fuerza consiste por entero en el discurso. Y si continuase preguntando: ¿con relación a qué?, yo le respondería, como hacen los que recogen los votos en las asambleas del pueblo, que el arte de calcular es común en todo lo demás con la numeración, puesto que tiene el mismo objeto, a saber, el par y el impar; pero con la diferencia de que el arte de calcular considera la relación que tienen el par y el impar entre sí, respecto de la cantidad. Si se me interrogase también sobre la astronomía, y después de haber respondido igualmente que es un arte que lleva a cabo mediante el discurso todo lo que es de su competencia, se me preguntase: Sócrates, ¿a qué se refieren los discursos de la astronomía? Diría que se refieren al movimiento de los astros, del sol y de la luna, y que explican en qué proporción están la velocidad de sus respectivos movimientos.

GORGIAS.—Responderías muy bien, Sócrates.

SÓCRATES.—Respóndeme tú lo mismo, Gorgias. La Retórica es una de estas artes que llevan a cabo todo su cometido mediante el discurso, ¿no es así?

GORGIAS.—Es cierto.

SÓCRATES.—Dime, pues, ¿cuál es el objeto a que se refieren estos discursos de que hace uso la Retórica?

GORGIAS.—Tiene por asunto los más grandes de todos los negocios humanos, Sócrates, y los más importantes.

SÓCRATES.—Lo que dices, Gorgias, es una cosa controvertida y sobre la que no hay aún nada decidido; porque yo creo que habrás oído en los banquetes la canción en la que, haciendo los convidados una enumeración de los bienes de la vida, dicen que el primero es la salud, el segundo la belleza, y el tercero la riqueza adquirida sin injusticia, como dice el autor de la canción.^[3]

GORGIAS.—Lo he oído, pero ¿a qué fin dices esto?

SÓCRATES.—Lo digo, porque los productores de estos bienes cantados por el poeta, a saber: el médico, el maestro de gimnasia y el propietario se pondrán en el momento a hacer lo que tú, y el médico será el primero que me dirá: Sócrates, Gorgias te engaña. Su arte no tiene por objeto el mayor de los bienes del hombre; eso toca al mío. Si yo repusiese: tú, que hablas de esa manera, ¿quién eres? Soy médico, me respondería. Y qué, ¿pretendes que sea el mayor de los bienes el que produce tu arte? ¿Puede negarse eso, Sócrates, me dirá quizás, puesto que produce la salud?

¿Hay para los hombres un bien preferible a la salud? Despues de este saldría el maestro de gimnasia y me diría: Sócrates, me sorprendería mucho que Gorgias fuese capaz de presentarte algún bien, producto de su arte, que fuese mayor y más importante que el que resulta del mío. Y tú, amigo mío, le replicaría yo, ¿quién eres?, ¿cuál es tu profesión? Soy maestro de gimnasia, respondería; y mi profesión consiste en hacer el cuerpo humano bello y robusto. El propietario vendría después del maestro de gimnasia, y, despreciando todas las otras profesiones, me figuro que me diría: juzga tú mismo, Sócrates, si Gorgias ni otro alguno puede producir un bien más grande que la riqueza. Pero qué, le diríamos, ¿eres tú productor de la riqueza? Sin duda; respondería él. ¿Quién eres? Soy propietario. Y qué, le diríamos, ¿es que miras la riqueza como el más grande de todos los bienes? Seguramente, diría él. Sin embargo, replicaría yo: Gorgias, que está aquí presente, pretende que su arte produce un bien mucho más grande que el tuyo. Es claro que al oír esto, preguntaría: ¿cuál es ese bien más grande?, que Gorgias se explique. Imagínate, Gorgias, que esta misma pregunta te hacen ellos y te hago yo, y dime en qué consiste lo que consideras como el más grande bien para el

hombre, y que te jactas de poder producir.

GORGIAS. —Es, en efecto, el más grande de todos los bienes, porque es al que deben los hombres su libertad; y al que se debe en el estado social la autoridad que se ejerce sobre los demás ciudadanos.

SÓCRATES. —Pero, repito, ¿cuál es ese bien?

GORGIAS. —Es, en mi opinión, el de poder persuadir mediante sus discursos a los jueces en los tribunales, a los senadores en el Senado, y al pueblo en las Asambleas; en una palabra, convencer a todos los que componen cualquiera clase de reunión política. Ahora, un talento de esta especie pondrá a tus plantas al médico y al maestro de gimnasia; y se verá que el propietario se ha enriquecido no debiéndolo a sí, sino a un tercero, a ti, que posees el arte de hablar y ganar las voluntades de la multitud.

SÓCRATES. —En fin, Gorgias, me parece que me has demostrado, en cuanto es posible, lo que tú crees que es la Retórica; y si he comprendido bien, dices que es la obrera de la persuasión, que tal es el objeto de todas sus operaciones, y, en suma, que esta es su aspiración. ¿Podrías probarme que el poder de la Retórica se extiende a más que a crear esa persuasión en el ánimo de los oyentes?

GORGIAS. —De ninguna manera, Sócrates; y a mi parecer, la has definido bien, porque a eso verdaderamente se reduce.

SÓCRATES. —Escúchame, Gorgias. Si hay alguno, que al conversar con otro desee vivamente comprender bien aquello de que se habla, vive seguro de que yo me precio de ser uno de ellos, y creo que lo mismo te sucederá a ti.

GORGIAS. —¿A qué viene eso, Sócrates?

SÓCRATES. —Y lo siguiente. Debes saber que no concibo en manera alguna de qué naturaleza es la persuasión que atribuyes a la Retórica, ni relativamente a qué tiene lugar esta persuasión. No es porque no sospeche a lo que quieras referirte; pero no por eso dejaré de preguntarte cuál es la persuasión que crea la Retórica, y sobre qué. Si yo te interrogo en lugar de comunicarte mis conjeturas, no es por ti, sino a causa de nuestra conversación, y para que marche de manera que conozcamos con claridad el asunto de que estamos tratando. Mira ahora si tengo motivos fundados para interrogarte. Si te preguntase a qué clase de pintores pertenece Zeuxis, y me respondieses que pinta animales, ¿no tendría razón para preguntarte qué animales pinta y sobre qué los pinta?

GORGIAS. —Sin duda.

SÓCRATES. —Y esto, porque hay otros pintores que pintan también animales.

GORGIAS. —Sí.

SÓCRATES. —Mientras que si Zeuxis fuese el único que los pintara, entonces hubieras respondido bien.

GORGIAS. —Seguramente.

SÓCRATES. —Con relación a la Retórica, dime: ¿te parece que sólo ella persuade y que no hay otras artes que hacen lo mismo? He aquí lo que yo pienso. Cualquiera que enseña, sea lo que sea, ¿persuade o no persuade en aquello mismo que enseña?

GORGIAS. —Persuade sin duda, Sócrates.

SÓCRATES. —Recordando las mismas artes de que hemos hecho mención, la aritmética y el aritmético, ¿no nos enseñan lo relativo a los números?

GORGIAS.—Sí.

SÓCRATES.—¿Y al mismo tiempo nos persuaden?

GORGIAS.—Sí.

SÓCRATES.—La aritmética, por lo tanto, produce igualmente la persuasión.

GORGIAS.—Así parece.

SÓCRATES.—Si se nos preguntase qué persuasión y sobre qué, diríamos: la que enseña la cantidad del número, ya sea par, ya impar. Aplicando la misma respuesta a las otras artes, de que hablamos, nos será fácil demostrar que producen la persuasión, y también marcar su especie y su objeto; ¿no es así?

GORGIAS.—Sí.

SÓCRATES.—Luego la Retórica no es el único arte cuyo objeto es la persuasión.

GORGIAS.—Dices la verdad.

SÓCRATES.—Por consiguiente, puesto que no es la única que produce la persuasión, y que otras artes hacen lo mismo, estamos en nuestro derecho al preguntar, como hacíamos respecto del pintor, qué persuasión es el objeto del arte de la Retórica, y a qué se refiere esta persuasión. ¿No te parece que esta pregunta está muy en su lugar?

GORGIAS.—Sí.

SÓCRATES.—Responde, pues, Gorgias; puesto que piensas lo mismo.

GORGIAS.—Hablo, Sócrates, de la persuasión que se procura en los tribunales y las demás asambleas públicas, como dije antes, y que versa sobre las cosas justas e injustas.

SÓCRATES.—Sospechaba que, en efecto, tenías en cuenta esta persuasión y estos objetos, Gorgias; pero no te querido decir nada, para que no puedas sorprenderte, si en el curso de la discusión yo te interrogo acerca de cosas que parecen evidentes. No es por ti, ya lo he dicho, por lo que obro de esta manera, sino a causa de la discusión, para que marche como es debido, y a fin de que no contraigamos el hábito de prevenir y adivinar por meras conjeturas nuestros reciprocos pensamientos; así acaba, como gustes, tu razonamiento, según los principios que tú mismo hayas sentado.

GORGIAS.—Nada, Sócrates, a mi parecer, más sensato que tal conducta.

SÓCRATES.—Vamos adelante, y examinemos lo siguiente. ¿Admires lo que se llama saber?

GORGIAS.—Sí.

SÓCRATES.—¿Y lo que se llama creer?

GORGIAS.—Lo admito.

SÓCRATES.—¿Te parece que saber y creer, la ciencia y la creencia, son una misma cosa o dos cosas diferentes?

GORGIAS.—Pienso, Sócrates, que son dos cosas diferentes.

SÓCRATES.—Piensas bien, y de ello te daré una prueba. Si se te dijese: Gorgias, hay una creencia falsa y una creencia verdadera; sin dudar convendrías en ello.

GORGIAS.—Sí.

SÓCRATES.—¿Pero hay también una ciencia falsa y una ciencia verdadera?

GORGIAS.—No, ciertamente.

SÓCRATES.—Luego es evidente que saber y creer no son la misma cosa.

GORGIAS.—Es cierto.

SÓCRATES.—Sin embargo, los que saben están persuadidos lo mismo que los que creen.

GORGIAS.—Convengo en ello.

SÓCRATES.—¿Quieres, por consiguiente, que admitamos dos clases de persuasión: una que produce la creencia sin la ciencia, y otra que produce la ciencia?

GORGIAS.—Sin duda.

SÓCRATES.—De estas dos persuasiones, ¿cuál es la que la Retórica produce en los tribunales y en las demás asambleas, a propósito de lo justo y de lo injusto? ¿Aquella de la que nace la creencia sin la ciencia, o la que engendra la ciencia?

GORGIAS.—Es evidente, Sócrates, que es aquella de que nace la creencia.

SÓCRATES.—La Retórica, al parecer, es la autora de la persuasión, que hace creer, y no de la que hace saber, respecto de lo justo y de lo injusto.

GORGIAS.—Sí.

SÓCRATES.—Por consiguiente, el orador no se propone instruir a los tribunales y a las demás asambleas acerca de lo justo y de lo injusto, sino únicamente atraerlos a la creencia. Bien que tampoco podría en tan poco tiempo instruir a tantas personas a la vez y sobre objetos de tanta gravedad.

GORGIAS.—No, sin duda.

SÓCRATES.—Sentado esto, veamos, te lo suplico, lo que debemos pensar de la Retórica. Yo no puedo aún formar una idea cabal de lo que acabas de decir. Cuando un pueblo se reúne para elegir médicos, constructores de buques, o cualquiera otra especie de operarios, ¿no es cierto que el orador, en este caso, ningún consejo tiene que dar, puesto que evidentemente en todas estas elecciones hay que acudir a los más hábiles? Ni cuando se trata de la construcción de muros, de puertos, o de arsenales, porque se consultará a los arquitectos; ni cuando se delibere sobre la elección de un general, sobre el orden en que deberá irse al encuentro del enemigo, o los puntos de que deberán apoderarse, porque en todos estos casos serán los militares los que darán su dictamen, y no serán los oradores los consultados. ¿Qué piensas de esto, Gorgias? Puesto que tú te llamas orador y capaz de formar otros oradores, a ninguno mejor que a ti podemos dirigirnos, para conocer a fondo tu arte. Piensa además que yo trabajo aquí por tus intereses. Quizá entre los presentes hay algunos que desean ser tus discípulos, como lo sé de muchos, que tienen este deseo y que no se atreven a interrogarte. Está, por consiguiente, persuadido de que cuando yo interrogo, es como si ellos mismos te preguntasen: Gorgias, ¿qué nos sucedería si tomamos tus lecciones? ¿Sobre qué asuntos nos pondríamos en estado de dar consejos a nuestros conciudadanos? ¿Será sólo sobre lo justo y lo injusto, o también sobre los objetos, de que Sócrates acaba de hablarnos? Procura responderles.

GORGIAS.—Voy, en efecto, Sócrates a intentar desarrollar por entero toda la virtud de la Retórica, ya que tú me has puesto en camino. Sabes, sin duda, que los arsenales de los atenienses, lo mismo que sus murallas y sus puertos, han sido construidos siguiendo en parte los consejos de Temístocles, en parte los de Pericles, y no los de los operarios.

SÓCRATES.—Sé, Gorgias, que así se dice de Temístocles. Respecto a Pericles, yo mismo lo he oído, cuando aconsejó a los atenienses levantar las murallas que separan a Atenas del Pireo.

GORGIAS.—Ya ves, Sócrates, que cuando se trata de tomar una resolución sobre las cosas, que

antes decías, los consejeros son los oradores y su dictamen es el que triunfa.

SÓCRATES. —Pues eso es precisamente lo que me sorprende, Gorgias, y lo que motiva mi terquedad en preguntarte sobre la virtud de la Retórica. Me parece que es maravillosamente grande, si se la examina bajo este punto de vista.

GORGIAS. —Y no lo sabes todo; porque si lo supieras, verías que la Retórica abraza, por decirlo así, la virtud de todas las demás artes. Voy a darte una prueba patente de ello. He entrado muchas veces con mi hermano y otros médicos en casa de los enfermos, que no querían tomar una bebida o sufrir alguna operación dolorosa mediante la aplicación del fuego o del hierro; y al paso que el médico no podía convencerle, entraba yo, y sin otro auxilio que la Retórica, lo conseguía. A esto añade, que si un orador y un médico se presentan en una ciudad, y se trata de disputar a viva voz, delante del pueblo reunido o de cualquiera otra asamblea, sobre la preferencia entre el orador y el médico, nadie se fijará en éste; y el hombre que tiene el talento de la palabra merecerá la preferencia, si aspira a ella. En igual forma, en competencia con otro hombre de cualquiera otra profesión, el orador alcanzará la preferencia, porque no hay materia sobre la que no hable en presencia de la multitud de una manera más persuasiva que cualquiera otro artista, sea el que sea. Por consiguiente, la virtud de la Retórica es tal y tan grande, como acabo de decir. Sin embargo, es preciso, Sócrates, usar de la Retórica del mismo modo que de las demás profesiones, puesto que, no porque uno haya aprendido la esgrima, el pugilato, la pelea con armas verdaderas, de manera que puedan vencer igualmente los amigos que los enemigos, se ha de servir de estos medios contra todo el mundo, y menos golpear, ni herir, ni dar muerte a sus amigos. Pero tampoco porque uno después de haber frecuentado los gimnasios, adquiriendo robustez y haciéndose buen luchador, haya maltratado a su padre y a su madre o a alguno de sus parientes o amigos, puede esto dar motivo para aborrecer y arrojar de las ciudades a los maestros de gimnasia y de esgrima. Si estos han enseñado a sus discípulos tales ejercicios, ha sido sólo para que hicieran buen uso de ellos contra los enemigos y contra los hombres malos; para la defensa y no para el ataque. Y si estos discípulos, por el contrario, abusan de su fuerza y de su maña contra la intención de sus maestros, no se infiere de esto que los maestros sean malos, ni que lo sea el arte que profesan, ni que recaiga sobre ellos la falta, puesto que debe pesar por completo sobre los que han abusado. El mismo juicio debe formarse de la Retórica. El orador se halla en verdad dispuesto a hablar contra todos y sobre todos, de manera que ninguno está en mejor posición para persuadir en un instante a la multitud sobre el objeto que quiera. Pero no es una razón para que usurpe su reputación a los médicos, ni a los demás profesores, por más que esté en posición de poderlo hacer. Por el contrario, debe usar de la Retórica, como se usa de las demás profesiones, según las reglas de la justicia. Y si alguno instruido en el arte oratorio, abusa de esta facultad y de este arte, para cometer una acción injusta, no creo que por esto haya derecho para aborrecer y desterrar de las ciudades al maestro, de quien recibió las lecciones; porque no puso en sus manos este arte sino para servirse de él en la defensa de causas justas, y no para hacer un uso enteramente opuesto. Por consiguiente, ese discípulo, que abusa así del arte, es a quien la equidad dicta que se le aborreza, que se le arroje de la ciudad, que se le haga morir, y no al maestro.

SÓCRATES. —Pienso, Gorgias, que tú has asistido como yo a muchas disputas, y que has observado una cosa; y es que, cualquiera que sea la materia de la conversación, encuentran gran dificultad en fijar unos y otros sus ideas y en terminarla, consiguiendo instruirse o haber instruido a

los demás. Pero cuando se suscita entre ellos alguna controversia, y el uno pretende que su adversario habla con poca exactitud y claridad, se incomodan y se imaginan que se les contradice por pura frivolidad; que se disputa por sólo disputar, y no con intención de aclarar el punto que se discute. Algunos concluyen por lanzar las más groseras injurias, y se separan después de haber dicho y oído las personalidades más odiosas, hasta el punto de que los que los oyen se arrepienten de haber presenciado semejantes altercados. ¿Con qué objeto digo yo esto? Es porque me parece que tú no eres en este momento consecuente, ni hablas teniendo en cuenta lo que dijiste antes tocante a la Retórica. Y así, te repito, temo que vayas a pensar que no es mi intención aclarar el punto que se discute, sino disputar contra ti. Por lo tanto, si tienes mis condiciones de carácter, te interrogaré con gusto; si no, no continuaré. ¿Pero cuál es mi carácter? Soy de aquellos que gustan que se les refute, cuando no dicen la verdad; que gustan también en refutar a los demás, cuando los demás se separan de lo verdadero; y que tienen, por consiguiente, igual complacencia en verse refutados que en refutar. Tengo, en efecto, por un bien mucho mayor el ser refutado, porque verdaderamente es más ventajoso verse uno mismo libre del mayor de los males, que librar a otro de él; porque no conozco en el hombre un mal mayor que el de tener ideas falsas sobre la materia que tratamos. Si dices que estás dispuesto con la forma que yo lo estoy, continuaremos la conversación; pero si crees que debe quedar en este estado, consiento en ello y la pondremos término.

GORGIAS. —Me jacto, Sócrates, de ser de aquellos, cuyo retrato acabas de hacer; sin embargo, es preciso no perder de vista a los que nos escuchan. Mucho antes que tú vinieras les había explicado yo muchas cosas, y si volvemos a tomar el hilo de la conversación, quizá nos lleve muy lejos. Y así conviene pensar en los que están presentes, para no retener a alguno que tenga otros negocios que hacer.

QUEREFÓN. —Ya oís, Gorgias y Sócrates, las demostraciones que hacen los que están presentes, para indicar que su deseo es oíros, si continuáis hablando. En cuanto a mí, no permitan los dioses que tenga negocios tan importantes y exigentes, que me obliguen a abandonar una discusión tan interesante y tan bien dirigida, por ir a evacuar algún negocio de imprescindible necesidad.

CALICLES. —Por todos los dioses, Querefón, tienes razón. He asistido a muchas discusiones, pero ninguna me ha causado tanto placer como esta. Os agradecería, pues, de veras que continuaseis la polémica todo el día.

SÓCRATES. —Si Gorgias consiente en ello, no encontrarás en mí ningún obstáculo, Calicles.

GORGIAS. —Sería ya vergonzoso para mí, Sócrates, no prestarme a lo mismo; sobre todo, después que he empeñado mi palabra de responder a cuanto se me pregunte. Toma, pues, el hilo de la conversación, si tanto place a nuestro auditorio, y proponme lo que creas conveniente.

SÓCRATES. —Escucha, Gorgias, lo que me llama la atención en tu discurso. Quizá has dicho la verdad, y yo te habré comprendido mal. ¿Dices que te consideras capaz de instruir y formar un hombre en el arte oratorio, si toma tus lecciones?

GORGIAS. —Sí.

SÓCRATES. —Es decir, a lo que me parece, que le harás capaz de hablar sobre cualquier negocio de una manera plausible delante de la multitud, no para enseñarla, sino para persuadirla.

GORGIAS. —Justamente.

SÓCRATES. —Como consecuencia has añadido que, tocante a la salud del cuerpo, se creerá al

orador más que al médico.

GORGIAS.—Lo he dicho, es cierto; con tal que se trate de la multitud.

SÓCRATES.—Por la multitud entiendes sin duda los ignorantes; porque no parece que el orador tendrá ventaja sobre el médico delante de personas instruidas.

GORGIAS.—Dices verdad.

SÓCRATES.—Luego si el orador es más a propósito para persuadir que el médico, ¿no es más a propósito para persuadir que el que sabe?

GORGIAS.—Sin duda.

SÓCRATES.—Aunque él mismo no sea médico; ¿no es así?

GORGIAS.—Sí.

SÓCRATES.—Pero el que no es médico, ¿no es ignorante en las cosas respecto de las que el médico es sabio?

GORGIAS.—Es evidente.

SÓCRATES.—Por consiguiente, el ignorante será más propio para persuadir que el sabio, tratándose de ignorantes, si es cierto que el orador es más propio para persuadir que el médico. ¿No es esto lo que se deduce, o resulta otra cosa?

GORGIAS.—Sí, en el presente caso eso es lo que se deduce.

SÓCRATES.—Esta ventaja del orador y de la Retórica, ¿no es la misma con relación a las demás artes? Quiero decir, que no es necesario que la Retórica instruya sobre la naturaleza de las cosas; y que basta que invente cualquier medio de persuasión, de manera que parezca a los ojos de los ignorantes más sabia que los que poseen estas artes.

GORGIAS.—¿No es una cosa muy cómoda, Sócrates, no tener necesidad de aprender otro arte que éste, para no ceder en nada a los demás profesores?

SÓCRATES.—Si cede o no cede, en su calidad de orador, a los demás profesores, lo examinaremos luego, en caso que así lo exija el curso de la discusión. Pero antes veamos si con relación a lo justo y a lo injusto, a lo honesto y a lo inhonesto, a lo bueno y a lo malo, el orador se encuentra en el mismo caso que con relación a lo que es saludable al cuerpo y a los objetos de las otras artes, de manera que ignore lo que es bueno o malo, honesto o inhonesto, justo o injusto, y que sobre estos objetos sólo haya imaginado algún expediente, para persuadir y aparecer ante los ignorantes mejor instruido en esta materia que los sabios, aunque él mismo sea un ignorante. Veamos si es necesario, que el que quiera aprender la Retórica sepa todo esto y se haga en ello hábil antes de tomar tus lecciones; o si caso de que no tenga ningún conocimiento de ello, tú, que eres maestro de Retórica, no se lo enseñarás, porque no es de tu competencia, pero harás de manera que, no sabiéndolo tú, parezca que tu discípulo lo sabe, y pase por hombre de bien sin serlo; o si no podrás absolutamente enseñarle la Retórica, a menos que no haya aprendido con anterioridad estas materias. ¿Qué piensas de esto, Gorgias? En nombre de Júpiter, desenvuélvenos, como has prometido hace un momento, todo el valor de la Retórica.

GORGIAS.—Pienso, Sócrates, que aun cuando tal discípulo no sepa nada de todo eso, lo aprendería al lado mío.

SÓCRATES.—Alto, te lo suplico. Tú respondes muy bien. Mas para que puedas convertir alguno en orador, es de toda necesidad que conozca lo que es justo o injusto, ya lo haya aprendido antes de ir

a tu escuela, ya lo aprenda de ti.

GORGIAS.—Sin duda.

SÓCRATES.—Pero el que ha aprendido el oficio de carpintero, ¿es o no carpintero?

GORGIAS.—Lo es.

SÓCRATES.—Cuando se ha aprendido la música, ¿no es uno músico?

GORGIAS.—Sí.

SÓCRATES.—Cuando se ha aprendido la medicina, ¿no es uno médico? En una palabra, con relación a todas las demás artes, cuando se ha aprendido lo que a cada una corresponde, ¿no es uno tal como debe ser el discípulo en cada una de ellas?

GORGIAS.—Convengo en ello.

SÓCRATES.—Por la misma razón, el que ha aprendido lo que pertenece a la justicia, es justo.

GORGIAS.—Sin duda.

SÓCRATES.—Pero el hombre justo hace acciones justas.

GORGIAS.—Sí.

SÓCRATES.—Por lo tanto, es necesario que el orador sea justo, y que el hombre justo quiera hacer acciones justas.

GORGIAS.—Por lo menos así parece.

SÓCRATES.—El hombre justo no querrá nunca cometer una injusticia.

GORGIAS.—Es una conclusión precisa.

SÓCRATES.—¿No se sigue necesariamente de lo dicho que el orador es justo?

GORGIAS.—Sí.

SÓCRATES.—Por consiguiente, jamás querrá el orador cometer una injusticia.

GORGIAS.—Parece que no.

SÓCRATES.—¿Recuerdas haber dicho antes, que no debía tropezarse con los maestros de gimnasia, ni arrojarlos de las ciudades, porque un atleta haya abusado del pugilato y cometido alguna acción injusta, y que, en igual forma, si algún orador hace un uso indebido de la Retórica, no debe hacerse recaer la falta sobre su maestro, ni desterrarle del Estado, sino sobre el autor mismo de la injusticia, que no ha usado de la Retórica como debía? ¿Has dicho esto o no?

GORGIAS.—Lo he dicho.

SÓCRATES.—¿No acabamos de ver que este mismo orador es incapaz de cometer una injusticia?

GORGIAS.—Acabamos de verlo.

SÓCRATES.—¿Y no decías, Gorgias, desde el principio, que la Retórica tiene por objeto los discursos que tratan, no de lo par y de lo impar, sino de lo justo y de lo injusto? ¿No es cierto?

GORGIAS.—Sí.

SÓCRATES.—Cuando hablabas de esta manera, suponías que la Retórica no podía ser nunca una cosa injusta, puesto que sus discursos versan siempre sobre la justicia. Pero cuando te he oído decir un poco después, que el orador podía hacer un uso injusto de la Retórica, me sorprendí y creí que no había conformidad entre los dos razonamientos, y esto es lo que me ha obligado a decir, que si considerabas provechoso el verte refutado, podíamos continuar la controversia; pero que si no, era preciso dejarla en tal estado. Habiéndonos puesto en seguida a examinar la cuestión, tú mismo ves

que hemos dejado sentado que el orador no puede usar injustamente de la Retórica, ni querer cometer una injusticia. Y, ¡por el cielo!, no es esta materia, Gorgias, propia de una conversación ligera; y sí asunto que debe examinarse a fondo para saber lo que se debe pensar sobre ella.

PÓLUX. —¡Pero Sócrates!, ¿tienes realmente acerca de la Retórica la opinión que acabas de manifestar? ¿O crees más bien que Gorgias ha tenido empacho en confesar que el orador conoce ni lo justo, ni lo honesto, ni lo bueno, y que si uno fuese a su casa sin saber estas cosas, él de ninguna manera se las enseñaría? Esta confesión es probablemente la causa de la contradicción en que ha incurrido, y de que tú lo celebres después de haberle envuelto en esta clase de cuestiones. ¿Pero piensas que haya alguien en el mundo, que confiese que no tiene ningún conocimiento de la justicia, y que no se halla en estado de enseñarla a los demás? En verdad, causa gran extrañeza que se produzcan razonamientos sobre semejantes vaciedades.

SÓCRATES. —Encantador Pólux, nosotros procuramos de intento atraernos amigos y jóvenes a fin de que, si, ya viejos, damos algún paso en falso, podáis vosotros, que sois jóvenes, rectificar nuestras acciones y nuestros discursos. Así, pues, si Gorgias y yo nos hemos engañado en lo que hemos dicho, tú, que lo has oído todo, vuélvenos al camino; estás en el deber de hacerlo. Si entre las cosas que hemos concedido hay alguna que no deba admitirse, te autorizo para que vuelvas a ella, y para que la reformes a tu manera, siempre que procures una cosa.

PÓLUX. —¿Qué cosa?

SÓCRATES. —Reprimir, Pólux, ese afán de hacer largos discursos, como estuviste a punto de hacer al principio de esta conversación.

PÓLUX. —¡Pero qué! ¿Es cosa que no podré hablar todo el tiempo que quiera?

SÓCRATES. —Sería portarse muy mal contigo, querido mío, si habiendo venido a Atenas, punto de la Grecia donde hay más libertad de hablar, fueras tú el único, a quien se le privase de este derecho. Pero ponte en mi lugar. Si tú discurses anchamente y rehúsas responder con precisión a lo que se te propone, ¿no tendré yo motivo, a mi vez, para quejarme, si no me fuese permitido marcharme y dejar de escucharte? Por lo tanto, si te interesas en la disputa precedente yquieres en ella hacer rectificaciones, toca de nuevo, como te he dicho, el punto que te agrade, interrogando y respondiendo a tu vez, como hemos hecho Gorgias y yo, combatiendo mis razones y permitiéndome combatir las tuyas. Sin duda tú te supones sabedor de las mismas cosas que Gorgias; ¿no es así?

PÓLUX. —Sí.

SÓCRATES. —¿Por consiguiente te entregas a cualquiera que desea interrogarte sobre un objeto, sea el que sea, y estás dispuesto a satisfacerle?

PÓLUX. —Seguramente.

SÓCRATES. —Pues bien; escoge de las dos cosas la que más te agrade; interrogar o responder.

PÓLUX. —Acepto la proposición; respóndeme, Sócrates. Puesto que Gorgias se muestra embarazado para explicar lo que es la Retórica, dinos lo que tú piensas de ella.

SÓCRATES. —¿Me preguntas qué clase de arte es en mi opinión?

PÓLUX. —Sí.

SÓCRATES. —A decir verdad, Pólux, yo no la tengo por un arte.

PÓLUX. —¿Entonces cómo la consideras?

SÓCRATES. —Como una cosa que tú mismo te jactas de haber reducido a arte, en un escrito que

hace poco he leído.

PÓLUX. —¿Pero qué cosa?

SÓCRATES. —Una especie de rutina.

PÓLUX. —¿Luego a tu juicio la Retórica es una rutina?

SÓCRATES. —Sí, a no ser que tú pienses de otro modo. ¿Y cuál es el objeto de esta rutina?

SÓCRATES. —Procurar el recreo y el placer.

PÓLUX. —¿No crees que la Retórica es una cosa bella, puesto que capacita para agradar a los hombres?

SÓCRATES. —Pero, Pólux, ¿te he explicado lo que es la Retórica, para que vengas después a preguntarme, como lo haces, si la encuentro bella?

PÓLUX. —¿No te he oído decir que es una especie de rutina?

SÓCRATES. —Puesto que tanto mérito tiene a tus ojos el causar placer, ¿querrías proporcionarme a mí uno, aunque sea pequeño?

PÓLUX. —Con gusto.

SÓCRATES. —Pregúntame por un momento, si considero la cocina como un arte.

PÓLUX. —Consiento en ello. ¿Qué arte es la cocina?

SÓCRATES. —No es arte, Pólux.

PÓLUX. —¿Pues qué es?, dilo.

SÓCRATES. —Voy a decírtelo. Es una especie de rutina.

PÓLUX. —¿Cuál es su objeto?

SÓCRATES. —El siguiente, mi querido Pólux: procurar el bienestar y el placer. La cocina y la Retórica ¿son la misma cosa?

SÓCRATES. —Nada de eso; pero ambas forman parte de la misma profesión.

PÓLUX. —¿De qué profesión, si tienes a bien decirlo?

SÓCRATES. —Temo que sea una grosería decir lo que es, y no me atrevo a hacerlo por Gorgias, pues temo que se imagine que quiero poner en ridículo su profesión. Yo ignoro si la Retórica, que Gorgias profesa, es la que yo imagino tanto más cuanto que la precedente disputa no ha dejado ver claramente lo que piensa. En cuanto a lo que yo llamo Retórica, es una parte de cierta cosa, que no tiene nada de bella.

GORGIAS. —¿De qué cosa, Sócrates?, di y no temas que me ofenda.

SÓCRATES. —Me parece, Gorgias, que es cierta profesión en la que el arte no entra para nada, pero que supone en el alma tacto, audacia, y grandes disposiciones naturales para conversar con los hombres. Yo llamo adulación al género en que ella está comprendida; género que me parece que está dividido en no sé cuántas partes, una de las que es la cocina. Créese comúnmente que es un arte, pero a mi parecer no lo es; sólo es una costumbre, una rutina. Cuento también entre las partes de la adulación a la Retórica, así como el tocador y el arte del sofista; y atribuyo a estas cuatro partes cuatro objetos diferentes. Ahora si Pólux quiere interrogarme, que lo haga; pues aún no le he explicado qué parte de la adulación es, en mi juicio la Retórica. No se hace cargo de que aún no he acabado de responder, y como si hubiera concluido, me pregunta si no tengo por una cosa bella la Retórica. Yo no le diré si la tengo por bella o por fea ínterin no le baya dicho lo que es. Ni estaría en el orden otra cosa, Pólux. Pregúntame, pues, si quieres saber qué parte de la adulación digo que es la

Retórica.

PÓLUX.—Sea así. Te lo pregunto. ¿Qué parte es?

SÓCRATES.—¿Comprenderás mi respuesta? La Retórica es, en mi opinión, el remedio de una parte de la política.

PÓLUX.—Y bien, repito, ¿es bella o fea?

SÓCRATES.—Digo que es fea, porque ya que es preciso responderte como si comprendieses ya mi pensamiento, te diré que llamo feo a todo lo que es malo.

GORGIAS.—¡Por Júpiter! Sócrates; yo mismo no concibo lo que quieras decir.

SÓCRATES.—No lo extraño, Gorgias, puesto que no he desenvuelto mi pensamiento. Pero Pólux es joven y ardiente.

GORGIAS.—Déjale, y explícame en qué sentido dices que la Retórica es el remedio o imitación de una parte de la política.

SÓCRATES.—Voy a hacer una tentativa para explicarte sobre este punto mi pensamiento. Si no es como yo digo, Pólux me refutará. ¿No hay una sustancia a que llamas cuerpo y otra a que llamas alma?

GORGIAS.—Sin duda.

SÓCRATES.—¿No crees que hay una buena constitución, así respecto de la una como de la otra sustancia?

GORGIAS.—Sí.

SÓCRATES.—¿No reconoces igualmente, respecto de las mismas, una constitución que parece buena y que no lo es? Me explicaré. Muchos, al parecer, tienen el cuerpo bien constituido, y el que no sea ni médico ni maestro de gimnasia no nota fácilmente que está mal constituido.

GORGIAS.—Tienes razón.

SÓCRATES.—Digo, pues, que hay en el cuerpo y en el alma un no sé qué, que hace que uno juzgue que ambos están en buen estado, aunque realmente no lo estén.

GORGIAS.—Es cierto.

SÓCRATES.—Veamos si puedo hacerte entender con mayor claridad lo que quiero decir. Digo que hay dos artes que responden a estas dos sustancias: el que corresponde al alma, le llamo política; y respecto al otro, que mira al cuerpo, no puedo designarle con un solo nombre. Y aunque la cultura del cuerpo sea una, yo la divido en dos partes, que son la gimnasia y la medicina. Y dividiendo igualmente la política en dos, pongo la parte legislativa frente a frente de la gimnasia, y la parte judicial frente a la medicina; porque, de un lado, la gimnasia y la medicina y, de otro, la parte legislativa y la judicial tienen mucha relación entre sí, porque recaen y se ejercen sobre el mismo objeto. Sin embargo, difieren en algo la una de la otra. La adulación conoció que estas cuatro artes son tales como he dicho, y que tienen siempre por objeto el mejor estado posible del cuerpo las unas, del alma las otras; y lo conoció, no mediante conocimiento, sino a manera de conjectura; y habiéndose dividido en cuatro, se ha insinuado en cada una de estas artes, pretendiendo ser el arte en cuyo seno se ha deslizado. La adulación se cuida muy poco del bien, y mirando sólo al placer, envuelve en sus redes a los insensatos, y los engaña; de suerte que la consideran como de gran valor. La cocina o arte culinario se ha deslizado a la sombra de la medicina, atribuyéndose el discernimiento de los alimentos más saludables al cuerpo. De manera que si el médico y el cocinero

disputasen delante de niños y delante de hombres tan poco razonables como los niños, para saber quién de los dos, el cocinero o el médico, conoce mejor las cualidades buenas o malas de los alimentos, indudablemente el médico se moriría de hambre. He aquí a lo que yo llamo adulación, y lo que digo que es una cosa vergonzosa, Pólux (a ti es a quien me dirijo), puesto que sólo se cuida de lo agradable, despreciando lo mejor. Añado que no es un arte, sino una rutina, tanto más cuanto no tiene ningún principio cierto, tocante a la naturaleza de las cosas, que ella propone, y que pueda servirla de guía; de suerte que no da razón de nada; y a lo que está desprovisto de razón, yo no lo llamo arte. Si te atreves a negar esto, estoy dispuesto a responderte.

La adulación, en punto a alimentos, se oculta bajo la medicina, como ya he dicho. A la sombra de la gimnasia se desliza igualmente el tocador, práctica falaz, engañosa, innoble y cobarde, que para seducir emplea las farsas, los colores, el refinamiento y los adornos, de manera que sustituye con el gusto de una belleza prestada al de la belleza natural que produce la gimnasia. Y para no extenderme más, te diré como los geómetras, (quizá me comprenderás así mejor), que lo que el tocador es a la gimnasia, es la cocina a la medicina; o mejor, que lo que el tocador es a la gimnasia es la sofística a la parte legislativa, y lo que la cocina es a la medicina es la Retórica al arte judicial. La diferencia que la naturaleza ha puesto entre estas cosas, es tal como acabo de explicarla; pero, a causa de su afinidad, los sofistas y los oradores se confunden con los legisladores y los jueces, y se consagran a los mismos objetos; de donde resulta que ni ellos mismos saben exactamente cuál es su profesión, ni los demás saben para qué son buenos tales hombres. Si el alma no mandase al cuerpo y el cuerpo se gobernase por sí mismo, y si el alma no examinase por sí propia y no pudiese discernir la diferencia de la cocina y de la medicina, sino que el cuerpo fuese el juez único, y los estimase por el placer que le causaran, nada más natural ni más común, mi querido Pólux, que lo que dice Anaxágoras, (y tú lo sabes muy bien); todas las cosas estarían confundidas y mezcladas, y no se podrían distinguir ni los alimentos sanos de los nocivos, ni los que prescribe el médico de los que prepara el cocinero. Ya sabes el juicio que me merece la Retórica; es con relación al alma lo que la cocina con relación al cuerpo. Quizá ha sido una inconsecuencia de mi parte el haber pronunciado discurso tan largo después de habértelos prohibido a ti; pero merezco alguna excusa; porque cuando antes me expliqué con pocas palabras, no me comprendiste, y no sabías qué partido tomar con mis respuestas; en una palabra, necesitabas que desarrollara más mis ideas. Cuando respondas, si yo me encuentro en el mismo embarazo respecto a tus respuestas, te permitiré extenderme a tu vez. Pero en tanto que pueda yo sacar partido de ellas, déjame obrar, porque nada es más justo. Y ahora, si esta respuesta te da alguna ventaja sobre mí, aprovechala.

PÓLUX.—¿Qué dices? ¿La Retórica es, según tú, lo mismo que la adulación?

SÓCRATES.—Sólo he dicho que era una parte de ella. ¡Ah, Pólux!, ¿a tu edad eres flaco de memoria? ¿Qué será cuando seas viejo?

PÓLUX.—¿Se te figura que en las ciudades se mira a los orados; es de fama como a viles aduladores?

SÓCRATES.—¿Me haces una pregunta, o comienzas un razonamiento?

PÓLUX.—Es una pregunta.

SÓCRATES.—Pues bien; me parece que ni aun se les mira.

PÓLUX.—¿Cómo? ¿No se les mira? ¿No son, de todos los ciudadanos, los que ejercen un poder

más grande?

SÓCRATES.—No, si entiendes que el poderes un bien para el que lo tiene.

PÓLUX.—Así lo entiendo.

SÓCRATES.—Entonces digo que los oradores son de todos los ciudadanos los que menos autoridad tienen.

PÓLUX.—¡Pues qué!, semejantes a los tiranos, ¿no hacen morir al que quieren? ¿No los despojan de sus bienes, y no destierran de las ciudades a los que bien les parece?

SÓCRATES.—¡Por el cielo!, dudo, Pólux, a cada cosa que dices, si hablas por tu cuenta, y si me expones tu manera de pensar, o si exiges que explique la mia.

PÓLUX.—Exijo la tuya.

SÓCRATES.—En buen hora, mi querido amigo. ¿Por qué entonces me haces dos preguntas a la vez?

PÓLUX.—¿Cómo dos preguntas?

SÓCRATES.—¿No me decías antes que los oradores, como los tiranos, condenan a muerte a los que quieren, los despojan de sus bienes, y los arrojan de las ciudades siempre que les place?

PÓLUX.—Sí.

SÓCRATES.—Pues bien; te digo que son dos preguntas, y voy a contestarte a ambas. Sostengo, Pólux, que los oradores y los tiranos tienen muy poco poder en las ciudades, como dije antes; y que no hacen casi nada de lo que quieren, aunque hagan lo que les parece que es lo más ventajoso.

PÓLUX.—¿Y no es esto tener un gran poder?

SÓCRATES.—No, atendido a lo que pretendes, Pólux.

PÓLUX.—¿Yo pretendo esto? Precisamente es todo lo contrario.

SÓCRATES.—Tú lo pretendes, te digo. ¿No has confesado, que un gran poder es un bien para aquel que le posee?

PÓLUX.—Y lo sostengo.

SÓCRATES.—¿Crees que sea un bien para nadie el hacer lo que estime más ventajoso, cuando está privado de buen sentido? ¿Llamas a esto tener un gran poder?

PÓLUX.—De ninguna manera.

SÓCRATES.—Pruébame que los oradores tienen buen sentido, y que la Retórica es un arte y no una adulación; y entonces me habrás refutado. Pero en tanto que no hagas esto, será siempre cierto, que no es un bien para los oradores ni para los tiranos hacer en las ciudades lo que les agrade. El poder es a la verdad un bien, como tú dices; pero estás conforme en que hacer lo que se juzgue oportuno, cuando se está desprovisto de buen sentido, es un mal. ¿No es cierto?

PÓLUX.—Sí.

SÓCRATES.—¿Cómo, pues, los oradores y los tiranos habrán de tener gran poder en las ciudades, a menos que Pólux obligue a Sócrates a confesar que ellos hacen lo que quieren?

PÓLUX.—¡Qué hombre!

SÓCRATES.—Digo, que no hacen lo que quieren; refútame.

PÓLUX.—¿No acabas de conceder, que hacen lo que creen más ventajoso para ellos?

SÓCRATES.—Lo concedo.

PÓLUX.—Luego ellos hacen lo que quieren.

SÓCRATES.—Lo niego.

PÓLUX.—¡Qué! Cuando hacen lo que juzgan oportuno, ¿no hacen lo que quieren?

SÓCRATES.—Sin duda que no.

PÓLUX.—En verdad, Sócrates, sientas cosas insostenibles y que excitan la compasión.

SÓCRATES.—No me condenes tan pronto, encantador Pólux, para usar tu lenguaje.^[4] Y si tienes alguna pregunta que hacerme, pruébame que me engaño; y si no respóndeme.

PÓLUX.—Consiento en responderte, a fin de poner en claro lo que acabas de decir.

SÓCRATES.—¿Estimas que los hombres quieren las mismas acciones que hacen habitualmente, o quieren la cosa en vista de la que hacen estas acciones? Por ejemplo; los que toman una bebida de mano del médico, ¿quieren, a juicio tuyo, lo que hacen, es decir, tragar la bebida y sentir dolor? ¿O quieren más bien la salud, en vista de la que toman la medicina?

PÓLUX.—Es evidente que quieren la salud, teniendo en cuenta la cual toman la medicina.

SÓCRATES.—En igual forma, los que navegan y trafican en el mar, no quieren lo que hacen diariamente, porque, ¿quién es el hombre que quiere navegar exponiéndose a mil peligros y a mil dificultades? Lo que quieren, a mi parecer, es aquello en vista de lo que se embarcan, que es la riqueza. Las riquezas, en efecto, son el objeto de estos viajes por la mar.

PÓLUX.—Convengo en ello.

SÓCRATES.—¿No sucede lo mismo con relación a todo lo demás? De manera que el que hace una cosa en vista de otra, no quiere la cosa misma que hace, sino aquella en vista de la que él la hace.

PÓLUX.—Sí.

SÓCRATES.—¿Hay algo en el mundo, que no sea bueno o malo, o que, estando en medio de lo bueno y lo malo, no sea ni lo uno ni lo otro?

PÓLUX.—No puede ser de otra manera, Sócrates.

SÓCRATES.—Entre las cosas buenas, ¿no pones la sabiduría, la salud, la riqueza y todas las que son Semejantes a éstas, así como entre las malas las que son contrarias a éstas?

PÓLUX.—Sí.

SÓCRATES.—¿Y no entiendes que no son ni buenas ni malas aquellas, que tan pronto participan del bien, como del mal, como ni del uno ni del otro? Por ejemplo; estar sentado, marchar, correr, navegar, y también las piedras, las maderas y las demás cosas de esta naturaleza; ¿No es esto lo que consideras que no es ni bueno ni malo, o es otra cosa distinta?

PÓLUX.—No, es eso mismo.

SÓCRATES.—Cuando los hombres hacen estas cosas indiferentes, ¿las hacen en vista de las buenas o hacen las buenas en vista de las indiferentes?

PÓLUX.—Hacen las indiferentes en vista de las buenas.

SÓCRATES.—Es, por consiguiente, siempre el bien al que nos dirigimos; cuando marchamos es con la idea de que nos será ventajoso; y en vista de este mismo bien nos detenemos, cuando nos detenemos. ¿No es así?

PÓLUX.—Sí.

SÓCRATES.—Si uno hace que a otro se le quite la vida, se le destierro, o se le prive de sus bienes, se verá inclinado a cometer estas acciones en la persuasión de ser lo mejor que puede hacer. ¿No es cierto?

PÓLUX.—Seguramente.

SÓCRATES.—Todo lo que se hace en este sentido, se hace, pues, en vista del bien que se hace.

PÓLUX.—Convengo en ello.

SÓCRATES.—¿No hemos convenido en que no se quiere la cosa que se hace en vista de otra, sino de aquella en cuya vista se hace?

PÓLUX.—Sin duda.

SÓCRATES.—Así pues, no se quiere simplemente matar alguno, desterrarle de la ciudad, ni privarle de sus bienes: sino que si esto es ventajoso, se quiere; y si es dañoso, no se quiere. Porque, como tú mismo confiesas, se quieren las cosas que son buenas; y no se quieren a las que no son ni buenas ni malas, ni a las que son malas. ¿Te parece o no cierto esto que digo, Pólux? ¿Por qué no respondes?

PÓLUX.—Me parece cierto.

SÓCRATES. Puesto que estamos de acuerdo en este punto, cuando un tirano o un orador hace morir a alguno, le condena a destierro o a la pérdida de sus bienes, creyendo que es lo más ventajoso para él mismo, aunque realmente sea lo más malo, hace entonces lo que juzga oportuno. ¿No es así?

PÓLUX.—Sí.

SÓCRATES.—¿Hace por esto lo que quiere, si es cierto que lo que hace es malo? ¿Qué respondes a esto?

PÓLUX.—Me parece que no hace lo que quiere.

SÓCRATES.—¿Puede semejante hombre tener gran poder en su ciudad, si, según tu confesión, es un bien el estar revestido de un gran poder?

PÓLUX.—No puede ser.

SÓCRATES.—Por consiguiente, tenía razón al decir que es posible, que un hombre haga en una ciudad lo que juzgue oportuno sin gozar, sin embargo, de un gran poder, ni hacer lo que quiere.

PÓLUX.—¡No parece sino que tú mismo, Sócrates, no preferirías tener la libertad de hacer en la ciudad todo lo que quieras que no tenerla; y como si, cuando ves a alguno que hace morir al que juzga conveniente o hace que lo despojen de sus bienes, o que lo echen cadenas, tú no le tuvieses envidia!

SÓCRATES.—¿Supones que en esto obra justa o injustamente?

PÓLUX.—De cualquiera manera que obre, ¿no es siempre una cosa digna de envidia?

SÓCRATES.—Habla mejor, Pólux. ¿Por qué?

SÓCRATES.—Porque no debe tenerse envidia a aquellos, cuya suerte no puede ser deseada ni aun por los desgraciados; antes bien debe tenerseles compasión.

PÓLUX.—¡Qué!, ¿juzgas de tal modo la condición de las personas de que hablo?

SÓCRATES.—¿Que otra idea podría yo formar de ellas?

PÓLUX.—¿Consideras como desgraciado y digno de compasión al que hace morir a otro, porque lo juzga oportuno, y hasta cuando lo condena a la muerte justamente?

SÓCRATES.—Nada de eso; pero tampoco en este caso me parece digno de envidia.

PÓLUX.—¿No acabas de decir que es desgraciado?

SÓCRATES.—Sí, querido mío, lo he dicho de aquel que condena a muerte injustamente, y digo además que es digno de compasión. Respecto al que quita la vida a otro justamente, no debe causar

envidia.

PÓLUX. —El hombre que injustamente es condenado a muerte, ¿no es a la vez desgraciado y digno de compasión?

SÓCRATES. —Menos que el autor de su muerte, Pólux, y menos aún que aquel que ha merecido morir.

PÓLUX. —¿Cómo así, Sócrates?

SÓCRATES. —Porque el mayor de los males es cometer injusticias.

PÓLUX. —¿Es este mal el más grande? Sufrir una injusticia, ¿no es mucho mayor?

SÓCRATES. —De ninguna manera.

PÓLUX. —¿Querrías más ser víctima de una injusticia que hacerla?

SÓCRATES. —Yo no querría ni lo uno ni lo otro. Pero si fuera absolutamente preciso cometer una injusticia o sufrirla, preferiría sufrirla a cometerla.

PÓLUX. —¿Es que tú no aceptarías la condición de tirano?

SÓCRATES. —No, si por tirano entiendes lo mismo que yo.

PÓLUX. Entiendo que es tirano, como decía antes, el que tiene el poder de hacer en una ciudad todo lo que juzgue oportuno: matar, desterrar, en una palabra, obrar en todo según su deseo.

SÓCRATES. —Mi querido amigo, fíjate en lo que te voy a decir. Si cuando la plaza pública está llena de gente, y teniendo yo un puñal oculto bajo el brazo, te dijese: ¡Me encuentro, en este momento, Pólux, revestido de un poder maravilloso e igual al de un tirano; de todos estos hombres que tú ves, el que yo juzgue que debe morir, morirá en el acto; si me parece que debo romper la cabeza a alguno, se la romperé sobre la marcha; si quiero despedazar sus trajes, serán despedazados; tan grande es el poder que tengo en esta ciudad! Si rehusases creerme, y te enseñase yo mi puñal, quizás dirías al verlo: Sócrates, por ese medio no hay nadie que no tenga un gran poder. En igual forma podrías quemar la casa de quien te viniera en mientes; poner fuego a los arsenales de los atenienses, a sus galeras y a todos los buques pertenecientes al público y a los particulares. Pero lo grande del poder no consiste precisamente en hacer lo que se considera oportuno. ¿Lo crees así?

PÓLUX. —No, seguramente, de la manera que acabas de exponer.

SÓCRATES. —¿Me darás la razón que tienes para desechar semejante poder?

PÓLUX. —Sí.

SÓCRATES. —Dilo, pues.

PÓLUX. —Porque inevitablemente el que usara de él, sería castigado.

SÓCRATES. —¿Ser castigado no es un mal?

PÓLUX. —Sin duda.

SÓCRATES. —Así, mi querido amigo, dices de nuevo que se tiene un gran poder, cuando, haciendo lo que se juzga oportuno, no se hace nada que no sea ventajoso, y que entonces es una buena cosa. En esto, en efecto, consiste el gran poder; en otro caso es una mala cosa y un poder raquíntico. Examinemos aún esto. ¿No convenimos en que algunas veces es lo mejor hacer aquello de que antes hablábamos, como condenar a muerte a los ciudadanos, desterrarlos, quitarles sus bienes, y que otras no lo es?

PÓLUX. —Sin duda.

SÓCRATES. —Estamos, pues, de acuerdo tú y yo, a lo que parece, sobre este punto.

PÓLUX.—Sí.

SÓCRATES.—¿En qué casos, dices, que deben hacerse estas cosas? Señálame los límites que pones.

PÓLUX.—Respóndete tú mismo a esa pregunta, Sócrates.

SÓCRATES.—Pues bien, Pólux, puesto que gustas más saber en este punto mi pensamiento, digo que es un bien cuando se las hace justamente, y un mal cuando se las hace injustamente.

PÓLUX.—¡Verdaderamente es difícil refutarte, Sócrates! ¿No te probaría un niño que no dices verdad?

SÓCRATES.—Yo se lo agradecería a ese niño, y no te estaré menos obligado, si me refutas y me libras de mis extravagancias. No te detengas en hostigar a un hombre, que sabes que te ama; por favor, demuéstrame que no tengo razón.

PÓLUX.—No hay necesidad, Sócrates, de recurrir para esto a sucesos antiguos. Lo que ha pasado ayer y antes de ayer basta para confundirte, y para demostrar que muchos hombres culpables de injusticia, son dichosos.

SÓCRATES.—¿Cuáles son esos sucesos?

PÓLUX.—Ya ves a Arquelao, hijo de Pérdicas, rey de Macedonia.

SÓCRATES.—Si no lo veo, por lo menos oigo hablar de él.

PÓLUX.—¿Y qué te parece?, ¿es dichoso o desgraciado?

SÓCRATES.—Yo no sé de esto nada, Pólux; no he tenido con él ninguna conversación.

PÓLUX.—¡Pero qué! ¿No puedes saber lo que es, sin haber conversado con él; y no puedes conocer por otro medio y desde aquí mismo, si es dichoso?

SÓCRATES.—No, ciertamente.

PÓLUX.—Evidentemente, Sócrates, dirás que ignoras de igual modo si el gran rey es dichoso.

SÓCRATES.—Y diré la verdad; porque ignoro el estado de su alma con relación a la ciencia y a la justicia.

PÓLUX.—¡Pues qué! ¿Es cosa que toda la felicidad consiste en eso?

SÓCRATES.—Sí, en mi opinión, Pólux. Sostengo que el que tiene probidad y virtud, hombre o mujer, es dichoso; y que el que es injusto y malo es desgraciado.

PÓLUX.—Entonces este Arquelao, de que he hablado, ¿es desgraciado según tú?

SÓCRATES.—Sí, mi querido amigo, si es injusto.

PÓLUX.—¿Y cómo no ha de ser injusto un hombre, que ningún derecho tiene al trono que ocupa, habiendo nacido de una madre, esclava de Alcetas, hermano de Pérdicas? ¿Un hombre que, según las leyes, era esclavo de Alcetas, a quien debió servir en este concepto, si hubiera querido llenar los deberes de la justicia, haciéndose así dichoso, según tú supones? Mientras que hoy se ha hecho soberanamente desgraciado, puesto que ha cometido los mayores crímenes; porque habiendo enviado a buscar a Alcetas, su amo y su tío, como para entregarle la autoridad de que Pérdicas le había despojado, le recibió en su casa, embriagó a él y a su hijo Alejandro, que era primo suyo y como de la misma edad, y habiéndoles metido en un calabozo y trasportado de noche fuera de palacio, hizo degollar a ambos, desembarazándose de esta manera de ellos. Cometido este crimen, ni se apercibió de la extrema desgracia en que se había sumido, ni sintió el menor remordimiento; en términos que poco tiempo después, lejos de procurar hacerse dichoso, cuidando, como era justo, de

la educación de su hermano, hijo legítimo de Pérdicas, de edad de siete años, y a quien pertenecía la corona de derecho, lejos de dársela, le arrojó a un pozo, después de haberle estrangulado; y dijo a su madre Cleopatra, que había caído al pozo por perseguir un ganso, y que se había ahogado. Así, pues, habiendo cometido más crímenes que ningún hombre de Macedonia, es hoy día, no el más dichoso, sino el más desgraciado de todos los macedonios. Y quizás hay más de un ateniense, comenzando por ti, que preferiría la condición de cualquiera otro macedonio a la de Arquelao.

SÓCRATES. —Desde el principio de esta conversación, Pólux, yo he reconocido con gusto que eres hombre muy versado en la Retórica; pero te he dicho que habías despreciado el arte de discutir. ¿Son estas las razones, con las que un niño me refutaría, y al parecer crees que has destruido con ellas lo que yo he sentado; que el hombre injusto no es dichoso? ¿Por dónde? Querido mío; yo no te concedo nada absolutamente de lo que has dicho.

PÓLUX. —Es porque no quieres; por lo demás, piensas como yo.

SÓCRATES. —Me admiro al ver que intentas refutarme con argumentos de Retórica, como los que producen los abogados ante los tribunales. Allí, en efecto, un abogado se imagina haber refutado a otro, cuando ha presentado un gran número de testigos, mayores de toda excepción, para probar la verdad que alega y que la parte contraria no ha producido sino uno solo o ninguno. Pero esta especie de refutación no sirve de nada para descubrir la verdad; porque algunas veces un acusado puede ser condenado injustamente por la deposición de muchos testigos, que parezcan ser de algún peso. Y así sucedería en el presente caso, puesto que todos los atenienses y los extranjeros serán de tu dictamen respecto de las cosas que refieres, y si quieres producir contra mí testimonios de ese género para probarme que la verdad no está de mi parte, tendrás cuando quieras por testigos a Nicias, hijo de Nicerate, y sus hermanos, que han dado esos trípodes que se ven colocados en el templo de Baco; tienes también, si quieres, a Aristócrates hijo de Scellios, de quien es esta preciosa ofrenda que se ve en el templo de Apolo Pitio; tendrás igualmente toda la familia de Pericles, y cualquiera otra familia de Atenas, a tu elección. Pero yo, aunque sea solo, soy de otro parecer, porque nada me dices que me obligue a variarle; sino que al producir contra mí una multitud de testigos, lo que intentas es despojarme de mi bien y de la verdad. Respecto a mí, no creo haber dicho nada que merezca la pena sobre el objeto de nuestra disputa, si no te obligo a ti mismo a dar testimonio de la verdad de lo que digo; y a la vez tú tampoco has adelantado nada contra mí, si yo, solo como estoy, no depongo en tu favor; no debiendo tú tener en cuenta para nada absolutamente el testimonio de los otros. He aquí dos maneras de refutar: la una, que tienes por buena y contigo otros muchos; la otra, que es la que a mi vez juzgo yo tal. Comparémoslas entre sí, y veamos si no difieren en nada; porque los puntos acerca de los que no estamos de acuerdo, no son de escasa importancia; por el contrario, no hay quizás ninguno más digno de ser sabido, ni que sea más vergonzoso el ignorarlo, puesto que el punto capital a que ellos conducen, es a saber o ignorar quién es dichoso o desgraciado. Y volviendo al objeto de nuestra disputa, pretendes, en primer lugar, que es posible que, siendo uno injusto, sea feliz en el seno mismo de la injusticia; puesto que crees que Arquelao, aunque injusto, no es por eso menos dichoso. ¿No es ésta la idea que debemos formar de tu manera de pensar?

PÓLUX. —Sí.

SÓCRATES. —Yo sostengo que eso es imposible. He aquí un primer punto, sobre el cual no estamos conformes. Sea así. Pero el culpable, ¿será dichoso, si se le hace justicia y es castigado?

PÓLUX.—Nada de eso; por el contrario, si estuviese en este caso, sería muy desgraciado.

SÓCRATES.—Si el culpable escapa al castigo que merece, ¿será dichoso según tu doctrina?

PÓLUX.—Seguramente.

SÓCRATES.—Yo pienso que el hombre injusto y criminal es desgraciado en todos conceptos; pero que lo es más, si no sufre ningún castigo, y si sus crímenes quedan impunes; y que lo es menos, si recibe, de parte de los hombres y de los dioses, el justo castigo de sus crímenes.

PÓLUX.—Sócrates, sostienes las paradojas más extrañas.

SÓCRATES.—Voy a intentar, querido mío, hacerte decir lo mismo que yo, porque te tengo por mi amigo. He aquí, pues, los objetos acerca de los que no conforman nuestros pareceres. Júzgalo tú mismo. He dicho antes, que cometer una injusticia es un mal mayor, que sufrirla.

PÓLUX.—Es cierto.

SÓCRATES.—Tú sostienes que es un mal mayor sufrirla.

PÓLUX.—Sí.

SÓCRATES.—He dicho que los que obran injustamente son desgraciados, y tú me has combatido.

PÓLUX.—Sí, ¡por Júpiter!

SÓCRATES.—A juzgar por lo que tú crees.

PÓLUX.—Probablemente tengo razón para creerlo.

SÓCRATES.—A la vez tú tienes a los hombres malos por dichosos, cuando no sufren el castigo debido a su injusticia.

PÓLUX.—Sin duda.

SÓCRATES.—Yo digo que son muy desgraciados; y que los que sufren el castigo, que merecen, lo son menos. ¿Quieres también refutar esto?

PÓLUX.—Esa aserción es aún más difícil de refutar que la precedente, Sócrates.

SÓCRATES.—Nada de eso, Pólux; una empresa imposible sí que es, porque la verdad no se refuta nunca.

PÓLUX.—¿Qué es lo que dices? ¡Cómo! ¿Un hombre que, sorprendido en un crimen, como el de aspirar a la tiranía, es sometido al tormento, se le despedaza, se le queman los ojos, se le hace sufrir padecimientos sin medida, sin número, y de toda especie, ve sufrir otro tanto a su mujer y a sus hijos, y por último, muere en una cruz, o empapado en resina, o es quemado vivo; este hombre será más dichoso que si, escapando a estos suplicios, se hiciese tirano, fuese durante toda su vida dueño de la ciudad, haciendo lo que quisiere, siendo objeto de envidia para sus conciudadanos y para los extranjeros, y considerado como dichoso por todo el mundo? ¿Y pretendes que es imposible refutar semejantes absurdos?

SÓCRATES.—Intentas acobardarme con palabras huecas, valiente Pólux, pero no me refutas; y luego tendrás que apelar a los testigos para que te auxilien. Sea lo que quiera, recordemos una pequeña indicación: ¿has supuesto que ese hombre aspiraba injustamente a la tiranía?

PÓLUX.—Sí.

SÓCRATES.—Siendo así, el uno no será más dichoso que el otro, ni el que ha conseguido apoderarse injustamente de la tiranía, ni el que ha sido castigado; porque no puede suceder tratándose de dos desgraciados que el uno sea más feliz que el otro. Pero el más desgraciado de los dos es el que

ha escapado a la pena y ha alcanzado la tiranía. ¿Por qué te ríes, Pólux? ¡Vaya un modo de refutar! Reírse cara a cara de un hombre sin alegar ninguna razón contra lo que asienta.

PÓLUX. —¿No te crees suficientemente refutado, Sócrates, cuando supones cosas que ningún hombre sostendrá nuca? Pregunta sino a cualquiera de los que están presentes.

SÓCRATES. —No me cuento entre los hombres consagrados a la política, Pólux: y el año pasado, habiéndome hecho la suerte senador, cuando a mi tribu tocó presidir las asambleas del pueblo, me fue preciso recoger los votos de los concurrentes, y me puse en ridículo, porque no sabía cómo manejarme. Y así me hables de recoger votos de los que están presentes; y si, como ya te he dicho, no tienes mejores argumentos que oponerme, déjame interrogarte a mi vez e intenta refutarme a mi manera, que creo es lo procedente. Yo no sé presentar más que un solo testigo en defensa de lo que digo, y ese testigo es el mismo con quien converso, no teniendo en cuenta para nada la multitud. No busco otro voto que el suyo, y ni aun dirijo la palabra a la muchedumbre. Mira, pues, si consientes por tu parte en que yo te refute, comprometiéndote a responder a mis preguntas. Porque estoy convencido de que tú y yo y todos los hombres, todos pensamos, que es un mal mayor cometer una injusticia que sufrirla; así como el no ser castigado por sus crímenes lo es también más que el ser castigado por ellos.

PÓLUX. —Yo sostengo, por el contrario, que esa no es mi opinión ni la de nadie. Tú mismo ¿preferirías que se te hiciese una injusticia a hacerla tú a otro?

SÓCRATES. —Sí, y tú lo mismo y todo el mundo.

PÓLUX. —Muy lejos de eso; ni tú, ni yo, ni nadie es de ese parecer.

SÓCRATES. —Pero ¿quieres responderme?

PÓLUX. —Consiento en ello, porque tengo gran curiosidad por saber lo que vas a decir.

SÓCRATES. —Si quieras saberlo, respóndeme, Pólux, como si comenzase por primera vez a interrogarte. ¿Cuál es el mayor mal, a juicio tuyo: hacer una injusticia o sufrirla?

PÓLUX. —Sufrirla, en mi opinión.

SÓCRATES. —¿Qué es más feo: hacer una injusticia o sufrirla? Responde.

PÓLUX. —Hacerla.

SÓCRATES. —Si eso es lo más feo, es igualmente un mal mayor.

PÓLUX. —Nada de eso.

SÓCRATES. —Entiendo. ¿No crees, a lo que parece, que lo bello y lo bueno, lo malo y lo feo sean la misma cosa?

PÓLUX. —No, ciertamente.

SÓCRATES. —¿Y qué dices de esto? Todas las cosas bellas relativas al cuerpo, colores, figuras, sonidos, profesiones, ¿las llamas bellas sin tener nada en cuenta? Y comenzando por los cuerpos bellos, cuando dices que son bellos, ¿no es o con relación a su uso, a causa de la utilidad que se puede sacar de cada uno, o en vista de un cierto placer, cuando su aspecto produce un sentimiento de alegría en el alma de los que los miran? Fuera de esta, ¿hay alguna otra razón que te haga decir que un cuerpo es bello? Yo conozco otras.

SÓCRATES. —¿No llamas, en igual forma, bellas todas las otras cosas, figuras, colores, en razón del placer o de la utilidad que proporcionan, o de lo uno y de lo otro a la vez?

PÓLUX. —Sí.

SÓCRATES. —¿No sucede lo mismo con los sonidos y con todo lo que pertenece a la música?

PÓLUX. —Sí.

SÓCRATES. —De igual modo, lo bello, en las leyes y en otras cosas de la vida, no lo es por otra razón que porque es útil o agradable o por ambas cosas a la vez.

PÓLUX. —Así me parece.

SÓCRATES. —¿No sucede lo mismo con relación a la belleza de las ciencias?

PÓLUX. —Sin duda; y defines bien lo bello, Sócrates, diciendo que es lo bueno o lo agradable.

SÓCRATES. —¿Lo feo, entonces, estará bien definido por las dos contrarias, diciendo que es lo doloroso y lo malo?

PÓLUX. —Necesariamente.

SÓCRATES. —Si de dos cosas bellas, una es más bella que otra, ¿no es porque la sobrepuja en placer, o en utilidad, o en ambas cosas?

PÓLUX. —Sin duda.

SÓCRATES. —Y si de dos cosas feas, una es más fea que otra, será porque causa más dolor, o más mal, o ambas cosas. ¿No es necesario que sea así?

PÓLUX. —Sí.

SÓCRATES. —Veamos ahora. ¿Qué decíamos antes tocante a la injusticia hecha o recibida? ¿No decías tú, que es más malo sufrir una injusticia, y más feo cometerla?

PÓLUX. —Es cierto.

SÓCRATES. —Pues si es más feo hacer una injusticia que recibirla, es porque es más penoso, y causa más dolor, o porque es un mayor mal, o por ambas cosas a la vez. ¿No es necesario que sea así?

PÓLUX. —Sin duda.

SÓCRATES. —Examinemos, en primer lugar, si es más doloroso cometer una injusticia que sufrirla, y si los que la hacen sienten más dolor que los que la sufren.

PÓLUX. —De ninguna manera, Sócrates.

SÓCRATES. —La acción de cometer una injusticia no sobrepuja entonces a la otra en cuanto al dolor.

PÓLUX. —No.

SÓCRATES. —Si es así, tampoco la sobrepuja en cuanto al dolor y al mal a la vez. No me parece.

SÓCRATES. —Resta que la sobrepuje bajo el otro aspecto.

PÓLUX. —Sí.

SÓCRATES. —Bajo el aspecto del mal, ¿no es así?

PÓLUX. —Así parece.

SÓCRATES. —Puesto que la sobrepuja en cuanto al mal, es más malo hacer una injusticia que sufrirla.

PÓLUX. —Es evidente.

SÓCRATES. —La mayor parte de los hombres ¿no lo reconocen?; y tú mismo ¿no has confesado que es más feo cometer una injusticia que sufrirla?

PÓLUX. —Sí.

SÓCRATES. —¿No acabamos de ver que es una cosa más mala?

PÓLUX.—Parece que sí.

SÓCRATES.—¿Preferirías tú lo que es más feo y más malo a lo que es menos? No tengas reparo en responder, Pólux; que ningún mal te va a resultar; al contrario, entrégate sin temor a esta discusión como a un médico; responde, y confiesa o niega lo que te pregunto.

PÓLUX.—No lo preferiría, Sócrates.

SÓCRATES.—¿Hay alguien en el mundo que lo prefiera?

PÓLUX.—Me parece que no; por lo menos, teniendo en cuenta lo que acabamos de decir.

SÓCRATES.—Luego tenía yo razón cuando decía que ni tú, ni yo, ni nadie preferiría hacer una injusticia a sufrirla, porque es una cosa más mala...

PÓLUX.—Así parece.

SÓCRATES.—Ya ves ahora, Pólux, que si comparas tu manera de refutar con la mia, en nada se parecen. Todos los demás te conceden lo que asientas, excepto yo. A mí me basta tu sola confesión, tu solo testimonio; yo no recojo otros votos que el tuyo, y me cuido poco de lo que los demás piensan. Quede, pues, sentado este punto. Pasemos al examen del otro, sobre el que no estamos de acuerdo; a saber, si el ser castigado por las injusticias que se han cometido es el mayor de los males, como tú pensabas; o si es un mayor mal gozar de la impunidad, como yo creía. Procedamos de esta manera. Sufrir la pena por una injusticia cometida y ser castigado con razón, ¿no son para ti una misma cosa?

PÓLUX.—Sí.

SÓCRATES.—¿Podrás negarme que todo lo que es justo, en tanto que es justo, es bello? Fíjate y reflexiona antes de responder.

PÓLUX.—Me parece que así es, Sócrates.

SÓCRATES.—Atiende ahora a esto. Cuando alguno hace una cosa, ¿no es necesario que haya un paciente que corresponda a este agente? Lo pienso así.

SÓCRATES.—Lo que el paciente sufre, ¿no es lo mismo y de la misma naturaleza que lo que hace el agente? He aquí lo que quiero decir: si alguno hiere, ¿no es necesario que una cosa sea herida?

PÓLUX.—Seguramente.

SÓCRATES.—Si hiere mucho o hiere de pronto, ¿no es necesario que la cosa sea herida en la misma forma?

PÓLUX.—Sí.

SÓCRATES.—Lo que es herido experimenta, por lo tanto, una pasión de la misma naturaleza que la acción del que hiere.

PÓLUX.—Sin duda.

SÓCRATES.—En igual forma, si alguno quema, es necesario que una cosa sea quemada.

PÓLUX.—No puede ser de otra manera.

SÓCRATES.—Y si quema mucho o de una manera dolorosa, que la cosa sea quemada precisamente de la manera como se la quema.

PÓLUX.—Sin dificultad.

SÓCRATES.—Lo mismo sucede si una cosa corta, porque precisamente ha de haber otra cosa cortada.

PÓLUX.—Sí.

SÓCRATES. —Y si la cortadura es grande y profunda o dolorosa, la cosa cortada lo es exactamente de la manera como se la corta.

PÓLUX. —Así parece.

SÓCRATES. —En una palabra, veamos si concedes, respecto a cualquiera otra cosa, lo que acabo de decir; esto es que lo que hace el agente, lo sufre el paciente tal como el agente lo hace.

PÓLUX. —Lo confieso.

SÓCRATES. —Hechas estas confesiones, dime si ser castigado es sufrir u obrar.

PÓLUX. —Necesariamente es sufrir, Sócrates.

SÓCRATES. —¿Y procede de algún agente sin duda?

PÓLUX. —No hay para qué decirlo; procede del que castiga.

SÓCRATES. —El que castiga con razón, ¿no castiga justamente?

PÓLUX. —Sí.

SÓCRATES. —¿Hace, obrando así, una acción justa o no?

PÓLUX. —Hace una acción justa.

SÓCRATES. —De manera que el castigado, cuando se le castiga, sufre una acción justa.

PÓLUX. —Así parece.

SÓCRATES. —¿No hemos reconocido que todo lo que es justo es bello?

PÓLUX. —Sin duda.

SÓCRATES. —Lo que hace la persona que castiga y lo que sufre la persona castigada, es por consiguiente bello.

PÓLUX. —Sí.

SÓCRATES. —Pero lo que es bello es al mismo tiempo bueno, porque o es agradable o es útil.

PÓLUX. —Necesariamente.

SÓCRATES. —Así, lo que sufre el que es castigado, es bueno.

PÓLUX. —Parece que sí.

SÓCRATES. —Le es, por consiguiente, de alguna utilidad.

PÓLUX. —Sí.

SÓCRATES. —Y esta utilidad es como yo la concibo; es decir, que consiste en hacerse mejor en cuanto al alma, si es cierto que es castigado con razón.

PÓLUX. —Es probable.

SÓCRATES. —Por lo tanto, el que es castigado se ve libre de la maldad, que está en su alma.

PÓLUX. —Sí.

SÓCRATES. —¿No es librado por lo mismo del mayor de los males? Examina la cosa bajo este punto de vista. ¿Conoces, con relación a la riqueza, otro mal mayor para el hombre que la pobreza?

PÓLUX. —No conozco otro.

SÓCRATES. —Y con relación a la constitución del cuerpo, ¿no llamas mal a la debilidad, a la enfermedad, a la fealdad y de las demás cosas análogas?

PÓLUX. —Sí.

SÓCRATES. —¿Piensas, sin duda, que el alma tiene también sus males?

PÓLUX. —Sin duda.

SÓCRATES. —Estos males, ¿no son los que llamas injusticia, ignorancia, cobardía y otros

defectos semejantes?

PÓLUX.—Seguramente.

SÓCRATES.—Y estas tres cosas, la riqueza, el cuerpo y el alma, corresponden en tu opinión tres males: la pobreza, la enfermedad y la injusticia.

PÓLUX.—Sí.

SÓCRATES.—De estos tres males, ¿cuál es el más feo? ¿No es la injusticia, o para decirlo en una palabra, el vicio del alma?

PÓLUX.—Sin duda.

SÓCRATES.—Si es el más feo, ¿no es el más malo?

PÓLUX.—¿Cómo entiendes eso, Sócrates?

SÓCRATES.—De esta manera. Como consecuencia de los precedentes, en que estamos de acuerdo, lo más feo es siempre tal, o porque causa el más grande dolor o el más grande daño, o por ambos motivos a la vez.

PÓLUX.—Es cierto.

SÓCRATES.—¿Pero no acabamos de reconocer, que la injusticia, y lo mismo todo vicio del alma, es lo más feo posible?

PÓLUX.—En efecto, así lo hemos reconocido.

SÓCRATES.—¿Y no lo es tal, o porque no hay nada más doloroso, o porque no hay nada más dañoso, o por una y otra razón a la vez?

PÓLUX.—Necesariamente.

SÓCRATES.—¿Pero es más doloroso ser injusto, intemperante, cobarde o ignorante, que ser indigente o enfermo?

PÓLUX.—Me parece que no, Sócrates, teniendo en cuéntalo dicho.

SÓCRATES.—El vicio del alma es, por consiguiente, el más feo sino porque supera a los otros en daño y en mal de un modo extraordinario y todo lo que es posible, puesto que no los supera en cuanto al dolor.

PÓLUX.—Así parece.

SÓCRATES.—Pero lo que supera a todo en cuanto al daño, es el más grande de todos los males. Sí.

SÓCRATES.—Luego la injusticia, la intemperancia y los demás vicios del alma son los más grandes de todos los males.

PÓLUX.—Parece que sí.

SÓCRATES.—¿Qué arte nos libra de la pobreza? ¿No es la economía?

PÓLUX.—Sí.

SÓCRATES.—¿Y de la enfermedad? ¿No es la medicina?

PÓLUX.—Sin dificultad.

SÓCRATES.—¿Y de la maldad y de la injusticia? Si no lo entiendes así, lo diré de otra manera. ¿Dónde y a casa de quién conducimos nosotros al que está enfermo?

PÓLUX.—A casa de los médicos, Sócrates.

SÓCRATES.—¿A dónde son conducidos los que se abandonan a la injusticia y al libertinaje?

PÓLUX.—Quieres decir probablemente que a casa de los jueces.

SÓCRATES. —¿No es para que se les castigue?

PÓLUX. —Sin duda.

SÓCRATES. —Los que castigan con razón, ¿no siguen en esto las reglas de una cierta justicia?

PÓLUX. —Es evidente.

SÓCRATES. —Así la economía libra de la indigencia, la medicina de la enfermedad, la justicia de la intemperancia y de la injusticia.^[5]

PÓLUX. —Sí.

SÓCRATES. —Pero de estas tres cosas de que hablas, ¿cuál es la más bella?

PÓLUX. —¿Qué cosas?

SÓCRATES. —La economía, la medicina y la justicia.

PÓLUX. —La justicia supera en mucho a las otras, Sócrates.

SÓCRATES. —Puesto que es la más bella, lo es porque proporciona un más grande placer ó una mayor utilidad, ó por ambas cosas.

PÓLUX. —Sí.

SÓCRATES. —¿Es cosa agradable ponerse en manos de los médicos? ¿Y el tratamiento que se da a los enfermos, les causa placer?

PÓLUX. —Yo no lo creo.

SÓCRATES. —Pero es una cosa útil, ¿no es así?

PÓLUX. —Sí.

SÓCRATES. —Porque libra de un gran mal; de suerte que es ventajoso sufrir el dolor a fin de recobrar la salud. Sin duda.

SÓCRATES. —¿El hombre, que en este estado se entrega en manos de los médicos, se halla en la situación más dichosa posible con relación al cuerpo? Ó es más bien el dichoso el que no está enfermo?

PÓLUX. —Es evidente que el segundo es más feliz.

SÓCRATES. —En efecto, la felicidad no consiste, al parecer, en verse curado del mal, sino en no tenerlo.

PÓLUX. —Es cierto.

SÓCRATES. —Pero de dos hombres enfermos, en cuanto al cuerpo o en cuanto al alma, ¿cuáles el más desgraciado, aquel a quien se cuida, curándole de su mal; o aquel a quien no se pone en cura y que continúa con su mal?

PÓLUX. —Me parece que es más desgraciado aquel a quien no se pone en cura.

SÓCRATES. —Así el castigo proporciona el verse libre del mayor de los males, de la maldad.

PÓLUX. —Convengo en ello.

SÓCRATES. —Porque obliga a volver en sí y hacerse justo; como que el castigo es la medicina del alma.

PÓLUX. —Sí.

SÓCRATES. —El más dichoso, por consiguiente, es aquel, que impide absolutamente la entrada del mal en su alma; puesto que hemos visto, que este mal es el mayor de todos los males.

PÓLUX. —Es evidente.

SÓCRATES. —Después lo es el que se ha libertado de él.

PÓLUX.—Probablemente.

SÓCRATES.—El mismo que ha recibido consejos, reprensiones o sufrido castigos.

PÓLUX.—Sí.

SÓCRATES.—Por consiguiente, el que abriga en sí la injusticia y no se libra de ella, es el que pasa una vida más desgraciada.

PÓLUX.—Es lo más probable.

SÓCRATES.—¿Semejante hombre no es aquel, que habiéndose hecho culpable de los más grandes crímenes, y permitiéndose las más terribles injusticias, prescinde y evita las reprensiones, las correcciones y los castigos? Tal es, según decías, la situación de Arquelao, la de los demás tiranos, la de los oradores, y la de todos los que gozan de un gran poder.

PÓLUX.—Parece que sí.

SÓCRATES.—Verdaderamente, mi querido Pólux, todas estas gentes hacen lo que aquel, que viéndose acometido de las enfermedades más graves, hallase el medio de no sufrir que los médicos le aplicaran el tratamiento oportuno para curar los vicios de su cuerpo, ni usase remedios, temiendo como un niño la aplicación del hierro o del fuego por el mal que causan. ¿No te parece que es así?

PÓLUX.—Sí.

SÓCRATES.—La raíz de semejante conducta está sin duda en la ignorancia de las ventajas de la salud y de la buena constitución del cuerpo; y parece, si tenemos en cuenta nuestras precedentes concesiones, que los que huyen del castigo se conducen de la misma manera, mi querido Pólux; ven lo que el castigo tiene de doloroso, pero están a ciegas en cuanto a su utilidad; ignoran cuánto más lamentable es vivir con un alma, no sana, sino corrompida, y además injusta e impía, que con un cuerpo enfermo. Por esta razón hacen los mayores esfuerzos para escapar al castigo y para no verse libres del mayor de los males; y sólo piensan en amontonar riquezas, procurarse amigos y en adquirir el talento de la palabra y de la persuasión. Pero si todo aquello en que estamos de acuerdo es cierto, Pólux, ¿ves ya lo que resulta de este discurso? ¿O quieres que deduzcamos juntos las conclusiones?

PÓLUX.—Consiento en ello, a no ser que tú pienses otra cosa.

SÓCRATES.—¿No se sigue de aquí, que la injusticia es el más grande de los males?

PÓLUX.—Por lo menos, así me lo parece.

SÓCRATES.—¿No hemos visto que mediante el castigo nos libramos de este mal?

PÓLUX.—Ciertamente.

SÓCRATES.—¿Y que la impunidad no hace más que mantenerle?

PÓLUX.—Sí.

SÓCRATES.—Cometer la injusticia no es, pues, más que el segundo mal en cuanto a la magnitud; pero cometerla y no ser castigado, es el primero y el más grande de los males.

PÓLUX.—Así parece.

SÓCRATES.—Mi querido amigo, ¿no era este el punto sobre el que no opinábamos lo mismo? Considerabas como dichoso a Arquelao, porque después de haberse hecho culpable de los mayores crímenes, no sufría ningún castigo; y yo sostenía, por el contrario, que a Arquelao, y lo mismo a otro cualquiera que no sufre castigo por las injusticias que comete, debe tenerse por infinitamente más desgraciado que ningún otro; que el autor de una injusticia es siempre más desgraciado que el

que la sufre; y el hombre malo, que queda impune, más que el que sufre el castigo. ¿No es esto lo que yo decía?

PÓLUX.—Sí.

SÓCRATES.—¿No resulta demostrado que la verdad estaba de mi parte?

PÓLUX.—Me parece que sí.

SÓCRATES.—Enhorabuena. Pero si esto es cierto, Pólux, ¿cuál es entonces la gran utilidad de la Retórica? Porque es una consecuencia de nuestros razonamientos, que es preciso ante todo abstenerse de toda acción injusta, porque es en sí un gran mal. ¿No es esto?

PÓLUX.—Seguramente.

SÓCRATES.—Y que si se ha cometido una injusticia, sea por uno mismo, sea por una persona que nos interese, es preciso presentarse en el sitio, donde lo más pronto posible pueda recibir la corrección conveniente, e ir apresuradamente en busca del juez, como si fuera un médico, no sea que la enfermedad de la injusticia, llegando a estacionarse en el alma, engendre en ella una corrupción secreta, que se haga incurable. ¿Qué otra cosa podemos decir, Pólux, si mantenemos las doctrinas que hemos dejado sentadas? ¿No es necesario que lo que digamos concuerde con lo que hemos sentado antes, y que no pueda pasarse por otro camino?

PÓLUX.—En efecto, ¿cómo es posible hablar de otro modo, Sócrates?

SÓCRATES.—La Retórica, Pólux, no nos es de ningún uso para defender, en caso de injusticia, nuestra causa, como tampoco la de nuestros padres, de nuestros amigos, de nuestros hijos, de nuestra patria: yo no veo que sea útil para otra cosa que para acusarse a sí mismo antes que nadie, y en seguida a sus parientes y amigos tan pronto como hayan cometido alguna injusticia; para no ocultar el crimen, antes bien para exponerlo a la luz del día, a fin de que el culpable sea castigado y recobre la salud. En este caso sería preciso elevarse por encima de todos, haciéndose violencia, desechar todo temor, y entregarse a cierra ojos y con corazón firme, como se entrega al médico para sufrir las incisiones y quemaduras para consagrarse a la prosecución de lo bueno y de lo honesto, sin tener en cuenta el dolor; de suerte que si la falta que se ha cometido merece latigazos, se presente a recibirllos; si hierros, tienda las manos a las cadenas; si una multa, la pague; si destierro, se condene a él; y si la muerte, la sufra; que sea el primero a deponer contra sí mismo y contra los suyos; que no se favorezca a sí propio; y que para todo esto se valga de la Retórica, a fin de que, mediante la manifestación de sus crímenes, llegue a verse libre del mayor de los males, de la injusticia. ¿Concederemos todo esto Pólux, o lo negaremos?

PÓLUX.—Todo esto me parece muy extraño, Sócrates. Sin embargo, quizá es una consecuencia de lo que hemos dicho antes.

SÓCRATES.—Efectivamente, o hemos de echar abajo nuestros anteriores razonamientos, o convenir en que esto es lo que resulta de ellos necesariamente.

PÓLUX.—Sí, así es la verdad.

SÓCRATES.—Se observará una conducta diametralmente opuesta, cuando se quiera causar mal a alguno, sea enemigo o quien quiera que sea. Es preciso no exponerse a los tiros de su enemigo y tratar de prevenirse contra ellos. Pero si él comete una injusticia para con otro, es preciso hacer los mayores esfuerzos de palabra y de hecho, para sustraerle al castigo, e impedir que comparezca ante los jueces; y en caso de que comparezca, hacer lo posible para librarse de la pena; de manera que si

ha robado una gran cantidad de dinero, no la vuelva, que la guarde y la emplee en gastos impíos e injustos, para su uso y el de sus amigos; que si su crimen merece la muerte, no la sufra; y si puede ser, que no muera nunca, sino que permanezca malvado y se haga inmortal; y sino que viva en el crimen todo el tiempo que sea posible. He aquí, Pólux, para lo que la Retórica me parece útil; porque para aquél, que no está en el caso de hacer ninguna injusticia, yo no veo que le pueda ser de una gran utilidad, si es que alguna puede prestar, pues según vimos antes, la Retórica para nada es buena.

CALICLES.—Dime, Querefón ¿Sócrates habla seriamente o se burla?

QUEREFÓN.—Me parece, Calicles, que habla muy seriamente; pero nada más sencillo que preguntárselo.

CALICLES.—¡Por todos los dioses!, tienes razón; como que tengo deseos de hacerlo. Sócrates, dime, ¿creeremos que has hablado seriamente de todo esto, o que ha sido un puro pasatiempo? Porque si hablas con sinceridad y lo que dices es verdad, la conducta que todos los presentes observamos, ¿qué otra cosa es que un trastorno del orden y una serie de acciones contrarias, al parecer, a nuestros deberes?

SÓCRATES.—Si los hombres, Calicles, estuviesen todos sujetos a las mismas pasiones, éstos de una manera, aquellos de otra, pero teniendo cada uno de nosotros su pasión particular, diferente de la de los demás, no sería fácil hacer conocer a otro lo que uno mismo experimenta. Digo esto, pensando en que tú y yo nos vemos en este momento afectados de la misma manera, y que ambos amamos dos cosas: yo a Alcibiades, hijo de Clinias, y a la filosofía; tú al pueblo de Atenas y al hijo de Pirilampo. Observo todos los días que por más elocuente que seas, cualidad que yo te reconozco, cuando los objetos de tu amor son de otro dictamen que tú, cualquiera que sea su manera de pensar, no tienes fuerza para contradecirles, y que a placer suyo pasas de lo blanco a lo negro. En efecto, cuando hablas a los atenienses reunidos, si sostienen que las cosas no son como tú dices, mudas en el momento de opinión para conformarte con lo que dicen. Lo mismo te sucede con respecto al precioso joven, al hijo de Pirilampo. No puedes resistir ni a sus deseos ni a sus discursos, de suerte que si alguno, testigo del lenguaje que empleas ordinariamente para complacerle, se sorprendiese y le encontrase absurdo, tú le responderías, si querías decir la verdad, que mientras el objeto de tus amores y el pueblo no muden de opinión, tú no dejarías de hablar como hablas. Pues bien, figúrate que la misma respuesta debes esperar de mí, y en lugar de asombrarte de mis discursos, lo que debes hacer es comprometer a la filosofía, que son mis amores, a que no me inspire eso mismo. Porque ella es, mi querido amigo, la que dice lo que me has oído, y es mucho menos atolondrada que el otro objeto de mis amores. El hijo de Clinias habla tan pronto de una manera como de otra; pero la filosofía usa siempre el mismo lenguaje. Lo que te parece en este momento tan extraño, procede de ella; y tú has oído sus razonamientos. Por lo tanto, o refuta lo que decía ella antes por mi boca, o prueba que cometer injusticias y vivir en la impunidad, después de haberlas cometido, no es el colmo de todos los males; o si dejas subsistir ésta verdad en toda su fuerza, te juro por el Can,^[6] dios de los egipcios, que Calicles no se pondrá de acuerdo consigo mismo, y pasará su vida en una contradicción perpetua. Sin embargo, me tendría mucha más cuenta, a mi parecer, que la lira de que haya de servirme esté mal construida y poco de acuerdo consigo misma; que el coro de que haya de valerme esté desentonado; y que la mayor parte de los hombres, en vez de pensar como yo, pensasen lo contrario; que no el estar en desacuerdo conmigo mismo, y obligado a contradecirme.

CALICLES. —Me parecé, Sócrates, que sales triunfante en tus discursos, como si fueras un declamador popular. Toda tu declamación se funda en que a Pólux ha sucedido lo mismo que él decía que había acontecido a Gorgias contigo. Ha dicho, en efecto, que cuando tú preguntaste a Gorgias si, en el supuesto de que alguno hubiera de ponerse bajo su dirección para aprender la Retórica, sin tener conocimiento alguno de la justicia, le enseñaría lo que era esta justicia, Gorgias, no atreviéndose a confesar la verdad, respondió que se lo enseñaría, diciendo esto a causa del uso recibido entre los hombres, que tendrían por malo que se respondiera lo contrario; que esta respuesta había puesto a Gorgias en contradicción consigo mismo, y que tú te habías complacido mucho de ello; en una palabra, me pareció que se burlaba de ti con razón en éste punto. Pero he aquí que él se encuentra ahora en el mismo caso que Gorgias. Yo te confieso que de ninguna manera estoy satisfecho de Pólux en el hecho de haberte concedido que es más feo hacer una injusticia que sufrirla; pues por haberte hecho esta confesión se ha visto embarazado en la disputa, y tú le has cerrado la boca, porque no se ha atrevido a hablar según lo que piensa.

En efecto, Sócrates, con el pretexto de buscar la verdad, según tú dices, empeñas a aquellos con quienes hablas en cuestiones propias de un declamador, y que tienen por objeto lo bello; no según la naturaleza, sino según la ley. Pero en la mayor parte de las cosas la naturaleza y la ley se oponen entre sí; de donde resulta, que si uno se deja llevar de la vergüenza y no se atreve a decir lo que piensa, se ve obligado a contradecirse. Tú has percibido esta sutil distinción, y la haces servir para tender lazos en la discusión. Si alguno habla de lo que pertenece a la ley, tú le interrogas sobre lo que se refiere a la naturaleza; y si habla de lo que está en el orden de la naturaleza, tú le interrogas sobre lo que está en el orden de la ley. Es lo que acabas de hacer con motivo de la injusticia sufrida y cometida. Pólux hablaba de lo que es más feo en este género, consultando la naturaleza. Tú, por el contrario, te agarraste a la ley. Según la naturaleza, todo aquello que es más malo es igualmente más feo. Sufrir, por tanto, una injusticia, es más feo que hacerla; pero según la ley es más feo cometerla. Y en efecto, sucumbir bajo la injusticia de otro no es hecho propio de un hombre, sino de un vil esclavo, para quien es más ventajoso morir que vivir, cuando, sufriendo injusticias y afrentas, no está en disposición de defenderse a sí mismo, ni a las personas por las que tenga interés.

Respecto a las leyes, como son obra de los más débiles y del mayor número, a lo que yo pienso, no han tenido al formarlas en cuenta más que a sí mismos y a sus intereses, y no aprueban ni condenan nada sino con esta única mira. Para atemorizar a los fuertes, que podrían hacerse más e impedir a los otros que llegaran a serlo, dicen que es cosa fea e injusta tener alguna ventaja sobre los demás, y que trabajar por llegar a ser más poderoso es hacerse culpable de injusticia. Porque siendo los más débiles, creo que se tienen por muy dichosos, si todos están por un rasero. Por esta razón es injusto y feo, en el orden de la ley, tratar de hacerse superior a los demás, y se ha dado a esto el nombre de injusticia. Pero la naturaleza demuestra, a mi juicio, que es justo que el que vale más tenga más que otro que vale menos, y el más fuerte más que el más débil. Ella hacer ver en mil ocasiones que esto es lo que sucede, tanto respecto de los animales como de los hombres mismos, entre los cuales vemos Estados y Naciones enteras, donde la regla de lo justo es que el más fuerte mande al más débil y que posea más. ¿Con qué derecho Jerjes hizo la guerra a la Grecia, y su padre a los escitas? Y lo mismo sucede con muchísimos ejemplos, que podrían citarse. En esta clase de empresas se obra, yo creo, conforme a la naturaleza, y se sigue la ley de la naturaleza; aunque quizá

no se consulte la ley que los hombres han establecido. Nosotros escogemos, cuando son jóvenes, los mejores y más fuertes; los formamos y los domesticamos como a leoncillos, valiéndonos de discursos llenos de encanto y fascinación, para hacerles entender, que es preciso atenerse a la igualdad, y que en esto consiste lo bello y lo justo. Pero yo me figuro que si apareciese un hombre, dotado de grandes cualidades, que, sacudiendo y rompiendo todas estas trabas, encontrase el medio de desembarazarse de ellas; que, echando por tierra vuestros escritos, vuestras fascinaciones, vuestros encantamientos y vuestras leyes, contrarios todos a la naturaleza, aspirase a elevarse por encima de todos, convirtiéndose de vuestro esclavo en vuestro dueño; entonces se vería brillar la justicia, tal como la ha instituido la naturaleza. Píndaro me parece que viene a apoyar esta opinión en la oda que dice: «pues la ley es la reina de los mortales y de los inmortales».

«Ella, prosigue, lleva consigo la fuerza, y con su mano poderosa la hace legítima. Juzgo de esto por las acciones de Hércules que sin haberlas comprado...» Éstas son poco más o menos las palabras de Píndaro, porque yo no sé de memoria la oda. Pero el sentido es que Hércules se llevó los bueyes de Gerión, sin haberlos comprado, y sin que nadie se los diera; dando a entender, que esta acción era justa consultando la naturaleza, y que los bueyes y todos los demás bienes de los débiles y de los pequeños pertenecen de derecho al más fuerte y al mejor. La verdad es tal como yo la digo; tú mismo lo reconocerás, si dejando aparte la filosofía, te aplicas a asuntos de mayor entidad. Confieso, Sócrates, que la filosofía es una cosa entretenida cuando se la estudia con moderación en la juventud; pero si se fija uno en ella más de lo que conviene, es el azote de los hombres. Por mucho genio que uno tenga, si continúa filosofando hasta una edad avanzada, se le hacen necesariamente nuevas todas las cosas, que uno no puede dispensarse de saber si quiere hacerse hombre de bien y crearse una reputación. En efecto, los filósofos no tienen conocimiento alguno de las leyes que se observan en una ciudad; ignoran cómo debe tratarse a los hombres en las relaciones públicas o privadas, que con ellos se mantiene; no tienen ninguna experiencia de los placeres y pasiones humanas, ni, en una palabra, de lo que se llama la vida. Así es que cuando se les encomienda algún negocio doméstico o civil, se ponen en ridículo poco más o menos como los hombres políticos, cuando asisten a vuestras controversias y a vuestras disputas. Porque nada más cierto que este dicho de Eurípides: «Cada cual se aplica con gusto a las cosas para las que ha descubierto tener más talento; a ello consagra la mayor parte del día, a fin de hacerse superior a sí mismo». Por el contrario, se aleja de aquellas en las que su trabajo le ofrece malos resultados, y habla de ellas con desprecio; mientras que por amor propio alaba las primeras, creyendo que así se alaba a sí mismo. Pero el mejor partido es, a mi entender, tener algún conocimiento de las unas y de las otras. Es bueno tener una tintura de la filosofía, tanto más, cuanto que la reclama el cultivo del espíritu, y no es vergonzoso para un joven el filosofar. Pero cuando uno ha entrado en la declinación de la vida y continúa filosofando, se pone en ridículo, Sócrates. Yo, a los que se aplican a la filosofía, los considero del mismo modo que a los que balbucean y jueganean. Cuando lo veo en un niño, en quien es muy natural el tartamudear y el divertirse, lo encuentro bien y me hace gracia, porque me parece muy en su lugar en aquella edad; así como si oigo que un niño articula con precisión, me choca, me lastima el oído, y me parece ver en esto cierto servilismo. Pero si es un hombre el que balbucea y enreda, esto se juzga por todos ridículo, impropio de la edad y digno de castigo. Tal es mi manera de pensar respecto a los que se consagran a la filosofía. Cuando veo a un joven consagrarse a ella, me encanta, me pongo en su

lugar, y juzgo que este joven tiene nobleza de sentimientos. Si, por el contrario, la desprecia, le considero dotado de un alma pequeña, que nunca será capaz de una acción bella y generosa. Mas cuando veo a un viejo que filosofa aún y que no ha renunciado a su estudio, le considero acreedor a un castigo, Sócrates.

Como dije antes, por mucho genio que tenga, este hombre no puede menos de degradarse al huir los sitios frecuentados de la ciudad y las plazas públicas, donde los hombres adquieren, según el poeta,^[7] celebridad; y al ocultarse, como suele hacer, para pasar el resto de sus días charlando en un rincón con tres o cuatro jóvenes, sin que nunca salga de su boca ningún discurso noble; grande y que valga la pena. Sócrates, yo pienso en tu bien y soy uno de tus amigos. En este momento se me figura estar en la misma situación respecto de ti, que Zetos estaba respecto Amfión de Eurípides, de quien ya hice mención; porque estoy casi tentado a dirigirte un discurso semejante al que Zetos dirigía a su hermano. Desprecias, Sócrates, lo que debería ser tu principal ocupación, y haciendo el papel de niño, rebajas un alma de tanto valor como la tuya. Tú no podrías dar un dictamen en las deliberaciones sobre la justicia, ni penetrar lo que un negocio puede tener de más probable y plausible, ni procurar a los demás un consejo generoso. Sin embargo, mi querido Sócrates (no te ofendas de lo que voy a decirte, pues no tiene otro origen que mi cariño para contigo), ¿no adviertes cuán vergonzoso es para ti el verte en la situación en que estoy persuadido que estás, lo mismo que todos los demás que pasan todo el tiempo en el estudio de la filosofía? Si alguno en este momento te echase mano, o la echase a los que siguen el mismo rumbo, y te condujese a una prisión, diciendo que le has ocasionado un daño, aunque fuera falso, bien conoces cuán embarazado te verías; que se te iría la cabeza y abrirías la boca todo lo grande que es sin saber qué decir. Cuando te presentaras delante de los jueces, por despreciable y villano que fuera tu acusador, serías condenado a muerte, si se empeñaba en conseguirlo. ¿Qué estimación, Sócrates, puede merecer un arte que reduce a la nulidad a los que a él se dedican con las mejores cualidades, que les pone en estado de no poderse socorrer a sí mismos, de no poder salvar de los mayores peligros, ni su persona, ni la de ningún otro; que están expuestos a verse despojados de sus bienes por sus enemigos, y a arrastrar en su patria una existencia sin honor? Es duro decirlo, pero a un hombre de estas condiciones puede cualquiera abofetearle impunemente. Así créeme, querido mío; deja tus argumentos; cultiva los asuntos bellos; ejercítate en lo que te dará la reputación de hombre hábil, abandonando a otros estas vanas sutilezas, que suelen considerarse como extravagancias o puerilidades, y que concluirían por reducirte a la miseria; y proponte por modelos, no los que disputan sobre esas frivolidades, sino las personas que tienen bienes, que tienen crédito y que gozan de todas las ventajas de la vida.

SÓCRATES.—Si mi alma fuese de oro, Calicles, ¿no crees que sería un objeto de gran goce para mí haber encontrado una de aquellas piedras excelentes que sirven para contrastar el oro; de manera que aproximando mi alma a esta piedra, si el toque era favorable, reconociese sin dudar que estoy en buen estado, y que no tengo necesidad de ninguna prueba?

CALICLES.—¿A qué viene esa pregunta, Sócrates?

SÓCRATES.—Voy a decírtelo: creo haber encontrado en tu persona este dichoso hallazgo.

CALICLES.—¿Por qué?

SÓCRATES.—Estoy seguro de que si tú te pones de acuerdo conmigo acerca de las opiniones que yo tengo en el alma, estas opiniones son verdaderas. Observo, en efecto, que para examinar si un

alma se encuentra bien o mal, es preciso tener tres cualidades, que precisamente tú reúnes, y que son: ciencia, benevolencia y franqueza. Encuentro a muchos que no son capaces de sondarme, porque no son sabios como tú. Hay otros que son sabios, pero que como no se interesan por mí como tú, no quieren decirme la verdad. En cuanto a estos dos extranjeros, Gorgias y Pólux, son hábiles ambos, y ambos amigos mios; pero les falta decisión para hablar, y son más circunspectos de lo que conviene. ¿Cómo no han de serlo, si, por una indebida vergüenza, han llevado la timidez hasta el extremo de contradecirse el uno al otro en presencia de tantas personas, y esto sobre objetos que son de los más importantes? Tú, por el contrario, tienes por de pronto todo lo que los demás tienen. Eres grandemente hábil, y en ello convendrán la mayor parte de los atenienses; y además, eres benévolos para conmigo. He aquí por qué creo esto que digo. Sé, Calicles, que sois cuatro los que habéis estudiado la filosofía juntos: tú, Tisandro de Afidne, Andrón, hijo de Androtión, y Nausicides de Colargo. Os oí un día discutir hasta qué punto convenía cultivar la sabiduría, y tengo presente que el dictamen que prevaleció, fue que no debía proponerse nadie llegar a ser un filósofo consumado; y que mutuamente os encargasteis que cada cual procurara no hacerse demasiado filósofo, no fuera que sin saberlo fuerais a perjudicaros. Hoy que al oírme me das el mismo conejo que el que diste a tus más íntimos amigos, lo considero como una prueba decisiva del interés que tomas por mí. Que por otra parte tienes lo que se necesita para hablar con toda libertad y no ocultarme nada por encogimiento de genio, además de confesarlo tú mismo, el discurso que acabas de dirigirme lo prueba perfectamente. Sentados estos preliminares, es evidente que lo que me concedas en esta discusión sobre el objeto en que no estamos acordes, habrá pasado por una prueba suficiente de tu parte y de la mia, y que no será necesario someterlo a nuevo examen; porque nada dejarás pasar, ni por falta de luces, ni por exceso de encogimiento; ni tampoco harás ninguna concesión con intención de engañarme, siendo mi amigo como dices. Así, pues, el resultado de tus concesiones y de las mias, será la verdad plena y concreta. Ahora bien, de todas tus consideraciones, Calicles, la más preciosa es, sin duda, la que concierne a los Objetos sobre los que me has dado una lección: qué se debe ser, a qué es preciso dedicarse, y hasta qué punto, ya en la ancianidad, ya en la juventud. En cuanto a mí, si el género de vida que yo llevo es reprobable en ciertos conceptos, vive persuadido de que la falta no es voluntaria de mi parte, y que no reconoce otra causa que la ignorancia. No renuncies, pues, a darme consejos, ya que con tan buen éxito has comenzado; pero explícame a fondo cuál es la profesión que yo debo abrazar, y cómo tengo de gobernar para ejercerla; y si después que nos hayamos puesto de acuerdo, descubres con el tiempo que yo no soy fiel a mis compromisos, tenme por un hombre sin palabra, y en lo sucesivo no me des más consejos, considerándome indigno de ellos. Exponme de nuevo, te lo suplico, lo que tú y Píndaro entendéis por justo. Según dices, si se consulta a la naturaleza, consiste en que el más poderoso tiene derecho a apoderarse de lo que pertenece al más débil, el mejor para mandar al menos bueno, y el que vale más para tener más que el que vale menos. ¿Tienes otra idea de lo justo? ¿O ha sido infiel mi memoria?

CALICLES.—Eso es lo que dije, y ahora lo sostengo.

SÓCRATES.—¿Es el mismo hombre al que llamas mejor y más poderoso? Porque te confieso que no he podido comprender lo que querías decir, ni si por los más poderosos entendías los más fuertes, y si es preciso que los más débiles estén sometidos a los más fuertes, como, a mi parecer insinuaste al decir que los grandes Estados atacan a los pequeños en virtud del derecho de la

naturaleza, porque son más poderosos y más fuertes; todo lo que parece suponer, que más poderoso, más fuerte y mejor son una misma cosa; ¿o puede suceder que uno sea mejor y al mismo tiempo más pequeño y más débil; más poderoso e igualmente más malo? ¿O acaso el mejor y el más poderoso están comprendidos en la misma definición? Distíngueme claramente si más poderoso, mejor y más fuerte expresan la misma idea o ideas diferentes.

CALICLES.—Declaro terminantemente que estas tres palabras expresan la misma idea.

SÓCRATES.—En el orden de la naturaleza, ¿la multitud no es más poderosa que uno solo? Esta misma multitud que, como decías antes, hace las leyes contra el individuo.

CALICLES.—Sin contradicción.

SÓCRATES.—Las leyes del mayor número son, por consiguiente, las de los más poderosos.

CALICLES.—Seguramente.

SÓCRATES.—Y por consiguiente de los mejores; puesto que según tú, los más poderosos son igualmente los mejores.

CALICLES.—Sí.

SÓCRATES.—Sus leyes son entonces bellas, conformes con la naturaleza, puesto que son las de los más poderosos.

CALICLES.—Convengo en ello.

SÓCRATES.—Ahora bien, la generalidad ¿no cree que la justicia consiste, como tú decías hace un momento, en la igualdad, y que es más feo cometer una injusticia que sufrirla? ¿Es cierto esto o no? Y líbrate de mostrar aquí encogimiento. ¿No piensan los más que es justo tener tanto y no más que los otros, y que es más feo hacer una injusticia que sufrirla? No rehúses responder a esta pregunta, Calicles, a fin de que si convienes en ello, me afirme yo en mi opinión, viéndola apoyada con el voto de un hombre competente.

CALICLES.—Pues bien, sí; la generalidad está en esa persuasión.

SÓCRATES.—Por lo tanto, no es sólo conforme a la ley, sino también conforme a la naturaleza, que es más feo hacer una injusticia que sufrirla, y la justicia consiste en la igualdad. De manera que resulta que tú no decías la verdad antes, y que me acusabas sin razón al sostener que la naturaleza y la ley se oponían la una a la otra, que yo lo sabía muy bien, y que me servía de este conocimiento para tender lazos en mis discursos, haciendo que recayera la disputa sobre la ley, cuando se hablaba de la naturaleza, y sobre la naturaleza cuando se hablaba de la ley.

CALICLES.—Este hombre no cesará nunca de decir nimiedades. Sócrates, respóndeme: ¿no te da rubor, a tu edad, andar a caza de palabras, y creer que has triunfado en la disputa por torcer el sentido de una expresión? ¿Piensas que por los más poderosos entiendo otra cosa que los mejores? ¿No te he dicho repetidamente, que tomo estos términos, mejor y más poderoso, en la misma acepción? ¿Te imaginas, que pueda yo pensar que se deba tener por ley lo que se haya resuelto en una asamblea compuesta de un montón de esclavos y de gentes de toda especie, que no tienen otro mérito quizás que la fuerza de sus cuerpos?

SÓCRATES.—En buen hora, muy sabio Calicles. ¿Es así como tú lo entiendes?

CALICLES.—Sin duda.

SÓCRATES.—Sospechaba efectivamente desde luego, querido mío, que tomabas el término, más poderoso, en ese sentido, y yo no te interrogué sino por el deseo de conocer claramente tu

pensamiento; porque probablemente no crees que dos sean mejores que uno, ni tus esclavos mejores que tú, porque son más fuertes. Dime de nuevo a quiénes llamas mejores, puesto que no son los más fuertes; y por favor procura instruirme de una manera más suave, para que no me vaya de tu escuela.

CALICLES. —Te burlas, Sócrates.

SÓCRATES. —No, Calicles, no por Zeto, bajo cuyo nombre te burlaste antes de mí anchamente. Pero adelante; dime a quiénes llamas tú mejores.

CALICLES. —Los que valen más.

SÓCRATES. —Observa que no dices más que palabras, y que no explicas nada. ¿No me dirás si por los mejores y los más poderosos entiendes los más sabios ú otros semejantes?

CALICLES. —Sí, ¡por Júpiter!, eso es, precisamente.

SÓCRATES. —De esa manera, muchas veces un sabio es mejor a tu juicio que diez mil que no lo son; a él es a quien corresponde mandar y a los otros obedecer; y en calidad de jefe debe saber más que sus súbditos. He aquí, a mi parecer, lo que quieres decir, si es cierto que uno solo es mejor que diez mil, y yo no estrujo las palabras.

CALICLES. —Es justamente lo que yo digo: y en mi opinión es justo, según la naturaleza, que el mejor y más sabio mande, y que posea más que los que no tienen mérito.

SÓCRATES. —Mantente firme en eso. ¿Qué respondes ahora a lo siguiente? Si estuviéramos muchos en un mismo sitio, como estamos aquí, y tuviéramos en común diferentes viandas y diferentes bebidas; y nuestra reunión se compusiese de toda clase de gentes, los unos fuertes, los otros débiles; y que uno entre nosotros, en su calidad de médico, tuviese más conocimiento que los demás tocante al uso de estos alimentos; y que por otra parte fuese, como es probable, más fuerte que unos y más débil que otros; ¿no es cierto que este hombre, siendo más sabio que los demás, será igualmente el mejor y más poderoso con relación a estas cosas?

CALICLES. —Sin duda.

SÓCRATES. —Porque es mejor, ¿deberá tener una parte mayor de alimentos que los demás? ¿O más bien por su calidad de jefe debe encargarse de la distribución de todo? Y en punto al consumo de alimentos y de su uso para el sostenimiento de su propio cuerpo, ¿no es preciso que se abstenga de tomar más que los demás, so pena de sentir alguna incomodidad?, ¿no debe tomar más que unos y menos que otros, o menos que todos si es el más débil, aunque sea el mejor, Calicles? ¿No es así, querido mío?

CALICLES. —Tú me hablas de alimentos, de brebajes, de medicinas y de otras necesidades semejantes. No es esto lo que yo quiero decir.

SÓCRATES. —¿No confiesas que el más sabio es el mejor? Concede o niega.

CALICLES. —Lo concedo.

SÓCRATES. —Y que el mejor debe tener más.

CALICLES. —Sí, pero no se trata de alimentos, ni de bebidas.

SÓCRATES. —Entiendo; quizá se trata de trajes; y es preciso que el más hábil en fabricar telas lleve el traje más grande, y vaya cargado con un número mayor de vestidos y con los más preciosos.

CALICLES. —¿De qué trajes hablas?

SÓCRATES. —Al parecer el más entendido en hacer calzado y el que más sobresalga en este género, es preciso que tenga más calzado que los otros; y el zapatero debe ir por las calles con más

zapatos y más grandes que los demás.

CALICLES. —¿Qué zapatos? ¡Tú chocheas!

SÓCRATES. —Si es esto lo que tienes en cuenta, quizá sea lo que voy a decir; por ejemplo: el labrador entendido, sabio y hábil en el cultivo de las tierras debe tener más semillas y sembrar en sus campos mucho más que los demás.

CALICLES. — Siempre sacas a colación las mismas cosas, Sócrates.

SÓCRATES. —No sólo las mismas cosas, sino sobre el mismo objeto.

CALICLES. — Pero ¡por todos los dioses! Sin cesar tienes en la boca los zapateros, bataneros, cocineros, médicos, como si aquí se tratara de ellos.

SÓCRATES. —¿No me dirás, en fin, en qué debe ser más poderoso y más sabio aquel, a quien la justicia autorice para tener más que los demás? ¿Consentirás que yo te sugiera la respuesta, o querrás más bien darla tú?

CALICLES. —Ya hace tiempo que te lo dije. Por de pronto, por los más poderosos yo no entiendo, ni los zapateros, ni los cocineros, sino los hombres entendidos en los negocios públicos y en la buena administración del Estado; y no sólo entendidos, sino valientes, capaces de ejecutar los proyectos que han concebido, sin cejar por molicie y debilidad de alma.

SÓCRATES. —Ya lo ves, mi querido Calicles, no son los mismos los cargos que uno a otro nos hacemos. Tú me motejas porque digo siempre las mismas cosas, y lo calificas hasta de crimen. Y yo me quejo, por el contrario, de que tú no hablas nunca de una manera uniforme sobre los mismos objetos, y de que por los mejores y más poderosos entiendes tan pronto los más fuertes como los más sabios. Y he aquí que ahora nos das una tercera definición, y al presente los más poderosos y los mejores son en tu opinión los más valientes. Querido mío, dime de una vez a quiénes llamas mejores y más poderosos y con relación a qué.

CALICLES. — Ya te he dicho, que son los hombres hábiles en los negocios políticos y valientes; a ellos pertenece el gobierno de los Estados, y es justo que tengan más que los otros, puesto que ellos mandan y éstos obedecen.

SÓCRATES. —¿Son, mi querido amigo, los que se mandan a sí mismos? ¿Ó en qué haces consistir su imperio y su dependencia?

CALICLES. — ¿De qué hablas?

SÓCRATES. —Hablo de cada individuo, en tanto que se manda a sí mismo. ¿Es que no es necesario ejercer ese imperio sobre sí mismo, sino solamente sobre los demás?

CALICLES. — ¿Qué entiendes por mandarse a sí mismo?

SÓCRATES. —Nada de extraordinario, sino lo que todo el mundo entiende; ser moderado, dueño de sí mismo, y mandar en sus pasiones y deseos.

CALICLES. — ¡Estás encantador, Sócrates! Con el nombre de moderados vienes a hablarnos de los imbéciles.

SÓCRATES. —¿Cómo? No hay nadie que no comprenda que no es eso lo que quiero decir.

CALICLES. — Es eso, Sócrates. En efecto, ¿cómo un hombre podría ser feliz si estuviera sometido a algo, sea lo que sea? Pero voy a decirte con toda libertad en qué consiste lo bello y lo justo en el orden de la naturaleza. Para pasar una vida dichosa es preciso dejar que las pasiones tomen todo el crecimiento posible y no reprimirlas. Cuando estas han llegado a su colmo, es preciso

ponerse en situación de satisfacerlas con decisión y habilidad, y llenar cada deseo a medida que nace. Es lo que la mayor parte de los hombres, a mi juicio, no pueden hacer; y de aquí nace que condenan a todos aquellos que lo consiguen, ocultando, porque les da vergüenza, su propia impotencia. Dicen que la intemperancia es una cosa fea; como dije antes, encadenan a los que han nacido con mejores cualidades que ellos, y no pudiendo suministrar a sus pasiones con qué contentarlas, hacen el elogio de la templanza y de la justicia por pura cobardía. Y a decir verdad, para el que ha tenido la fortuna de nacer hijo de rey, o que ha tenido bastante grandeza de alma para procurarse alguna soberanía, como una tiranía o un reinado, nada sería más vergonzoso y perjudicial que la templanza; toda vez que un hombre de estas condiciones, pudiendo gozar de todos los bienes de la vida sin que nadie se lo impida, sería un insensato si erigiese en sus propios dueños las leyes, los discursos y la censura del público. ¿Cómo podía dejar de hacerle desgraciado esa pretendida belleza de la justicia y de la templanza, puesto que le quitaba la libertad de dar más a sus amigos que a sus enemigos, y esto siendo al mismo tiempo soberano en su propia ciudad? Tal es el estado de las cosas, Sócrates, atendida la verdad, que es la que tú buscas, según dices. La molicie, la intemperancia, la licencia, cuando nada les falta; he aquí en qué consisten la virtud y la felicidad. Todas esas otras bellas ideas y esas convenciones, contrarias a la naturaleza, no son más que extravagancias humanas, en las que no debe pararse la atención.

SÓCRATES. —Acabas, Calicles, de exponer tu opinión con mucho arranque y desenfado; te explicas claramente sobre cosas que los demás piensan, es cierto, pero que no se atreven a decir. Te conjuro a que no aflojes en manera alguna, a fin de que veamos en claro el género de vida que es preciso abrazar. Dime: ¿sostienes que para ser tal como debe uno ser, no es preciso reñir con sus pasiones, sino antes bien dejarlas que crezcan cuanto sea posible, y procurar por otra parte satisfacerlas, y que en esto consiste la virtud?

CALICLES. —Sí, lo sostengo.

SÓCRATES. —Sentado esto, resulta que es un gran error el decir que los que no tienen necesidad de nada son dichosos.

CALICLES. —De otro modo, nada sería más dichoso que las piedras y los cadáveres.

SÓCRATES. —Pero aun así sería una vida terrible esa de que hablas. En verdad, no me sorprendería que lo que dice Eurípides fuese cierto: ¿Quién sabe si la vida es para nosotros una muerte y la muerte una vida? Quizá nosotros morimos realmente, como he oído decir a un sabio, que pretendía que nuestra vida actual es una muerte y nuestro cuerpo una tumba, y que esta parte del alma donde residen las pasiones es naturalmente tornadiza en sus opiniones y susceptible de pasar de un extremo al otro. Un hombre de talento, siciliano quizás o italiano,^[8] explicando esto mediante una fábula, en lo que era muy entendido, haciendo alusión al hombre, llamaba a esta parte del alma un tonel, a causa de la facilidad con que cree y se deja persuadir,^[9] y llamaba a los insensatos profanos que no han sido iniciados. Comparaba la parte del alma de estos insensatos, en la que residen las pasiones, en cuanto es intemperante y no puede retener nada, a un tonel sin fondo, a causa de su insaciable avidez. Este hombre, Calicles, decía, en contra de tu opinión, que de todos los que están en el infierno (entendía por esta palabra lo invisible),^[10] los más desgraciados son estos profanos, que llevan a un tonel agujereado el agua, que sacan con una criba igualmente agujereada. Ésta criba, decía, explicándome su pensamiento, es el alma; y designaba por una criba el alma de estos

insensatos, para demostrar que está agujereada, y que la desconfianza y el olvido no le permiten retener nada. Toda esta explicación es bastante extravagante. Sin embargo, ella patentiza lo que yo quiero darte a conocer, para ver si puedo conseguir que mudes de opinión y que prefieras a una vida insaciable y solitaria una vida arreglada, que se contenta con lo que se venga a la mano, y que no desea más. ¿He ganado, en efecto, terreno sobre tu espíritu, y volviendo sobre ti mismo crees que los hombres moderados son más dichosos que los relajados; o es cosa que nada he adelantado, y que aun cuando refiriera muchas explicaciones mitológicas como ésta no por eso estás más dispuesto a mudar de opinión?

CALICLES. —Dices verdad en cuanto al último punto, Sócrates.

SÓCRATES. —Permitme que te proponga un nuevo emblema, que es de la misma escuela que el precedente. Mira, si lo que dices de estas dos vidas, la moderada y la desarreglada, no es como si supusieses que dos hombres tienen un gran número de toneles; que los toneles de uno están en buen estado y llenos, éste de vino, aquél de miel, un tercero de leche, y los demás de otros muchos licores; que, por otra parte, los licores son raros, difíciles de adquirir, y que no se puede uno hacer con ellos sino con muchas dificultades; que una vez llenados los toneles no haya ningún derrame ni tenga el dueño ninguna inquietud, y en este punto esté muy tranquilo; y que el otro pueda también, aunque con la misma dificultad, hacerse con los mismos licores que el primero, pero que, por lo demás, estando sus toneles agujereados y podridos, se vea en la precisión de estarlos renovando día y noche, viéndose agitado con continuas molestias. Siendo este cuadro la imagen de una y otra vida, ¿dirás que la del libertino es más dichosa que la del moderado? ¿Será posible que no convengas aún en que la condición del segundo es preferible a la del primero? ¿O no causa esto ninguna impresión en tu espíritu?

CALICLES. —Ninguna, Sócrates; porque este hombre, cuyos toneles permanecen llenos, no disfruta ningún placer, y desde que los ve una vez llenos se verifica lo que dije antes: que vive el dueño como una piedra, sin sentir en adelante ni placer ni dolor. Al contrario, la dulzura de la vida consiste en derramar cuanto sea posible.

SÓCRATES. —¿No es necesario que si mucho se vierte, mucho se derrame, y no son precisos grandes agujeros para estos derramamientos?

CALICLES. —Sin duda.

SÓCRATES. —La condición de que hablas no es ciertamente la de un cadáver o de una piedra, sino que es la de un abismo. Además, dime: ¿no reconoces lo que se llama tener hambre, y comer teniendo hambre?

CALICLES. —Sí.

SÓCRATES. —¿Lo mismo que tener sed y beber teniendo sed?

CALICLES. —Sí; y sostengo que es vivir dichoso el experimentar estos deseos y otros semejantes, y estar en situación de poderlos satisfacer.

SÓCRATES. —Muy bien, querido mío; continúa como has comenzado, y estate alerta, no sea que la vergüenza se apodere de ti. Y también es preciso, por mi parte, que no me ruborice. Por lo pronto, dime: ¿es vivir dichoso tener sarna y comezón, tener que rascarse en grande y pasar toda su vida en este rascamiento?

CALICLES. —¡Qué absurdos dices, Sócrates, y qué habladurón eres!

SÓCRATES.—Pues así impuse silencio e hice ruborizar a Pólux y a Gorgias. Tú, a fe que no hay miedo de que te acobardes ni te ruborices, porque eres demasiado valiente; pero responde a mi pregunta.

CALICLES.—Digo que el que se rasca vive agradablemente.

SÓCRATES.—Y si su vida es agradable, ¿no es dichosa?

CALICLES.—Sin duda.

SÓCRATES.—¿Bastará que experimente comezón sólo en la cabeza? ¿O es preciso que le sienta en alguna otra parte? Contéstame. Mira, Calicles, lo que respondes, si se han de llevar las cuestiones de este género tan lejos cuanto puedan ir. Y para decirlo de una vez, concedido esto, ¿no es triste, vergonzosa y miserable la vida de los hombres corrompidos? ¿Te atreverás a sostener que estos hombres son dichosos, si tienen medios abundantes para satisfacer sus apetitos?

CALICLES.—¿No te avergüenzas, Sócrates, de hacer recaer la conversación sobre semejantes objetos?

SÓCRATES.—¿Soy yo, querido mío, el que da motivo, o lo es el que sienta resueltamente por base que el que siente placer, de cualquier naturaleza que sea, es dichoso, sin hacer ninguna distinción entre los placeres honestos y los inhonestos? Explícame aún esto. ¿Pretendes que lo agradable y lo bueno son una misma cosa? ¿O admites que hay cosas agradables, que no son buenas?

CALICLES.—Para que no haya contradicción en mi discurso, como la habría si dijera que lo uno es diferente de lo otro, respondo que son la misma cosa.

SÓCRATES.—Echas a perder todo lo que se ha dicho precedentemente, y ya no podremos decir que buscamos la verdad con sinceridad, si falseas tu pensamiento, mi querido Calicles.

CALICLES.—Tú me das el ejemplo, Sócrates.

SÓCRATES.—Si es así, yo obro mal lo mismo que tú. Pero mira, querido mío, si el bien sólo consiste en el placer, cualquiera que él sea; porque si esta opinión es verdadera, resultan, al parecer, todas las consecuencias vergonzosas, que acabo de indicar con palabras embozadas y otras muchas semejantes.

CALICLES.—Sí, a lo que tú crees, Sócrates.

SÓCRATES.—¿Y tú, Calicles, aseguras de buenas a buenas que esto es cierto?

CALICLES.—Sí.

SÓCRATES.—¿Combatiré esta opinión considerando que la sostienes formalmente?

CALICLES.—Muy formalmente.

SÓCRATES.—En buen hora. Puesto que es tal tu manera de pensar, explícamello. ¿No hay una cosa a que llamas ciencia?

CALICLES.—Sí.

SÓCRATES.—¿No hablaste antes del valor unido a la ciencia?

CALICLES.—Es cierto.

SÓCRATES.—¿No los has distinguido, en cuanto el valor es otra cosa que la ciencia?

CALICLES.—Seguramente.

SÓCRATES.—Pero el placer, ¿es lo mismo que la ciencia, o difiere de ella?

CALICLES.—Difiere de ella, muy discreto Sócrates.

SÓCRATES.—Y el valor, ¿es igualmente diferente del placer?

CALICLES.—Sin duda.

SÓCRATES.—Aguarda, para que se nos grave esto en la memoria: Calicles de Acarnea sostiene que lo agradable y lo bueno son una misma cosa, y que la ciencia y el valor son diferentes entre sí, y ambos, de lo bueno. Sócrates de Alopeces, ¿conviene o no en esto? No conviene.

SÓCRATES.—Tampoco creo yo que Calicles consienta en ello cuando reflexione seriamente sobre sí mismo. Porque dime, ¿no crees que la manera de ser de los que son dichosos es contraria a la de los desgraciados?

CALICLES.—Sin duda.

SÓCRATES.—Puesto que estas dos maneras de ser son opuestas, ¿no es necesario que suceda con ellas lo que con la salud y con la enfermedad? Porque el mismo hombre no está al mismo tiempo sano y enfermo, y no pierde la salud al mismo tiempo que está libre de la enfermedad.

CALICLES.—¿Qué quieres decir?

SÓCRATES.—Lo siguiente: tomemos por ejemplo la parte del cuerpo que quieras. ¿No se padece algunas veces una enfermedad que se llama oftalmía?

CALICLES.—¿Quién lo duda?

SÓCRATES.—Es claro que al mismo tiempo no se tienen los ojos sanos.

CALICLES.—De ninguna manera.

SÓCRATES.—¡Y qué! Cuando uno se cura de la oftalmía, ¿pierde la salud de los ojos, y se ve uno privado a la vez de lo uno y de lo otro?

CALICLES.—No, ciertamente.

SÓCRATES.—Porque eso sería prodigioso y absurdo. ¿No es así?

CALICLES.—Seguramente.

SÓCRATES.—Pero a mi entender, lo uno viene y lo otro se va sucesivamente.

CALICLES.—Convengo en ello.

SÓCRATES.—¿No debe decirse otro tanto de la fuerza y de la debilidad?

CALICLES.—Sí.

SÓCRATES.—¿Y lo mismo de la velocidad y de la lentitud?

CALICLES.—Sin duda.

SÓCRATES.—¿Se adquieren, pues, a la vez y se pierden uno en pos de otro los bienes y los males, la felicidad y la desgracia?

CALICLES.—Sí, ciertamente.

SÓCRATES.—Y así, si descubrimos algunas cosas que se pierden y se poseen al mismo tiempo, ¿no será prueba evidente de que no son ni un mal ni un bien? ¿Confesaremos esto? Examínalo bien antes de responder.

CALICLES.—Sin dudar lo confieso.

SÓCRATES.—Volvamos, pues, a lo que convinimos antes. ¿Has dicho del hambre que era una sensación agradable o dolorosa? Hablo del hambre tomada en sí misma.

CALICLES.—Sí, es una sensación dolorosa. Y comer con hambre es una cosa agradable.

SÓCRATES.—Ya entiendo; pero el hambre en sí misma ¿es dolorosa o no?

CALICLES.—Digo que lo es.

SÓCRATES.—¿Y la sed también, sin duda?

CALICLES.—Seguramente.

SÓCRATES.—¿Necesito hacerte nuevas preguntas? ¿O convienes en que toda necesidad y todo deseo son dolorosos?

CALICLES.—Convengo en ello; no interrogués más.

SÓCRATES.—En buen hora. Beber teniendo sed, ¿no es, en tu opinión, una cosa agradable?

CALICLES.—Sí.

SÓCRATES.—¿No es cierto que tener sed causa dolor?

CALICLES.—Sí.

SÓCRATES.—Beber ¿no es procurarse la satisfacción de una necesidad y un placer?

CALICLES.—Sí.

SÓCRATES.—Luego beber es tener un placer.

CALICLES.—Sin duda.

SÓCRATES.—Lo es porque se tiene sed.

CALICLES.—Sí.

SÓCRATES.—¿Es decir, porque se experimenta dolor?

CALICLES.—Sí.

SÓCRATES.—De aquí resulta que cuando dices; beber, teniendo sed, es como si dijeses: sentir placer, experimentando dolor. Estas dos sensaciones ¿no concurren al mismo tiempo y en el mismo lugar, ya del alma, ya del cuerpo, como quieras, porque esto, a mi parecer, nada significa? ¿Es cierto o no?

CALICLES.—Es cierto.

SÓCRATES.—Pero ¿no has confesado que es imposible ser desgraciado al mismo tiempo que uno es dichoso?

CALICLES.—Y lo sostengo aún.

SÓCRATES.—Acabas de reconocer también que se puede experimentar placer sintiendo dolor.

CALICLES.—Así parece.

SÓCRATES.—Luego sentir placer no es ser dichoso, ni sentir dolor ser desgraciado; y por consiguiente, lo agradable es distinto de lo bueno.

CALICLES.—Yo no sé qué razonamientos capciosos empleas, Sócrates.

SÓCRATES.—Tú lo sabes muy bien, pero disimulas, Calicles. Todo es una broma de tu parte. Pero pasemos adelante, para que veas en claro hasta qué punto eres sabio tú que me das consejos. ¿No se cesa al mismo tiempo de tener sed y sentir el placer que se tiene en beber?

CALICLES.—No entiendo nada de lo que dices.

GORGIAS.—No hables así, Calicles; responde aunque sea sólo por respeto a nosotros, a fin de que concluya esta disputa.

CALICLES.—Sócrates es siempre el mismo, Gorgias. Se vale de preguntas ligeras, que nada importan, y después os refuta.

GORGIAS.—¿Qué te importa? No es cosa que te atañe, Calicles. Tú te has comprometido a dejar a Sócrates argumentar a su manera.

CALICLES.—Continúa, pues, tus lacónicas y minuciosas preguntas, puesto que tal es el dictamen de Gorgias.^[11]

SÓCRATES. —Tienes la fortuna, Calicles, de haberte iniciado en los grandes misterios antes de estarlo en los pequeños. Yo no hubiera creído que fuese esto permitido. Vuelve ahora al punto en que lo dejaste, y dime si no se cesa al mismo tiempo de tener sed y de sentir placer.

CALICLES. —Lo confieso.

SÓCRATES. —¿No se pierde, asimismo, a la vez la sensación del hambre y de los otros deseos y la del placer?

CALICLES. —Es cierto.

SÓCRATES. —¿Se cesa al mismo tiempo de tener dolor y placer?

CALICLES. —Sí.

SÓCRATES. —Ahora bien, no se pueden perder a la Tez, y de ello estás convencido, los bienes y los males. ¿Convienes aún en esto?

CALICLES. —Sin duda; ¿qué se sigue de ahí?

SÓCRATES. —Se sigue de aquí, mi querido amigo, que lo bueno y lo agradable, lo malo y lo doloroso, no son la misma cosa, puesto que se cesa al mismo tiempo de experimentar los unos y no los otros, y esto prueba su diferencia. ¿Cómo, en efecto, lo agradable puede ser lo mismo que lo bueno, y lo doloroso que lo malo? Examina aún esto, si quieres, de otra manera; porque no creo que estés tampoco de acuerdo contigo mismo. Veámoslo. ¿No llamas buenos a los que son buenos a causa del bien que hay en ellos, como llamas bellos a aquellos en quienes se encuentra la belleza?

CALICLES. —Sí.

SÓCRATES. —Pero ¿llamas hombres de bien a los insensatos y a los cobardes? No hacías eso antes, sino que dabas este nombre a los valientes inteligentes. ¿Sostienes aún que estos son los hombres de bien?

CALICLES. —Seguramente.

SÓCRATES. —¿No has visto, en la alegría, jóvenes desprovistos de razón? Sí.

SÓCRATES. —¿No has visto igualmente, en la alegría, hombres hechos que eran insensatos?

CALICLES. —Así lo pienso. ¿Pero a qué vienen estas preguntas?

SÓCRATES. —A nada; continúa respondiendo.

CALICLES. —Los he visto.

SÓCRATES. —¿Y no has visto hombres razonables en la tristeza y la alegría?

CALICLES. —Sí.

SÓCRATES. —¿Cuáles sienten más vivamente la alegría y el dolor, los inteligentes o los insensatos?

CALICLES. —No creo que haya gran diferencia.

SÓCRATES. —Me basta eso. ¿No has visto en la guerra hombres cobardes?

CALICLES. —Seguramente.

SÓCRATES. —Cuando los enemigos se retiraban, ¿cuáles te han parecido manifestar más alegría, los cobardes o los valientes?

CALICLES. —Me parecía que tan pronto los unos como los otros se regocijaban más, o por lo menos casi igualmente.

SÓCRATES. —Eso nada importa. Los cobardes, ¿sienten, pues, igualmente alegría?

CALICLES. —Mucho.

SÓCRATES. —¿Y los insensatos lo mismo, a lo que parece?

CALICLES. —Sí.

SÓCRATES. —Cuando el enemigo avanza, ¿son los cobardes solos los que se entristecen, o son también los valientes?

CALICLES. —Los unos y los otros.

SÓCRATES. —¿Se entristecen igualmente?

CALICLES. —Los cobardes se entristecen más.

SÓCRATES. —Y cuando el enemigo se retira, ¿no son también ellos los más alegres?

CALICLES. —Quizá.

SÓCRATES. —De esa manera los insensatos y los sabios, los cobardes y los valientes, sienten el dolor y el placer casi igualmente, por lo que tú dices, y los cobardes más que los valientes.

CALICLES. —Lo sostengo.

SÓCRATES. —Pero los sabios y los valientes son buenos; los cobardes y los insensatos son malos.

CALICLES. —Sí.

SÓCRATES. —Los buenos y los malos experimentan entonces el placer y el dolor poco más o menos igualmente. Lo sostengo.

SÓCRATES. —¿Pero los buenos y los malos son poco más o menos igualmente buenos o malos? O más bien, los malos ¿no son mejores y peores que los buenos?

CALICLES. —¡Por Júpiter! No sé lo que dices.

SÓCRATES. —¿No sabes que has dicho que los buenos son buenos por la presencia del bien, y los malos son malos por la del mal, y que el placer es un bien y el dolor un mal?

CALICLES. —Sí.

SÓCRATES. —El bien o el placer se encuentran en los que sienten la alegría, y al tiempo mismo que la sienten.

CALICLES. —Sin duda.

SÓCRATES. —¿Luego los que sienten placer son buenos a causa de la presencia del bien?

CALICLES. —Sí.

SÓCRATES. —Pero el mal y el dolor, ¿no se encuentran en los que sienten pena?

CALICLES. —Sin duda.

SÓCRATES. —¿Sostienes aún que los malos son malos a causa de la presencia del mal?

CALICLES. —Lo sostengo aún.

SÓCRATES. —De manera que los que experimentan alegría, son buenos; y los que experimentan dolor, malos.

CALICLES. —Seguramente.

SÓCRATES. —Lo son más, si estas sensaciones son vivas; menos, si son más débiles; e igualmente, si son iguales.

CALICLES. —Sí.

SÓCRATES. —¿No pretendes que los sabios y los insensatos, los cobardes y los valientes, sienten placer y dolor poco más o menos de igual modo; y aún más los cobardes?

CALICLES. —Sí.

SÓCRATES. —Saca conmigo las consecuencias que se deducen de estas premisas concedidas; porque es cosa muy preciosa, como suele decirse, considerar y decir basta dos y tres veces las cosas bellas. Reconocemos que el sabio y el valiente son buenos; ¿no es así?

CALICLES. —Sí.

SÓCRATES. —¿Y que el insensato y el cobarde son malos?

CALICLES. —Sin duda.

SÓCRATES. —Además, que el que gusta del placer, es bueno.

CALICLES. —Sí.

SÓCRATES. —El que siente dolor, malo. Necesariamente.

SÓCRATES. —En fin, que el bueno y el malo experimentan igualmente placer y dolor, y el malo quizá más.

CALICLES. —Sí.

SÓCRATES. —Luego el malo se hace igualmente bueno, y si quiere mejor que el bueno. Esto y lo que se ha dicho antes ¿no es todo consecuencia necesaria de la opinión de los que confunden lo bueno y lo agradable? ¿No son inevitables estas Consecuencias, Calicles?

CALICLES. —Ha mucho tiempo, Sócrates, que te escucho y te concedo muchas cosas, reflexionando al mismo tiempo, que si se te concede algo, aunque sea por vía de pasatiempo, te apoderas de ello con el mismo anhelo que los niños. ¿Piensas que mi opinión o la de cualquiera otro hombre no es que los placeres son los unos mejores y los otros peores?

SÓCRATES. —¡Ah!, ¡ah, Calicles, eres muy astuto! Me tratas como un niño, diciéndome tan pronto que las cosas son de una manera como de otra, y sólo procuras engañarme. No creía, cuando comenzamos, que tuvieras semejante intención, porque te tenía por mi amigo. Pero me he equivocado, y veo claramente que necesito contentarme, según el antiguo viejo proverbio, con las cosas tales como son y tales como me las presentas. Dices ahora, al parecer, que unos placeres son buenos y otros malos, ¿no es así?

CALICLES. —Sí.

SÓCRATES. —¿Los buenos son ventajosos y los malos dañinos? Sin duda.

SÓCRATES. —¿Los ventajosos son, sin duda, los que procuran algún bien, y los malos los que causan un mal?

CALICLES. —Sí.

SÓCRATES. —¿Hablas de los placeres que voy a decirte, como por ejemplo, respecto del cuerpo, los que se experimentan al comer y al beber? ¿Y no tienes por buenos los que procuran al cuerpo la salud, la fuerza, o cualquiera otra cualidad semejante; y por malos los que engendran las cualidades contrarias?

CALICLES. —Seguramente.

SÓCRATES. —¿No sucede lo mismo con los dolores, siendo unos buenos y otros malos?

CALICLES. —Sin duda.

SÓCRATES. —¿No debemos escoger y proporcionarnos los placeres y los dolores que causan bien?

CALICLES. —Sí, ciertamente.

SÓCRATES. —¿Y huir de los que causan mal?

CALICLES.—Es evidente.

SÓCRATES.—Porque, si lo tienes presente, hemos convenido Pólux y yo en que en todas las cosas se debe obrar en vista del bien. ¿Piensas igualmente, como nosotros, que el bien es el fin de todas las acciones, y que todo lo demás a él debe referirse y no él referirse a todo lo demás? ¿Unes tu voto a los nuestros?

CALICLES.—Sí.

SÓCRATES.—Así, es preciso hacer todas las cosas, hasta las agradables, en vista del bien; y no el bien en vista de lo agradable.

CALICLES.—Sin duda.

SÓCRATES.—¿Está cualquiera en estado de discernir, entre las cosas agradables, las buenas de las malas? ¿Ó bien hay necesidad para esto de una persona experta en cada asunto?

CALICLES.—Hay necesidad de eso.

SÓCRATES.—Recordemos aquí lo que he dicho antes con este motivo a Pólux y Gorgias. Decía yo, si lo recuerdas, que hay ciertas industrias que sólo proporcionan placer y, limitándose a procurarlo, ignoran lo que es bueno y lo que es malo; y que hay otras que tienen este conocimiento. Entre las industrias que tienen por objeto los placeres del cuerpo he puesto la cocina, no como un arte, sino como una rutina; y he contado la medicina entre las artes que tienen el bien por objeto. ¡Pero en nombre de Júpiter, que preside a la amistad! No creo, Calicles, que debas divertirte conmigo, ni responderme contra tu pensamiento lo que se te viene a la boca, ni tomar lo que yo digo por una fruslería. Ya ves que nuestra conversación versa sobre una materia muy importante. ¿Y qué hombre, en efecto, si tiene algún discernimiento, mostrará por cualquier objeto, sea el que sea, mayor celo que por el de saber de qué manera debe de vivir; si debe abrazar la vida a la que tú le invitas, y obrar como debe obrar un hombre, según tú, discurriendo delante del pueblo reunido, ejercitándose en la Retórica y administrando los negocios públicos de la manera que hoy se administran; o si debe preferir la vida consagrada a la filosofía; y en qué esta vida difiere de la precedente? Quizá es mejor distinguir la una de la otra, como quise hacer antes; y después de haberlas separado y haber convenido nosotros en que son dos vidas diferentes, examinar en qué consiste esta diferencia y cuál de las dos debe ser preferida. Quizá no comprendes aún lo que quiero decir.

CALICLES.—No, verdaderamente.

SÓCRATES.—Voy a explicártelo con mayor claridad. Estamos de acuerdo en qué existen lo bueno y lo agradable, y en que lo agradable es distinto de lo bueno; y además en que hay ciertas industrias y ciertos modos de procurarlos, que tienden los unos a la adquisición de lo agradable, los otros a la de lo bueno. Comienza, por lo pronto, por concederme o por negarme este punto.

CALICLES.—Lo concedo.

SÓCRATES.—Veamos si me concedes igualmente que lo que yo decía a Pólux y a Gorgias te ha parecido cierto. Les decía que la industria del cocinero no me parecía arte, sino una rutina; y que, por el contrario, la medicina es un arte; fundándome para esto en que la medicina ha estudiado la naturaleza del objeto sobre que se ejerce, conoce las causas de lo que ella hace, y puede dar razón de cada una de sus operaciones; mientras que la cocina, consagrada por entero a los aderezos del placer, tiende a este objeto sin ser dirigida por ninguna regla, y sin haber examinado ni la naturaleza del

placer, ni los motivos de sus operaciones; que está desprovista de razón; no da cuenta, por decirlo así, de nada, y no es más que un hábito, una rutina, un simple recuerdo, que se conserva, de lo que se acostumbra a practicar, y mediante el cual se procura el placer. Considera, por lo pronto, si esto té parece exacto; y en seguida, si con relación al alma hay profesiones semejantes, caminando las unas según las reglas del arte, y teniendo cuidado de procurar a aquella lo que le es ventajoso; y desentendiéndose otras de este punto, y como dije antes respecto al cuerpo, ocupándose únicamente del placer del alma y de los medios de procurarlo, sin examinar en manera alguna cuáles son los buenos y los malos placeres, y pensando sólo en todo lo que afecte al alma agradablemente, sea o no ventajoso para ella. Yo pienso, Calicles, que hay profesiones de esta clase, y digo que una de ellas es la adulación, tanto con relación al cuerpo, como con relación al alma, como con relación a cualquiera otra cosa a la que procure placer, sin hacer la menor indagación acerca de lo que la es perjudicial o útil. ¿Eres tú del mismo dictamen que yo, o de opinión contraria?

CALICLES. —No, pero te concedo esto a trueque de que se termine la disputa y por complacer a Gorgias.

SÓCRATES. —La adulación de que yo hablo, ¿tiene lugar respecto a un alma y no respecto a dos o a muchas?

CALICLES. —Tiene lugar respecto a dos y a muchas.

SÓCRATES. —De esa manera se puede tratar de complacer a una multitud de almas reunidas, sin cuidarse de lo que es más ventajoso para ellas.

CALICLES. —Así lo pienso.

SÓCRATES. —¿Podrías decirme cuáles son las profesiones que producen este efecto? O mejor, si lo prefieres, yo te interrogaré, y a medida que te parezca que una profesión es de este género, tú dirás: sí; y si juzgas que no lo es, dirás: no. Comencemos por el tocador de flauta. ¿No te parece, Callcles, que esta profesión aspira sólo a procurar placer, y que no se cuida de otra cosa?

CALICLES. —Me lo parece.

SÓCRATES. —¿No formas el mismo juicio de todas las profesiones semejantes a ésta, como la del tocador delira en los juegos públicos?

CALICLES. —Sí.

SÓCRATES. —¿No dirás otro tanto del canto de los coros y de la composición de los ditirambos? ¿Crees que Cinesias, hijo de Méles, se cuide mucho de que sus cantos sirvan para hacer mejores a los que los escuchan, y que aspire a otra cosa que a agradar a la multitud de espectadores?

CALICLES. —Eso es evidente, Sócrates, respecto a Cinesias.

SÓCRATES. —¿Y su hijo Méles? ¿Piensas que cuando cantaba, acompañado de la lira, tenía en cuenta el bien? ¿No éralo agradable lo que tenía presente, hasta en el caso mismo de que su canto no satisficiera a los espectadores? Examínalo bien. ¿No crees que todos los cantos con acompañamiento de lira y todas las composiciones ditirámicas han sido inventados para causar placer?

CALICLES. —Sí.

SÓCRATES. —Y la tragedia, este poema imponente y admirable, ¿a qué tiende? Todos sus esfuerzos, todos sus cuidados ¿no tienen a juicio tuyo por objeto único el agradar al espectador? O cuando presenta algo de agradable y gracioso, pero que al mismo tiempo es malo, ¿procura suprimirlo, y por el contrario, cuando se trata de algo desagradable, pero que es al mismo tiempo

útil, procura declamarlo y cantarlo sin cuidarse de que los espectadores experimenten o no placer? ¿Cuál de estas dos tendencias es a juicio tuyo la de la tragedia?

CALICLES. —Es claro, Sócrates, que se inclina más del lado del placer y del entretenimiento del espectador.

SÓCRATES. —¿No acabamos de ver, Calicles, que todo esto no es más que adulación?

CALICLES. —Seguramente.

SÓCRATES. —Pero si se quitase de la poesía, cualquiera que ella sea, el canto, el ritmo y la medida, ¿quedaría otra cosa que las palabras?

CALICLES. —No.

SÓCRATES. —Estas palabras ¿no se dirigen a la multitud y al pueblo reunido?

CALICLES. —Sin duda.

SÓCRATES. —La poesía, por lo tanto, es una especie de declamación popular.

CALICLES. —Así parece.

SÓCRATES. —Es una Retórica, por consiguiente, esta declamación popular; porque ¿no te parece que los poetas hacen en el teatro el papel de los oradores?

CALICLES. —Sí.

SÓCRATES. —Por lo tanto, hemos encontrado una Retórica para el pueblo, es decir, para los niños, las mujeres, los hombres libres y los esclavos, todos reunidos, Retórica de que no hacemos gran caso, puesto que hemos dicho que no es otra cosa que una adulación.

CALICLES. —Es cierto.

SÓCRATES. —Muy bien. ¿Y qué juicio formaremos de esta Retórica, hecha para el pueblo de Atenas y para los demás pueblos, compuestos de personas libres? ¿Te parece, que los oradores se proponen en sus arengas producir el mayor bien, y encaminar mediante sus discursos a sus conciudadanos hacia la virtud, en cuanto les es posible? ¿O bien los oradores, procurando complacer a sus conciudadanos y despreciando el interés público para ocuparse sólo de su interés personal, sólo se conducen con los pueblos como si fueran niños, con el fin único de complacerles, sin inquietarse en lo más mínimo pensando en si se harán mejores o peores?

CALICLES. —Aquí hay que hacer una distinción. Unos oradores hablan teniendo en cuenta el interés público, y otros son como tú dices.

SÓCRATES. —Esa concesión me basta. Porque si hay dos maneras de arengar, una de ellas es una adulación y una práctica vergonzosa, y la otra es honesta, que es la que trabaja para hacer mejores las almas de los ciudadanos, y que se dedica en todas las ocasiones a decir lo que es más ventajoso, sea bien o mal recibido por los espectadores. Pero tú nunca has visto una Retórica semejante; y si puedes nombrar algún orador de estas condiciones, ¿por qué no me dices su nombre?

CALICLES. —¡Por Júpiter! Yo no conozco ninguno entre los actuales.

SÓCRATES. —Pero ¿no podrás nombrarme entre los antiguos uno siquiera de quien se haya dicho, que los atenienses se hicieron mejores, desde que comenzó a arengarles, o que, por lo menos continuaron siendo buenos, como lo eran antes? Porque yo no veo quién haya podido ser.

CALICLES. —¿Cómo? ¿No oyes decir que Temístocles fue un hombre de bien, como lo fueron Cimón, Milcíades y este Pericles, que falleció hace poco, y cuyos discursos tú mismo has oído?

SÓCRATES. —Si la verdadera virtud consiste, como has dicho, Calicles, en contentar sus

pasiones y las de los demás, entonces tienes razón. Pero si no es así; si, como nos hemos visto precisados a reconocer en el curso de esta discusión, la virtud consiste en satisfacer aquellos de nuestros deseos, que, satisfechos, hacen al hombre mejor, y no conceder nada a los que le hacen peor; y si, por otra parte, existe un arte destinado a esto, ¿podrás decirme si alguno de los que acabas de citarme puede merecer el título de virtuoso?

CALICLES. —No sé qué respuesta darte.

SÓCRATES. —Tú la encontrarás, si la buscas con cuidado. Examinemos con toda calma si alguno de ellos ha sido virtuoso. ¿No es cierto que el hombre virtuoso, que en todos sus discursos tiene en cuenta sólo el bien, no hablará a la aventura, y que siempre se propondrá un fin? El orador se conducirá, como todos los artistas, que, aspirando a la perfección de su obra, no toman a la aventura lo que emplean para ejecutarla, sino que escogen lo que es más acomodado para darla la forma que deba tener. Por ejemplo; si echas una mirada sobre los pintores, los arquitectos, los constructores de naves, en una palabra, sobre cualquiera artista, verás que todos ellos colocan en cierto orden todo lo que les viene bien, y obligan a cada parte a adaptarse y amoldarse a todas las demás hasta que el todo reúne la armonía, la forma y la belleza que debe tener. Lo que los otros artistas hacen con relación a su obra, esos da que antes hablamos, quiero decir, los maestros de gimnasia y los médicos, lo hacen con relación al cuerpo, manteniendo en él el orden y el concierto debido. ¿Reconocemos o no que esto es así?

CALICLES. —En buen hora, que sea así.

SÓCRATES. —¿No es buena uña casa, en la que reinan el orden y el arreglo, y si reina el desorden no es mala?

CALICLES. —Sí.

SÓCRATES. —¿No debe decirse otro tanto de una nave?

CALICLES. —Sí.

SÓCRATES. —El mismo lenguaje usamos respecto a nuestro cuerpo.

CALICLES. —Sin duda.

SÓCRATES. —Y nuestra alma, ¿será buena, si está desarreglada? ¿No lo estará, más bien, si todo está en ella en orden y en debida regla?

CALICLES. —No puede negarse eso en vista de las concesiones precedentes.

SÓCRATES. —¿Qué nombre se dará al efecto que producen la regla y el orden con relación al cuerpo? Lo llamas probablemente salud y fuerza.

CALICLES. —Sí.

SÓCRATES. —Procura ahora encontrar y decirme en igual forma el nombre del efecto, que la regla y el orden producen en el alma.

CALICLES. —¿Por qué no lo dices tú mismo, Sócrates?

SÓCRATES. —Si lo prefieres, lo diré; pero espero, que si juzgas que tengo razón, convengas en ello; y si no, me rebatas y no dejes pasar nada. Me parece, pues, que se da el nombre de saludable a todo lo que mantiene en el cuerpo el orden de donde nacen la salud y las demás cualidades corporales buenas. ¿Es o no cierto esto?

CALICLES. —Es cierto.

SÓCRATES. —Y que se llama legítimo y ley todo lo que mantiene en el alma el orden y la regla,

mediante los que se forman los hombres morigerados y justos, y cuyo efecto es la justicia y la templanza. ¿Lo concedes o lo niegas?

CALICLES.—Sea así.

SÓCRATES.—Por lo tanto, un buen orador, el que se conduce según las reglas del arte, aspirará siempre a este objeto en los discursos que dirija a las almas y en todas sus acciones; si hace al pueblo alguna concesión, la hará sin perder de vista este objeto; y si le priva de alguna cosa, lo hará por el mismo motivo. Su espíritu estará constantemente ocupado en buscar los medios propios para hacer que nazca la justicia en el alma de sus conciudadanos, y que se destierre la injusticia; en hacer germinar en ella la templanza, y descartar la intemperancia; en introducir en ella todas las virtudes, y excluir todos los vicios. ¿Convienes en esto?

CALICLES.—Convengo en ello.

SÓCRATES.—¿De qué sirve, en efecto, Calicles, a un cuerpo enfermo y mal dispuesto que le presenten viandas en abundancia y las bebidas más exquisitas o cualquiera otra cosa, que, según las buenas reglas, no le es más ventajoso que dañoso, y quizá menos? ¿No es verdad?

CALICLES.—En buen hora.

SÓCRATES.—Porque no creo que sea una ventaja para un hombre vivir con un cuerpo enfermizo, puesto que necesariamente ha de arrastrar en semejante situación una vida desgraciada. ¿No es así?

CALICLES.—Sí.

SÓCRATES.—Así es que los médicos dejan generalmente a los sanos la libertad de satisfacer sus apetitos, como la de comer lo que quieran cuando tienen hambre, y lo mismo la de beber cuando tienen sed. Pero no permiten casi nunca a los enfermos saciarse de lo que desean. ¿Concedes igualmente esto?

CALICLES.—Sí. Pero, querido mío, ¿no debe observarse la misma conducta respecto al alma? Quiero decir, que mientras es mala, es decir, insensata, intemperante, injusta, impía, se la debe alejar de lo que desea y sólo permitirla lo que la puede hacer mejor. ¿Es esta tu opinión?

CALICLES.—Es mi opinión.

SÓCRATES.—Porque esto es lo más ventajoso para el alma.

CALICLES.—Sin duda.

SÓCRATES.—Pero tener a alguno lejos de lo que desea, ¿no es corregirle?

CALICLES.—Sí.

SÓCRATES.—Entonces vale más para el alma ser corregida, que vivir en la licencia, como tú lo pensabas hace un momento.

CALICLES.—No comprendo nada de lo que dices, Sócrates; interroga a otro.

SÓCRATES.—He aquí un hombre, que no puede sufrir lo que se hace en su obsequio, ni aguantar la cosa misma de que hablamos, es decir, la corrección.

CALICLES.—Yo he hecho poco aprecio de todos tus discursos; y si te he respondido, ha sido por complacer a Gorgias.

SÓCRATES.—Sea así. ¿Pero qué haremos ahora? ¿Dejaremos esta discusión imperfecta?

CALICLES.—Lo que quieras.

SÓCRATES.—Pero se dice comúnmente, que no es permitido dejar incompletos ni aun los

cuentos, y que es preciso ponerles cabeza para que no marchen acéfalos de un lado a otro. Responde a lo que resta por decir, para que no quede sin cabeza esta conversación.

CALICLES. —¡Eres apremiante, Sócrates! Si me creyeras, debías renunciar a esta disputa o acabarla con otro.

SÓCRATES. —¿Qué otro ha de querer? Por favor, no abandonemos este discurso sin acabarle.

CALICLES. —¿No podrías acabarlo tú solo, ya hablando sin interrumpirte o ya respondiéndote a ti mismo?

SÓCRATES. —No, por temor de que me suceda lo que a Epicarmo, y que no sea yo capaz de decir solo lo que dos hombres estaban diciendo. Veo claramente que por necesidad tendré que llegar a ese punto; pero si tomamos este partido, pienso que, por lo menos, todos los que estamos aquí presentes, debemos estar ansiosos de conocer lo que hay de verdadero y de falso en el punto que tratamos, porque es de interés común que el asunto se ponga en claro. Así, pues, voy a exponer lo que pienso en esta materia. Si alguno advierte que reconozco como verdaderas cosas que no lo son, que me interrumpa y me combata; porque yo no hablo como un hombre que está seguro de lo que dice, sino que busco con vosotros y en común la verdad. Por lo tanto, si me parece que el que me niega algo, tiene razón, seré el primero a ponerme de acuerdo con él. Por lo demás, yo no os propongo esto sino en el concepto de que creáis que es preciso terminar la disputa; si no sois de esta opinión, dejémosla en este estado y vámonos de aquí.

GORGIAS. —En cuanto a mí, Sócrates, no opino que debamos retirarnos sin que concluyas tu discurso, y lo mismo creo que piensan los demás. Estaré complacido si te oigo exponer lo que te falta por decir.

SÓCRATES. —Y yo, Grorgias, con el mayor gusto continuaré la conversación con Calicles, basta que le baya vuelto el dicho de Amfión por el de Zetos. Pero toda vez que tú, Calicles, no quieras acabar la disputa conmigo, escúchame por lo menos, y cuando diga yo algo que no te parezca en su lugar, interrúmpeme; y si me pruebas que no tengo razón, no me enfadará contigo; por el contrario, te tendrá por mi mayor bienhechor.

CALICLES. —Habla, querido mío, y acaba.

SÓCRATES. —Escucha, pues; voy a tomar nuestra disputa desde el principio. ¿Lo agradable y lo bueno son una misma cosa? No, según hemos convenido Calicles y yo. ¿Debe hacerse lo agradable en vista de lo bueno, o lo bueno en vista de lo agradable? Es preciso hacer lo agradable en vista de lo bueno. ¿No es lo agradable lo que causa en nosotros un sentimiento de placer en el acto mismo en que gozamos; y lo bueno, lo que nos hace buenos mediante su presencia? Sin duda. Ahora bien, nosotros somos buenos y como nosotros todas las demás cosas que son buenas, a causa de la presencia de alguna virtud. Esto me parece incontestable, Calicles. Pero la virtud de cualquier cosa, sea mueble, cuerpo, alma, animal, no se encuentra en ella así a la aventura de una manera perfecta; ella debe su origen al arreglo, a la colocación, al arte que conviene a cada una de estas cosas. ¿Es esto cierto? Yo digo que sí. La virtud de cada cosa está por consiguiente arreglada y colocada con orden. Yo convendría en ello. Así es que un cierto orden propio de cada cosa es lo que la hace buena, cuando se encuentra en ella. Ésta es mi opinión. Por consiguiente, el alma en que se encuentra el orden que la conviene, es mejor que aquella en que no hay ningún orden. Necesariamente. Pero el alma en la que reina el orden está arreglada. ¿Cómo no lo ha de estar? El alma está arreglada, está dotada de

templanza. Es absolutamente necesario. Luego el alma dotada de templanza es buena. Yo no podría oponerme a esto, mi querido Calicles. Mira si tienes tú algo que oponer; dímelo.

CALICLES. — Prosigue, querido mío.

SÓCRATES. — Digo, pues, que si el alma dotada de templanza es buena, la que está en una disposición del todo contraria, es mala. Esta alma es la insensata e intemperante.

CALICLES. — Sin duda.

SÓCRATES. — El hombre moderado cumple con todos sus deberes para con los dioses y para con los hombres, porque no sería templado si no los llenase. Es indispensable que así suceda. Cumpliendo los deberes para con sus semejantes, hace acciones justas; y cumpliéndolos para con los dioses, hace acciones santas. Cualquiera, que hace acciones justas y santas, es necesariamente justo y santo. Esto es cierto. También necesariamente es valiente; porque no es propio de un hombre templado, ni perseguir ni huir lo que no debe perseguir ni huir; sino que cuando el deber lo exige, es preciso que deseche, que abrace, que lleve con paciencia las cosas y las personas, el placer y el dolor. De manera que es absolutamente necesario, Calicles, que el hombre templado, siendo, como hemos visto, justo, valiente y santo, sea por completo hombre de bien; que siendo hombre de bien, todas sus acciones sean buenas y honestas; y que obrando bien, sea dichoso; y que, por el contrario, el malo, cuyas acciones son malas, sea desgraciado; y el malo es el que está en una disposición contraria a la del hombre templado; es el libertino, cuya condición alabas. He aquí lo que yo tengo por cierto, lo que aseguro como verdadero. Y si esto es cierto, no tiene, a mi parecer, otro partido que tomar el que quiera ser dichoso, que amar la templanza y ejercitarse en ella, y huir con todas sus fuerzas de la vida licenciosa; debe obrar de manera que no tenga necesidad de corrección; y si la necesitase, ya él mismo, ya alguno de sus allegados, ya en la vida privada o ya en los negocios públicos, es preciso que sufra un castigo, y que se corrija, si desea ser dichoso. Tal es, a mi parecer, el objeto hacia el cual debe dirigir su conducta, encaminando todas sus acciones y las del Estado a este fin; que la justicia y la templanza reinen en el que aspira a ser dichoso; Y es preciso guardarse de dar rienda suelta a sus pasiones, de esforzarse en satisfacerlas, lo cual es un mal que no tiene remedio, y expone a pasar una vida de bandido. En efecto, un hombre de esta clase no puede ser amigo de los demás hombres ni de los dioses; porque es imposible que tenga ninguna relación con ellos, y donde no existe relación, no puede tener lugar la amistad. Los sabios, Calicles, dicen que un lazo común une al cielo con la tierra, a los dioses con los hombres, por medio de la amistad, de la moderación, de la templanza y de la justicia; y por esta razón, querido mío, dan a este universo el nombre de Orden^[12] y no el de desorden o licencia. Pero con toda tu sabiduría me parece no fijas la atención en esto, puesto que no ves que la igualdad geométrica tiene mucho poder entre los dioses y los hombres. Así crees que es preciso aspirar a tener más que los demás y despreciar la geometría. En buen hora.

Es preciso entonces, o refutar lo que acabo de decir, y probar que no es uno dichoso por la posesión de la justicia y de la templanza, y desgraciado por el vicio; o si este razonamiento es verdadero, es preciso examinar lo que de él resulta. Y lo que resulta, Calicles, es todo lo que dije antes, que fue sobre lo que me preguntaste si hablaba seriamente, cuando senté que era preciso, en caso de injusticia, acusarse a sí mismo, acusar a su hijo, a su amigo y servirse de la Retórica a este fin. Y lo que tú has creído que Pólux me había concedido por pura complacencia, era verdad, a saber: que, así como es más feo, así es también más malo hacer una injusticia que recibirla. No es menos

cierto que para ser un buen orador es preciso ser justo y estar versado en la ciencia de las cosas justas, que es lo que Pólux dijo también que Gorgias me había concedido por pura complacencia. Siendo esto así, examinemos algún tanto las objeciones que tú me haces, y si tienes o no razón para decirme que no estoy yo en situación de defenderme a mí mismo ni a ninguno de mis amigos o parientes, y librarme de los mayores peligros; que estoy, como los hombres declarados infames, a merced del primero que llegue y quiera abofetearme (este era tu lenguaje), o arrancarme mis bienes, o desterrarme de la ciudad, o, en fin, hacerme morir; y que no es posible cosa más fea que encontrarse en semejante situación. Tal era tu opinión. He aquí la mia, que he manifestado ya más de una vez, pero que no hay inconveniente en repetirla. Sostengo, Calicles, que no es lo más feo el verse uno injustamente abofeteado, o mutilado el cuerpo, o cercenados los bienes, sino que es mucho más feo y más malo que me abofeteen y me arranquen injustamente lo que me pertenece; porque robarme, apoderarse de mi persona, allanar mi morada, en una palabra, cometer cualquiera especie de injusticia contra mí o contra lo que es mio, es una cosa más mala y más fea para el autor de la injusticia, que para mí que la sufro. Estas verdades que, a mi parecer, han sido demostradas en todo el curso de esta polémica, están, a mi juicio, atadas y ligadas entre sí, valiéndome de una expresión un poco grosera quizá, con razones de hierro y diamante. Si no conseguís romperlas, tú o otro más vigoroso que tú, no es posible hablar sensatamente sobre estos objetos, si se habla de otra manera que como yo lo hago. Porque repito lo que he dicho siempre en esta materia, a saber: que no tengo certidumbre de que lo que digo sea verdadero; pero de todos cuantos han conversado conmigo, en la forma que los dos acabamos de hacerlo, ninguno de ellos ha podido evitar ponerse en ridículo desde, el momento en que ha intentado sostener una opinión contraria a la mía. Por lo tanto, supongo que mi opinión es la verdadera; y si lo es, y la injusticia es el mayor de todos los males para el que la comete; y si por grande que sea este mal, hay otro más grande aún, síes posible, que es el no ser castigado por las injusticias cometidas; ¿qué clase de auxilio es él que no puede uno considerarse incapaz de procurarse a sí mismo sin caer en el ridículo? ¿No es el auxilio, cuyo efecto es separar de nosotros el mayor de los daños? Sí, y lo más feo, incontestablemente, es el no poder proporcionar este auxilio a sí mismo, ni a sus amigos, ni a sus parientes. Es preciso poner en segundo lugar, en razón de fealdad, la impotencia de evitar el segundo mal; en tercero, la impotencia de evitar el tercero, y así sucesivamente, en proporción con la magnitud del mal. Todo lo que tiene de bello poder evitar cada uno de estos males, lo tiene de feo el no poder hacerlo. ¿Es esto así, como yo digo, Calicles, o es de otra manera?

CALICLES.—Es como tú dices.

SÓCRATES.—De estas dos cosas, cometer la injusticia y sufrirla, siendo la primera en nuestra opinión un mayor mal, y la segunda uno menor; ¿qué es lo que el hombre deberá procurar hacer para ponerse en situación de auxiliarse a sí mismo, y gozar de la doble ventaja de no cometer ni sufrir ninguna injusticia? ¿Es el poder o la voluntad? Quiero decir lo siguiente. Pregunto si, para no sufrir ninguna injusticia, basta no quererlo; o si es preciso hacerse bastante poderoso para ponerse al abrigo de toda injusticia.

CALICLES.—Es claro que no llegará a estar seguro, sino haciéndose poderoso.

SÓCRATES.—Y con relación al otro punto, esto es, el de cometer la injusticia, ¿es bastante no quererlo para no cometerla, de suerte que efectivamente no se cometerá? ¿O es preciso adquirir

además para esto cierto poder, cierto arte, de modo que si no se le aprende y se le lleva a la práctica, se habrá de incurrir en injusticia? ¿Por qué no me respondes a esto, Calicles? ¿Crees que cuando Pólux y yo nos pusimos de acuerdo en que nadie comete una injusticia voluntariamente, sino que todos los malos son tales a pesar suyo, nos hemos visto forzados a hacer concesión por buenas razones o no?

CALICLES. —Paso por esto, Sócrates, a fin de que termines tu discurso.

SÓCRATES. — Es preciso, pues, a lo que parece procurarse igualmente un cierto poder y cierto arte, para no cometer injusticia.

CALICLES. —Sin duda.

SÓCRATES. —Pero ¿cuál es el medio de asegurarse en todo o parte contra la injusticia, que pueda proceder de un tercero? Mira si en este punto eres de mi opinión. Creo que es preciso tener una plena autoridad en su ciudad, en calidad de soberano o de tirano, o ser amigo de los que gobiernan.

CALICLES. —Ahí tienes, Sócrates, cómo estoy dispuesto a aprobar cuando hablas en regla. Lo que acabas de decir me parece bien dicho.

SÓCRATES. —Examina si lo que yo añado es menos cierto. Me parece, según han dicho antiguos y sabios personajes, que lo semejante es amigo de su semejante todo lo que es posible. ¿No piensas tú lo mismo?

CALICLES. —Sí.

SÓCRATES. —Donde quiera que se encuentra un tirano salvaje y sin educación, si hay en la ciudad algún ciudadano mejor que él, le temerá; y nunca le será afecto con toda su alma.

CALICLES. —Es cierto.

SÓCRATES. —Este tirano tampoco amará a ningún ciudadano de mérito muy inferior al suyo, porque le despreciará; y jamás sentirá por él la afección que se siente por un amigo.

CALICLES. —También eso es cierto.

SÓCRATES. —El único amigo que le queda, por consiguiente, único, a quien dispensará su confianza, es aquel que siendo del mismo carácter, aprobando y reprobando las mismas cosas, se avendrá a obedecerle y vivir sometido a sus caprichos. Este hombre gozará de gran crédito en la ciudad, y nadie le dañará impunemente. ¿No es así?

CALICLES. —Sí.

SÓCRATES. —Si alguno de los jóvenes de esta ciudad se dijese a sí mismo: ¿de qué manera podré yo alcanzar un gran poder y ponerme al abrigo de toda injusticia? El camino para llegar a ello, a mi parecer, es acostumbrarse desde luego a alabar y vituperar las mismas cosas que el tirano, y esforzarse por adquirir la más perfecta semejanza con él. ¿No es cierto?

CALICLES. —Sí.

SÓCRATES. —Por este medio se pondrá bien pronto fuera de los tiros de la injusticia, y se hará poderoso entre sus conciudadanos.

CALICLES. —Seguramente.

SÓCRATES. —¿Pero será esto igualmente una garantía de que no cometerá injusticias? ¿Ó estará muy lejos de ser así, si se parece a su señor que es injusto, y tiene un gran poder cerca de él? Yo creo que todos sus hechos tenderán a ponerse en situación de cometer las mayores injusticias, sin temor de que le sobrevenga ningún castigo. ¿No es así?

CALICLES.—Así parece.

SÓCRATES.—Tendrá por consiguiente en sí mismo el más grande de los males, teniendo el alma enferma y degradada por su semejanza con el tirano y por su poder.

CALICLES.—Yo no sé, Sócrates, qué secreto posees para volver y revolver el razonamiento en todos sentidos. ¿Ignoras que este hombre, que se modela por el tirano, hará morir, si lo estima conveniente, y despojará de sus bienes al que no le imite?

SÓCRATES.—Ya lo sé, mi querido Calicles, y sería preciso que fuese sordo para ignorarlo, después de haberlo oído más de una vez de tu boca, de la de Pólux y de la de casi todos los habitantes de esta ciudad. Pero escúchame ahora. Convengo en que condenará a muerte a quien quiera, pero él será un hombre malo, y aquel a quien haga morir será un hombre de bien.

CALICLES.—¿Pues no es esto precisamente lo más triste?

SÓCRATES.—No, por lo menos para el hombre sensato, como lo prueba este discurso. ¿Crees que el hombre debe aplicarse a vivir el mayor tiempo posible, y aprender las artes que nos salven de los mayores peligros en todas las situaciones de la vida, como la Retórica, que me aconsejas que estudie y que es una prenda de seguridad en los tribunales?

CALICLES.—Sí, ¡por Júpiter! Y es este un buen consejo que te doy.

SÓCRATES. Y —bien, querido mío, el arte de nadar, ¿te parece muy apreciable?

CALICLES.—No, ciertamente.

SÓCRATES.—Sin embargo, salva a los hombres de la muerte, cuando se encuentra en circunstancias, en que hay necesidad de acudir a este arte. Pero si este te parece despreciable, voy a citarte otro más importante: el arte de dirigir las naves, que no sólo salva las almas sino también los cuerpos y los bienes de los mayores peligros, como la Retórica. Este arte es modesto y nada pomposo; no presume ni hace ostentación de producir efectos maravillosos; y aunque nos proporciona las mismas ventajas que el arte oratorio, no exige, según creo, más que dos óbolos por traernos sanos y salvos desde Egina a aquí; y si es desde Egipto o desde el Ponto, por un beneficio tan grande y por haber conservado todo lo que acabo de decir, nuestra persona y nuestros bienes, nuestros hijos y nuestras mujeres, no nos exige más que dos dracmas después de ponernos en tierra en el puerto. En cuanto a la persona que poseé este arte, y que nos ha hecho un servicio tan grande, después que desembarca, se pasea con aire modesto a lo largo de la ribera y de su buque; porque se dice a sí mismo, a lo que yo imagino, que no sabe a qué pasajeros ha hecho bien impidiendo que se sumergieran en el agua, y a quiénes ha hecho mal, sabiendo bien como sabe que ellos no han salido de su buque mejores que entraron, ni respecto del cuerpo ni respecto del alma. El razona de esta manera: si alguno, cuyo cuerpo esté atacado de enfermedades graves e incurables, no se ha ahogado en el agua, es una desgracia para él el no haberse muerto, y no me debe ninguna consideración. Y si alguno tiene en su alma, que es mucho más preciosa que su cuerpo, una multitud de males incurables, ¿es un bien para él vivir y se hace un servicio a un hombre de esta clase, salvándole del mar, o de las manos de la justicia o de cualquier otro peligro? Por el contrario, el piloto sabe que no es ventajoso para el hombre malo el vivir, porque necesariamente ha de vivir desgraciado.

He aquí por qué no está en uso que el piloto haga alarde de su arte, aunque le debamos nuestra salud; de la misma manera, mi querido amigo, que el maquinista, que en ciertos lances puede salvar tantas cosas, no digo como el piloto, sino como el general de ejército o cualquiera otro, sea el que

sea, puesto que algunas veces conserva y salva ciudades enteras. ¿Pretenderías compararle con el abogado? Sin embargo, Calicles, si quisiese él usar el mismo lenguaje que tú, y alabar su arte, te oprimiría con sus razones, probándote que debes hacerte maquinista, y exhortándote a que te hagas, porque las demás artes no son nada cotejadas con ella, y tendría ancho campo para discurrir. Tú, sin embargo, le despreciarías a él y a su arte, y le dirías, creyendo injuriarle, que no es más que un maquinista; y a fe que no querrías dar en matrimonio tu hija a su hijo, ni tu hijo a su hija. Sin embargo, si te fijas en las razones que tienes para estimar en tanto tu arte, ¿con qué derecho desprecias al maquinista y a los demás de que te he hablado? Conozco que vas a decirme que eres mejor que ellos y de mejor familia. Pero si por mejor no debe entenderse lo que yo entiendo, y si toda la virtud consiste en poner en seguridad su persona y sus bienes, tu desprecio por el maquinista, por el médico y por las demás artes, cuyo objeto es vigilar por nuestra conservación, es digno de risa. Pero, querido mío, mira que el ser virtuoso y bueno no sea otra cosa distinta que asegurar la salud de los demás y la propia. En efecto, el que es verdaderamente hombre, no debe desear vivir por el tiempo que se imagine ni tener cariño a la vida, sino que, dejando a Dios el cuidado de todo esto y teniendo fe en lo que dicen las mujeres: que nadie se ha librado nunca de su destino, lo que necesita es ver de qué manera deberá conducirse para pasar lo mejor posible el tiempo que quede de vida. ¿Y esto debe hacerlo conformándose con las costumbres del país en que se encuentre? Pues es preciso entonces que desde este momento te esfuerces en parecerle lo más posible al pueblo de Atenas, si quieres ser por él estimado y tener gran crédito en la ciudad. Mira si no es esto ventajoso para ti y para mí. Pero es de temer, mi querido amigo, no nos suceda lo que a las mujeres de Tesalia,^[13] cuando hacen bajarla luna, y que nosotros no podamos alcanzar este poder en Atenas sino a costa de lo más precioso que tenemos. Y si crees que hay alguno en el mundo que pueda enseñarte el secreto de hacerte poderoso entre los atenienses, diferenciéndote de ellos, sea en bien, sea en mal, mi dictamen es que te engañas, Calicles. Porque no basta imitar a los atenienses; es preciso haber nacido con un carácter igual al suyo, para contraer una verdadera amistad con ellos, como con el hijo de Pirilampo. Así, si encuentras uno que te comunique esta perfecta conformidad con ellos, hará de ti un político y un orador, que es lo que deseas. Los hombres, en efecto, se complacen con los discursos que se amoldan a su carácter, y todo lo que es extraño a éste les ofende; a menos que tú seas de distinta opinión, mi querido amigo. ¿Tenemos algo que oponer a esto, Calicles?

CALICLES.—El cómo no lo sé, Sócrates, pero me parece que tienes razón; mas a pesar de eso, estoy en el mismo caso que la mayor parte de los que te escuchan; no me convences.

SÓCRATES.—Eso procede, Calicles, de que el amor al pueblo y al hijo de Pirilampo, arraigado en tu corazón, combate mis razones. Pero si reflexionamos juntos muchas veces y a fondo sobre los mismos objetos, quizás te entregarás. Recuerda que como hemos dicho, hay dos maneras de cultivar el cuerpo y el alma; la una, que tiene por objeto el placer; la otra, que se propone el bien; y que, lejos de querer lisonjear las inclinaciones de la primera, por el contrario, las combate. ¿No es esto lo que antes explicamos con la mayor claridad?

CALICLES.—Sí.

SÓCRATES.—La que corresponde al placer es baja y no es otra cosa que una pura adulación. ¿No es así?

CALICLES.—En buen hora, puesto que tú lo quieres.

SÓCRATES. —Mientras que la otra sólo piensa en hacer mejor el objeto de sus cuidados, ya sea el cuerpo, ya el alma.

CALICLES. —Sin duda.

SÓCRATES. —¿No es así como debemos llevar a cabo la cultura del Estado y de los ciudadanos, trabajando para hacerlos todo lo buenos que sea posible? Puesto que sin esto, como vimos antes, cualquiera otro servicio que se les hiciese no les sería de ninguna utilidad; a no ser que el alma de aquellos que hubieran de reunir riquezas o un aumento de poder, o cualquiera otro género de dominio, sea buena y honesta. ¿Sentaremos esto como cierto?

CALICLES. —Sí, si es cosa que lo deseas.

SÓCRATES. —Si mutuamente nos excitáramos, Calicles, para encargarnos de alguna obra pública, por ejemplo, de la construcción de murallas, arsenales, templos, edificios de primer orden, ¿no sería indispensable, que nos sondeáramos el uno al otro, y examináramos, en primer lugar, si somos o no entendidos en arquitectura y de quién hemos aprendido este arte? ¿Sería esto indispensable; sí o no?

CALICLES. —Sin duda.

SÓCRATES. —Lo segundo, que habría que examinar, ¿no sería si habíamos dirigido nosotros mismos la construcción de alguna casa para nosotros o para nuestros amigos, y si esta casa estaba bien o mal construida? Y hecho este examen, si resultaba que hemos tenido maestros hábiles y célebres; que bajo su dirección hemos construido numerosos y bellos edificios; que también los hemos construido por nosotros mismos después de dejar a los maestros; con todos estos preliminares, ¿no sería muy prudente que nos encargáramos de las obras públicas? Por el contrario, si no pudiéramos decir quiénes habían sido nuestros maestros, ni mostrar ningún edificio, como obra maestra; o si, mostrando muchos, resultaran mal construidos; ¿no sería una locura, de nuestra parte, emprender ninguna obra pública, y animarnos el uno al otro? ¿Confesaremos que esto es exacto, o no?

CALICLES. —Seguramente.

SÓCRATES. —¿No sucede lo mismo con todas las demás cosas? Por ejemplo; si tuviéramos intención de servir al público como médicos y mutuamente nos animáramos considerándonos suficientemente versados en este arte, ¿no nos estudiaríamos recíprocamente tú y yo? Veamos, dirías tú, cómo se porta Sócrates, y si hay algún hombre libre o esclavo, que haya sanado de cualquier enfermedad mediante los cuidados de Sócrates. Otro tanto haría yo respecto de ti. Y si resultaba, que no habíamos dado la salud a nadie, ni extranjero, ni ciudadano, ni hombre, ni mujer; ¡en nombre de Júpiter! Calicles, ¿no sería verdaderamente ridículo y llegar al extremo de la extravagancia querer, como suele decirse, hacer las mejores piezas de loza en el aprendizaje del oficio de alfarero; consagrarse al servicio del público y exhortar a los demás a hacer lo mismo antes de haber dado en particular pruebas de suficiencia con buenos ensayos y en gran número, y de haber ejercido suficientemente su arte? ¿No crees que sería insensata semejante conducta?

CALICLES. —Sí.

SÓCRATES. —Ahora, pues, que tú, el mejor de los hombres, has comenzado a mezclarte en los negocios públicos, que me comprometes a imitarte, y que me echas en cara el no tomar parte en ellos, ¿no deberemos examinarnos el uno al otro? Veamos, pues. ¿Calicles ha hecho antes de hoy a

algún ciudadano mejor? ¿Hay alguno, que siendo antes malo, injusto, libertino e insensato, se haya hecho hombre de bien gracias a los cuidados de Calicles, ya sea extranjero, ciudadano, esclavo u hombre libre? Dime, Calicles, si te preguntaran esto, ¿qué responderías? ¿Dirás que tu trato ha hecho alguno mejor? ¿Tienes pudor en declararme que, no siendo más que un simple particular, y antes de mezclarle en el gobierno del Estado, nada de estas cosas has practicado, ni nada que se le parezca?

CALICLES.—Tú eres un disputador, Sócrates.

SÓCRATES.—No es por espíritu de disputa el interrogarte, sino por el sincero deseo de saber cómo crees que debe uno conducirse entre nosotros en el manejo de la administración pública; y si, al mezclarle en los negocios del Estado, no te propones otro objeto que hacernos a todos perfectos ciudadanos. ¿No hemos convenido repetidas veces en que tal debe ser el objeto de la política? ¿Estamos en esto de acuerdo, sí o no? Responde. Estamos de acuerdo, ya que es preciso que yo responda por ti. Sí, pues, tal es la ventaja, que el hombre de bien debe tratar de proporcionar a su patria, reflexiona un poco, y dime si te parece aún que esos personajes, de que hablabas antes, Pericles, Cimón, Milciades y Temístocles, han sido buenos ciudadanos.

CALICLES.—Sin duda.

SÓCRATES.—Si han sido buenos ciudadanos, es claro y es consiguiente que han hecho a sus compatriotas mejores de peores que eran antes. ¿Los han hecho, sí o no?

CALICLES.—Los han hecho.

SÓCRATES.—Cuando Pericles comenzó a hablar en público, ¿los atenienses eran más malos, que cuando les arengó la última vez?

CALICLES.—Quizá.

SÓCRATES.—No hay que decir quizá, amigo mío; esto es consecuencia necesaria de las premisas admitidas, si es cierto que Pericles fue un buen ciudadano.

CALICLES.—¡Y bien! ¿Qué significa eso?

SÓCRATES.—Nada. Pero dime algo más; ¿se cree comúnmente que los atenienses se han hecho mejores mediante los cuidados de Pericles? ¿O todo lo contrario; esto es que los ha corrompido? Oigo decir, en efecto, que Pericles ha hecho a los atenienses perezosos, cobardes, habladores e interesados, habiendo sido él el primero que puso a sueldo las tropas.

CALICLES.—Ese lenguaje, Sócrates, sólo le oyes a los que tienen entorpecidos los oídos.^[14]

SÓCRATES.—Por lo menos, lo que voy a decir no es un simple se dice. Yo sé positivamente, y tú mismo lo sabes, que Pericles se granjeó al principio una gran reputación; y que los atenienses, en los tiempos en que eran más malos, no dictaron contra él ninguna sentencia infamatoria, pero que al fin de la vida de Pericles, cuando ya se habían hecho buenos y virtuosos por su mediación, le condenaron por el delito de peculado, y poco faltó para que le condenasen a muerte, sin duda considerándolo como un mal ciudadano.

CALICLES.—¡Y qué! ¿Por esto lo era Pericles?

SÓCRATES.—Se tendría por un mal guarda a todo hombre que tuviese a su cargo asnos, caballos y bueyes, si imitase a Pericles; y si estos animales, hechos feroces en sus manos, coceasen, corneasen y mordiesen, cuando ninguna de estas cosas hacían antes de haberlos confiado. ¿No crees que, en efecto, se da pruebas de gobernar mal un animal, cualquiera que él sea, cuando habiéndole recibido manso, se le devuelve más intratable que se había recibido? ¿Es esta tu opinión,

sí o no?

CALICLES. — Por darte gusto digo que sí.

SÓCRATES. — Pues hazme el favor de decirme, si el hombre entra o no en la clase de los animales.

CALICLES. — ¿Cómo no ha de entrar?

SÓCRATES. — ¿No eran hombres los que Pericles tomó a su cargo?

CALICLES. — Sí.

SÓCRATES. — Y bien: ¿no era preciso, según hemos ya convenido, que de injustos que eran, se hiciesen justos bajo su dirección, puesto que los tomaba a su cargo, si realmente hubiera sido buen político? Seguramente.

SÓCRATES. — Pero los justos son suaves, como dice Homero; y tú, ¿qué dices?, ¿piensas lo mismo?

CALICLES. — Sí.

SÓCRATES. — Pero Pericles los ha hecho más ferores que eran cuando se encargó de ellos, y ferores contra él mismo, lo cual ha debido ser muy contra sus intenciones.

CALICLES. — ¿Quieres que te lo conceda?

SÓCRATES. — Sí, si te parece que digo verdad.

CALICLES. — Concedido.

SÓCRATES. — Haciéndolos más ferores, ¿no los ha hecho consiguientemente más injustos y más malos?

CALICLES. — Concedido.

SÓCRATES. — En este concepto, Pericles no era un buen político.

CALICLES. — Tú lo dices.

SÓCRATES. — Y tú también seguramente, si se juzga por las concesiones que has hecho. Dime ahora, a propósito de Cimón: los que tenía a su cuidado ¿no le hicieron sufrir la pena del ostracismo, para estar durante diez años sin oír su voz? ¿No observaron la misma conducta respecto a Temístocles, y además no le condenaron al destierro? Milcíades, el vencedor de Maratón, ¿no le condenaron a ser sumido en un calabozo como se hubiera realizado, si no lo hubiera impedido el primer pritano? Sin embargo, si estos hubieran sido buenos ciudadanos, como pretendes, nada de esto les hubiera sucedido. Es natural que los conductores hábiles de los carros caigan de sus caballos al principio, y no que caigan después de haberles enseñado a ser dóciles y de hacerse ellos mejores cocheros. Esto sucede lo mismo en la conducción de los carros que en cualquiera otra cosa. ¿Qué piensas de esto?

CALICLES. — Así es.

SÓCRATES. — Lo que hemos dicho antes era cierto a lo que parece; esto es que no conocemos en esta ciudad a ningún hombre que haya sido buen político. Tú mismo confesabas que boy día no le hay, pero sostenías que los había habido en otro tiempo, y designaste con preferencia los que acabo de nombrar. Pero ya hemos visto, que éstos no llevan ninguna ventaja a los de nuestros días. Y esto porque, si eran buenos oradores, no hicieron uso ni de la verdadera Retórica, pues en este caso no hubieran perdido su poder, ni de la Retórica aduladora.^[15]

CALICLES. — Sin embargo, Sócrates, mucho falta para que ninguno de los políticos de hoy lleve

a cabo las grandes acciones de cualquiera de aquellos, el que te acomode elegir.

SÓCRATES.—Noes querido mío, que yo los desprecie en concepto de servidores del pueblo. Me parece, por el contrario, que son muy superiores a los de nuestros días, y que han demostrado mayor celo al procurar al pueblo lo que deseaba. Pero en cuanto a hacer que éste mude de deseos, a no permitirle satisfacerlos, y a encaminar a los ciudadanos, valiéndose ya de la persuasión, ya de la coacción, hacia lo que podía hacerles mejores; en esto es en lo que no hay, por decirlo así, ninguna diferencia entre ellos y los actuales. Y esta es la única empresa digna de un buen ciudadano. Respecto a los buques, murallas, arsenales y otras cosas semejantes, convengo contigo en que los de los tiempos pasados se esforzaban más en procurárnoslo que los de nuestros días. Pero nos sucede a ti y a mí una cosa particular en esta disputa. Desde que comenzamos, no hemos cesado de girar alrededor del mismo objeto, y no nos entendemos el uno al otro. Así me imagino que has confesado y reconocido muchas veces, que, con relación al cuerpo y al alma, hay dos modos de cuidarlos: el uno servil, que se propone suministrar por todos los medios posibles alimento a los cuerpos cuando tienen hambre, bebida cuando tienen sed, vestidos para el día y para la noche, calzado cuando hace frío, en una palabra, todas las cosas de que el cuerpo puede tener necesidad. Me sirvo expresamente de estas imágenes, a fin de que comprendas mejor mi pensamiento. Cuando se está en posición de atender a cada una de estas necesidades como mercader, como traficante, como productor de alguna de estas cosas, panadero, cocinero, tejedor, zapatero, curtidor, no es extraño, que siendo así, se imagine ser el proveedor de las necesidades de los cuerpos, y que se le considere de esta suerte por cualquiera que ignore que, además de todas estas artes, hay una, cuyas partes son la gimnasia y la medicina, a la que pertenece verdaderamente el sostenimiento del cuerpo; que a ella corresponde el mandar a todas las demás, aprovechándose de sus trabajos, porque sabe lo que hay de saludable y de perjudicial a la salud en la comida y bebida, lo cual ignoran las otras artes.

Por esta razón, en lo relativo al cuidado del cuerpo, deben reputarse las otras artes como funciones serviles y bajas, y la gimnasia y la medicina deben ocupar, como es justo, el rango de maestras. Que lo mismo tiene lugar respecto del alma, me parece a veces que comprendes que tal es mi pensamiento, pues tú me haces concesiones, como haría uno que entendiera perfectamente lo que yo digo. Pero has añadido un momento después que ha habido en esta ciudad excelentes hombres de Estado, y cuando te pregunté quiénes eran ellos, tú me presentaste algunos, que para los negocios políticos son precisamente tales, como si preguntándote cuáles han sido o cuáles son los más hábiles en la gimnasia y capaces de conservar el cuerpo, tú me nombraras muy seriamente a Tearión el panadero, a Mitecos, que ha escrito sobre la cocina de Sicilia, a Sarambos el mercader de vinos, pretendiendo que estos han sobresalido en el arte de cuidar el cuerpo, porque sabían admirablemente preparar el uno el pan, el otro los condimentos, y el tercero el vino. Quizá te enfadarías conmigo si yo te dijese con este motivo: Tú no tienes, mi querido amigo, ninguna idea de la gimnasia; me citas servidores de nuestras necesidades, cuya única ocupación es satisfacerlas; pero que no conocen lo que hay de bueno y de honesto en este género, que después de proporcionar toda clase de alimentos y engordar el cuerpo de los hombres, y de haber por ello recibido elogios, concluyen por arruinar hasta su temperamento primitivo. No acusarán, vista su ignorancia, a estos sostenes de su glotonería de ser causa de las enfermedades que los sobrevienen y de la pérdida de su primer robustez, sino que harán recaer la falta sobre los que, presentes entonces, les han dado algunos consejos. Y cuando los

excesos gastronómicos que han hecho, sin consideración a la salud, hayan producido mucho después enfermedades, se fijarán en estos últimos, los insultarán, y les causarán mal, si son capaces de ello; para los primeros, por el contrario, que son la verdadera causa de sus males, no habrá más que alabanzas.

He aquí precisamente la conducta que tú observas al presente, Calicles. Exaltas a hombres que han hecho buenos servicios a los atenienses, prestándose a todo lo que deseaban. Han engrandecido el Estado, dicen los atenienses; pero no echan de ver que este engrandecimiento no es más que una hinchazón, un tumor lleno de corrupción, y que esto es todo lo que han hecho los políticos antiguos con haber llenado la ciudad de puertos, de arsenales, de murallas, de tributos y otras necesidades semejantes, sin unir a esto la templanza y la justicia. Cuando se descubra la enfermedad, la tomarán con aquellos que en aquel momento se pongan a darles consejos, y no tendrán más que elogios que prodigar a Temístocles, Cimón y Pericles, que son los verdaderos autores de sus males. Quizá la tomarán contigo si no te precaves, y con mi amigo Alcibíades, cuando, además de lo adquirido, hayan perdido lo que poseían en otro tiempo, no siendo vosotros los primeros autores, aunque quizás sí los cómplices de su ruina. Por lo demás, veo que hoy día pasa una cosa completamente irracional, y entiendo que lo mismo debe decirse de los hombres que nos han precedido. Observo, en efecto, que cuando el pueblo castiga a alguno de los que se mezclan en los negocios públicos como culpable de malversación, se sublevan y se quejan amargamente los castigados de los malos tratamientos que reciben, después de los servicios sin número que han hecho al Estado. ¿Y es tan injusto como suponen que el pueblo les haga perecer? No, nada más falso. Jamás puede ser oprimido injustamente un hombre, que se halla a la cabeza del Estado, por el Estado mismo que gobierna. Con los que se dan por políticos, sucede lo que con los sofistas. Los sofistas, hábiles por otra parte, observan hasta cierto punto una conducta desprovista de buen sentido. Al mismo tiempo que hacen profesión de enseñar la virtud, acusan muchas veces a sus discípulos de que son culpables para con ellos de injusticia, en cuanto les defraudan el dinero que se les debe, y no muestran por otra parte para con ellos ninguna clase de reconocimiento después de los beneficios que de ellos han recibido. ¿Y hay nada más inconsciente que semejante razonamiento? ¿No juzgas tú mismo, mi querido amigo, que es absurdo decir, que hombres que se han hecho buenos y justos, gracias a los cuidados de sus maestros, que han hecho que en sus almas remplazara la justicia a la injusticia, obren injustamente a causa de un vicio que no existe ya en ellos? Me has comprometido, Calicles, a pronunciar un discurso en forma de arenga por negarte a contestarme.

CALICLES.—¿Pero es posible que no puedas hablar sin que yo te responda?

SÓCRATES.—Parece que sí puedo, puesto que desde que no quieres responderme, me extiendo en largos discursos. Pero, querido mío, en nombre de Júpiter que preside la amistad, dime: ¿no encuentras absurdo, que un hombre que se alaba de haber hecho a otro virtuoso, se queje de él como de un malvado, cuando por sus cuidados se ha hecho y es realmente bueno?

CALICLES.—Me parece absurdo.

SÓCRATES.—¿No es éste, sin embargo, el lenguaje que oyés a los que hacen profesión de educar a los hombres para la virtud?

CALICLES.—Es cierto; pero ¿qué otra cosa puede esperarse de gentes despreciables, tales como los sofistas?

SÓCRATES. —Y bien: ¿qué dirás de los que, alabándose de estar a la cabeza de un Estado y de consagrar todos sus cuidados a hacerle muy virtuoso, acusen en seguida a la primer ocasión al Estado mismo de ser muy corrompido? ¿Crees tú que haya alguna diferencia entre ellos y los precedentes? El sofista y el orador, querido mío, son una misma cosa o dos cosas muy parecidas, como dije a Pólux. Pero por no conocer esta semejanza, piensas que la Retórica es lo más bello del mundo, y desprecias la profesión del sofista. Sin embargo, la sofistica, a la verdad, está en belleza por encima de la Retórica, como lo está la función del legislador sobre la del juez, y la gimnasia sobre la medicina. Creía yo que los sofistas y los oradores eran los únicos que no tenían derecho a echar en cara al que educan el ser malo para ellos, o que acusándole, se acusarían a sí mismos por no haber hecho ningún bien a los que creían haber hecho mejores. ¿No es esto cierto?

CALICLES. —Sí.

SÓCRATES. —Son igualmente los únicos que podrían no exigir salario por las ventajas que proporcionan, si lo que ellos dicen fuese verdad. En efecto; otro que hubiese recibido cualquiera otra clase de beneficio, por ejemplo, que se hubiere hecho ligero en la carrera mediante los cuidados de un maestro de gimnasia, podría quizá faltar a éste al reconocimiento que le debe, si el maestro de gimnasia le dejase a su discreción, y si no hubiese hecho con él un convenio oneroso en virtud del cual debía de recibir dinero en cambio de la agilidad que le comunicaba; porque no es, a mi parecer, la lentitud de la carrera, sino la injusticia la que hace los hombres malos. ¿No es así?

CALICLES. —Sí.

SÓCRATES. —Si alguno, por lo tanto, destruyese este principio de maldad, quiero decir, la injusticia, no tendría que temer que se portasen con él injustamente; y sería el único que con seguridad podría dispensar gratuitamente su beneficio, si estaba realmente en su poder hacer los hombres virtuosos. ¿No convienes en esto?

CALICLES. —Sí.

SÓCRATES. —Probablemente por esta razón no es vergonzoso recibir un salario por otros consejos, que se dan, relativos a la arquitectura, por ejemplo, o a cualquiera otro arte semejante.

CALICLES. —Así parece.

SÓCRATES. —Mientras que, si lo que se intenta es inspirar a un hombre toda la virtud de que sea capaz, y enseñarle a gobernar perfectamente su familia o su patria, se tiene por cosa vergonzosa rehusar la enseñanza hasta no haber asegurado la paga. ¿No es así?

CALICLES. —Sí.

SÓCRATES. —Es evidente que la razón de esta diferencia consiste en que de todos los beneficios, este es el único que obliga a la persona que le ha recibido a desechar bien a su vez a su bienhechor; de suerte que se mira como un buen signo dar al autor de semejante beneficio señales de su reconocimiento, y como mal signo no darle ninguna. ¿No es así?

CALICLES. —Sí.

SÓCRATES. —Explícame claramente a cuál de estas dos maneras de procurar el bien del Estado me invitas; si es la de combatir las tendencias de los atenienses, con la mira de hacer de ellos excelentes ciudadanos en calidad de médico, o la de ser el servidor de sus pasiones, y no tratar con ellos sino con la intención de adulardolos. Dime sobre este punto la verdad, Calicles; es justo que, habiendo comenzado a hablarme con franqueza, continúes basta el fin, diciéndome lo que piensas. Y

así, respóndeme sincera y generosamente.

CALICLES.—Digo, que a lo que te invito es a que seas el servidor de los atenienses.

SÓCRATES.—Es decir, muy generoso Calicles, que me exhortas a que me haga su adulador.

CALICLES.—Si prefieres tratarlos como Misios,^[16] en hora buena. Pero si no tomas el partido de adularlos...

SÓCRATES.—No me repitas lo que me has dicho muchas veces: que un cualquiera me condenará a muerte, si no quieres que, a mi vez, yo te replique, que será un malvado el que haga morir a un hombre de bien; ni me digas que me arrancará los bienes que poseo, para que no te diga yo que, si me despoja de los bienes, no sabrá qué hacer de ellos; y que habiéndomelos arrancado injustamente, si los usa, usará de ellos injustamente, y por tanto de una manera fea, y por consiguiente mala.

CALICLES.—Me parece, Sócrates, que estás en la firme confianza de que no te sucederá nada semejante, como si estuvieses lejos de todo peligro; y como si ningún hombre, por muy malo quizá y muy despreciable que sea, no pudiera arrastrarte ante los tribunales.

SÓCRATES.—Sería seguramente insensato, Calicles, si no creyese que en una ciudad como Atenas no hay nadie que no esté expuesto a toda clase de accidentes. Pero lo que yo sé es que si comparezco delante de algún tribunal por uno de estos accidentes, el que me cite será un malvado, porque nunca un ciudadano virtuoso citará en justicia a ningún inocente. Y no sería extraño que fuese yo condenado a muerte. ¿Quieres saber por qué lo creo así?

CALICLES.—Sí, lo quiero.

SÓCRATES.—Pienso que me consagro a la verdadera política con un pequeño número de atenienses, (por no decir que me consagro yo solo) y que hoy sólo yo lleno los deberes de un hombre de Estado. Como no trato en manera alguna de adular a aquellos con quienes converso todos los días; como me fijo en lo más útil y no en lo más agradable, y no quiero hacer todas esas preciosas cosas que me aconsejas, no sabría qué decir cuando me encontrase delante de los jueces, y lo que yo decía a Pólux viene aquí muy a cuenta: seré juzgado como lo sería un médico acusado delante de niños por un cocinero. Examina, en efecto, lo que un médico, en medio de semejantes jueces, tendría que decir en su defensa, si se le acusaba en estos términos: «Jóvenes, este hombre os ha hecho mucho mal; os pierde a vosotros y a los que son más jóvenes que vosotros; os hace desesperar, cortando, quemándoos, debilitándoos y sofocándoos; os da bebidas muy amargas, y os hace morir de hambre y de sed; no os sirve, como yo, alimentos de todas clases en gran cantidad y agradables al paladar». ¿Qué piensas que diría el médico en semejante aprieto? Responderá lo que es cierto: «Jóvenes, yo no he hecho todo eso sino para conservaros la salud». ¿No crees tú que tales jueces prorrumpirían en exclamaciones con semejante respuesta?; con todas sus fuerzas, ¿no es así?

CALICLES.—Debe creerse.

SÓCRATES.—Este médico ¿no se encontraría grandemente embarazado, a juicio tuyo, al pensar lo que tenía que decir?

CALICLES.—Seguramente.

SÓCRATES.—Sé muy bien que lo mismo me sucedería a mí, si compareciese en justicia. Porque no podría hablar a los jueces de los placeres que les he proporcionado, placeres que miran como otros tantos beneficios y servicios, y yo no tengo envidia ni a los que los suministran ni a los que gozan de ellos. Sí se me acusa de corromper la juventud, provocando dudas en su espíritu; o de hablar

mal de ciudadanos ancianos, pronunciando a propósito de ellos discursos mordaces, ya en particular, ya en público, no podré decir, como es cierto, que si obro y hablo de esta manera es con justicia, teniendo en cuenta vuestra ventaja, ¡oh jueces!, y no otra cosa. Y de esta manera me someteré a lo que quiera la suerte.

CALICLES.—¿Y juzgas, Sócrates, que sea bueno para un ciudadano el verse en una situación que le imposibilita de auxiliarse a sí mismo?

SÓCRATES.—Sí, Calicles, con tal que pueda responder de una cosa en que has convenido más de una vez; con tal, digo, que pueda alegar para su defensa el no haber pronunciado ningún discurso, ni ejecutado ninguna acción injusta de que se avergüence, ni para con los dioses ni para con los hombres; porque muchas veces hemos reconocido que este recurso es por sí mismo el más poderoso de todos. Si se me probase que soy incapaz de procurarme este auxilio a mí mismo o a cualquier otro, me avergonzaría al verme cogido en esta falta, ya sea delante de pocos, ya delante de muchos, y aunque sea delante de mí solo; y me desesperaría si semejante impotencia fuese causa de mi muerte. Pero si perdiere la vida por no haber hecho uso de la Retórica aduladora, estoy seguro de que tú me verías soportar con gusto la muerte. Cuando es así, el hombre no teme la muerte, a no ser un insensato o un cobarde. Lo que es temible es cometer injusticias; puesto que el mayor de los males es bajar a los infiernos con un alma cargada de crímenes. Si lo deseas, tengo ansia de probarte, por medio de la historia, que lo que digo es cierto.

CALICLES.—Puesto que en todo lo demás has dado la última mano, dala también en esto.

SÓCRATES.—Escucha, como suele decirse, una preciosa historia, que, a lo que imagino, vas a tomar por una fábula, y que yo creo que es una verdad, pues que como cierto te digo lo que voy a referirte. Júpiter, Neptuno y Plutón se dividieron el imperio, según Homero refiere,^[17] después de haberlo recibido de manos de su padre. Pero en tiempo de Saturno regia entre los hombres una ley que ha subsistido siempre y subsiste aún entre los dioses, según la cual el que entre los mortales ha observado una vida justa y santa va después de su muerte a las Islas Afortunadas, donde goza de una felicidad perfecta al abrigo de todos los males; y, por el contrario, el que ha vivido en la injusticia y en la impiedad, va al lugar del castigo y del suplicio, llamado Tártaro. Bajo el reinado de Saturno y en los primeros años del de Júpiter, estos hombres eran juzgados en vida por jueces vivos que pronunciaban sobre su suerte el día mismo que debían morir. Pero estos juicios tenían graves inconvenientes. Así es que Plutón y los gobernadores de las Islas Afortunadas acudieron a Júpiter y le dijeron que se les enviaban hombres, que no merecían ni las recompensas ni los castigos que se les habla impuesto. Haré cesar esta injusticia, respondió Júpiter; lo que hace que los juicios no salgan bien boy, es que se juzga a los hombres con el vestido de su cuerpo, porque se les juzga estando vivos. De aquí resulta, prosiguió él, que muchos, que tienen el alma corrompida, se hallan revestidos de cuerpos bien formados, de nobleza, de riquezas, y cuando se trata de pronunciar la sentencia, se presentan en su favor una multitud de testigos dispuestos a declarar que han vivido bien. Los jueces se dejan alucinar cou todo esto, y además juzgan también estando vestidos de carne, y teniendo delante de su alma ojos, oídos y toda la masa del cuerpo que los rodea. Sus propios vestidos, por consiguiente, y los de aquellos a quienes juzgan son para ellos otros tantos obstáculos.

Por lo tanto, es preciso comenzar, añadió, por quitar a los hombres la presciencia de su última hora, porque ahora lo conocen de antemano. He dado mis ordenes a Prometeo, para que los despoje

de este privilegio. Además, es mi voluntad que se los juzgue en una desnudez absoluta, libre de lo que les rodea, y que para ello no sean juzgados sino después de la muerte. También es preciso que el juez mismo esté desnudo, es decir, muerto, y que examine inmediatamente por su alma el alma de cada uno después que haya muerto, y que, separada de su parentela, haya dejado sobre la tierra todo este ajuar, para que así el juicio sea justo. Antes que vosotros, ya había advertido yo este abuso, y para remediarlo he nombrado por jueces a tres de mis hijos: dos de Asia, Minos y Radamanto, y uno de Europa, Éaco. Cuando hayan muerto, celebrarán sus juicios en la pradería,^[18] allí donde afluyen dos caminos, uno de los cuales conduce a las Islas Afortunadas y el otro al Tártaro. Radamanto juzgará los hombres de Asia, Éaco los de Europa; y daré a Minos la autoridad suprema para decidir en último recurso en los casos en que se encuentren indecisos el uno o el otro, para que el destino definitivo, que los hombres hayan de recibir después de la muerte, sea determinado con toda la equidad posible. Tales, Calicles, la narración que he oído y que tengo por verdadera. Razonando sobre esta historia, he aquí lo que me parece que resulta. La muerte no es otra cosa, a lo que yo creo, que la separación de estas dos cosas, del alma y del cuerpo. En el momento en que se separan la una de la otra, cada una de ellas no es muy diferente de lo que era cuando vivía el hombre. El cuerpo conserva su naturaleza y los vestigios bien señalados del cuidado que de él se ha tenido o de los accidentes que ha experimentado; por ejemplo, si alguno en vida tenía un gran cuerpo, ya fuese obra de la naturaleza o de la educación o de ambas, después de la muerte su cadáver será grande; si era robusto, su cadáver lo es igualmente, y así en todo lo demás. En igual forma, si tuvo gusto en cuidar su cabellera, su cadáver tendrá mucho pelo. Si era un quimerista, que llevaba en su cuerpo las huellas y las cicatrices de los golpes y heridas recibidas, cuando se muera se encontrarán las mismas huellas en su cadáver. Si tuvo en vida algún miembro roto o dislocado, los mismos defectos aparecen después de la muerte. En una palabra, tal como se ha querido ser durante la vida, en lo relativo al cuerpo, tal aparece en todo o en gran parte después de la muerte.

Me parece, Calicles, que lo mismo sucede respecto del alma, y que cuando Se ve despojada de su cuerpo, lleva las señales evidentes de su carácter y de las diversas afecciones que cada uno ha experimentado en su alma, como resultado del género de vida que ha abrazado. Así, después que se presentan delante de su juez, como los de Asia delante de Radamanto, éste, haciéndoles aproximar, examina el alma de cada uno sin saber a quién pertenece. Muchas veces, teniendo entre manos al gran rey o algún otro soberano o potentado, descubre que no hay nada sano en su alma, sino que los perjurios y las injusticias la han en cierta manera azotado y cubierto de cicatrices, grabando cada hecho de estos un sello sobre su alma; que los torcidos rodeos de la mentira y de la vanidad aparecen allí trazados, y que nada recto se encuentra en ella, porque se ha educado muy lejos de la verdad. Ve que un poder sin límites, una vida muelle y licenciosa, una conducta desarreglada, han llenado esta alma de desorden y de infamia. Tan pronto como haya visto todo esto, le enviará a una vergonzosa prisión, donde, apenas llegue, recibirá el condigno castigo. Cuando uno sufre una pena, y es castigado por otro con justo motivo, sucede que el castigado, o se hace mejor y se convierte el castigo en provecho propio, o sirve de ejemplo a los demás, a fin de que, siendo testigos de los tormentos que sufre, teman otro tanto por sí mismos y procuren enmendarse. Los que sacan provecho de los castigos que sufren de parte de los hombres y de los dioses, son aquellos cuyas faltas admiten expiación naturalmente; pero esta enmienda no se verifica en ellos, sea en la tierra, sea en los

infiernos, sino por medio de dolores y sufrimientos, porque no es posible purgarse de otra manera de la injusticia. En cuanto a los que han cometido los más grandes crímenes y que por esta razón son incurables, sirven de ejemplo a todos los demás. Su castigo no es para ellos mismos de ninguna utilidad, porque son incapaces de curación; es útil a los demás, que ven los muy grandes, dolorosos y terribles tormentos, que sufren para siempre por sus faltas, estando en cierta manera como arrestados en la mansión de los infiernos, como un ejemplo que sirve a la vez de espectáculo y de instrucción a todos los malos que llegan allí incesantemente. Yo sostengo que Arquelao será de este número, si lo que Pólux ha dicho de él es cierto, y lo mismo sucederá con cualquier otro tirano que se le parezca. Y creo también que la mayor parte de los que son así presentados en espectáculo como incorregibles, son tiranos, reyes, potentados, hombres de Estado. Porque estos son los que, a la sombra del poder de que están revestidos, cometen las acciones más injustas y más impías. Homero me sirve de testigo.^[19]

Los que presenta como sufriendo tormentos para siempre en los infiernos son reyes y potentados, tales como Tántalo, Sísifo y Ticio. En cuanto a Tersites, y lo mismo sucede con los otros malos, que no han salido de la vida privada, ningún poeta le ha presentado sufriendo los más terribles tormentos, ni le ha supuesto como un culpable incorregible, sin duda porque no estaba revestido de poder público; en lo cual era más dichoso que los que impunemente podían ser malos. En efecto, Calicles, los mayores criminales se forman de los que tienen en su mano la autoridad. No es decir que entre ellos no se encuentren hombres virtuosos; y los que lo son, no hay palabras con que ponderarlos. Porque es muy difícil, Calicles, y digno de los mayores elogios el no salir de la justicia, cuando se tiene una plena libertad de obrar mal, y son bien pocos los que se encuentran de estas condiciones. Ha habido, sin embargo, en esta ciudad y en otros puntos, y habrá sin duda aún, personajes excelentes en este género de virtud, que consiste en administrar, según las reglas de la justicia, lo que les está confiado. De este número ha sido Arístides, hijo de Lisímaco, que en este mismo concepto ha adquirido reputación en toda la Grecia; pero la mayor parte de los hombres, querido mío, se hacen malos en el poder. Volviendo a lo que antes decía, cuando alguno de estos cae en manos de Radamanto, no sabe quién es, ni quiénes son sus parientes, y sólo descubre una cosa: que es malo; y después de reconocerle como tal, le relega al Tártaro, no sin marcarle con cierta señal, según se le juzgue capaz o incapaz de curación. Cuando llega al Tártaro, el culpable es castigado según merece. Otras veces, viendo un alma que ha vivido santamente y en la verdad, ya sea el alma de un particular o la de cualquiera otro, pero sobre todo, Calicles, a lo que yo pienso, la de un filósofo, ocupado únicamente de sí mismo, y que durante su vida ha evitado el trajín de los negocios, se entusiasma por ella y la envía a las Islas Afortunadas. Éaco hace lo mismo por su parte. Uno y otro ejercen sus funciones de jueces, teniendo en las manos una vara. Minos está sentado solo, vigila a los otros, y tiene un cetro de oro, que Ulises de Homero dice haber visto: Teniendo en la mano un cetro de oro, y administrando justicia a los muertos.^[20]

Tengo una fe completa en lo dicho, y estoy resuelto a comparecer delante del juez con el alma tan pura como pueda. Por lo tanto, despreciando lo que la mayor parte de los hombres estiman, y no teniendo otra guía que la verdad, haré cuanto pueda por vivir y morir, cuando el tiempo se haya cumplido, tan virtuoso como me sea posible. Invito a todos, y te invito a ti mismo, a mi vez, para adoptar este género de vida, y ejercitarte en este combate el más interesante a mi juicio de todos los de este mundo. Te digo que no estarás en estado de auxiliarte a ti mismo, cuando sea preciso

comparecer y sufrir el juicio de que hablo; y que cuando hayas llegado a la presencia de tu juez, el hijo de Egina; cuando te haya cogido y llevado delante de su tribunal, bostezarás y perderás la cabeza allí, ni más ni menos que yo la perdería delante de los jueces de esta ciudad. Quizá entonces te abofetearán ignominiosamente y te dirigirán toda clase de ultrajes.

Probablemente miras todo esto como un cuento de viejas, y no haces de ello ningún aprecio, y no sería extraño, que no lo tomáramos en cuenta, sí, después de muchas indagaciones, pudiéramos encontrar algo más verdadero y mejor. Pero ya ves, que vosotros tres, que sois hoy día los más sabios de la Grecia, tú, Pólux y Gorgias, no podéis probar, que se deba adoptar otra vida que la que nos será útil allá abajo. Por el contrario, de tantas opiniones como hemos discutido, todas las demás han sido combatidas, y la única que subsiste inquebrantable es ésta: que se debe antes sufrir una injusticia que hacerla; y que en todo caso es preciso procurar, no parecer hombre de bien, sino serlo en realidad, tanto en público como en privado; que si alguno se hace majo en algo, es preciso castigarle; y que después de ser justo, el segundo bien consiste en volver a serlo, recibiendo el castigo que se ha merecido; que es preciso huir de toda adulación, tanto respecto de sí mismo como respecto de los demás, sean muchos o pocos; y que jamás se debe hacer uso de la Retórica, ni de ninguna otra profesión, sino en obsequio a la justicia. Ríndete, pues, a mis razones, y sígueme en el camino que te conducirá a la felicidad en esta vida y después de la muerte, como mis razonamientos lo acaban de demostrar. Sufre que se te desprecie como un insensato, que se te insulte, si se quiere, y déjate con grandeza de alma maltratar de esa manera, que te parece tan ultrajante. Ningún mal te resultará, si eres realmente hombre de bien, y te consagras a la práctica de la virtud. Después que la hayamos cultivado en común, entonces, si nos parece conveniente, tomaremos parte en los negocios públicos; y cualquiera que sea aquel sobre que tengamos que deliberar, deliberaremos con más acierto que podríamos hacerlo ahora. Porque es una vergüenza para nosotros, que en la situación, en que al parecer estamos, presumamos como si valiéramos algo, siendo así que mudamos de opinión a cada instante sobre los mismos objetos, y hasta sobre lo que hay de más importante; ¡tan profunda es nuestra ignorancia! Por lo tanto, sirvámonos de la luz que arroja esta discusión, como de un guía que nos hace ver que el mejor partido que podemos tomar es vivir y morir en la práctica de la justicia y de las demás virtudes. Marchemos por el camino que nos traza, y comprometamos a los demás a que nos imiten. No demos oídos al discurso, que te ha seducido y que me suplicabas que yo admitiese como bueno; porque no vale nada, mi querido Calicles.

EL BANQUETE

Argumento de *El banquete*^[1]

por Patricio de Azcárate

El objeto de este diálogo es el Amor. He aquí por de pronto el preámbulo, ninguna de cuyas circunstancias es indiferente. El ateniense Apolodoro cuenta a varias personas, que no se citan, la historia de una comida dada por Agatón a Sócrates, a Fedro, al médico Erixímaco, al poeta cómico Aristófanes y a otros, cuando alcanzó el premio por su primera tragedia. Apolodoro no asistió a la comida, pero supo los pormenores por un tal Aristodemo, uno de los convidados, cuya veracidad está comprobada con el testimonio de Sócrates. Estos pormenores están tanto más presentes en su memoria, cuanto que de allí a poco tuvo ocasión de referirlos. Hasta los más sencillos tienen su importancia.

Ya tenemos los convidados reunidos en casa de Agatón; sólo Sócrates se hace esperar. Se le ve dirigirse pensativo a la casa de Agatón, detenerse largo rato a la puerta, inmóvil y absorto, a pesar de las repetidas veces que se le llama mientras se da principio a la comida. ¿No es esto una imagen sensible de su frugalidad proverbial, de su tendencia decidida a la meditación más que a esa actividad exterior que distrae a los demás hombres? Entra, por fin, en casa de Agatón al terminarse la comida, y su llegada imprime a la reunión un carácter de sobriedad y de gravedad desacostumbradas. Siguiendo el consejo de Erixímaco, los convidados acuerdan beber moderadamente, despedir a la tocadora de flauta y entablar alguna conversación. ¿De qué se hablará? Del Amor. He aquí a Platón en su elemento. ¡Con qué arte prepara al espíritu para oír la teoría que va a desarrollar naturalmente, y al propio tiempo con rigor lógico, en el discurso que cada uno de los convidados debe pronunciar sobre el Amor! ¡Y qué esmero para evitar la monotonía, conservando a estos sagaces contrincantes la manera de pensar y de decir acomodada al carácter y profesión de cada uno! Fedro habla como un joven, pero joven cuyas pasiones se han purificado con el estudio de la filosofía; Pausanias, como hombre maduro, a quien la edad y la filosofía han enseñado lo que no sabe la juventud; Erixímaco se explica como médico; Aristófanes tiene la elocuencia del poeta cómico, ocultando bajo una forma festiva pensamientos profundos; Agatón se expresa como poeta. En fin, después de todos los demás y cuando la teoría se ha elevado por grados, Sócrates la completa y la expresa en un lenguaje maravilloso, propio de un sabio, de un inspirado.

Fedro toma primero la palabra, para hacer del Amor un elogio muy levantado. Este panegírico es el eco del sentimiento de esos pocos hombres, a quienes una educación liberal ha hecho capaces de juzgar al amor aparte de su sensualidad grosera y en su acción moral. El Amor es un dios, y un dios muy viejo, puesto que ni los prosistas, ni los poetas, han podido nombrar a su padre ni a su madre; lo que significa, sin duda, que es muy difícil sin estudio explicar su origen. Es el dios que hace más bienes a los hombres, porque no consiente la cobardía a los amantes y les inspira la abnegación. Es como un principio moral que gobierna la conducta, sugiriendo a todos la vergüenza del mal y la pasión del bien. «De manera que si por una especie de encantamiento, un Estado o un ejército sólo se compusiesen de amantes y amados, no habría pueblo que sintiera más hondamente el horror al vicio y la emulación por la virtud». En fin, es un dios que procura la felicidad al hombre, en cuanto le hace

dichoso sobre la tierra y dichoso en el cielo, donde el que ha obrado bien recibe su recompensa. «Concluyo, dice Fedro, diciendo que, de todos los dioses, el amor es el más antiguo, el más augusto y el más capaz de hacer al hombre virtuoso y feliz durante la vida y después de la muerte».

Pausanias es el segundo en turno. Corrige, por lo pronto, lo que hay de excesivo en este entusiasta elogio. Después precisa la cuestión, y coloca la teoría del Amor a la entrada del verdadero camino, del camino de una indagación filosófica. El Amor no camina sin Venus, es decir, que no se explica sin la belleza; primera indicación de este lazo estrecho, que se pondrá después en evidencia, entre el Amor y lo Bello. Hay dos Venus: la una antigua, hija del cielo y que no tiene madre, es la Venus Urania o celeste; la otra, más joven, hija de Júpiter y de Dione, es la Venus popular. Hay por tanto dos Amores, que corresponden a las dos Venus: el primero, sensual, brutal, popular, sólo se dirige a los sentidos; es un amor vergonzoso y que es necesario evitar. Pausanias, después de haber señalado desde el principio este punto olvidado por Fedro, estimando bastante estas palabras, no se fija más en él en todo el curso de su explicación. El otro amor se dirige a la inteligencia, por lo tanto, al sexo que participa más de la inteligencia, al sexo masculino. Este amor es digno de ser honrado y deseado por todos. Pero exige, para que sea bueno y honesto, de parte del amante, muchas condiciones difíciles de reunir. —El amante no debe unirse a un amigo demasiado joven, pues que no puede prever lo que llegarán a ser el cuerpo y el espíritu de su amigo; el cuerpo puede hacerse deforme, agrandándose, y el espíritu corromperse; y es muy natural evitar estos percances, buscando jóvenes ya hechos y no niños. —El amante debe conducirse para con su amigo conforme a las reglas de lo honesto. «Es inhonesto conceder sus favores a un hombre vicioso por malos motivos». No lo es menos concederlos a un hombre rico o poderoso por deseo de dinero o de honores. El amante debe amar el alma, y en el alma la virtud. El amor entonces está fundado en un cambio de recíprocos servicios entre el amante y el amigo, con el fin «de hacerse mutuamente dichosos». Estas reflexiones de Pausanias, cada vez más elevadas, han extraído el elemento de la cuestión, que habrá de ser el asunto en los demás discursos, elemento a la vez psicológico y moral, susceptible aún de transformación y de engrandecimiento.

El médico Erixímaco, que habla en tercer lugar, guarda, en su manera de examinar el amor, en la naturaleza del desarrollo que da a su pensamiento y hasta en su dicción, todos los rasgos familiares a su sabia profesión. Acepta desde luego la distinción de los dos amores designados por Pausanias; pero camina mucho más adelante. Se propone probar, que el amor no reside sólo en el alma de los hombres sino que está en todos los seres. Le considera como la unión y la armonía de los contrarios y demuestra la verdad de su definición con los ejemplos siguientes. El Amor está en la medicina, en el sentido de que la salud del cuerpo resulta de la armonía de las cualidades que constituyen el temperamento bueno y el malo; y el arte de un buen medico consiste en ser hábil para restablecer esta armonía cuando es turbada, y para mantenerla. —El Amor está en los elementos, puesto que es preciso el acuerdo de lo seco y de lo húmedo, de lo caliente y de lo frío, naturalmente contrarios, para producir una temperatura dulce y regular. —¿No se da igualmente el Amor en la música, esta combinación de sonidos opuestos, del grave y del agudo, del lleno y del tenue? —Lo mismo en la poesía, cuyo ritmo no es debido sino a la unión de las sílabas breves y de las largas. —Lo mismo en las estaciones, que son una feliz combinación de los elementos, una armonía de influencias, cuyo conocimiento es el objeto de la astronomía. —Lo mismo, en fin, en la adivinación y en la religión,

puesto que su objeto es mantener en proporción conveniente lo que hay de bueno y de vicioso en la naturaleza humana, y hacer que vivan en buena inteligencia los hombres y los dioses. El Amor está en todas partes; malo y funesto, cuando los elementos opuestos se niegan a unirse, y predominando el uno sobre el otro, hacen imposible la armonía; bueno y saludable, cuando esta armonía se realiza y se mantiene. Como fácilmente se ve, el punto culminante de este discurso es la definición nueva del amor; la unión de los contrarios. La teoría ha ganado en extensión, abriendo al espíritu un horizonte muy vasto, puesto que saliendo del dominio de la psicología, en que estaba encerrada al principio, tiende a abrazar el orden de las cosas físicas por entero.

Aristófanes, que en lugar de hablar en su turno, había cedido la palabra a Erixímaco, sin duda porque lo que él tenía que decir sobre el Amor, debía relacionarse con el lenguaje del sabio médico mejor viniendo después que no antes, Aristófanes, digo, entra en un orden de ideas que parecen diametralmente opuestas, y que, sin embargo, en el fondo concuerdan con aquellas. El Amor es, a su parecer, la unión de los semejantes. Para confirmar su opinión y dar a su vez pruebas completamente nuevas de la universalidad del amor, imagina una mitología a primera vista muy singular.

Primitivamente había tres especies de hombres, unos todo hombres, otros todo mujeres, y los terceros hombre y mujer, dos Andróginos, especie en todo inferior a las otras dos.—Estos hombres eran dobles: dos hombres unidos, dos mujeres unidas, un hombre y una mujer unidos. Estaban unidos por el ombligo, y tenían cuatro brazos, cuatro piernas, dos semblantes en una misma cabeza, opuestos el uno al otro y vueltos del lado de la espalda, los órganos de la generación dobles y colocados del lado del semblante, por bajo de la espalda. Los dos seres unidos de esta manera, sintiendo amor el uno por el otro, engendraban sus semejantes, no uniéndose, sino dejando caer la semilla a tierra como las cigarras. Esta raza de hombres era fuerte. Se hizo orgullosa y atrevida hasta el punto de intentar, como los gigantes de la fábula, escalar el cielo. Para castigarles y disminuir su fuerza, Júpiter resolvió dividir estos hombres dobles. Comenzó por cortarles haciendo de uno dos, y encargó a Apolo la curación de la herida. El dios arregló el vientre y el pecho, y para humillar a los culpables, volvió el semblante del lado en que se hizo la separación, para que tuvieran siempre a la vista el recuerdo de su desgracia. Los órganos de la generación habían quedado del lado de la espalda, de suerte que cuando las mitades separadas, atraídas por el ardor del amor, se aproximaban la una a la otra, no podían engendrar: la raza se perdía. Júpiter intervino, puso estos órganos en la parte anterior e hizo posibles la generación y la reproducción. Pero desde entonces la generación se hizo mediante la unión del varón con la hembra, y la sociedad hizo que se separaran los seres del mismo sexo primitivamente unidos. Sin embargo, en el amor que sienten el uno por el otro, han guardado el recuerdo de su antiguo estado los hombres, nacidos de hombres dobles, se aman entre sí; como las mujeres, nacidas de mujeres dobles, se aman a su vez; como las mujeres, nacidas de los andróginos, aman a los hombres, y como los hombres, nacidos de los mismos andróginos, aman a las mujeres.

¿Cuál es el objeto de este mito? Al parecer explicar y clasificar todas las especies del amor humano. Las conclusiones, que bajo este doble punto de vista se sacan, están tan profundamente grabadas con el sello de las costumbres griegas en la época de Platón, que resultan en completa contradicción con los sentimientos que el espíritu moderno y el cristianismo han hecho prevalecer. Porque tomando por punto de partida la definición de Aristófanes de que el amor es la unión de los

semejantes, se llega a esta consecuencia: que el amor del hombre por la mujer y de la mujer por el hombre es el más inferior de todos, puesto que es la unión de dos contrarios. Es preciso poner por encima de él el amor de la mujer, apetecido por las Tríbades, y sobre estos dos amores el del hombre por el hombre, el más noble de todos. No sólo es más noble, sino que en sí mismo es el único amor verdadero y durable. Y así, cuando las dos mitades de un hombre doble, que se buscan sin cesar, llegan a encontrarse, experimentan en el acto el más violento amor, y no tienen otro deseo que el de unirse íntima e indisolublemente para volver a su primitivo estado. Éste es el extremo en que la opinión de Aristófanes se aproxima a la de Erixímaco. Hay entre ellos este punto común: que el amor considerado por uno como la armonía de los contrarios y por otro como la unión de los semejantes, es para ambos el deseo de la unidad. Esta idea saca la teoría de la psicología y de la física para elevarla a la metafísica.

Agatón toma a su vez la palabra. Es poeta y hábil retórico también, y su discurso exhala un perfume de elegancia. Anuncia que va a completar lo que falta aún a la teoría del Amor, preguntándose desde luego cuál es su naturaleza, y atendida su naturaleza cuáles sus efectos. El Amor es el más dichoso de los dioses; es de naturaleza divina. ¿Y por qué el más dichoso? Porque es el más bello, y el más bello porque es el más joven, escapa siempre a la ancianidad y es compañero de la juventud. Es el más tierno y el más delicado, puesto que no escoge su estancia sino en el alma de los hombres, que es después de los dioses lo más delicado y lo más tierno que existe. Es también el más sutil, sin lo cual no podría, como lo hace, deslizarse por todas partes, penetrar en todos los corazones y salir de ellos; y el más gracioso, puesto que, fiel al viejo adagio, que el Amor y la fealdad están en guerra; va siempre acompañado por la hermosura. El Amor es el mejor de los dioses, como que es el más justo, puesto que no ofende nunca ni nunca es ofendido; el más moderado, puesto que la templanza consiste en dominar los placeres, y no hay un placer mayor que el amor; el más fuerte, porque ha vencido al mismo Marte, al dios de la victoria; el más hábil, en fin, porque a su arbitrio crea los poetas y los artistas y es el maestro de Apolo, de las Musas, de Vulcano, de Minerva y de Júpiter. Después de esta ingeniosa pintura de la naturaleza del Amor, Agatón quiere, como se había propuesto, celebrar sus beneficios. Lo hace en una peroración brillante, grabada con ese sello de elegancia un tanto amanerada, que caracterizaba su talento, y del cual Platón ha querido presentar una copia fiel y algún tanto irónica. «La elocuencia de Agatón, va a decir Sócrates, me recuerda a Gorgias».

Todos los convidados han expresado libremente sus ideas sobre el amor; Sócrates es el único que continúa silencioso. No sin razón habla el último. Evidentemente es el intérprete directo de Platón, y en su discurso es donde expresamente debe buscarse la teoría platoniana. He aquí por qué se compone de dos partes: la una crítica, en la que Sócrates rechaza lo que le parece inadmisible en todo lo que se había dicho y especialmente en el discurso de Agatón; la otra dogmática, donde da, respetando la división de Agatón, su propia opinión sobre la naturaleza y sobre los efectos del amor. Veamos el análisis.

El discurso de Agatón es muy bello, pero quizás tiene más poesía que filosofía; quizás es más aparente que verdadero. Sienta, en efecto, que el Amor es dios, que es bello y que es bueno; pero nada de esto es cierto. El Amor no es bello, porque no posee la belleza por lo mismo que la desea; y sólo se desea lo que no se tiene. Tampoco es bueno, puesto que siendo lo bueno inseparable de lo bello,

todas las cosas buenas son bellas. Se sigue de aquí, que el Amor no es bueno, porque no es bello. Resta, probar que no es dios. Aquí, por un artificio de composición que parece una especie de protesta implícita contra el papel tan inferior que la mujer ha hecho hasta este momento en esta conversación sobre el amor, Platón expone sus opiniones por boca de una mujer, la extranjera de Mantinea, antes de dejarlas expresar a Sócrates.

De boca de Diotima, «entendida en amor y en otras muchas cosas», dice Sócrates que ha aprendido todo cuanto sabe sobre el Amor. Primero le ha hecho entender, que el amor no es ni bello, ni bueno, como lo ha probado, y por consiguiente que no es dios. Si fuese dios, sería bello y bueno; porque los dioses, como nada les falta, no pueden estar privados ni de la bondad ni de la belleza. ¿Quiere decir esto que el Amor sea un ser feo y malo? Esto no se sigue necesariamente de lo dicho, porque entre la belleza y la fealdad, entre la bondad y la maldad, hay un medio, como le hay entre la ciencia y la ignorancia. ¿Pues qué es, en fin? El Amor es un ser intermedio entre el mortal y el inmortal, en una, palabra, un demonio. La función propia de un demonio consiste en servir de intérprete entre los dioses y los hombres, llevando de la tierra al cielo los votos y el homenaje de los mortales, y del cielo a la tierra las voluntades y beneficios de los dioses. Por esta razón, el Amor mantiene la armonía entre la esfera humana y la divina, aproxima estas naturalezas contrarias, y es, con los demás demonios, el lazo que une el gran todo. Esto equivale a decir, que el hombre, por el esfuerzo del Amor, se eleva hasta Dios. Es el fondo, que se presiente, del verdadero pensamiento de Platón; pero falta desarrollarlo y aclararlo.

De nada serviría conocer la naturaleza y la misión del Amor, si se ignorase su origen, su objeto, sus efectos y su fin supremo. Platón no quiere dejar estas cuestiones en la oscuridad. El Amor fue concebido el día del nacimiento de Venus; nació del dios de la abundancia, Poros, y del de la pobreza, Penia; esto explica a la vez su naturaleza divina y su carácter. De su madre le viene el ser flaco, consumido, sin abrigo, miserable; y de su padre el ser fuerte, varonil, emprendedor, robusto, hábil y afortunado cazador, que sigue sin cesar la pista a las buenas y bellas acciones. Es además apasionado por la sabiduría, que es bella y buena por excelencia; no siendo ni bastante sabio para poseerla, ni bastante ignorante para creer que la posee. Su objeto, en último resultado, es lo bello y el bien, que Platón identifica bajo una sola palabra: la belleza. Pero es preciso saber bien lo que es amar lo bello: es desear apropiárselo y poseerlo siempre, para ser dichoso. Y como no hay un solo hombre, que no ande en busca de su propia felicidad, es preciso distinguir, entre todos, aquel de quien puede decirse que prosigue la felicidad mediante la posesión de lo bello. Es el hombre que aspira a la producción de la belleza mediante el cuerpo y según el espíritu; y como no se cree completamente dichoso, si no se perpetúa esta producción sin interrupción y sin fin, se sigue, que el amor no es realmente otra cosa que el deseo mismo de la inmortalidad. Ésta es la única inmortalidad posible al hombre respecto del cuerpo. Se produce por el nacimiento de los hijos, por la sucesión y sustitución de un ser viejo por un ser joven. Este deseo de perpetuarse es el origen del amor paterno, de esta solicitud para asegurar la transmisión de su nombre y de sus bienes. Pero por encima de esta producción y de esta inmortalidad mediante el cuerpo, hay las que tienen lugar según el espíritu. Éstas son las propias del hombre que ama la belleza del alma, y que trabaja para producir en un alma bella, que le ha seducido, los rasgos inestimables de la virtud y del deber. De esta manera perpetúa la sabiduría, cuyos gérmenes estaban en él, y se asegura una inmortalidad muy superior a la primera.

Las últimas páginas del discurso de Sócrates están consagradas a expresar la serie de esfuerzos, mediante los que el amor se eleva de grado en grado hasta su fin supremo. El hombre, poseído por el amor, se encanta desde luego de un cuerpo bello, después de todos los cuerpos bellos, cuyas bellezas son hermanas entre sí. Es el primer grado del amor. Luego se enamora de las almas bellas y de todo lo que en ellas es bello: sus sentimientos y sus acciones. Franquea este segundo grado para pasar de la esfera de las acciones a la de la inteligencia. Allí se siente enamorado de todas las ciencias, cuya belleza le inspira, con una fecundidad inagotable, los más elevados pensamientos y todas esas grandes ideas que constituyen la filosofía. Pero, entre todas las ciencias, hay una que cautiva toda su alma, que es la ciencia misma de lo Bello, cuyo conocimiento es el colmo y la perfección del amor. ¿Y qué es esta belleza que tanto se desea y que tan difícil es de conseguir? Es la belleza en sí, eterna, divina, única belleza real, y de la que no son todas las demás sino un reflejo. Iluminado con su pura e inalterable luz, el hombre privilegiado, que llega a contemplarla, siente al fin nacer en él y engendra en los demás toda clase de virtudes. Este hombre es el verdaderamente dichoso, el verdaderamente inmortal.

Después del discurso de Sócrates, parece que nada queda por decir sobre el amor, y que el Banquete debe concluir. Pero Platón tuvo por conveniente poner de relieve, cuando no se esperaba, la elevación moral de su teoría mediante el contraste que presenta con la bajezza de las inclinaciones ordinarias de los hombres. Por esto en este instante se presenta Alcibíades, medio ebrio, coronada su cabeza con hiedra y violetas, acompañado de tocadoras de flauta y de una porción de sus compañeros de embriaguez. ¿Qué quiere decir esta orgía en medio de estos filósofos? ¿No pone a la vista, para usar las expresiones de Platón, el eterno contraste de la Venus popular y de la Venus celeste? Pero el ingenioso autor del Banquete ha hecho que produjera otro resultado importante. La orgía, que amenazaba ya hacerse contagiosa, cesa como por encanto en el instante en que Alcibíades ha reconocido a Sócrates. ¡Qué imagen del poder, a la vez que de la superioridad de esta moral de Sócrates, se muestra en el discurso en que Alcibíades hace, como a su pesar, el elogio más magnífico de este hombre encantador, dejando ver su cariño para con la persona de Sócrates, su admiración al contemplar esta razón serena y superior, y su vergüenza al recordar sus propios extravíos!

Después que Alcibíades concluye de hablar, comienza a circular la copa entre los convidados, hasta que todos, unos en pos de otros, fueron cayendo en la embriaguez. Sócrates, único invencible, porque su pensamiento, extraño a estos desórdenes, preserva de ellos a su cuerpo, conversa sobre diferentes asuntos con los que resisten hasta los primeros albores del día. Entonces, y cuando todos los convidados se han entregado al sueño, abandona la casa de Agatón, para ir a dedicarse a sus ocupaciones diarias: última manifestación de esta alma fuerte, que la filosofía había hecho invulnerable a las pasiones.

El banquete o del amor

APOLODORO — EL AMIGO DE APOLODORO — SÓCRATES — AGATÓN — FEDRO —
PAUSANIAS — ERIXÍMACO — ARISTÓFANES — ALCIBÍADES

APOLODORO. —Me considero bastante preparado para referiros lo que me pedís, porque ahora recientemente, según iba yo de mi casa de Faléreo^[1] a la ciudad, un conocido mío, que venía detrás de mí, me avistó, y llamándome de lejos:

—¡Hombre de Faléreo! —gritó en tono de confianza—; ¡Apolodoro!, ¿no puedes acortar el paso?

Yo me detuve, y le aguardé. Me dijo:

—Justamente andaba en tu busca, porque quería preguntarte lo ocurrido en casa de Agatón el día que Sócrates, Alcibíades y otros muchos comieron allí. Dícese que toda la conversación rodó sobre el amor. Yo supe algo por uno, a quien Fénix, hijo de Filipo, refirió una parte de los discursos que se pronunciaron, pero no pudo decirme el pormenor de la conversación, y sólo me dijo que tú lo sabías. Cuéntamelo, pues, tanto más cuanto es un deber en ti dar a conocer lo que dijo tu amigo. Pero, ante todo, dime: ¿estuviste presente a esa conversación?

—No es exacto, y ese hombre no te ha dicho la verdad —le respondí—; puesto que citas esa conversación como si fuera reciente, y como si hubiera podido yo estar presente.

—Yo así lo creía.

—¿Cómo —le dije—, Glaucon; no sabes que ha muchos años que Agatón no pone los pies en Atenas? Respecto a mí aún no hace tres años que trato a Sócrates, y que me propongo estudiar asiduamente todas sus palabras y todas sus acciones. Antes andaba vacilante por uno y otro lado, y creyendo llevar una vida racional, era el más desgraciado de los hombres. Me imaginaba, como tú ahora, que en cualquier cosa debía uno ocuparse con preferencia a la filosofía.

—Vamos, no te burles, y dime cuándo tuvo lugar esa conversación.

—Éramos muy jóvenes tú y yo; fue cuando Agatón consiguió el premio con su primera tragedia, al día siguiente en que sacrificó a los dioses en honor de su triunfo, rodeado de sus coristas.

—Larga es la fecha, a mi ver; ¿pero quién te ha dicho lo que sabes? ¿Es Sócrates?

—No, ¡por Júpiter! —le dije—; me lo ha dicho el mismo que se lo refirió a Fénix, que es un cierto Aristodemo, del pueblo de Cidátenes; un hombre pequeño, que siempre anda descalzo. Éste se halló presente, y si no me engaño, era entonces uno de los más apasionados de Sócrates. Algunas veces pregunté a este sobre las particularidades que me había referido Aristodemo, y vi que concordaban.

—¿Por qué tardas tanto —me dijo Glaucon— en referirme la conversación? ¿En qué cosa mejor podemos emplear el tiempo que nos resta para llegar a Atenas?

Yo convine en ello, y continuando nuestra marcha, entramos en materia. Como te dije antes, estoy preparado, y sólo falta que me escuches. Además del provecho que encuentro en hablar u oír hablar de filosofía, nada hay en el mundo que me cause tanto placer; mientras que, por el contrario, me muero de fastidio cuando os oigo a vosotros, hombres ricos y negociantes, hablar de vuestros intereses. Lloro vuestra obcecación y la de vuestros amigos; creéis hacer maravillas, y no hacéis

nada bueno. Quizá también por vuestra parte os compadeciereis de mí, y me parece que tenéis razón; pero no es una mera creencia mía, sino que tengo la seguridad de que sois dignos de compasión.

EL AMIGO DE APOLODORO.—Tú siempre el mismo, Apolodoro; hablando mal siempre de ti y de los demás, y persuadido de que todos los hombres, excepto Sócrates, son unos miserables, principiando por ti. No sé por qué te han dado el nombre de Furioso; pero sé bien que algo de esto se advierte en tus discursos. Siempre se te encuentra desabrido contigo mismo y con todos, excepto con Sócrates.

APOLODORO.—¿Te parece, querido mío, que es preciso ser un furioso y un insensato, para hablar así de mí mismo y de todos los demás?

EL AMIGO DE APOLODORO.—Déjate de disputas, Apolodoro. Acuédate ahora de tu promesa, y refiéreme los discursos que pronunciaron en casa de Agatón.

APOLODORO.—He aquí lo ocurrido poco más o menos; o mejor es que tomemos la historia desde el principio, como Aristodemo me la refirió.

Encontré a Sócrates, me dijo, que salía del baño y se había calzado las sandalias contra su costumbre. Le pregunté a dónde iba tan apuesto.

—Voy a comer a casa de Agatón —me respondió—. Rehusé asistir a la fiesta que daba ayer para celebrar su victoria, por no acomodarme una excesiva concurrencia; pero di mi palabra para hoy, y he aquí por qué me encuentras tan en punto. Me he embellecido para ir a la casa de tan bello joven. Pero, Aristodemo, ¿no te dará la humorada de venir conmigo, aunque no hayas sido convidado?

—Como quieras —le dije.

—Sígueme, pues, y cambiemos el proverbio, probando que un hombre de bien puede ir a comer a casa de otro hombre de bien sin ser convidado. Con gusto acusaría a Homero, no sólo de haber cambiado este proverbio, sino de haberse burlado de él,^[2] cuando después de representar a Agamenón como un gran guerrero, y a Menelao como un combatiente muy débil; hace concurrir a Menelao al festín de Agamenón, sin ser convidado; es decir, presenta un inferior asistiendo a la mesa de un hombre, que está muy por encima de él.

—Tengo temor —dijo a Sócrates— de no ser tal como tú querrías, sino más bien según Homero; es decir, una medianía que se sienta a la mesa de un sabio sin ser convidado. Por lo demás, tú eres el que me guías y a ti te toca salir a mi defensa, porque yo no confesaré que concurro allí sin que se me haya invitado, y diré que tú eres el que me convidas.

—Somos dos^[3] —respondió Sócrates—, y ya a uno ya a otro no nos faltará qué decir. Marchemos.

Nos dirigimos a la casa de Agatón durante esta plática, pero antes de llegar, Sócrates se quedó atrás entregado a sus propios pensamientos. Me detuve para esperar, pero me dijo que siguiera adelante. Cuando llegué a la casa de Agatón, encontré la puerta abierta, y me sucedió una aventura singular. Un esclavo de Agatón me condujo en el acto a la sala donde tenía lugar la reunión, estando ya todos sentados a la mesa y esperando sólo que se les sirviera. Agatón, en el momento que me vio, exclamó:

—¡Oh, Aristodemo!, seas bienvenido si vienes a comer con nosotros. Si vienes a otra cosa, ya hablaremos otro día. Ayer te busqué para suplicarte que fueras uno de mis convidados, pero no pude encontrarte. ¿Y por qué no has traído a Sócrates?

Miré para atrás y vi que Sócrates no me seguía, y entonces dije a Agatón que yo mismo había venido con Sócrates, como que él era el que me había convidado.

—Has hecho bien —replicó Agatón—; ¿pero dónde está Sócrates?

—Me seguía y no sé qué ha podido suceder.

—Esclavo —dijo Agatón—, llégate a ver dónde está Sócrates y condúcelo aquí. Y tú, Aristodemo, siéntate al lado de Erixímaco. Esclavo, lavadle los pies para que pueda ocupar su puesto.

En este estado vino un esclavo a anunciar que había encontrado a Sócrates de pie en el umbral de la casa próxima, y que habiéndole invitado, no había querido venir.

—¡Vaya una cosa singular! —dijo Agatón—. Vuelve y no le dejes hasta que haya entrado.

—No —dije yo entonces—, dejadle.

—Si a ti te parece así —dijo Agatón—, en buena hora. Ahora, vosotros, esclavos, servidnos. Traed lo que queráis, como si no tuvierais que recibir órdenes de nadie, porque ese es un cuidado que jamás he querido tomarme. Miradnos lo mismo a mí que a mis amigos como si fuéramos huéspedes convidados por vosotros mismos. Portaos lo mejor posible, que en ello va vuestra crédito.

Comenzamos a comer, y Sócrates no aparecía. A cada instante Agatón quería que se le fuese a buscar, pero yo lo impedí constantemente. En fin, Sócrates entró después de habernos hecho esperar algún tiempo, según su costumbre, cuando estábamos ya a media comida. Agatón, que estaba solo sobre una cama al extremo de la mesa, le invitó a que se sentara junto a él.

—Ven, Sócrates —le dijo—, permite que esté lo más próximo a ti, para ver si puedo ser partícipe de los magníficos pensamientos que acabas de descubrir; porque tengo una plena certeza de que has descubierto lo que buscabas, pues de otra manera no hubieras dejado el dintel de la puerta.

Cuando Sócrates se sentó, dijo:

—¡Ojalá, Agatón, que la sabiduría fuese una cosa que pudiese pasar de un espíritu a otro, cuando dos hombres están en contacto, como corre el agua, por medio de una mecha de lana, de una copa llena a una copa vacía! Si el pensamiento fuese de esta naturaleza, sería yo el que me consideraría dichoso estando cerca de ti, y me vería, a mi parecer, henchido de esa buena y abundante sabiduría que tú posees; porque la mía es una cosa mediana y equívoca; o, por mejor decir, es un sueño. La tuya, por el contrario, es una sabiduría magnífica y rica en bellas esperanzas como lo atestigua el vivo resplandor que arroja ya en tu juventud, y los aplausos que más de treinta mil griegos acaban de prodigarte.

—Eres muy burlón —replicó Agatón—, pero ya examinaremos cuál es mejor, si la sabiduría tuya o la mía; y Baco será nuestro juez. Ahora de lo que se trata es de comer.

Sócrates se sentó, y cuando él y los demás convidados acabaron de comer, se hicieron libaciones, se cantó un himno en honor del dios, y después de todas las demás ceremonias acostumbradas, se habló de beber. Pausanias tomó entonces la palabra:

—Veamos —dijo—, cómo podremos beber, sin que nos cause mal. En cuanto a mí, declaro que me siento aún incomodado de resultas de la francachela de ayer, y tengo necesidad de respirar un tanto, y creo que la mayor parte de vosotros está en el mismo caso; porque ayer erais todos de los nuestros. Prevengámonos, pues, para beber con moderación.

—Pausanias —dijo Aristófanes—, me das mucho gusto en querer que se beba con moderación, porque yo fui uno de los que se contuvieron menos la noche última.

—¡Cuánto celebro que estéis de ese humor! —dijo Erixímaco, hijo de Acúmenes—; pero falta por consultar el parecer de uno. ¿Cómo te encuentras, Agatón?

—Lo mismo que vosotros —respondió.

—Tanto mejor para nosotros —replicó Erixímaco—, para mí, para Aristodemo, para Fedro y para los demás, si vosotros, que sois los valientes, os dais por vencidos, porque nosotros somos siempre ruines bebedores. No hablo de Sócrates, que bebe siempre lo que le parece, y no le importa nada la resolución que se toma. Así, pues, ya que no veo a nadie aquí con deseos de excederse en la bebida, seré menos importuno, si os digo unas cuantas verdades sobre la embriaguez. Mi experiencia de médico me ha probado perfectamente, que el exceso en el vino es funesto al hombre. Evitaré siempre este exceso, en cuanto pueda, y jamás lo aconsejaré a los demás; sobre todo, cuando su cabeza se encuentre resentida a causa de una orgía de la víspera.

—Sabes —le dijo Fedro de Mirrinos, interrumpiéndole—, que sigo con gusto tu opinión, sobre todo, cuando hablas de medicina; pero ya ves que hoy todos se presentan muy racionales.

No hubo más que una voz; se resolvió de común acuerdo beber por placer y no llevarlo hasta la embriaguez.

—Puesto que hemos convenido —dijo Erixímaco— que nadie se exceda, y que cada uno beba lo que le parezca, soy de opinión que se despache desde luego la tocadora de flauta. Que vaya a tocar para sí, y si lo prefiere, para las mujeres allá en el interior. En cuanto a nosotros, si me creéis, entablaremos alguna conversación general, y hasta os propondré el asunto si os parece.

Todos aplaudieron el pensamiento, y le invitaron a que entrara en materia.

Erixímaco repuso entonces:

—Comenzaré por este verso de la *Melanipa* de Eurípides: *este discurso no es mío sino de Fedro*. Porque Fedro me dijo continuamente, con una especie de indignación: ¡Oh Erixímaco!, ¿no es cosa extraña, que de tantos poetas que han hecho himnos y cánticos en honor de la mayor parte de los dioses, ninguno haya hecho el elogio del Amor, que sin embargo es un gran dios? Mira lo que hacen los sofistas que son entendidos; componen todos los días grandes discursos en prosa en alabanza de Hércules y los demás semidioses; testigo el famoso Pródico, y esto no es sorprendente. He visto un libro, que tenía por título el *Elogio de la sal*, donde el sabio autor exageraba las maravillosas cualidades de la sal y los grandes servicios que presta al hombre. En una palabra, apenas encontrarás cosa que no haya tenido su panegírico. ¿En qué consiste que en medio de este furor de alabanzas universales, nadie hasta ahora ha emprendido el celebrar dignamente al Amor, y que se haya olvidado dios tan grande como este? Yo, continuó Erixímaco, apruebo la indignación de Fedro. Quiero pagar mi tributo al Amor, y hacérmele favorable. Me parece, al mismo tiempo, que cuadraría muy bien a una sociedad como la nuestra honrar a este dios. Si esto os place, no hay que buscar otro asunto para la conversación. Cada uno improvisará lo mejor que pueda un discurso en alabanza del Amor. Correrá la voz de izquierda a derecha. De esta manera Fedro hablará primero, ya porque le toca, y ya porque es el autor de la proposición, que os he formulado.

—No dudo, Erixímaco —dijo Sócrates—, que tu dictamen será unánimemente aprobado. Por lo menos, no seré yo el que le combata, yo que hago profesión de no conocer otra cosa que el Amor. Tampoco lo harán Agatón, ni Pausanias, ni seguramente Aristófanes, a pesar de estar consagrado por entero a Baco y a Venus. Igualmente puedo responder de todos los demás que se hallan presentes,

aunque, a decir verdad, no sea partido igual para los últimos, que nos hemos sentado. En todo caso, si los que nos preceden, cumplen con su deber y agotan la materia, a nosotros nos bastará prestar nuestra aprobación. Que Fedro comience bajo los más felices auspicios y que rinda alabanzas al Amor.

La opinión de Sócrates fue unánimemente adoptada. Daros en este momento cuenta, palabra por palabra, de los discursos, que se pronunciaron, es cosa que no podéis esperar de mí; pues no habiéndome Aristodemo, de quien los he tomado, referido tan perfectamente, ni retenido yo, algunas cosas de la historia que me contó, sólo os podré decir lo más esencial. He aquí poco más o menos el discurso de Fedro, según me lo refirió.

—«El Amor es un gran dios, muy digno de ser honrado por los dioses y por los hombres por mil razones, sobre todo, por su ancianidad; porque es el más anciano de los dioses. La prueba es que no tiene padre ni madre; ningún poeta ni prosador se le ha atribuido. Según Hesíodo,^[4] el caos existió al principio, y *enseguida apareció la tierra con su vasto seno, base eterna e inquebrantable de todas las cosas, y el Amor*. Hesíodo, por consiguiente, hace que al caos sucedan la Tierra y el Amor. Parménides habla así de su origen: *el Amor es el primer dios que fue concebido*.^[5] Acusilao^[6] ha seguido la opinión de Hesíodo. Así, pues, están de acuerdo en que el Amor es el más antiguo de los dioses todos. También es de todos ellos el que hace más bien a los hombres; porque no conozco mayor ventaja para un joven, que tener un amante virtuoso; ni para un amante, que el amar un objeto virtuoso. Nacimiento, honores, riqueza, nada puede como el Amor inspirar al hombre lo que necesita para vivir honradamente; quiero decir, la vergüenza del mal y la emulación del bien. Sin estas dos cosas es imposible que un particular o un Estado haga nunca nada bello ni grande. Me atrevo a decir que si un hombre, que ama, hubiese cometido una mala acción o sufrido un ultraje sin rechazarlo, más vergüenza le causaría presentarse ante la persona que ama, que ante su padre, su pariente, o ante cualquiera otro. Vemos que lo mismo sucede con el que es amado, porque nunca se presenta tan confundido como cuando su amante le coge en alguna falta. De manera que si, por una especie de encantamiento, un Estado o un ejército pudieran componerse de amantes y de amados, no habría pueblo que llevase más allá el horror al vicio y la emulación por la virtud. Hombres unidos de este modo, aunque en corto número, podrían en cierta manera vencer al mundo entero; porque, si hay alguno de quien un amante no querría ser visto en el acto de desertar de las filas o arrojar las armas, es la persona que ama; y preferiría morir mil veces antes que abandonar a la persona amada viéndola en peligro y sin prestarla socorro; porque no hay hombre tan cobarde a quien el Amor no inspire el mayor valor y no le haga semejante a un héroe. Lo que dice Homero^[7] de que inspiran los dioses audacia a ciertos guerreros, puede decirse con más razón del Amor que de ninguno de los demás dioses. Sólo los amantes saben morir el uno por el otro. Y no sólo hombres sino las mismas mujeres han dado su vida por salvar a los que amaban. La Grecia ha visto un brillante ejemplo en Alceste, hija de Pelias: sólo ella quiso morir por su esposo, aunque éste tenía padre y madre. El amor del amante sobrepujó tanto a la amistad por sus padres, que los declaró, por decirlo así, personas extrañas respecto de su hijo, y como si fuesen parientes sólo en el nombre. Y aun cuando se han llevado a cabo en el mundo muchas acciones magníficas, es muy reducido el número de las que han rescatado de los infiernos a los que habían entrado; pero la de Alceste ha parecido tan bella a los ojos de los hombres y de los dioses, que, encantados éstos de su valor, la volvieron a la vida. ¡Tan cierto es que un Amor

noble y generoso se hace estimar de los dioses mismos!

»No trataron así a Orfeo, hijo de Eagro, sino que le arrojaron de los infiernos, sin concederle lo que pedía. En lugar de volverle su mujer, que andaba buscando, le presentaron un fantasma, una sombra de ella, porque como buen músico le faltó el valor. Lejos de imitar a Alceste y de morir por la persona que amaba, se ingenió para bajar vivo a los infiernos. Así es que, indignados los dioses, castigaron su cobardía haciéndole morir a manos de mujeres. Por el contrario, han honrado a Aquiles, hijo de Tetis, y le recompensaron, colocándole en las islas de los bienaventurados, porque habiéndole predicho su madre que si mataba a Héctor moriría en el acto, y que si no le combatía volvería a la casa paterna, donde moriría después de una larga vejez, Aquiles no dudó, y prefiriendo la venganza de Patroclo a su propia vida, quiso, no sólo morir por su amigo, sino también morir sobre su cadáver.^[8] Por esta razón los dioses le han honrado más que a todos los hombres, mereciéndo su admiración por el sacrificio que hizo en obsequio de la persona que le amaba. Esquiles se burla de nosotros, cuando dice que el amado era Patroclo. Aquiles era más hermoso, no sólo que Patroclo, sino que todos los demás héroes. No tenía aún pelo de barba y era mucho más joven, como dice Homero.^[9] Verdaderamente si los dioses aprueban lo que se hace por la persona que se ama, ellos estiman, admirán y recompensan mucho más lo que se hace por la persona por quien es uno amado. En efecto, el que ama tiene un no sé qué de más divino que el que es amado, porque en su alma existe un dios; y de aquí procede el haber sido tratado mejor Aquiles que Alceste, después de su muerte en las islas de los afortunados. Concluyo, pues, que de todos los dioses el Amor es el más antiguo, el más augusto, y el más capaz de hacer al hombre feliz y virtuoso durante su vida y después de su muerte».

Así concluyó Fedro. Aristodemo pasó en silencio algunos otros, cuyos discursos había olvidado, y se fijó en Pausanias, que habló de esta manera:

—Yo no apruebo, ¡oh Fedro!, la proposición de alabar el Amor tal como se ha hecho. Esto sería bueno, si no hubiese más Amor que uno, pero como no es así, hubiera sido mejor decir antes cuál es el que debe alabarse. Es lo que me propongo hacer ver. Por lo pronto diré cuál es el Amor, que merece ser alabado; y después lo alabaré lo más dignamente que me sea posible. Es indudable que no se concibe a Venus sin el Amor, y si no hubiese más que una Venus, no habría más que un Amor; pero como hay dos Venus, necesariamente hay dos Amores. ¿Quién duda de que hay dos Venus? La una de más edad, hija del cielo, que no tiene madre, a la que llamaremos la Venus celeste; la otra más joven, hija de Júpiter y de Dione, a la que llamaremos la Venus popular. Se sigue de aquí que de los dos Amores, que son los ministros de estas dos Venus, es preciso llamar al uno celeste y al otro popular. Todos los dioses sin duda son dignos de ser honrados, pero distingamos bien las funciones de estos dos Amores.

»Toda acción en sí misma no es bella ni fea; lo que hacemos aquí, beber, comer, discurrir, nada de esto es bello en sí, pero puede convertirse en tal, mediante la manera como se hace. Es bello, si se hace conforme a las reglas de la honestidad; y feo, si se hace contra estas reglas. Lo mismo sucede con el amor. Todo amor, en general, no es bello ni laudable, si no es honesto. El Amor de la Venus popular es popular también, y sólo inspira acciones bajas; es el amor que reina entre el común de las gentes, que aman sin elección, lo mismo las mujeres que los jóvenes, dando preferencia al cuerpo sobre el alma. Cuanto más irracional es, tanto más os persiguen porque sólo aspiran al goce, y con

tal que lleguen a conseguirlo, les importa muy poco por qué medios. De aquí procede que sienten afección por todo lo que se presenta, bueno o malo, porque su amor no es el de la Venus más joven, nacida de varón y de hembra. Pero no habiendo nacido la Venus celeste de hembra, sino tan sólo de varón, el amor que la acompaña sólo busca los jóvenes. Ligado a una diosa de más edad, y que, por consiguiente, no tiene la sensualidad fogosa de la juventud, los inspirados por este Amor sólo gustan del sexo masculino, naturalmente más fuerte y más inteligente. He aquí las señales, mediante las que pueden conocerse los verdaderos servidores de este Amor; no buscan los demasiado jóvenes, sino aquellos cuya inteligencia comienza a desarrollarse, es decir, que ya les apunta el bozo. Pero su objeto no es, en mi opinión, sacar provecho de la imprudencia de un amigo demasiado joven, y seducirle para abandonarle después, y, cantando victoria, dirigirse a otro; sino que se unen sí ellos en relación con el propósito de no separarse y pasar toda su vida con la persona que aman. Sería verdaderamente de desear que hubiese una ley que prohibiera amar a los demasiado jóvenes, para, no gastar el tiempo en una cosa tan incierta; porque, ¿quién sabe lo que resultará un día de tan tierna juventud; qué giro tomarán el cuerpo y el espíritu, y hacia qué punto se dirigirán, si hacia el vicio o si hacia la virtud? Los sabios ya se imponen ellos mismos una ley tan justa; pero sería conveniente hacerla observar rigurosamente por los amantes populares de que hablamos, y prohibirles esta clase de compromisos, como se les impide, en cuanto es posible, amar las mujeres de condición libre. Éstos son los que han deshonrado el amor hasta tal punto, que han hecho decir que era vergonzoso conceder sus favores a un amante. Su amor intempestivo e injusto por la juventud demasiado tierna es lo único que ha dado lugar a semejante opinión, siendo así que nada de lo que se hace según principios de sabiduría y de honestidad puede ser reprendido justamente.

»No es difícil comprender las leyes que arreglan el amor en otros países, porque son precisas y sencillas. Sólo las costumbres de Atenas y de Lacedemonia necesitan explicación. En la Elides, por ejemplo, y en la Beocia, donde se cultiva poco el arte de la palabra, se dice sencillamente que es bueno conceder sus amores a quien nos ama, y nadie encuentra malo esto, sea joven o viejo. Es preciso creer que en estos países está autorizado así el amor para allanar las dificultades y para hacerse amar sin necesidad de recurrir a los artificios del lenguaje, que desconoce aquella gente. Pero en la Jonia y en todos los países sometidos a la dominación de los bárbaros se tiene este comercio por infame; se proscriben igualmente allí la filosofía y la gimnasia, y es porque los tiranos no gustan ver que entre sus súbditos se formen grandes corazones o amistades y relaciones vigorosas, que es lo que el amor sabe crear muy bien. Los tiranos de Atenas hicieron en otro tiempo la experiencia. La pasión de Aristogitón y la fidelidad de Harmodio trastornaron su dominación. Es claro que en estos Estados, donde es vergonzoso conceder sus amores a quien nos ama, esta severidad nace de la iniquidad de los que la han establecido, de la tiranía de los gobernantes y de la cobardía de los gobernados; y que en los países, donde simplemente se dice que es bueno conceder sus favores a quien nos ama, esta indulgencia es una prueba de grosería. Todo esto está más sabiamente ordenado entre nosotros. Pero, como ya dije, no es fácil comprender nuestros principios en este concepto. Por una parte, se dice que es mejor aunar a la vista de todo el mundo que amar en decreto, y que es preciso amar con preferencia los más generosos y más virtuosos, aunque sean menos bellos que los demás.

»Es sorprendente cómo se interesa todo el mundo por el triunfo del hombre que ama; se le anima,

lo cual no se haría si el amar no se tuviese por cosa buena; se le aprecia cuando ha triunfado su amor, y se le desprecia cuando no ha triunfado. La costumbre permite al amante emplear medios maravillosos para llegar a su objeto, y no hay ni uno solo de estos medios que no le haga perder la estimación de los sabios, si se sirve de él para otra cosa que no sea para hacerse amar. Porque si un hombre con el objeto de enriquecerse o de obtener un empleo o de crearse cualquiera otra posición de este género, se atreviera a tener por alguno la menor de las complacencias que tiene un amante para con la persona que ama; si emplease las súplicas, si se valiese de las lágrimas y los ruegos, si hiciese juramento, si durmiese en el umbral de su puerta, si se rebajase a bajezas que un esclavo se avergonzaría de practicar, ninguno de sus enemigos o de sus amigos dejaría de impedir que se envileciera hasta este punto. Los unos le echarían en cara que se conducía como un adulador y como un esclavo; otros se ruborizarían y se esforzarían por corregirlo. Sin embargo, todo esto sienta maravillosamente a un hombre que ama; no sólo se admiten estas bajezas sin tenerlas por deshonrosas, sino que se mira como un hombre que cumple muy bien con su deber; y lo más extraño es que se quiere que los amantes sean los únicos perjuros que los dioses dejen de castigar, porque se dice que los juramentos no obligan en asuntos de amor. Tan cierto es que en nuestras costumbres los hombres y los dioses todo se lo permiten a un amante. No hay en esta materia nadie que no esté persuadido de que es muy laudable en esta ciudad amar y recíprocamente hacer lo mismo con los que nos aman. Por otra parte, si se considera con qué cuidado un padre pone un pedagogo cerca de sus hijos para que los vigile, y que el principal deber de este es impedir que hablen a los que los aman; que sus camaradas mismos, si les ven sostener tales relaciones, los hostigan y molestan con burlas; que los de más edad no se oponen a tales burlas, ni reprenden a los que las usan; al ver este cuadro, ¿no se creerá que estamos en un país donde es una vergüenza el mantener semejantes relaciones? He aquí por qué es preciso explicar esta contradicción.

»El Amor, como dije al principio, no es de suyo ni bello ni feo. Es bello, si se observan las reglas de la honestidad; y es feo, si no se tienen en cuenta estas reglas. Es inhonesto conceder sus favores a un hombre vicioso o por malos motivos. Es honesto, si se conceden por motivos justos a un hombre virtuoso. Llamo hombre vicioso al amante popular que ama el cuerpo más bien que el alma; porque su amor no puede tener duración, puesto que ama una cosa que no dura. Tan pronto como la flor de la belleza de lo que amaba ha pasado, vuela a otra parte, sin acordarse ni de sus palabras ni de sus promesas. Pero el amante de un alma bella permanece fiel toda la vida, porque lo que ama es durable. Así, pues, la costumbre entre nosotros quiere que uno se mire bien antes de comprometerse; que se entregue a los unos y huya de los otros; ella anima a ligarse a aquellos y huir de estos, porque discierne y juzga de qué especie es así el que ama como el que es amado. Por esto se mira como vergonzoso el entregarse ligeramente, y se exige la prueba del tiempo, que es el que hace conocer mejor todas las cosas. Y también es vergonzoso entregarse a un hombre poderoso y rico, ya se sucumba por temor, ya por debilidad; o que se deje alucinar por el dinero o la esperanza de optar a empleos; porque además de que estas razones no pueden engendrar nunca una amistad generosa, descansa por otra parte sobre fundamentos poco sólidos y durables. Sólo resta un motivo por el que en nuestras costumbres se puede decentemente favorecer a un amante; porque así como la servidumbre voluntaria de un amante para con el objeto de su amor no se tiene por adulación, ni puede echársele en cara tal cosa; en igual forma hay otra especie de servidumbre voluntaria, que no

puede nunca ser reprendida y es aquella en la que el hombre se compromete en vista de la virtud. Hay entre nosotros la creencia de que si un hombre se somete a servir a otro con la esperanza de perfeccionarse mediante él en una ciencia o en cualquiera virtud particular, esta servidumbre voluntaria no es vergonzosa y no se llama adulación.

»Es preciso tratar al amor como a la filosofía y a la virtud, y que sus leyes tiendan al mismo fin, si se quiere que sea honesto favorecer a aquel que nos ama; porque si el amante y el amado se aman mutuamente bajo estas condiciones, a saber: que el amante, en reconocimiento de los favores del que ama, esté dispuesto a hacerle todos los servicios que la equidad le permita; y que el amado a su vez, en recompensa del cuidado que su amante hubiere tomado para hacerle sabio y virtuoso, tenga con él todas las consideraciones debidas; si el amante es verdaderamente capaz de dar ciencia y virtud a la persona que ama, y la persona amada tiene un verdadero deseo de adquirir instrucción y sabiduría; si todas estas condiciones se verifican, entonces únicamente es decoroso conceder sus favores al que nos ama. El amor no puede permitirse por ninguna otra razón, y entonces no es vergonzoso verse engañado. En cualquier otro caso es vergonzoso, véase o no engañado; porque si con una esperanza de utilidad o de ganancia se entrega uno a un amante, que se creía rico, que después resulta pobre, y que no puede cumplir su palabra, no es menos indigno, porque es ponerse en evidencia y demostrar que mediando el interés se arroja a todo, y esto no tiene nada de bello. Por el contrario, si después de haber favorecido a un amante, que se le creía hombre de bien, y con la esperanza de hacerle uno mejor por medio de su amistad, llega a resultar que este amante no es tal hombre de bien y que carece de virtudes, no es deshonroso verse uno en este caso engañado; porque ha mostrado el fondo de su corazón; y ha puesto en evidencia que por la virtud y con la esperanza de llegar a una mayor perfección, es uno capaz de emprenderlo todo, y nada más glorioso que este pensamiento. Es bello amar cuando la causa es la virtud. Este amor es el de la Venus celeste; es celeste por sí mismo; es inútil a los particulares y a los Estados, y digno para todos de ser objeto de principal estudio, puesto que obliga al amante y al amado a vigilarse a sí mismos y a esforzarse en hacerse mutuamente virtuosos. Todos los demás amores pertenecen a la Venus popular. He aquí, Fedro, todo lo que yo puedo decirte de improviso sobre el Amor».

Habiendo hecho Pausanias aquí una pausa, (y he aquí un juego de palabras,^[10] que vuestros sofistas enseñan), correspondía a Aristófanes hablar, pero no pudo verificarlo por un hipo que le sobrevino, no sé si por haber comido demasiado, o por otra razón. Entonces se dirigió al médico Erixímaco que estaba sentado junto a él y le dijo: es preciso Erixímaco, que o me libres de este hipo o hables en mi lugar hasta que haya cesado.

—Haré lo uno y lo otro —respondió Erixímaco—, porque voy a hablar en tu lugar, y tú hablarás en el mío, cuando tu incomodidad haya pasado. Pasará bien pronto, si mientras yo hable, retienes la respiración por algún tiempo, y si no pasa, tendrás que hacer gárgaras con agua. Si el hipo es demasiado violento, coge cualquiera cosa, y hazte cosquillas en la nariz; a esto se seguirá el estornudo; y si lo repites una o dos veces, el hipo cesará infaliblemente, por violento que sea.

—Comienza luego —dijo Aristófanes.

—Voy a hacerlo —dijo Erixímaco—, y se explicó de esta manera:

»Pausanias ha empezado muy bien su discurso, pero parecíndome que a su final no lo ha desenvuelto suficientemente, creo que estoy en el caso de completarlo. Apruebo la distinción que ha

hecho de los dos amores, pero creo haber descubierto por mi arte, la medicina, que el amor no reside sólo en el alma de los hombres, donde tiene por objeto la belleza, sino que hay otros objetos y otras mil cosas en que se encuentra; en los cuerpos de todos los animales, en las producciones de la tierra; en una palabra, en todos los seres; y que la grandeza y las maravillas del dios brillan por entero, lo mismo en las cosas divinas que en las cosas humanas. Tomaré mi primer ejemplo de la medicina, en honor a mi arte.

»La naturaleza corporal contiene los dos amores; porque las partes del cuerpo que están sanas y las que están enfermas constituyen necesariamente cosas desemejantes, y lo desemejante ama lo desemejante. El amor, que reside en un cuerpo sano, es distinto del que reside en un cuerpo enfermo, y la máxima, que Pausanias acaba de sentar: que es cosa bella conceder sus favores a un amigo virtuoso, y cosa fea entregarse al que está animado de una pasión desordenada, es una máxima aplicable al cuerpo. También es bello y necesario ceder a lo que hay de bueno y de sano en cada temperamento, y en esto consiste la medicina; por el contrario, es vergonzoso complacer a lo que hay de depravado y de enfermo, y es preciso combatirlo, si ha de ser uno un médico hábil. Porque, para decirlo en pocas palabras, la medicina es la ciencia del amor corporal con relación a la repleción y evacuación; el médico, que sabe discernir mejor en este punto el amor arreglado del vicioso, debe ser tenido por más hábil; y el que dispone de tal manera de las inclinaciones del cuerpo, que puede mudarlas según sea necesario, introducir el amor donde no existe y hace falta, y quitarlo del punto donde es perjudicial, un médico de esta clase es un excelente práctico; porque es preciso que sepa crear la amistad entre los elementos más enemigos, e inspirarles un amor recíproco. Los elementos más enemigos son los más contrarios, como lo frío y lo caliente, lo seco y lo húmedo, lo amargo y lo dulce y otros de la misma especie. Por haber encontrado Esculapio, jefe de nuestra familia, el medio de introducir el amor y la concordia entre estos elementos contrarios, se le tiene por inventor de la medicina, como lo cantan los poetas y como yo mismo creo. Me atrevo a asegurar que el Amor preside a la medicina, lo mismo que a la gimnasia y a la agricultura. Sin necesidad de fijar mucho la atención, se advierte su presencia en la música, y quizá fue esto lo que Heráclito quiso decir, si bien no supo explicarlo. La unidad, dice, que se opone a sí misma, concuerda consigo misma; produce, por ejemplo, la armonía de un arco o de una lira. Es un absurdo decir que la armonía es una oposición, o que consiste en elementos opuestos, sino que lo que Heráclito al parecer entendía es que de elementos, al pronto opuestos, como lo grave y lo agudo, y puestos después de acuerdo, es de donde el arte musical saca la armonía. En efecto, la armonía no es posible en tanto que lo grave y lo agudo permanecen en oposición; porque la armonía es una consonancia; la consonancia un acuerdo, y no puede haber acuerdo entre cosas opuestas, mientras permanecen opuestas; y así las cosas opuestas, que no concuerdan, no producen armonía. De esta manera también las sílabas largas y las breves, que son opuestas entre sí, componen el ritmo, cuando se las ha puesto de acuerdo. Y aquí es la música, como antes era la medicina, la que produce el acuerdo, estableciendo la concordia o el amor entre las contrarias. La música es la ciencia del amor con relación al ritmo y a la armonía. No es difícil reconocer la presencia del amor en la constitución misma del ritmo y de la armonía. Aquí no se encuentran dos amores, sino que, cuando se trata de poner el ritmo y la armonía en relación con los hombres, sea inventando, lo cual se llama composición música, sea sirviéndose de los aires y compases ya inventados, lo cual se llama educación, se necesitan entonces atención suma y un artista

hábil. Aquí corresponde aplicar la máxima establecida antes: que es preciso complacer a los hombres moderados y a los que están en camino de serlo, y fomentar su amor, el amor legítimo y celeste, el de la musa Urania. Pero respecto al de Polimnia, que es el amor vulgar, no se le debe favorecer sino con gran reserva y de modo que el placer que procure no pueda conducir nunca al desorden. La misma circunspección es necesaria en nuestro arte para arreglar el uso de los placeres de la mesa, de modo que se goce de ellos moderadamente, sin perjudicar a la salud.

»Debemos, pues, distinguir cuidadosamente estos dos amores en la música, en la medicina y en todas las cosas divinas y humanas, puesto que no hay ninguna en que no se encuentren. También se hallan en las estaciones, que constituyen el año, porque siempre que los elementos, de que hablé antes, lo frío y lo caliente, lo húmedo y lo seco, contraen los unos para con los otros un amor ordenado y componen una debida y templada armonía, el año es fértil y es favorable a los hombres, a las plantas y a todos los animales, sin perjudicarles en nada. Pero cuando el amor intemperante predomina en la constitución de las estaciones, casi todo lo destruye y arrasa; engendra la peste y toda clase de enfermedades que atacan a los animales y a las plantas; y las heladas, los hielos y las nieblas provienen de este amor desordenado de los elementos. La ciencia del amor, en el movimiento de los astros y de las estaciones del año, se llama astronomía. Además los sacrificios, el uso de la adivinación, es decir, todas las comunicaciones de los hombres con los dioses, sólo tienen por objeto entretenir y satisfacer al amor, porque todas las impiedades nacen de que buscamos y honramos en nuestras acciones, no el mejor amor, sino el peor, faz a faz de los vivos, de los muertos y de los dioses. Lo propio de la adivinación es vigilar y cuidar de estos dos amores. La adivinación es la creadora de la amistad, que existe entre los dioses y los hombres, porque sabe todo lo que hay de santo o de impío, en las inclinaciones humanas. Por lo tanto, es cierto decir, en general, que el Amor es poderoso, y que su poder es universal; pero que cuando se consagra al bien y se ajusta a la justicia y a la templanza, tanto respecto de nosotros como respecto de los dioses, es cuando manifiesta todo su poder y nos procura una felicidad perfecta, estrechándonos a vivir en paz los unos con los otros, y facilitándonos la benevolencia de los dioses, cuya naturaleza se halla tan por encima de la nuestra. Omito quizás muchas cosas en este elogio del Amor, pero no es por falta de voluntad. A ti te toca, Aristófanes, suplir lo que yo haya omitido. Por lo tanto, si tienes el proyecto de honrar al dios de otra manera, hazlo y comienza, ya, que tu hipo ha cesado».

Aristófanes respondió:

—Ha cesado, en efecto, y sólo lo achaco al estornudo; y me admira que para restablecer el orden en la economía del cuerpo haya necesidad de un movimiento como este, acompañado de ruidos y agitaciones ridículas; porque realmente el estornudo ha hecho cesar el hipo sobre la marcha.

—Mira lo que haces, mi querido Aristófanes —dijo Erixímaco—, estás a punto de hablar y parece que te burlas a mi costa; pues cuando podías discurrir en paz, me precisas a que te vigile, para ver si dices algo que se preste a la risa.

—Tienes razón, Erixímaco —respondió Aristófanes sonriéndose—. Haz cuenta que no he dicho nada, y no hay necesidad de que me vigiles, porque temo, no el hacer reír con mi discurso, de lo que se alegraría mi musa para la que sería un triunfo, sino el decir cosas ridículas.

—Después de lanzar la flecha —replicó Erixímaco—, ¿crees que te puedes escapar? Fíjate bien en lo que vas a decir, Aristófanes, y habla como si tuvieras que dar cuenta de cada una de tus palabras.

Quizá, si me parece del caso, te trataré con indulgencia.

—Sea lo que quiera, Erixímaco, me propongo tratar el asunto de una manera distinta que lo habéis hecho Pausanias y tú.

»Figúraseme, que hasta ahora los hombres han ignorado enteramente el poder del Amor; porque si lo conociesen, le levantarían templos y altares magníficos, y le ofrecerían suntuosos sacrificios, y nada de esto se hace, aunque sería muy conveniente; porque entre todos los dioses él es el que derrama más beneficios sobre los hombres, como que es su protector y su médico, y los cura, de los males que impiden al género humano llegar a la cumbre de la felicidad. Voy a intentar daros a conocer el poder del Amor, y queda a vuestro cargo enseñar a los demás lo que aprendáis de mí. Pero es preciso comenzar por decir cuál es la naturaleza del hombre, y las modificaciones que ha sufrido.

»En otro tiempo la naturaleza humana era muy diferente de lo que es hoy. Primero había tres clases de hombres: los dos sexos que hoy existen, y uno tercero compuesto de estos dos, el cual ha desaparecido conservándose sólo el nombre. Este animal formaba una especie particular, y se llamaba andrógino, porque reunía el sexo masculino y el femenino; pero ya no existe y su nombre está en descrédito. En segundo lugar, todos los hombres tenían formas redondas, la espalda y los costados colocados en círculo, cuatro brazos, cuatro piernas, dos fisionomías, unidas a un cuello circular y perfectamente semejantes, una sola cabeza, que reunía estos dos semblantes opuestos entre sí, dos orejas, dos órganos de la generación, y todo lo demás en esta misma proporción. Marchaban rectos como nosotros, y sin tener necesidad de volverse para tomar el camino que querían. Cuando deseaban caminar ligeros, se apoyaban sucesivamente sobre sus ocho miembros, y avanzaban con rapidez mediante un movimiento circular, como los que hacen la rueda con los pies al aire. La diferencia, que se encuentra entre estas tres especies de hombres, nace de la que hay entre sus principios. El sol produce el sexo masculino, la tierra el femenino, y la luna el compuesto de ambos, que participa de la tierra y del sol. De estos principios recibieron su forma y su manera de moverse, que es esférica. Los cuerpos eran robustos y vigorosos y de corazón animoso, y por esto concibieron la atrevida idea de escalar el cielo, y combatir con los dioses, como dice Homero de Efialtes y de Oto.^[11] Júpiter examinó con los dioses el partido que debía tomarse. El negocio no carecía de dificultad; los dioses no querían anonadar a los hombres, como en otro tiempo a los gigantes, fulminando contra ellos sus rayos, porque entonces desaparecerían el culto y los sacrificios que los hombres les ofrecían; pero, por otra parte, no podían sufrir semejante insolencia. En fin, después de largas reflexiones, Júpiter se expresó en estos términos: Creo haber encontrado un medio de conservar los hombres y hacerlos más circunspectos, y consiste en disminuir sus fuerzas. Los separaré en dos; así se harán débiles y tendremos otra ventaja, que será la de aumentar el número de los que nos sirvan; marcharán rectos sosteniéndose en dos piernas sólo, y si después de este castigo conservan su impía audacia y no quieren permanecer en reposo, los dividiré de nuevo, y se verán precisados a marchar sobre un solo pie, como los que bailan sobre odres en la fiesta de Caco.

»Después de esta declaración, el dios hizo la separación que acababa de resolver, y la hizo lo mismo que cuando se cortan huevos para salarlos, o como cuando con un cabello se los divide en dos partes iguales. En seguida mandó a Apolo que curase las heridas y colocase el semblante y la mitad del cuello del lado donde se había hecho la separación, a fin de que la vista de este castigo los hiciese

más modestos. Apolo puso el semblante del lado indicado, y reuniendo los cortes de la piel sobre lo que hoy se llama vientre, los cosió a manera de una bolsa que se cierra, no dejando más que una abertura en el centro, que se llama ombligo. En cuanto a los otros pliegues, que eran numerosos, los pulió, y arregló el pecho con un instrumento semejante a aquel de que se sirven los zapateros para suavizar la piel de los zapatos sobre la horma, y sólo dejó algunos pliegues sobre el vientre y el ombligo, como en recuerdo del antiguo castigo. Hecha esta división, cada mitad hacia esfuerzos para encontrar la otra mitad de que había sido separada; y cuando se encontraban ambas, se abrazaban y se unían, llevadas del deseo de entrar en su antigua unidad, con un ardor tal, que abrazadas perecían de hambre e inacción, no queriendo hacer nada la una sin la otra. Cuando la una de las dos mitades perecía, la que sobrevivía buscaba otra, a la que se unía de nuevo, ya fuese la mitad de una mujer entera, lo que ahora llamamos una mujer, ya fuese una mitad de hombre; y de esta manera la raza iba extinguiéndose. Júpiter, movido a compasión, imagina otro expediente: pone delante los órganos de la generación, porque antes estaban detrás, y se concebía y se derramaba el semen, no el uno en el otro, sino en tierra como las cigarras. Júpiter puso los órganos en la parte anterior y de esta manera la concepción se hace mediante la unión del varón y la hembra. Entonces, si se verificaba la unión del hombre y la mujer, el fruto de la misma eran los hijos; y si el varón se unía al varón, la saciedad los separaba bien pronto y los restituía a sus trabajos y demás cuidados de la vida.

»De aquí procede el amor que tenemos naturalmente los unos a los otros; él nos recuerda nuestra naturaleza primitiva y hace esfuerzos para reunir las dos mitades y para restablecernos en nuestra antigua perfección. Cada uno de nosotros no es más que una mitad de hombre, que ha sido separada de su todo, como se divide una hoja en dos. Estas mitades buscan siempre sus mitades. Los hombres que provienen de la separación de estos seres compuestos, que se llaman andróginos, aman las mujeres; y la mayor parte de los adulteros pertenecen a esta especie, así como también las mujeres que aman a los hombres y violan las leyes del himeneo. Pero a las mujeres, que provienen de la separación de las mujeres primitivas, no llaman la atención los hombres y se inclinan más a las mujeres; a esta especie pertenecen las tribactes. Del mismo modo los hombres, que provienen de la separación de los hombres primitivos, buscan el sexo masculino. Mientras son jóvenes aman a los hombres; se complacen en dormir con ellos y estar en sus brazos; son los primeros entre los adolescentes y los adultos, como que son de una naturaleza mucho más varonil. Sin razón se les echa en cara que viven sin pudor, porque no es la falta de este lo que les hace obrar así, sino que dotados de alma fuerte, valor varonil y carácter viril, buscan sus semejantes; y lo prueba que con el tiempo son más aptos que los demás para servir al Estado. Hechos hombres a su vez aman los jóvenes, y si se casan y tienen familia, no es porque la naturaleza los incline a ello, sino porque la ley los obliga. Lo que prefieren es pasar la vida los unos con los otros en el celibato. El único objeto de los hombres de este carácter, amen o sean amados, es reunirse a quienes se les asemeja. Cuando el que ama a los jóvenes o a cualquier otro llega a encontrar su mitad, la simpatía, la amistad, el amor los une de una manera tan maravillosa, que no quieren en ningún concepto separarse ni por un momento. Estos mismos hombres, que pasan toda la vida juntos, no pueden decir lo que quieren el uno del otro, porque si encuentran tanto gusto en vivir de esta suerte, no es de creer que sea la causa de esto el placer de los sentidos. Evidentemente su alma desea otra cosa, que ella no puede expresar, pero que adivina y da a entender. Y si cuando están el uno en brazos del otro, Vulcano se apareciese con los

instrumentos de su arte, y les dijese: “¡Oh hombres!, ¿qué es lo que os exigís recíprocamente?”, y si viéndoles perplejos, continuase interpelándoles de esta manera: “Lo que queréis, ¿no es estar de tal manera unidos, que ni de día ni de noche estéis el uno sin el otro? Si es esto lo que deseáis, voy a fundiros y mezclaros de tal manera, que no seréis ya dos personas, sino una sola; y que mientras viváis, viváis una vida común como una sola persona, y que cuando hayáis muerto, en la muerte misma os reunáis de manera que no seáis dos personas sino una sola. Ved ahora si es esto lo que deseáis, y si esto os puede hacer completamente felices”.

»Es bien seguro, que si Vulcano les dirigiera este discurso, ninguno de ellos negaría, ni respondería, que deseaba otra cosa, persuadido de que el dios acababa de expresar lo que en todos los momentos estaba en el fondo de su alma; esto es, el deseo de estar unido y confundido con el objeto amado, hasta no formar más que un solo ser con él. La causa de esto es que nuestra naturaleza primitiva era una, y que éramos un todo completo, y se da el nombre de amor al deseo y prosecución de este antiguo estado. Primitivamente, como he dicho, nosotros éramos uno; pero después en castigo de nuestra iniquidad nos separó Júpiter, como los arcadios lo fueron por los lacedemonios.^[12] Debemos procurar no cometer ninguna falta contra los dioses, por temor de exponernos a una segunda división, y no ser como las figuras presentadas de perfil en los bajorrelieves, que no tienen más que medio semblante, o como los dados cortados en dos.^[13] Es preciso que todos nos exhortemos mutuamente a honrar a los dioses, para evitar un nuevo castigo, y volver a nuestra unidad primitiva bajo los auspicios y la dirección del Amor. Que nadie se ponga en guerra con el Amor, porque ponerse en guerra con él es atraerse el odio de los dioses. Tratemos, pues, de merecer la benevolencia y el favor de este dios, y nos proporcionará la otra mitad de nosotros mismos, felicidad que alcanzan muy pocos. Que Erixímaco no critique estas últimas palabras, como si hicieran alusión a Pausanias y a Agatón, porque quizá estos son de este pequeño número, y pertenecen ambos a la naturaleza masculina. Sea lo que quiera, estoy seguro de que todos seremos dichosos, hombres y mujeres, si, gracias al Amor, encontramos cada uno nuestra mitad, y si volvemos a la unidad de nuestra naturaleza primitiva. Ahora bien, si este antiguo estado era el mejor, necesariamente tiene que ser también mejor el que más se le aproxime en este mundo, que es el de poseer a la persona que se ama según se desea. Si debemos alabar al dios que nos procura esta felicidad, alabemos al Amor, que no sólo nos sirve mucho en esta vida, procurándonos lo que nos conviene, sino también porque nos da poderosos motivos para esperar, que si cumplimos fielmente con los deberes para con los dioses, nos restituirá él a nuestra primera naturaleza después de esta vida, curará nuestras debilidades y nos dará la felicidad en toda su pureza. He aquí, Erixímaco, mi discurso sobre el Amor. Difiere del tuyo, pero te conjuro a que no te burles, para que podamos oír los de los otros dos, porque aún no han hablado Agatón y Sócrates».

—Te obedeceré —dijo Erixímaco—, con tanto más gusto, cuanto tu discurso me ha encantado hasta tal punto que si no conociese cuán elocuentes son en materia de amor Agatón y Sócrates, temería mucho que habrían de quedar muy por bajo, considerando agotada la materia con lo que se ha dicho hasta ahora. Sin embargo, me prometo aún mucho de ellos.

—Has llevado bien tu cometido —dijo Sócrates—; pero si estuvieses en mi lugar en este momento, Erixímaco, y sobre todo después que Agatón haya hablado, te pondrías tembloroso, y te sentirías tan embarazado como yo.

—Tú quieres hechizarme —dijo Agatón a Sócrates—, y confundirme haciéndome creer que esperan mucho los presentes, como si yo fuese a decir cosas muy buenas.

—A fe que sería bien pobre mi memoria, Agatón —replicó Sócrates—, si habiéndote visto presentar en la escena, con tanta seguridad y calma, rodeado de comediantes, y recitar tus versos sin la menor emoción, mirando con desembarazo a tan numerosa concurrencia, creyese ahora que habías de turbarte delante de estos pocos oyentes.

—¡Ah! —respondió Agatón—, no creas, Sócrates, que me alucinan tanto los aplausos del teatro, que pueda ocultármese que para un hombre sensato el juicio de unos pocos sabios es más temible que el de una multitud de ignorantes.

—Sería bien injusto, Agatón, si tan mala opinión tuviera formada de ti; estoy persuadido de que si tropezases con un pequeño número de personas, y te pareciesen sabios, los preferirías a la multitud. Pero quizás no somos nosotros de estos sabios, porque al cabo estábamos en el teatro y formábamos parte de la muchedumbre. Pero suponiendo que te encontrases con otros, que fuesen sabios, ¿no temerías hacer algo que pudiesen desaprobar? ¿Qué piensas de esto?

—Dices verdad —respondió Agatón.

—¿Y no tendrías el mismo temor respecto de la multitud, si creyeses hacer una cosa vergonzosa? Entonces Fedro tomó la palabra y dijo:

—Mi querido Agatón, si continúas respondiendo a Sócrates, no se cuidará de lo demás, porque él, teniendo con quien conversar, ya está contento, sobre todo si su interlocutor es hermoso. Sin duda yo tengo complacencia en oír a Sócrates, pero debo vigilar para que el Amor reciba las alabanzas, que le hemos prometido, y que cada uno de nosotros pague este tributo. Cuando hayáis cumplido con el dios, podréis reanudar vuestra conversación.

—Tienes razón, Fedro —dijo Agatón—, y no hay inconveniente en que yo hable, porque podré en otra ocasión entrar en conversación con Sócrates. Voy, pues, a indicar el plan de mi discurso, y luego entraré en materia.

»Me parece, que todos los que hasta ahora han hablado, han alabado, no tanto al Amor, como a la felicidad que este dios nos proporciona. ¿Y cuál es el autor de tantos bienes? Nadie nos lo ha dado a conocer. Y sin embargo, la única manera debida de alabarle es explicar la naturaleza del asunto de que se trata, y desarrollar los efectos que ella produce. Por lo tanto, para alabar al Amor, es preciso decir lo que es el Amor, y hablar en seguida de sus beneficios. Digo, pues, que de todos los dioses, el Amor, si puede decirse sin ofensa, es el más dichoso, porque es el más bello y el mejor. Es el más bello, Fedro, porque, en primer lugar, es el más joven de los dioses, y él mismo prueba esto, puesto que en su camino escapa siempre a la vejez, aunque esta corre harto ligera, por lo menos más de lo que nosotros desearíamos. El Amor la detesta naturalmente, y se aleja de ella todo lo posible, mientras que acompaña a la juventud y se complace con ella, siguiendo aquella máxima antigua muy verdadera: que lo semejante se une siempre a su semejante. Estando de acuerdo con Fedro sobre todos los demás puntos, no puedo convenir con él en cuanto a que el Amor sea más anciano que Saturno y Japeto. Sostengo, por el contrario, que es el más joven de los dioses, y que siempre es joven. Esas viejas querellas de los dioses, que nos refieren Hesíodo y Parménides, si es que son verdaderas, han tenido lugar bajo el imperio de la Necesidad, y no bajo el del Amor; porque no hubiera habido entre los dioses ni mutilaciones, ni cadenas, ni otras muchas violencias, si el Amor

hubiera estado con ellos, porque la paz y la amistad los hubieran unido, como sucede al presente y desde que el Amor reina sobre ellos. Es cierto, que es joven y además delicado; pero fue necesario un poeta, como Homero, para expresar la delicadeza de este dios. Homero dice que Ate es diosa y delicada. "Sus pies, dice, son delicados, porque no los posa nunca en tierra, sino que marcha sobre la cabeza de los hombres".^[14]

»Creo que queda bastante probada la delicadeza de Ate, diciendo que no se apoya sobre lo que es duro, sino sobre lo que es suave. Me serviré de una prueba análoga para demostrar cuán delicado es el Amor. No marcha sobre la tierra, ni tampoco sobre las cabezas, que por otra parte no presentan un punto de apoyo muy suave, sino que marcha y descansa sobre las cosas más tiernas, porque es en los corazones y en las almas de los dioses y de los hombres donde fija su morada. Pero no en todas las almas, porque se aleja de los corazones duros, y sólo descansa en los corazones delicados. Y como nunca toca con el pie ni con ninguna otra parte de su cuerpo sino en lo más delicado de los seres más delicados, necesariamente ha de ser él de una delicadeza extremada; y es, por consiguiente, el más joven y el más delicado de los dioses. Además es de una esencia sutil; porque no podría extenderse en todas direcciones, ni insinuarse, desapercibido, en todas las almas, ni salir de ellas, si fuese de una sustancia sólida; y lo que obliga a reconocer en él una esencia sutil, es la gracia, que, según común opinión, distingue eminentemente al Amor; porque el amor y la fealdad están siempre en guerra. Como vive entre las flores, no se puede dudar de la frescura de su tez. Y, en efecto, el Amor jamás se detiene en lo que no tiene flores, o que las tiene ya marchitas, ya sea un cuerpo o un alma o cualquiera otra cosa; pero donde encuentra flores y perfumes, allí fija su morada. Podrían presentarse otras muchas pruebas de la belleza de este dios, pero las dichas bastan. Hablemos de su virtud. La mayor ventaja del Amor es que no puede recibir ninguna ofensa de parte de los hombres o de los dioses, y que ni dioses ni hombres pueden ser ofendidos por él, porque si sufre o hace sufrir es sin coacción, siendo la violencia incompatible con el amor. Sólo de libre voluntad se somete uno al Amor, y a todo acuerdo, concluido voluntariamente, las leyes, reinas del Estado, lo declaran justo. Pero el Amor no sólo es justo, sino que es templado en alto grado, porque la templanza consiste en triunfar de los placeres y de las pasiones; ¿y hay un placer por encima del Amor? Si todos los placeres y todas las pasiones están por bajo del Amor, precisamente los domina; y si los domina, es necesario que esté dotado de una templanza incomparable. En cuanto a su fuerza, Marte mismo no puede igualarle, porque no es Marte el que posee el Amor, sino el Amor el que posee a Marte, el Amor de Venus, como dicen los poetas; porque el que posee es más fuerte que el objeto poseído; y superar al que supera a los demás, ¿no es ser el más fuerte de todos?

»Después de haber hablado de la justicia, de la templanza y de la fuerza de este dios, resta probar su habilidad. Tratemos de llenar en cuanto sea posible este vacío. Para honrar mi arte, como Erixímaco ha querido honrar el suyo, diré que el Amor es un poeta tan entendido, que convierte en poeta al que quiere; y esto sucede aun cuando sea uno extraño a las Musas, y en el momento que uno se siente inspirado por el Amor; lo cual prueba que el Amor es notable en esto de llevar a cabo las obras que son de la competencia de las Musas, porque no se enseña lo que se ignora, como no se da lo que no se tiene. ¿Podrá negarse que todos los seres vivos son obra del Amor bajo la relación de su producción y de su nacimiento? ¿Y no vemos que en todas las artes el que ha recibido lecciones del Amor se hace hábil y célebre, mientras que se queda en la oscuridad el que no ha sido inspirado por

este dios? A la pasión y al Amor debe Apolo la invención de la medicina, de la adivinación, del arte de asaetear; de modo que puede decirse que el Amor es el maestro de Apolo; como de las Musas, en cuanto a la música; de Vulcano, respecto del arte de fundir los metales; de Minerva, en el de tejer; de Júpiter, en el de gobernar a los dioses y a los hombres. Si se ha restablecido la concordia entre los dioses, hay que atribuirlo al Amor, es decir, a la belleza, porque el amor no se une a la fealdad. Antes del Amor, como dije al principio, pasaron entre los dioses muchas cosas deplorables bajo el reinado de la Necesidad. Pero en el momento que este dios nació, del amor a lo bello emanaron todos los bienes sobre los dioses y sobre los hombres. He aquí, Fedro, por qué me parece que el Amor es muy bello y muy bueno, y que además comunica a los otros estas mismas ventajas. Terminaré con un himno poético.

»El Amor es el que da paz a los hombres, calma a los mares, silencio a los vientos, lecho y sueño a la inquietud. Él es el que aproxima a los hombres, y los impide ser extraños los unos a los otros; principio y lazo de toda sociedad, de toda reunión amistosa, preside a las fiestas, a los coros y a los sacrificios. Llena de dulzura y aleja la rudeza; excita la benevolencia e impide el odio. Propicio a los buenos, admirado por los sabios, agradable a los dioses, objeto de emulación para los que no lo conocen aún, tesoro precioso para los que le poseen, padre del lujo, de las delicias, del placer, de los dulces encantos, de los deseos tiernos, de las pasiones; vigila a los buenos y desprecia a los malos. En nuestras penas, en nuestros temores, en nuestros disgustos, en nuestras palabras es nuestro consejero, nuestro sostén, y nuestro salvador. En fin, es la gloria de los dioses y de los hombres, el mejor y más precioso maestro, y todo mortal debe seguirle y repetir en su honor los himnos de que él mismo se sirve, para derramar la dulzura entre los dioses y entre los hombres. A este dios, ¡oh Fedro!, consagro este discurso que ha sido ya festivo, ya serio, según me lo ha sugerido mi propio ingenio».

Cuando Agatón hubo concluido su discurso, todos los presentes aplaudieron y declararon que había hablado de una manera digna del dios y de él. Entonces Sócrates, dirigiéndose a Erixímaco, dijo:

—Y bien, hijo de Acúmenes, ¿no tenía yo razón para temer, y no fui buen profeta, cuando os anuncié, que Agatón haría un discurso admirable, y me pondría a mí en un conflicto?

—Has sido buen profeta —respondió Erixímaco—, al anunciaros que Agatón hablaría bien; pero creo que no lo has sido al predecir que te verías en un conflicto.

—¡Ah!, querido mío —repuso Sócrates—, ¿quién no se ve en un conflicto, teniendo que hablar después de oír un discurso tan bello, tan variado y tan admirable en todas sus partes, y principalmente en su final, cuyas expresiones son de una belleza tan acabada, que no se las puede oír sin conmoverse? Me siento tan incapaz de decir algo tan bello, que lleno de vergüenza, habría abandonado el puesto, si hubiera podido, porque la elocuencia de Agatón me ha recordado a Gorgias, hasta el punto de sucederme realmente lo que dice Homero: temía que Agatón, al concluir, lanzase en cierta manera sobre mi discurso la cabeza de Gorgias,^[15] este orador terrible, petrificando mi lengua. Al mismo tiempo he conocido que ha sido una ridiculez el haberme comprometido con vosotros a celebrar a mi vez el Amor, y el haberme alabado de ser sabio en esta materia, yo que no sé alabar cosa alguna. En efecto, hasta aquí he estado en la inocente creencia de que en un elogio sólo deben entrar cosas verdaderas; que esto era lo esencial, y que después sólo restaba escoger, entre estas cosas, las más bellas, y disponerlas de la manera más conveniente. Tenía por esto gran

esperanza de hablar bien, creyendo saber la verdadera manera de alabar. Pero ahora resulta que este método no vale nada; que es preciso atribuir las mayores perfecciones al objeto, que se ha intentado alabar, pertenézcanle o no, no siendo de importancia su verdad o su falsedad; como si al parecer hubiéramos convenido en figurar que cada uno de nosotros hacía el elogio del Amor, y en realidad no hacerlo. Por esta razón creo yo atribuís al Amor todas las perfecciones, y ensalzándole, le hacéis causa de tan grandes cosas, para que aparezca muy bello y muy bueno, quiero decir, a los ignorantes, y no ciertamente a las personas ilustradas. Esta manera de alabar es bella e imponente, pero me era absolutamente desconocida, cuando os di mi palabra. Mi lengua y no mi corazón es la que ha contraído este compromiso.^[16] Permitidme romperlo, porque no me considero en posición de poder hacer un elogio de este género. Pero si lo queréis, hablaré a mi manera, proponiéndome decir sólo cosas verdaderas, sin aspirar a la ridícula pretensión de rivalizar con vosotros en elocuencia. Mira, Fedro, si te conviene oír un elogio, que no traspasará los límites de la verdad, y en el cual no habrá refinamiento ni en las palabras ni en las formas.

Fedro y los demás de la reunión le manifestaron, que podía hablar como quisiera.

—Permíteme aún, Fedro —replicó Sócrates—, hacer algunas preguntas a Agatón, a fin de que con su asentimiento pueda yo hablar con más seguridad.

—Con mucho gusto —respondió Fedro—, no tienes más que interrogar.

Dicho esto, Sócrates comenzó de esta manera.

—Te vi, mi querido Agatón, entrar perfectamente en materia, diciendo que era preciso mostrar primero cuál es la naturaleza del Amor, y en seguida cuáles son sus efectos. Apruebo esta manera de comenzar. Veamos ahora, después de lo que has dicho, todo bello y magnífico, sobre la naturaleza del Amor, algo más aún. Dime: ¿el Amor es el amor de alguna cosa o de nada?^[17] No te pregunto si es hijo de un padre o de una madre, porque sería una pregunta ridícula. Si, por ejemplo, con motivo de un padre, te preguntase si es o no padre de alguna cosa, tu respuesta, para ser exacta, debería ser que es padre de un hijo o de una hija; ¿no convienes en ello?

—Sí, sin duda —dijo Agatón.

—¿Y lo mismo sería de una madre?

Agatón convino en ello.

—Permita aún —dijo Sócrates—, que haga algunas preguntas para poner más en claro mi pensamiento: un hermano, a causa de esta misma cualidad, ¿es hermano de alguno o no lo es?

—Lo es de alguno —respondió Agatón.

—De un hermano o de una hermana.

Convino en ello.

—Trata, pues —replicó Sócrates—, de demostrarnos si el Amor es el amor de nada o si es de alguna cosa.

—De alguna cosa, seguramente.

—Conserva bien en la memoria lo que dices, y acuérdate de qué cosa el Amor es amor; pero antes de pasar adelante, dime si el Amor desea la cosa que él ama.

—Sí, ciertamente.

—Pero —replicó Sócrates—, ¿es poseedor de la cosa que desea y que ama, o no la posee?

—Es probable —replicó Agatón— que no la posea.

—¿Probable?, mira si no es más bien necesario que el que desea le falte la cosa que desea, o bien que no la deseé si no le falta. En cuanto a mí, Agatón, es admirable hasta qué punto es a mis ojos necesaria esta consecuencia. ¿Y tú qué dices?

—Yo, lo mismo.

—Muy bien; así, pues, ¿el que es grande deseará ser grande, y el que es fuerte ser fuerte?

—Eso es imposible, teniendo en cuenta aquello en que ya hemos convenido.

—Porque no se puede carecer de lo que se posee.

—Tienes razón.

—Si el que es fuerte —repuso Sócrates— desease ser fuerte, el que es ágil, ágil, el que es robusto, robusto... quizá alguno podría imaginarse en este y otros casos semejantes que los que son fuertes, ágiles y robustos, y que poseen estas cualidades, desean aún lo que ellos poseen. Para que no vayamos a caer en semejante equivocación, es por lo que insisto en este punto. Si lo reflexionas, Agatón, verás que lo que estas gentes poseen, lo poseen necesariamente, quieran o no quieran; y ¿cómo entonces podrían desearlo? Y si alguno me dijese: rico y sano deseo la riqueza y la salud; y, por consiguiente, deseo lo que poseo, nosotros podríamos responderle: posees la riqueza, la salud y la fuerza, y si tú deseas poseer estas cosas, es para el porvenir, puesto que al presente las posees ya, quiéraslo o no. Mira, pues, si cuando dices: deseo una cosa, que tengo al presente, no significa esto: deseo poseer en el porvenir lo que tengo en este momento. ¿No convendrías en esto?

—Convendría —respondió Agatón.

—Pues bien —prosiguió Sócrates— ¿No es esto amar lo que no se está seguro de poseer, aquello que no se posee aún, y desear conservar para el porvenir aquello que se posee al presente?

—Sin duda.

—Por lo tanto, lo mismo en este caso que en cualquiera otro, el que desea, desea lo que no está seguro de poseer, lo que no existe al presente, lo que no posee, lo que no tiene, lo que le falta. Esto es, pues, desear y amar.

—Seguramente.

—Resumamos —añadió Sócrates—, lo que acabamos de decir. Primeramente, el Amor es el amor de alguna cosa; en segundo lugar, de una cosa que le falta.

—Sí —dijo Agatón.

—Acuérdate ahora —replicó Sócrates— de qué cosa, según tú el Amor es amor. Si quieres, yo te lo recordaré. Has dicho, me parece, que se restableció la concordia entre los dioses mediante el amor a lo bello, porque no hay amor de lo feo. ¿No es esto lo que has dicho?

—Lo he dicho, en efecto.

—Y con razón, mi querido amigo. Y si es así, ¿el Amor es el amor de la belleza, y no de la fealdad?

Convino en ello.

—¿No hemos convenido en que se aman las cosas cuando se carece de ellas y no se poseen?

—Sí.

—Luego el Amor carece de belleza y no la posee.

—Necesariamente.

—¡Pero qué! ¿Llamas bello a lo que carece de belleza, a lo que no posee en manera alguna la

belleza?

—No, ciertamente.

—Si es así —repuso Sócrates—, ¿sostienes aún que el Amor es bello?

—Temo mucho —respondió Agatón— no haber comprendido bien lo que yo mismo decía.

—Hablas con prudencia, Agatón; pero continúa por un momento respondiéndome: ¿te parece que las cosas buenas son bellas?

—Me lo parece.

—Entonces el Amor carece de belleza, y si lo bello es inseparable de lo bueno, el Amor carece también de bondad.

—Es preciso, Sócrates, conformarse con lo que dices, porque no hay medio de resistirte.

—Es, mi querido Agatón, imposible resistir a la verdad; resistir a Sócrates es bien sencillo. Pero te dejo en paz, porque quiero referirte la conversación que cierto día tuve con una mujer de Mantinea, llamada Diotima. Era mujer muy entendida en punto a amor, y lo mismo en muchas otras cosas. Ella fue la que prescribió a los atenienses los sacrificios, mediante los que se libraron durante diez años de una peste que los estaba amenazando. Todo lo que sé sobre el amor, se lo debo a ella. Voy a referiros lo mejor que pueda, y conforme a los principios en que hemos convenido Agatón y yo, la conversación que con ella tuve; y para ser fiel a tu método, Agatón, explicaré primero lo que es el amor, y en seguida cuáles son sus efectos. Me parece más fácil referiros fielmente la conversación que tuve con la extranjera. Había yo dicho a Diotima casi las mismas cosas que acaba de decirnos Agatón: que el Amor era un gran dios, y amor de lo bello; y ella se servía de las mismas razones que acabo de emplear yo contra Agatón, para probarme que el Amor no es ni bello ni bueno. Yo la repliqué: ¿qué piensas tú, Diotima, entonces? ¡Qué!, ¿será posible que el Amor sea feo y malo?

—Habla mejor —me respondió—: ¿crees que todo lo que no es bello, es necesariamente feo?

—Mucho que lo creo.

—¿Y crees que no se puede carecer de la ciencia sin ser absolutamente ignorante? ¿No has observado que hay un término medio entre la ciencia y la ignorancia?

—¿Cuál es?

—Tener una opinión verdadera sin poder dar razón de ella; ¿no sabes que esto, ni es ser sabio, puesto que la ciencia debe fundarse en razones; ni es ser ignorante, puesto que lo que participa de la verdad no puede llamarse ignorancia? La verdadera opinión ocupa un lugar intermedio entre la ciencia y la ignorancia.

Confesé a Diotima, que decía verdad.

—No afirmes, pues —replicó ella—, que todo lo que no es bello es necesariamente feo, y que todo lo que no es bueno es necesariamente malo. Y por haber reconocido que el Amor no es ni bueno ni bello, no vayas a creer que necesariamente es feo y malo, sino que ocupa un término medio entre estas cosas contrarias.

—Sin embargo —repliqué yo—, todo el mundo está acorde en decir que el Amor es un gran dios.

—¿Qué entiendes tú, Sócrates, por todo el mundo? ¿Son los sabios o los ignorantes?

—Entiendo todo el mundo sin excepción.

—¿Cómo —replicó ella sonriéndose— podría pasar por un gran dios para todos aquellos que ni aun por dios le reconocen?

—¿Cuáles —le dije— pueden ser esos?

—Tú y yo —respondió ella.

—¿Cómo puedes probármelo?

—No es difícil. Respóndeme. ¿No dices que todos los dioses son bellos y dichosos? ¿O te atreverías a sostener que hay uno que no sea ni dichoso ni bello?

—¡No, por Júpiter!

—¿No llamas dichosos a aquellos que poseen cosas bellas y buenas?

—Seguramente.

—Pero estás conforme en que el Amor desea las cosas bellas y buenas, y que el deseo es una señal de privación.

—En efecto, estoy conforme en eso.

—¿Cómo entonces —repuso Diotima— es posible que el Amor sea un dios, estando privado de lo que es bello y bueno?

—Eso, a lo que parece, no puede ser en manera alguna.

—¿No ves, por consiguiente, que también tú piensas que el Amor no es un dios?

—¡Pero qué! —le respondí—, ¿es que el Amor es mortal?

—De ninguna manera.

—Pero, en fin, Diotima, dime qué es.

—Es, como dije antes, una cosa intermedia entre lo mortal y lo inmortal.

—¿Pero qué es por último?

—Un gran demonio, Sócrates; porque todo demonio ocupa un lugar intermedio entre los dioses y los hombres.

—¿Cuál es —le dije— la función propia de un demonio?

—La de ser intérprete y mediador entre los dioses y los hombres; llevar al cielo las súplicas y los sacrificios de estos últimos, y comunicar a los hombres las órdenes de los dioses y la remuneración de los sacrificios que les han ofrecido. Los demonios llenan el intervalo que separa el cielo de la tierra; son el lazo que une al gran todo. De ellos procede toda la esencia adivinatoria y el arte de los sacerdotes con relación a los sacrificios, a los misterios, a los encantamientos, a las profecías y a la magia. La naturaleza divina como no entra nunca en comunicación directa con el hombre, se vale de los demonios para relacionarse y conversar con los hombres, ya durante la vigilia, ya durante el sueño. El que es sabio en todas estas cosas es demoníaco;^[18] y el que es hábil en todo lo demás, en las artes y oficios, es un simple operario. Los demonios son muchos y de muchas clases, y el Amor es uno de ellos.

—¿A qué padres debe su nacimiento? —pregunté a Diotima.

—Voy a decírtelo, respondió ella, aunque la historia es larga.

Cuando el nacimiento de Venus, hubo entre los dioses un gran festín, en el que se encontraba, entre otros, Poros^[19] hijo de Metis.^[20] Después de la comida, Penia^[21] se puso a la puerta, para mendigar algunos desperdicios. En este momento, Poros, embriagado con el néctar (porque aún no se hacía uso del vino), salió de la sala, y entró en el jardín de Júpiter, donde el sueño no tardó en cerrar sus cargados ojos. Entonces, Penia, estrechada por su estado de penuria, se propuso tener un hijo de Poros. Fue a acostarse con él, y se hizo madre del Amor. Por esta razón el Amor se hizo el

compañero y servidor de Venus, porque fue concebido el mismo día en que ella nació; además de que el Amor ama naturalmente la belleza y Venus es bella. Y ahora, como hijo de Poros y de Penia, he aquí cuál fue su herencia. Por una parte es siempre pobre, y lejos de ser bello y delicado, como se cree generalmente, es flaco, desaseado, sin calzado, sin domicilio, sin más lecho que la tierra, sin tener con qué cubrirse, durmiendo a la luna, junto a las puertas o en las calles; en fin, lo mismo que su madre, está siempre peleando con la miseria. Pero, por otra parte, según el natural de su padre, siempre está a la pista de lo que es bello y bueno, es varonil, atrevido, perseverante, cazador hábil; ansioso de saber, siempre maquinando algún artificio, aprendiendo con facilidad, filosofando sin cesar; encantador, mágico, sofista. Por naturaleza no es ni mortal ni inmortal, pero en un mismo día aparece floreciente y lleno de vida, mientras está, en la abundancia, y después se extingue para volver a revivir, a causa de la naturaleza paterna. Todo lo que adquiere lo disipa sin cesar, de suerte que nunca es rico ni pobre. Ocupa un término medio entre la sabiduría y la ignorancia, porque ningún dios filosofa, ni desea hacerse sabio, puesto que la sabiduría es aneja a la naturaleza divina, y en general el que es sabio no filosofa. Lo mismo sucede con los ignorantes; ninguno de ellos filosofa, ni desea hacerse sabio, porque la ignorancia produce precisamente el péjimo efecto de persuadir a los que no son bellos, ni buenos, ni sabios, de que poseen estas cualidades; porque ninguno desea las cosas de que se cree provisto.

—Pero, Diotima, ¿quiénes son los que filosofan, si no son ni los sabios, ni los ignorantes?

—Hasta los niños saben —dijo ella— que son los que ocupan un término medio entre los ignorantes y los sabios, y el Amor es de este número. La sabiduría es una de las cosas más bellas del mundo, y como el Amor ama lo que es bello, es preciso concluir que el Amor es amante de la sabiduría, es decir, filósofo; y como tal se halla en un medio entre el sabio y el ignorante. A su nacimiento lo debe, porque es hijo de un padre sabio y rico, y de una madre que no es ni rica ni sabía. Tal es, mi querido Sócrates, la naturaleza de este demonio. En cuanto a la idea que tú te formabas, no es extraño que te haya ocurrido, porque creías, por lo que pude conjeturar en vista de tus palabras, que el Amor es lo que es amado y no lo que ama. He aquí, a mi parecer, por qué el Amor te parecía muy bello, porque lo amable es la belleza real, la gracia, la perfección y el soberano bien. Pero lo que ama es de otra naturaleza distinta como acabo de explicar.

—Y bien, sea así, extranjera; razonas muy bien, pero el Amor, siendo como tú acabas de decir, ¿de qué utilidad es para los hombres?

—Precisamente eso es, Sócrates, lo que ahora quiero enseñarte. Conocemos la naturaleza y el origen del Amor; es como tú dices el amor a lo bello. Pero si alguno nos preguntase: ¿qué es el amor a lo bello, Sócrates y Diotima, o hablando con mayor claridad, el que ama lo bello a qué aspira?

—A poseerlo —respondí yo.

—Esta respuesta reclama una nueva pregunta —dijo Diotima—; ¿qué le resultará de poseer lo bello?

Respondí que no me era posible contestar inmediatamente a esta pregunta.

—Pero —replicó ella—, si se cambiase el término, y poniendo lo bueno en lugar de lo bello te preguntase: Sócrates, el que ama lo bueno, ¿a qué aspira?

—A poseerlo.

—¿Y qué le resultaría de poseerlo?

—Encuentro ahora más fácil la respuesta; se hará dichoso.

—Porque creyendo las cosas buenas, es como los seres dichosos son dichosos, y no hay necesidad de preguntar por qué el que quiere ser dichoso quiere serlo; tu respuesta me parece satisfacer a todo.

—Es cierto, Diotima.

—Pero piensas que este amor y esta voluntad sean comunes a todos los hombres, y que todos quieran siempre tener lo que es bueno; ¿o eres tú de otra opinión?

—No, creo que todos tienen este amor y esta voluntad.

—¿Por qué entonces, Sócrates, no decimos que todos los hombres aman, puesto que aman todos y siempre la misma cosa?, ¿por qué lo decimos de los unos y no de los otros?

—Es esa una cosa que me sorprende también.

—Pues no te sorprendas; distinguimos una especie particular de amor, y le llamamos amor, usando del nombre que corresponde a todo el género; mientras que para las demás especies, empleamos términos diferentes.

—Te suplico que pongas un ejemplo.

—He aquí uno. Ya sabes que la palabra^[22] tiene numerosas acepciones, y expresa en general la causa que hace que una cosa, sea la que quiera, pase del no-ser al ser, de suerte que todas las obras de todas las artes son poesía, y que todos los artistas y todos los obreros son poetas.

—Es cierto.

—Y sin embargo, ves que no se llama a todos poetas, sino que se les da otros nombres, y una sola especie de poesía tomada aparte, la música y el arte de versificar, han recibido el nombre de todo el género. Ésta es la única especie, que se llama poesía; y los que la cultivan, los únicos a quienes se llaman poetas.

—Eso es también cierto.

—Lo mismo sucede con el amor; en general es el deseo de lo que es bueno y nos hace dichosos, y este es el grande y seductor amor que es innato en todos los corazones. Pero todos aquellos, que en diversas direcciones tienden a este objeto, hombres de negocios, atletas, filósofos, no se dice que aman ni se los llama amantes; sino que sólo aquellos, que se entregan a cierta especie de amor, reciben el nombre de todo el género, y a ellos solos se les aplican las palabras, amar, amor, amantes.

—Me parece que tienes razón —le dije.

—Se ha dicho —replicó ella— que buscar la mitad de sí mismo es amar. Pero yo sostengo, que amar no es buscar ni la mitad ni el todo de sí mismo, cuando ni esta mitad ni este todo son buenos; y la prueba, amigo mío, es que consentimos en dejarnos cortar el brazo o la pierna, aunque nos pertenezcan, si creemos que estos miembros están atacados de un mal incurable. En efecto; no es lo nuestro lo que nosotros amamos, a menos que no miremos como nuestro y perteneciéndonos en propiedad lo que es bueno, y como extraño lo que es malo, porque los hombres sólo aman lo que es bueno. ¿No es ésta tu opinión?

—¡Por Júpiter!, pienso como tú.

—¿Basta decir que los hombres aman lo bueno?

—Sí.

—Pero qué! ¿No es preciso añadir, que aspiran también a poseer lo bueno?

—Es preciso.

—¿Y no sólo a poseerlo, sino también a poseerlo siempre?

—Es cierto también.

—En suma, el amor consiste en querer poseer siempre lo bueno.

—Nada más exacto, respondí yo.

—Si tal es el amor en general; ¿en qué caso particular la indagación y la prosecución activa de lo bueno toman el nombre de amor? ¿Cuál es? ¿Puedes decírmelo?

—No, Diotima, porque si pudiera decirlo, no admiraría tu sabiduría ni vendría cerca de ti para aprender estas verdades.

—Voy a decírtelo: es la producción de la belleza, ya mediante el cuerpo, ya mediante el alma.

—Vaya un enigma, que reclama un adivino para descifrarle; yo no le comprendo.

—Voy a hablar con más claridad. Todos los hombres, Sócrates, son capaces de engendrar mediante el cuerpo y mediante el alma, y cuando han llegado a cierta edad, su naturaleza exige el producir. En la fealdad no puede producir, y sí sólo en la belleza; la unión del hombre y de la mujer es una producción, y esta producción es una obra divina, fecundación y generación, a que el ser mortal debe su inmortalidad. Pero estos efectos no pueden realizarse en lo que es discordante. Porque la fealdad no puede concordar con nada de lo que es divino; esto sólo puede hacerlo la belleza. La belleza, respecto a la generación, es semejante al Destino^[23] y a Lucina.^[24] Por esta razón, cuando el ser fecundante se aproxima a lo bello, lleno de amor y de alegría, se dilata, engendra, produce. Por el contrario, si se aproxima a lo feo, triste y remiso, se estrecha, se tuerce, se contrae, y no engendra, sino que comunica con dolor su germen fecundo. De aquí, en el ser fecundante y lleno de vigor para producir, esa ardiente prosecución de la belleza que debe libertarle de los dolores del alumbramiento. Porque la belleza, Sócrates, no es, como tú te imaginas, el objeto del amor.

—¿Pues cuál es el objeto del amor?

—Es la generación y la producción de la belleza.

—Sea así —respondí yo.

—No hay que dudar de ello —replicó.

—Pero ¿por qué el objeto del amor es la generación?

—Porque es la generación la que perpetúa la familia de los seres animados, y le da la inmortalidad, que consiente la naturaleza mortal. Pues conforme a lo que ya hemos convenido, es necesario unir al deseo de lo bueno el deseo de la inmortalidad, puesto que el amor consiste en aspirar a que lo bueno nos pertenezca siempre. De aquí se sigue que la inmortalidad es igualmente el objeto del amor.

Tales fueron las lecciones que me dio Diotima en nuestras conversaciones sobre el Amor. Me dijo un día:

—¿Cuál es, en tu opinión, Sócrates, la causa de este deseo y de este amor? ¿No has observado en qué estado excepcional se encuentran todos los animales volátiles y terrestres cuando sienten el deseo de engendrar? ¿No les ves como enfermizos, efecto de la agitación amorosa que les persigue durante el emparejamiento, y después, cuando se trata del sostén de la prole, no ves cómo los más débiles se preparan para combatir a los más fuertes, hasta perder la vida, y cómo se imponen el hambre y toda clase de privaciones para hacerla vivir? Respecto a los hombres, puede creerse que es por razón el

obrar así; pero los animales, ¿de dónde les vienen estas disposiciones amorosas? ¿Podrías decirlo?

Le respondí que lo ignoraba.

—¿Y esperas —replicó ella— hacerte nunca sabio en amor si ignoras una cosa como esta?

—Pero repito, Diotima, que esta es la causa de venir yo en tu busca; porque sé que tengo necesidad de tus lecciones. Explícame eso mismo sobre que me pides explicación, y todo lo demás que se refiere al amor.

—Pues bien —dijo—, si crees que el objeto natural del amor es aquel en que hemos convenido muchas veces, mi pregunta no debe turbarte; porque, ahora como entes, es la naturaleza mortal la que aspira a perpetuarse y a hacerse inmortal, en cuanto es posible; y su único medio es el nacimiento que sustituye un individuo viejo con un individuo joven. En efecto, bien que se diga de un individuo, desde su nacimiento hasta su muerte, que vive y que es siempre el mismo, sin embargo, en realidad no está nunca ni en el mismo estado ni en el mismo desarrollo, sino que todo muere y renace sin cesar en él, sus cabellos, su carne, sus huesos, su sangre, en una palabra, todo su cuerpo; y no sólo su cuerpo, sino también su alma, sus hábitos, sus costumbres, sus opiniones, sus deseos, sus placeres, sus penas, sus temores; todas sus afecciones no subsisten siempre las mismas, sino que nacen y mueren continuamente. Pero lo más sorprendente es que no solamente nuestros conocimientos nacen y mueren en nosotros de la misma manera (porque en este concepto también mudamos sin cesar), sino que cada uno de ellos en particular pasa por las mismas vicisitudes. En efecto, lo que se llama reflexionar se refiere a un conocimiento que se borra, porque el olvido es la extinción de un conocimiento; porque la reflexión, formando un nuevo recuerdo en lugar del que se marcha, conserva en nosotros este conocimiento, si bien creemos que es el mismo. Así se conservan todos los seres mortales; no subsisten absolutamente y siempre los mismos, como sucede a lo que es divino, sino que el que marcha y el que envejece deja en su lugar un individuo joven, semejante a lo que él mismo había sido. He aquí, Sócrates, cómo todo lo que es mortal participa de la inmortalidad, y lo mismo el cuerpo que todo lo demás. En cuanto al ser inmortal sucede lo mismo por una razón diferente. No te sorprendas si todos los seres animados estiman tanto sus renuevos, porque la solicitud y el amor que les anima no tiene otro origen que esta sed de inmortalidad.

Después que me habló de esta manera, le dije lleno de admiración:

—Muy bien, muy sabia Diotima, pero ¿pasan las cosas así realmente?

Ella, con un tono de consumado sofista, me dijo:

—No lo dudes, Sócrates, y si quieres reflexionar ahora sobre la ambición de los hombres, te parecerá su conducta poco conforme con estos principios, si no te fijas en que los hombres están poseídos del deseo de crearse un nombre y de adquirir una gloria inmortal en la posteridad; y que este deseo, más que el amor paterno, es el que les hace despreciar todos los peligros, comprometer su fortuna, resistir todas las fatigas y sacrificar su misma vida. ¿Piensas, en efecto, que Alceste hubiera sufrido la muerte en lugar de Admete, que Aquiles la hubiera buscado por vengar a Patroclo, y que vuestro Codro se hubiera sacrificado por asegurar el reinado de sus hijos, si todos ellos no hubiesen esperado dejar tras sí este inmortal recuerdo de su virtud, que vive aún entre nosotros? De ninguna manera, prosiguió Diotima. Pero por esta inmortalidad de la virtud, por esta noble gloria, no hay nadie que no se lance, yo creo, a conseguirla, con tanto más ardor cuanto más virtuoso sea el que la prosiga, porque todos tienen amor a lo que es inmortal. Los que son fecundos con relación al

cuero aman las mujeres, y se inclinan con preferencia a ellas, creyendo asegurar, mediante la procreación de los hijos, la inmortalidad la perpetuidad de su nombre y la felicidad que se imaginan en el curso de los tiempos. Pero los que son fecundos con relación al espíritu... Aquí Diotima, interrumpiéndose, añadió: porque los hay que son más fecundos de espíritu que de cuerpo para las cosas que al espíritu toca producir. ¿Y qué es lo que toca al espíritu producir? La sabiduría y las demás virtudes que han nacido de los poetas y de todos los artistas dotados del genio de invención. Pero la sabiduría más alta y más bella es la que preside al gobierno de los Estados y de las familias humanas, y que se llama prudencia y justicia. Cuando un mortal divino lleva en su alma desde la infancia el germe de estas virtudes, y llegado a la madurez de la edad desea producir y engendrar, va de un lado para otro buscando la belleza, en la que podrá engendrar, porque nunca podría conseguirlo en la fealdad. En su ardor de producir, se une a los cuerpos bellos con preferencia a los feos, y si en un cuerpo bello encuentra un alma bella, generosa y bien nacida, esta reunión le complace soberanamente. Cerca de un ser semejante pronuncia numerosos y elocuentes discursos sobre la virtud, sobre los deberes y las ocupaciones del hombre de bien, y se consagra a instruirle, porque el contacto y el comercio de la belleza le hacen engendrar y producir aquello, cuyo germe se encuentra ya en él. Ausente o presente piensa siempre en el objeto que ama, y ambos alimentan en común a los frutos de su unión. De esta manera el lazo y la afección que ligan el uno al otro son mucho más íntimos y mucho más fuertes que los de la familia, porque estos hijos de su inteligencia son más bellos y más inmortales, y no hay nadie que no prefiera tales hijos a cualquiera otra posteridad, si considera y admira las producciones que Homero, Hesíodo y los demás poetas han dejado; si tiene en cuenta la nombradía y la memoria imperecedera, que estos inmortales hijos han proporcionado a sus padres; o bien si recuerda los hijos que Licurgo ha dejado tras sí en Lacedemonia y que han sido la gloria de esta ciudad, y me atrevo a decir que de la Grecia entera. Solón, lo mismo, es honrado por vosotros como padre de las leyes, y otros muchos hombres grandes lo son también en diversos países, ya en Grecia, ya entre los bárbaros, porque han producido una infinidad de obras admirables y creado toda clase de virtudes. Estos hijos les han valido templos, mientras que los hijos de los hombres, que salen del seno de una mujer, jamás han hecho engrandecer a nadie.

»Quizá, Sócrates, he llegado a iniciarte hasta en los misterios del amor; pero en cuanto al último grado de la iniciación y a las revelaciones más secretas, para las que todo lo que acabo de decir no es más que una preparación, no sé si, ni aún bien dirigido, podría tu espíritu elevarse hasta ellas. Yo, sin embargo, continuaré sin que se entibie mi celo. Trata de seguirme lo mejor que puedas.

»El que quiere aspirar a este objeto por el verdadero camino, debe desde su juventud comenzar a buscar los cuerpos bellos. Debe además, si está bien dirigido, amar uno sólo, y en el engendrar y producir bellos discursos. En seguida debe llegar a comprender que la belleza, que se encuentra en un cuerpo cualquiera, es hermana de la belleza que se encuentra en todos los demás. En efecto, si es preciso buscar la belleza en general, sería una gran locura no creer que la belleza, que reside en todos los cuerpos, es una e idéntica. Una vez penetrado de este pensamiento, nuestro hombre debe mostrarse amante de todos los cuerpos bellos, y despojarse, como de una despreciable pequeñez, de toda pasión que se reconcentre sobre uno sólo. Despues debe considerar la belleza del alma como más preciosa que la del cuerpo; de suerte, que una alma bella, aunque esté en un cuerpo desprovisto

de perfecciones, baste para atraer su amor y sus cuidados, y para ingerir en ella los discursos más propios para hacer mejor la juventud. Siguiendo así, se verá necesariamente conducido a contemplar la belleza que se encuentra en las acciones de los hombres y en las leyes, a ver que esta belleza por todas partes es idéntica a sí misma, y hacer por consiguiente poco caso de la belleza corporal. De las acciones de los hombres deberá pasar a las ciencias para contemplar en ellas la belleza; y entonces, teniendo una idea más amplia de lo bello, no se verá encadenado como un esclavo en el estrecho amor de la belleza de un joven, de un hombre o de una sola acción, sino que lanzado en el océano de la belleza, y extendiendo sus miradas sobre este espectáculo, producirá con inagotable fecundidad los discursos y pensamientos más grandes de la filosofía, hasta que, asegurado y engrandecido su espíritu por esta sublime contemplación, sólo perciba una ciencia, la de lo bello.

»Préstame ahora, Sócrates, toda la atención de que eres capaz. El que en los misterios del amor se haya elevado hasta el punto en que estamos, después de haber recorrido en orden conveniente todos los grados de lo bello y llegado, por último, al término de la iniciación, percibirá como un relámpago una belleza maravillosa, aquella ¡oh Sócrates!, que era objeto de todos sus trabajos anteriores; belleza eterna, increada e imperecible, exenta de aumento y de disminución; belleza que no es bella en tal parte y fea en cual otra, bella sólo en tal tiempo y no en tal otro, bella bajo una relación y fea bajo otra, bella en tal lugar y fea en cual otro, bella para estos y fea para aquellos; belleza que no tiene nada de sensible como el semblante o las manos, ni nada de corporal; que tampoco es este discurso o esta ciencia; que no reside en ningún ser diferente de ella misma, en un animal, por ejemplo, o en la tierra, o en el cielo, o en otra cosa, sino que existe eterna y absolutamente por sí misma y en sí misma; de ella participan todas las demás bellezas, sin que el nacimiento ni la destrucción de estas cansen ni la menor disminución ni el menor aumento en aquellas ni la modifiquen en nada. Cuando de las bellezas inferiores se ha elevado, mediante un amor bien entendido de los jóvenes, hasta la belleza perfecta, y se comienza a entreverla, se llega casi al término; porque el camino recto del amor, ya se guíe por sí mismo, ya sea guiado por otro, es comenzar por las bellezas inferiores y elevarse hasta la belleza suprema, pasando, por decirlo así, por todos los grados de la escala de un solo cuerpo bello a dos, de dos a todos los demás, de los bellos cuerpos a las bellas ocupaciones, de las bellas ocupaciones a las bellas ciencias, hasta que de ciencia en ciencia se llega a la ciencia por excelencia, que no es otra que la ciencia de lo bello mismo, y se concluye por conocerla tal como es en sí. ¡Oh, mi querido Sócrates!, prosiguió la extranjera de Mantinea, si por algo tiene mérito esta vida, es por la contemplación de la belleza absoluta, y si tú llegas algún día a conseguirlo, ¿qué te parecerán, cotejado con ella, el oro y los adornos, los niños hermosos y los jóvenes bellos, cuya vista al presente te turba y te encanta hasta el punto de que tú y muchos otros, por ver sin cesar a los que amáis, por estar sin cesar con ellos, si esto fuese posible, os privaríais con gusto de comer y de beber, y pasaríais la vida tratándolos y contemplándolos de continuo? ¿Qué pensaremos de un mortal a quien fuese dado contemplar la belleza pura, simple, sin mezcla, no revestida de carne ni de colores humanos y de las demás vanidades perecibles, sino siendo la belleza divina misma? ¿Crees que sería una suerte desgraciada tener sus miradas fijas en ella y gozar de la contemplación y amistad de semejante objeto? ¿No crees, por el contrario, que este hombre, siendo el único que en este mundo percibe lo bello, mediante el órgano propio para percibirlo, podrá crear, no imágenes de virtud, puesto que no se une a imágenes,

sino virtudes verdaderas, pues que es la verdad a la que se consagra? Ahora bien, sólo al que produce y alimenta la verdadera virtud corresponde el ser amado por Dios; y si algún hombre debe ser inmortal, es seguramente este.

—Tales fueron, mi querido Fedro, y vosotros que me escucháis, los razonamientos de Diotima. Ellos me han convencido, y a mi vez trato yo de convencer a los demás, de que, para conseguir un bien tan grande, la naturaleza humana difícilmente encontraría un auxiliar más poderoso que el Amor. Y así digo, que todo hombre debe honrar al Amor. En cuanto a mí, honro todo lo que a él se refiere, le hago objeto de un culto muy particular, le recomiendo a los demás, y en este mismo momento acabo de celebrar, lo mejor que he podido, como constantemente lo estoy haciendo, el poder y la fuerza del Amor. Y ahora, Fedro, mira si puede llamarse este discurso un elogio del Amor; y si no, dale el nombre que te acomode.

Después de haber Sócrates hablado de esta manera se le prodigaron los aplausos; pero Aristófanes se disponía a hacer algunas observaciones, porque Sócrates en su discurso había hecho alusión a una cosa que él había dicho, cuando repentinamente se oyó un ruido en la puerta exterior, a la que llamaban con golpes repetidos; y parecía que las voces procedían de jóvenes ebrios y de una tocadora de flauta.

—Esclavos —gritó Agatón—, mirad qué es eso; si es alguno de nuestros amigos, decidles que entren; y si no son, decidles que hemos cesado de beber y que estamos descansando. Un instante después oímos en el patio la voz de Alcibíades, medio ebrio, y diciendo a gritos:

—¿Dónde está Agatón? ¡Llevadme cerca de Agatón! —entonces algunos de sus compañeros y la tocadora de flauta le cogieron por los brazos y le condujeron a la puerta de nuestra sala. Alcibíades se detuvo, y vimos que llevaba la cabeza adornada con una espesa corona de violetas y hiedra con numerosas guirnaldas.

—Amigos, os saludo —dijo—; ¿queréis admitir a vuestra mesa a un hombre que ha bebido ya cumplidamente? ¿O nos marcharemos después de haber coronado a Agatón, que es el objeto de nuestra visita? Me ha sido imposible venir ayer, pero heme aquí ahora con mis guirnaldas sobre la cabeza, para ceñir con ellas la frente del más sabio y más bello de los hombres, si me es permitido hablar así. ¿Os reís de mí porque estoy ebrio? Reíd cuanto queráis; yo sé que digo la verdad. Pero veamos, responded: ¿entraré bajo esta condición o no entrare? ¿Beberéis conmigo o no?

Entonces gritaron de todas partes:

—¡Qué entre, qué tome asiento!

Agatón mismo le llamó. Alcibíades se adelantó conducido por sus compañeros; y ocupado en quitar sus guirnaldas para coronar a Agatón, no vio a Sócrates, a pesar de que se hallaba frente por frente de él, y fue a colocarse entre Sócrates y Agatón, pues Sócrates había hecho sitio para que se sentara. Luego que Alcibíades se sentó, abrazó a Agatón, y le coronó.

—Esclavos —dijo este—, descalzad a Alcibíades; quedará en este escamo con nosotros y será el tercero.

—Con gusto —respondió Alcibíades—, ¿pero cuál es vuestro tercer bebedor?

Al mismo tiempo se vuelve y ve a Sócrates. Entonces se levanta bruscamente y exclama:

—¡Por Hércules! ¿Qué es esto? ¡Qué! ¡Sócrates, te veo aquí a la espera para sorprenderme, según tu costumbre apareciéndote de repente cuando menos lo esperaba! ¿Qué has venido a hacer aquí hoy?

¿Por qué ocupas este sitio? ¿Cómo, en lugar de haberte puesto al lado de Aristófanes o de cualquiera otro complaciente contigo o que se esfuerce en serlo, has sabido colocarte tan bien que te encuentro junto al más hermoso de la reunión?

—Imploro tu socorro, Agatón —dijo Sócrates—. El amor de este hombre no es para mí un pequeño embarazo. Desde la época en que comencé a amarle, yo no puedo mirar ni conversar con ningún joven, sin que, picado y celoso, se entregue a excesos increíbles, llenándome de injurias, y gracias que se abstiene de pasar a vías de hecho. Y así, ten cuidado, que en este momento no se deje llevar de un arrebato de este género; procura asegurar mi tranquilidad, o protégeme, si quiere permitirse alguna violencia; porque temo su amor y sus celos furiosos.

—No cabe paz entre nosotros —dijo Alcibíades—, pero yo me vengaré en ocasión más oportuna. Ahora, Agatón, alárgame una de tus guirnaldas para ceñir con ella la cabeza maravillosa de este hombre. No quiero que pueda echarme en cara que no le he coronado como a ti, siendo un hombre que, tratándose de discursos, triunfa de todo el mundo, no sólo en una ocasión, como tú ayer, sino en todas. Mientras se explicaba de esta manera, tomó algunas guirnaldas, coronó a Sócrates y se sentó en el escaño. Luego que se vio en su asiento, dijo: y bien, amigos míos, ¿qué hacemos? Me parecéis excesivamente comedidos y yo no puedo consentirlo; es preciso beber; este es el trato que hemos hecho. Me constituyo yo mismo rey del festín hasta que hayáis bebido como es indispensable. Agatón, que me traigan alguna copa grande si la tenéis; y si no, esclavo, dame ese vaso,^[25] que está allí. Porque ese vaso ya lleva más de ocho cotilas.

Después de hacerle llenar Alcibíades, se lo bebió él primero, y luego hizo llenarle para Sócrates, diciendo:

—Que no se achaque a malicia lo que voy a hacer, porque Sócrates podrá beber cuanto quiera y jamás se le verá ebrio. Llenado el vaso por el esclavo, Sócrates bebió. Entonces Erixímaco, tomando la palabra: ¿qué haremos Alcibíades? ¿Seguiremos bebiendo sin hablar ni cantar, y nos contentaremos con hacer lo mismo que hacen los que sólo matan la sed? Alcibíades respondió: Yo te saludo, Erixímaco, digno hijo del mejor y más sabio de los padres. También te saludo yo, replicó Erixímaco; ¿pero qué haremos?

—Lo que tú ordenes, porque es preciso obedecerte: *Un médico vale el solo tanto como muchos hombres.*^[26] Manda, pues, lo que quieras.

—Entonces escucha —dijo Erixímaco—; antes de tu llegada habíamos convenido en que cada uno de nosotros, siguiendo un turno riguroso, hiciese elogios del Amor, lo mejor que pudiese, comenzando por la derecha. Todos hemos cumplido con nuestra tarea, y es justo que tú, que nada has dicho y que no por eso has bebido menos, cumplas a tu vez la tuya. Cuando hayas concluido, tú señalarás a Sócrates el tema que te parezca; este a su vecino de la derecha; y así sucesivamente.

—Todo eso está muy bien, Erixímaco —dijo Alcibíades—; pero querer que un hombre ebrio dispute en elocuencia con gente comedida y de sangre fría, sería un partido muy desigual. Además, querido mío, ¿crees lo que Sócrates ha dicho antes de mi carácter celoso, o crees que lo contrario es la verdad? Porque si en su presencia me propaso a alabar a otro que no sea él, ya sea un dios, ya un hombre, no podrá contenerse sin golpearme.

—Habla mejor —exclamó Sócrates.

—¡Por Neptuno!, no digas eso Sócrates, porque yo no alabaré a otro que a ti en tu presencia.

—Pues bien, sea así —dijo Erixímaco—; haznos, si te parece, el elogio de Sócrates.

—¡Cómo, Erixímaco!, ¿quieres que me eche sobre este hombre, y me vengue de él delante de vosotros?

—¡Hola!, joven —interrumpió Sócrates—, ¿cuál es tu intención? ¿Quieres hacer de mí alabanzas irónicas? Explícate.

—Diré la verdad, si lo consientes.

—¿Si lo consiento? Lo exijo.

—Voy a obedecerte —respondió Alcibíades—. Pero tú has de hacer lo siguiente: si digo alguna cosa que no sea verdadera, si quieras me interrumpes, y no temas desmentirme, porque yo no diré a sabiendas ninguna mentira. Si a pesar de todo no refiero los hechos en orden muy exacto, no te sorprendas; porque en el estado en que me hallo, no será extraño que no dé una razón clara y ordenada de tus originalidades.

»Para hacer el elogio de Sócrates, amigos míos, me valdré de comparaciones. Sócrates creerá quizá que yo intento hacer reír, pero mis imágenes tendrán por objeto la verdad y no la burla. Por lo pronto digo, que Sócrates se parece a esos Silenos, que se ven expuestos en los talleres de los estatuarios, y que los artistas representan con una flauta o caramillo en la mano. Si separáis las dos piezas de que se componen estas estatuas, encontrareis en el interior la imagen de alguna divinidad. Digo más, digo que Sócrates se parece más particularmente al sátiro Marsias. En cuanto al exterior, Sócrates, no puedes desconocer tu semejanza, y en lo demás escucha lo que voy a decir. ¿No eres un burlón descarado? Si lo niegas, presentaré testigos. ¿No eres también tocador de flauta, y más admirable que Marsias? Éste encantaba a los hombres por el poder de los sonidos, que su boca sacaba de sus instrumentos, y eso mismo hace hoy cualquiera que ejecuta las composiciones de este sátiro; y yo sostengo que las que tocaba Olimpos son composiciones de Marsias, su maestro. Gracias al carácter divino de tales composiciones, ya sea un artista hábil o una mala tocadora de flauta el que las ejecute, sólo ellas tienen la virtud de arrebatarlos también a nosotros y de darnos a conocer a los que tienen necesidad de iniciaciones y de dioses. La única diferencia que en este concepto puede haber entre Marsias y tú, Sócrates, es que sin el auxilio de ningún instrumento y sólo con discursos haces lo mismo. Que hable otro, aunque sea el orador más hábil, y no hace, por decirlo así, impresión sobre nosotros; pero que hables tú u otro que repita tus discursos, por poco versado que esté en el arte de la palabra, y todos los oyentes, hombres, mujeres, niños, todos se sienten convencidos y enajenados. Respecto a mí, amigos míos, si no temiese pareceros completamente ebrio, os atestiguaría con juramento el efecto extraordinario, que sus discursos han producido y producen aún sobre mí. Cuando le oigo, el corazón me late con más violencia que a los coribantes; sus palabras me hacen derramar lágrimas; y veo también a muchos de los oyentes experimentar las mismas emociones. Oyendo a Pericles y a nuestros grandes oradores, he visto que son elocuentes, pero no me han hecho experimentar nada semejante. Mi alma no se turbaba ni se indignaba contra sí misma a causa de su esclavitud. Pero cuando escucho a este Marsias, la vida que paso me ha parecido muchas veces insopportable. No negarás, Sócrates, la verdad de lo que voy diciendo, y conozco que en este mismo momento, si prestase oídos a tus discursos, no lo resistiría, y producirías en mí la misma impresión. Este hombre me obliga a convenir en que, faltándome a mí mismo muchas cosas, desprecio mis propios negocios, para ocuparme de los de los atenienses. Asíes que me veo obligado a huir de él

tapándome los oídos, como quien escapa de las sirenas.^[27] Si no fuera esto, permanecería hasta el fin de mis días sentado a su lado. Este hombre despierta en mí un sentimiento de que no se me creería muy capaz y es el del pudor. Sí, sólo Sócrates me hace ruborizar, porque tengo la conciencia de no poder oponer nada a sus consejos; y sin embargo, después que me separo de él, no me siento con fuerzas para renunciar al favor popular. Yo huyo de él, procuro evitarle; pero cuando vuelvo a verle, me avergüenzo en su presencia de haber desmentido mis palabras con mi conducta; y muchas veces preferiría, así lo creo, que no existiese; y sin embargo, si esto sucediera, estoy convencido de que sería yo aún más desgraciado; de manera que no sé lo que me pasa con este hombre.

»Tal es la impresión que produce sobre mí y también sobre otros muchos la flauta de este sátiro. Pero quiero convencerlos más aún de la exactitud de mi comparación y del poder extraordinario que ejerce sobre los que le escuchan; y debéis tener entendido que ninguno de nosotros conoce a Sócrates. Puesto que he comenzado, os lo diré todo. Ya veis el ardor que manifiesta Sócrates por los jóvenes hermosos; con qué empeño los busca, y hasta qué punto está enamorado de ellos; veis igualmente que todo lo ignora, que no sabe nada, o por lo menos, que hace el papel de no saberlo. Todo esto, ¿no es propio de un Sileno?

»Enteramente. Él tiene todo el exterior que los estatuarios dan a Sileno. Pero abridle, compañeros de banquete; ¡qué de tesoros no encontrareis en él! Sabed, que la belleza de un hombre es para él el objeto más indiferente. No es posible imaginar hasta qué punto la desdeña, así como la riqueza y las demás ventajas envidiadas por el vulgo. Sócrates las mira todas como de ningún valor, y a nosotros mismos como si fuéramos nada; y pasa toda su vida burlándose y chanceándose con todo el mundo. Pero cuando habla seriamente y muestra su interior al fin, no sé si otros han visto las bellezas que encierra, pero yo las he visto, y las he encontrado tan divinas, tan preciosas, tan grandes y tan encantadoras, que me ha parecido imposible resistir a Sócrates. Creyendo al principio que se enamoraba de mi hermosura, me felicitaba yo de ello, y teniéndolo por una fortuna, creí que se me presentaba un medio maravilloso de ganarle, contando con que, complaciendo a sus deseos, obtendría seguramente de él que me comunicara toda su ciencia. Por otra parte, yo tenía un elevado concepto de mis cualidades exteriores. Con este objeto comencé por despachar a mi ayo, en cuya presencia veía ordinariamente a Sócrates, y me encontré solo con él. Es preciso que os diga la verdad toda; estadme atentos, y tú, Sócrates, repréndeme si falto a la exactitud. Quedé solo, amigos nidos, con Sócrates, y esperaba siempre que tocara uno de aquellos puntos, que inspira a los amantes la pasión, cuando se encuentran sin testigos con el objeto amado, y en ello me lisonjeaba y tenía un placer. Pero se desvanecieron por entero todas mis esperanzas. Sócrates estuvo todo el día conversando conmigo en la forma que acostumbraba y después se retiró. A seguida de esto, le desafié a hacer ejercicios gimnásticos, esperando por este medio ganar algún terreno. Nos ejercitamos y luchamos muchas veces juntos y sin testigos. ¿Qué podré deciros? Ni por esas adelanté nada. No pudiendo conseguirlo por este rumbo, me decidí a atacarle vivamente. Una vez que había comenzado, no quería dejarlo hasta no saber a qué atenerme. Le convidé a comer como hacen los amantes que tienden un lazo a los que aman; al pronto rehusó, pero al fin concluyó por ceder. Vino, pero en el momento que concluyó la comida, quiso retirarse. Una especie de pudor me impidió retenerle. Pero otra vez le tendí un nuevo lazo; después de comer, prolongué nuestra conversación hasta bien entrada la noche; y cuando quiso marcharse, le precisé a que se quedara con el pretexto de ser muy tarde. Se

acostó en el mismo escaño en que había comido; este escaño estaba cerca del mío, y los dos estábamos solos en la habitación.

»Hasta aquí nada hay que no pueda referir delante de todo el mundo, pero respecto a lo que tengo que decir, no lo oiréis, sin que os anuncie aquel proverbio de que los niños y los borrachos dicen la verdad; y que además ocultan rasgo admirable de Sócrates, en el acto de hacer su elogio, me parecería injusto. Por otra parte me considero en el caso de los que, habiendo sido mordidos por una víbora, no quieren, se dice, hablar de ello sino a los que han experimentado igual daño, como únicos capaces de concebir y de escuchar todo lo que han hecho y dicho durante su sufrimiento. Y yo que me siento mordido por una cosa, aún más dolorosa y en el punto más sensible, que se llama corazón, alma o como se quiera; yo, que estoy mordido y herido por los razonamientos de la filosofía, cuyos tiros son más acerados que el dardo de una víbora, cuando afectan a un alma joven y bien nacida, y que le hacen decir o hacer mil cosas extravagantes; y viendo por otra parte en torno mío a ferro, Agatón, Erixímaco, Pausanias, Aristodemo, Aristófanes, dejando a un lado a Sócrates, y a los demás, atacados como yo de la manía y de la rabia de la filosofía, no dado en proseguir mi historia delante de todos vosotros, porque sabréis excusar mis acciones de entonces y mis palabras de ahora. Pero respecto a los esclavos y a todo hombre profano y sin cultura poned una triple puerta a sus oídos.

»Luego que, amigos míos, se mató la luz, y los esclavos se retiraron, creí que no debía andar en rodeos con Sócrates, y que debía decirle mi pensamiento francamente. Le toqué y le dije:

—Sócrates, ¿duermes?

—No —respondió él.

—Y bien, ¿sabes lo que yo pienso?

—¿Qué?

—Pienso —repliqué— que tú eres el único amante digno de mí, y se me figura que no te atreves a descubrirme tus sentimientos. Yo creería ser poco racional, si no procurara complacerte en esta ocasión, como en cualquiera otra, en que pudiera obligarte, sea en favor de mí mismo, sea en favor de mis amigos. Ningún pensamiento me hostiga tanto como el de perfeccionarme todo lo posible, y no veo ninguna persona, cuyo auxilio pueda serme más útil que el tuyo. Rehusando algo a un hombre tal como tú, temería mucho más ser criticado por los sabios, que el serlo por el vulgo y por los ignorantes, concediéndotelo todo. A este discurso Sócrates me respondió con su ironía habitual:

—Mi querido Alcibíades, si lo que dices de mí es exacto; si, en efecto, tengo el poder de hacerte mejor, en verdad no me pareces inhábil, y has descubierto en mí una belleza maravillosa y muy superior a la tuya. En este concepto, queriendo unirte a mí y cambiar tu belleza por la mía, tienes trazas de comprender muy bien tus intereses; puesto que en lugar de la apariencia de lo bello quieres adquirir la realidad y darme cobre por oro.^[28] Pero, buen joven, míralo más de cerca, no sea que te engañes sobre lo que yo valgo. Los ojos del espíritu no comienzan a hacerse previsores hasta que los del cuerpo se debilitan, y tú no has llegado aún a este caso.

—Tal es mi opinión, Sócrates —repuse yo—; nada he dicho que no lo haya pensado, y a ti te toca tomar la resolución que te parezca más conveniente para ti y para mí.

—Bien —respondió—, lo pensaremos, y haremos lo más conveniente para ambos, así sobre este punto como sobre todo lo demás.

Después de este diálogo, creí que el tiro que yo le había dirigido había dado en el blanco. Sin

darle tiempo para añadir una palabra, me levanté envuelto en esta capa que me veis, porque era en invierno, me ingerí debajo del gastado capote de este hombre, y abrazado a tan divino y maravilloso personaje pasé junto a él la noche entera. En todo lo que llevo dicho, Sócrates, creo que no me desmentirás. ¡Y bien!, después de tales tentativas permaneció insensible, y no ha tenido más que desdén y desprecio para mi hermosura, y no ha hecho más que insultarla; y eso que yo la suponía de algún mérito, amigos míos. Sí, sed jueces de la insolencia de Sócrates; pongo por testigos a los dioses y a las diosas; salí de su lado tal como hubiera salido del lecho de mi padre o de mi hermano mayor.

Desde entonces, ya debéis suponer cuál ha debido ser el estado de mi espíritu. Por una parte me consideraba despreciado; por otra, admiraba su carácter, su templanza, su fuerza de alma, y me parecía imposible encontrar un hombre que fuese igual a él en sabiduría y en dominarse a sí mismo, de manera que no podía ni enfadarme con él, ni pasarme sin verle, si bien veía que no tenía ningún medio de ganarle; porque sabía que era más invulnerable en cuanto al dinero, que Áyax en cuanto al hierro, y el único atractivo a que le creía sensible nada había podido sobre él. Así, pues, sometido a este hombre, más que un esclavo puede estarlo a su dueño, andaba errante acá y allá, sin saber qué partido tomar. Tales fueron mis primeras relaciones con él. Después nos encontramos juntos en la expedición contra Potidea, y fuimos compañeros de rancho. Allí veía a Sócrates sobresalir, no sólo respecto de mí, sino respecto de todos los demás, por su paciencia para soportar las fatigas. Si llegaban a faltar los víveres, cosa muy común en campaña, Sócrates aguantaba el hambre y la sed con más valor que ninguno de nosotros. Si estábamos en la abundancia, sabía gozar de ello mejor que nadie. Sin tener gusto en la bebida, bebía más que los demás si se le estrechaba, y os sorprenderéis, si os digo que jamás le vio nadie ebrio; y de esto creo que tenéis ahora mismo una prueba. En aquel país el invierno es muy riguroso, y la manera con que Sócrates resistía el frío es hasta prodigiosa. En tiempo de heladas fuertes, cuando nadie se atrevía a salir, o por lo menos, nadie salía sin ir bien abrigado y bien calzado, y con los pies envueltos en fieltró y pieles de cordero, él iba y venía con la misma capa que acostumbraba a llevar, y marchaba con los pies desnudos con más facilidad que todos nosotros que estábamos calzados, hasta el punto de que los soldados le miraban de mal ojo, creyendo que se proponía despreciarlos. Así se conducía Sócrates en el ejército.

Pero ved aún lo que hizo y soportó este hombre valiente^[29] durante esta misma expedición; el rasgo es digno de contarse. Una mañana vimos que estaba de pie, meditando sobre alguna cosa. No encontrando lo que buscaba, no se movió del sitio, y continuó reflexionando en la misma actitud. Era ya medio día, y nuestros soldados lo observaban, y se decían los unos a los otros, que Sócrates estaba extasiado desde la mañana. En fin, contra la tarde, los soldados jonios, después de haber comido, llevaron sus camas de campaña al paraje donde él se encontraba, para dormir al fresco (porque entonces era el estío), y observar al mismo tiempo si pasaría la noche en la misma actitud. En efecto, continuó en pie hasta la salida del sol. Entonces dirigió a este astro su oración, y se retiró.

¿Queréis saber cómo se porta en los combates? En esto hay que hacerle también justicia. En aquel hecho de armas, en que los generales me achacaron toda la gloria, él fue el que me salvó la vida. Viéndome herido, no quiso de ninguna manera abandonarme, y me libró a mí y libró a mis compañeros de caer en manos del enemigo. Entonces, Sócrates, me empeñé yo vivamente para con los generales, a fin de que se te adjudicara el premio del valor, y este es un hecho que no podrás

negarme ni suponerlo falso, pero los generales, por miramiento a mi rango, quisieron dármele a mí, y tú mismo los hostigaste fuertemente, para que así lo decretaran en perjuicio tuyo. También, amigos míos, debo hacer mención de la conducta que Sócrates observó en la retirada de nuestro ejército, después de la derrota de Delio. Yo me encontraba a caballo, y el a pie y con armas pesadas. Nuestras tropas comenzaban a huir por todas partes, y Sócrates se retiraba con Laques. Los encontré y los exhorté a que tuvieran ánimo, que yo no les abandonaría. Aquí conocí yo a Sócrates mejor que en Potidea, porque encontrándome a caballo, no tenía necesidad de ocuparme tanto de mi seguridad personal. Observé desde luego lo mucho que superaba a Laques en presencia de ánimo, y vi que allí, como si estuviera en Atenas, marchaba Sócrates altivo y con mirada desdeñosa, valiéndome de tu expresión, Aristófanes. Consideraba tranquilamente ya a los nuestros, ya al enemigo, haciendo ver de lejos por su continente que no se le atacaría impunemente. De esta manera se retiraron sanos y salvos él y su compañero, porque en la guerra no se ataca ordinariamente al que muestra tales disposiciones, sino que se persigue más bien a los que huyen a todo correr.

Podría citar en alabanza de Sócrates gran número de hechos no menos admirables; pero quizá se encontrarían otros semejantes de otros hombres. Mas lo que hace mí Sócrates digno de una admiración particular, es que no se encuentra otro que se le parezca, ni entre los antiguos, ni entre nuestros contemporáneos. Podrá, por ejemplo, compararse a Brásidas^[30] o cualquiera otro con Aquiles, a Pericles con Néstor o Antenor; y hay otros personajes entre quienes sería fácil reconocer semejanzas. Pero no se encontrará ninguno, ni entre los antiguos, ni entre los modernos, que se aproxime ni remotamente a este hombre, ni a sus discursos, ni a sus originalidades, a menos que se comparen él y sus discursos, como ya lo hice, no a un hombre, sino a los silenos y a los sátiro; porque me he olvidado decir, cuando comencé, que sus discursos se parecen también perfectamente a los silenos cuando se abren. En efecto, a pesar del deseo que se tiene por oír a Sócrates, lo que dice parece a primera vista enteramente grotesco. Las expresiones con que viste su pensamiento son groseras, como la piel de un impudente sátiro. No os habla más que de asnos con enjalma, de herreros, zapateros, zurradores, y parece que dice siempre una misma cosa en los mismos términos; de suerte que no hay ignorante o necio que no sienta la tentación de reírse. Pero que se abran sus discursos, que se examinen en su interior, y se encontrará desde luego que sólo ellos están llenos de sentido, y en seguida que son verdaderamente divinos, y que encierran las imágenes más nobles de la virtud; en una palabra, todo cuanto debe tener a la vista el que quiera hacerse hombre de bien. He aquí, amigos míos, lo que yo alabo en Sócrates, y también de lo que le acuso, porque he unido a mis elogios la historia de los ultrajes que me ha hecho. Y no he sido yo sólo el que se ha visto tratado de esta manera; en el mismo caso están Cármides, hijo de Glaucon, Eutidemo, hijo de Diocles, y otros muchos, a quienes ha engañado también, figurando querer ser su amante, cuando ha desempeñado más bien para con ellos el papel de la persona muy amada. Y así tú, Agatón, aprovechate de estos ejemplos: no te dejes engañar por este hombre; que mi triste experiencia te ilumine, y no imites al insensato que, según el proverbio, no se hace sabio sino a su costa.

Habiendo cesado Alcibiades de hablar, la gente comenzó a reírse al ver su franqueza, y que todavía estaba enamorado de Sócrates.

Éste, tomando entonces la palabra dijo:

—Imagino que has estado hoy poco expansivo, Alcibiades; de otra manera no hubieras

artificiosamente y con un largo rodeo de palabras ocultado el verdadero motivo de tu discurso, motivo de que sólo has hablado incidentalmente a lo último, como si no fuera tu único objeto malquistarnos a Agatón y a mí, porque tienes la pretensión de que yo debo amarte y no amar a ningún otro, y que Agatón sólo debe ser amado por ti solo. Pero tu artificio no se nos ha ocultado; hemos visto claramente a donde tendía la fábula de los sátiros y de los silenos; y así, mi querido Agatón, desconcertemos su proyecto, y haz de suerte que nadie pueda separarnos al uno del otro.

—En verdad —dijo Agatón—, creo que tienes razón, Sócrates; y estoy seguro de que el haber venido a colocarse entre tú y yo, sólo ha sido para separarnos. Pero nada ha adelantado, porque ahora mismo voy a ponerme al lado tuyo.

—Muy bien —replicó Sócrates—; ven aquí a mi derecha.

—¡Oh, Júpiter! —exclamó Alcibíades—, ¡cuánto me hace sufrir este hombre! Se imagina tener derecho a darme la ley en todo. Permite, por lo menos, maravilloso Sócrates, que Agatón se coloque entre nosotros dos.

—Imposible —dijo Sócrates—, porque tú acabas de hacer mi elogio, y ahora me toca a mí hacer el de mi vecino de la derecha. Si Agatón se pone a mi izquierda, no hará seguramente de nuevo mi elogio antes que haya yo hecho el suyo. Deja que venga este joven, mi querido Alcibíades, y no le envidies las alabanzas que con impaciencia deseo hacer de él.

—No hay modo de que yo permanezca aquí, Alcibíades —exclamó Agatón—; quiero resueltamente mudar de sitio, para ser alabado por Sócrates.

—Esto es lo que siempre sucede —dijo Alcibíades—. Donde quiera que se encuentra Sócrates, sólo él tiene asiento cerca de los jóvenes hermosos. Y ahora mismo, ved qué pretexto sencillo y plausible ha encontrado para que Agatón venga a colocarse cerca de él.

Agatón se levantaba para ir a sentarse al lado de Sócrates, cuando un tropel de jóvenes se presentó a la puerta en el acto mismo de abrirla uno de los convidados para salir; y penetrando en la sala tomaron puesto en la mesa. Hubo entonces gran bullicio, y en el desorden general los convidados se vieron comprometidos a beber con exceso. Aristodemo añadió, que Erixímaco, Fedro y algunos otros se habían retirado a sus casas; él mismo se quedó dormido, porque las noches eran muy largas, y no despertó hasta la aurora al cauto del gallo después de un largo sueño. Cuando abrió los ojos vio que unos convidados dormían y otros se habían marchado. Sólo Agatón, Sócrates y Aristófanes estaban despiertos y apuraban a la vez una gran copa, que pasaban de mano en mano, de derecha a izquierda. Al mismo tiempo Sócrates discutía con ellos. Aristodemo no podía recordar esta conversación, porque como había estado durmiendo, no había oído el principio de ella. Pero compendiosamente me dijo, que Sócrates había precisado a sus interlocutores a reconocer que el mismo hombre debe ser poeta trágico y poeta cómico, y que cuando se sabe tratar la tragedia según las reglas del arte, se debe saber igualmente tratar la comedia. Obligados a convenir en ello, y estando como a media discusión comenzaron a adormecerse. Aristófanes se durmió el primero, y después Agatón, cuando era ya muy entrado el día, Sócrates, viendo a ambos dormidos, se levantó y salió acompañado, como de costumbre, por Aristodemo; de allí se fue al Liceo, se bañó, y pasó el resto del día en sus ocupaciones habituales, no entrando en su casa hasta la tarde para descansar.

EL POLÍTICO

Argumento de *El político*^[1] **por Patricio de Azcárate**

Definido el sofista, falta hacerlo mismo con el político, para pasar después al filósofo, que es lo que Platón había ofrecido tratar por medio de tres diálogos, el último de los cuales no llevó a efecto. ¿Qué es el político? Un hombre de ciencia.

Pero hay dos órdenes de ciencias: las que no van más allá del puro conocimiento, y las que se refieren a los actos; las primeras se llaman especulativas, las segundas prácticas. La ciencia de la política pertenece a las especulativas.

Entre las ciencias especulativas, unas juzgan simplemente; por ejemplo, el cálculo, que se limita a hacer declaraciones sobre la diferencia en cuanto a los números; las otras mandan; por ejemplo, la ciencia de la arquitectura, que, conociendo lo que es preciso hacer, ordena a los obreros su ejecución. La ciencia del político pertenece al rebaño de las que mandan u ordenan.

Las ciencias de mandato se dividen en dos clases, según que el que manda trasmite sólo las órdenes de un tercero, como el heraldo, el intérprete; o impone las suyas, como el arquitecto. La ciencia del político se refiere a las ciencias de mandato directo.

Las ciencias de mandato directo se dirigen a seres inanimados o a seres animados; la ciencia del político es de las que se dirigen a seres animados. Las ciencias que mandan a seres animados se dirigen a individuos o a rebaños; la ciencia del político es de las que se dirigen a rebaños. Las ciencias que mandan a rebaños, se dirigen a rebaños acuáticos o terrestres: la ciencia del político es de las que se dirigen a rebaños terrestres. Las ciencias que mandan a rebaños terrestres, se dirigen a los que vuelan o a los que andan: la ciencia del político es de las que se dirigen a rebaños que andan. Las ciencias que mandan a rebaños que andan, se dirigen a rebaños con cuernos o sin cuernos; la ciencia del político es de las que se dirigen a rebaños sin cuernos. Las ciencias que mandan a rebaños sin cuernos, se dirigen a rebaños que se mezclan con otras especies para engendrar, o que no se mezclan; la ciencia del político es de aquellas que se dirigen a rebaños que no se mezclan. Las ciencias que mandan a rebaños que se mezclan, se dirigen a rebaños de cuadrúpedos o de bípedos; la ciencia del político es de las que se dirigen a rebaños de bípedos. En fin, la ciencia que manda a rebaños de bípedos se dirigen a bípedos con pluma o a bípedos sin pluma, es decir, a hombres; la ciencia del político es la que se dirige a bípedos sin plumas, es decir, a hombres.

Tal es la ciencia política: una ciencia especulativa, de mandato, de mandato directo, que tiene por objeto seres animados, que viven en rebaños, terrestres, andadores, sin cuernos, que no se mezclan, bípedos, sin plumas, hombres. El que posee esta ciencia es el verdadero político, el verdadero rey.

Ésta es en verdad una definición del político, pero no es completa ni profunda. No basta decir que el político es el pastor de los hombres, puesto que el labrador que le suministra trigo y víveres, el médico que cuida de su salud y muchos otros pueden aspirar al mismo título. Es preciso separarle de todo lo que es él y presentarle en toda la pureza de su esencia.

Los demás pastores procuran alimento a sus rebaños, por ejemplo, el vaquero a sus bueyes; el político tiene que inquietarse por el alimento de los hombres. Su deber y su función se reducen sólo a

vigilarlos y mirar por ellos. Este arte de mirar por ellos es doble, según que es ejercido con violencia o libremente aceptado. Ejercido con violencia, es el arte del tirano; libremente aceptado, es el arte del político y del rey. De donde se sigue que el político es el que gobierna a buenas a los hombres reunidos en sociedad.

El político gobierna a buenas los hombres reunidos en sociedad; ¿pero cómo lo hace?

No lo hace fabricando como los artesanos instrumentos para producir, o vasos para conservar, o asientos para descansar, o carruajes para trasportar, o adornos para agradar, etc. Ni como esa clase de servidores, que se llaman esclavos, obedeciendo a sus dueños; ni como los mercaderes, servidores también, cambiando objetos por objetos o por dinero; ni como los mercenarios, trabajando por un salario; ni como los magistrados, redactando sentencias; ni como los adivinos, anunciando a los hombres la voluntad de los dioses; ni como los sacerdotes, ofreciendo nuestros dones a la divinidad y reclamando sus favores; ni tampoco, para agotar la lista de los servidores de todas clases, tratando en los asuntos públicos a la manera de ese grupo compuesto de mil especies diversas, semejantes los unos a leones y a centauros, los otros a sátiro y a animales débiles y astutos, y que por otra parte mudan sin cesar entre sí de formas y de cualidades.

Ha lugar, en efecto, a distinguir el gobierno de uno solo, el del pequeño número y el de la multitud, como igualmente en el primero el tirano y el rey, en el segundo la oligarquía y la aristocracia. Ninguno de estos gobiernos es el verdadero gobierno.

En efecto, como ya se ha dicho, el verdadero gobierno supone una ciencia, a saber, la ciencia de mandar a los hombres. Esta ciencia, la más difícil de todas, necesariamente está lejos del alcance de la multitud y de la generalidad; se encuentra difícilmente en uno solo; más difícilmente en muchos. El verdadero gobierno es el de uno solo o de muchos que posean la ciencia de mandar; y poco importa que los que manden sean ricos o pobres, que gobiernen en pro o en contra de la voluntad general, con o sin leyes escritas o no escritas. La ley por la fuerza de las cosas es siempre imperfecta, puesto que se aplica a hombres del todo diferentes y a casos sin cesar variables. El gobierno de un rey, que prescribiera a cada individuo lo que le conviniera, sería muy superior al que gobierna conforme a leyes generales. ¿Y por qué el legislador ha de mudar las leyes para hacerlas mejores, aun sin el consentimiento del pueblo, aun contra la voluntad del pueblo? ¿Se ha criticado nunca al médico que cura al enfermo contra su voluntad?

Repite, el verdadero gobierno es el de uno solo o el de muchos; pero mejor el de uno solo, que gobierna, no según la voluntad general, no según las leyes, sino según la ciencia. Los demás gobiernos no son otra cosa que imitaciones de éste, más o menos imperfectas.

Leyes más o menos conformes a la ciencia de mandar: uno solo, un pequeño número, o la multitud encargados de la aplicación y de la ejecución de estas leyes; he aquí lo que constituye esencialmente estos gobiernos. Y como en cada uno de ellos las leyes pueden ser fielmente observadas o indignamente infringidas, es preciso distinguir en el gobierno de uno solo el reinado y la tiranía; en el gobierno de un pequeño número, la aristocracia y la oligarquía; y en el gobierno de la multitud o democrático, dos formas análogas.

Notad que de estas tres especies de gobiernos, el mismo es a la vez el mejor y el peor. ¿Hay un gobierno mejor que la monarquía sometida a leyes sabias, es decir, que la institución real? ¿Hay un gobierno peor que la monarquía sin leyes, es decir, que la tiranía? El gobierno del pequeño número,

término medio entre los otros, no puede ser ni muy bueno cuando es bueno, ni muy malo cuando es malo. En cuanto al de la multitud, como en él la autoridad está desparramada entre tantas manos, es la debilidad misma, es la misma incapacidad. De aquí nace que si los demás gobiernos obedecen a las leyes, entonces éste es el peor; así como es el mejor, si las violan.

Ahora bien, ninguno de cuantos toman parte en estos gobiernos imperfectos es un verdadero político. Son facciosos, revestidos de vanas apariencias; son imitadores mágicos y sofistas por excelencia.

El verdadero político es el que está a la cabeza de un gobierno perfecto, del gobierno de la ciencia. No hay que confundirle con el orador, ni con el general, ni con el magistrado, por más que la retórica, el arte militar y la jurisprudencia tengan estrechas relaciones con la política.

Por cima de la retórica hay una ciencia maestra, que decide si debe emplearse la fuerza o la persuasión, o si es preciso abstenerse de ambas. Ésta es la ciencia del verdadero político, que, sin ser orador, manda a la retórica y se sirve de los oradores.

Por cima del arte militar hay una ciencia maestra que discierne si es preciso hacer la guerra o llevar a cabo una alianza. Ésta es la ciencia del verdadero político, que, sin ser general, manda al arte militar y se sirve de los generales.

Por cima de la jurisprudencia hay una ciencia maestra que prescribe lo que conviene y lo que no conviene. Ésta es la ciencia del verdadero político, que, sin ser magistrado, manda a la jurisprudencia y se sirve de los magistrados.

Esta ciencia del verdadero político, semejante al arte del tejedor, reuniendo las cosas que convienen y desecharo las que no convienen, forma, en interés del Estado, un verdadero tejido regio. Por lo pronto, se desembaraza de los que no pueden contraer costumbres buenas ni adquirir hábitos virtuosos, condenándolos a muerte, al destierro, a penas infamantes; y reduce a la condición de esclavos a los que se arrastran en la extrema ignorancia y abyección. Con todos los demás forma una maravillosa mezcla. Une, mediante un lazo divino y mediante lazos humanos, la fuerza, que hay necesidad de contener, a la moderación; y la moderación, que necesita ser excitada, a la fuerza. El lazo divino es la opinión verdadera y fundada en razón acerca de lo bello, de lo justo y del bien: lo cual, produciendo un efecto contrario, dulcifica las almas fuertes y da energía a las almas moderadas. Los lazos humanos son la unión de los sexos y el matrimonio. Si el matrimonio une caracteres semejantes, ligando caracteres moderados a caracteres moderados, fuertes a fuertes, resultará un doble exceso, el de la fuerza, es decir, la violencia; el de la moderación, es decir, la debilidad; un doble peligro para el Estado. Pero la ciencia del verdadero político, cruzando, por el contrario, los caracteres, casando la fuerza con la moderación, da a los Estados jefes excelentes y excelentes ciudadanos.

Tal es la ciencia del verdadero político, tal es la verdadera política.

Este resumen, fiel si sólo se atiende al fondo, tiene el inevitable defecto de despreciar los detalles, que constituyen la variedad y una parte del interés de este diálogo. Platón ha derramado en él picantes alusiones al gobierno de su país, y bajo el transparente emblema del médico y del piloto se descubre una delicada crítica y una mordaz ironía. Y sin embargo, a pesar de su imperfección, el análisis que precede deja ver desde luego el doble carácter, el doble objeto del *Político*. El método y la doctrina marchan a la par, en buen acuerdo, lo cual es uno de los rasgos del genio de Platón.

El método del *Político* es el método del *Sofista*, aunque con menos rigor y aridez. Platón, al emplearle por segunda vez, podía disimularle más, y parecía invitarle a ello el título mismo del diálogo, puesto que el político es un personaje menos abstracto y sutil que el sofista. Pero no por ser de menos valor quiso darle menos importancia. Y para que el lector en este punto no se engañe, hay un pasaje en que, poniendo esta pregunta en boca del extranjero: «¿Estas indagaciones sobre el político tienen por objeto enseñarnos qué es la política, o el hacernos más hábiles dialécticos respecto de todas las materias?», pone luego en la del joven Sócrates la respuesta siguiente: «Evidentemente el hacernos más hábiles dialécticos en todas las materias».

La doctrina es ya la verdadera y definitiva doctrina política de Platón, la misma de la *República* y de las *Leyes*. Por lo pronto, contiene la distinción capital que ha dado lugar a estos dos diálogos: de un lado, un gobierno perfecto, que es el de la ciencia; y de otro, una serie de gobiernos más o menos imperfectos, según que se aproximan o se alejan más del primero. En seguida traza el gobierno de la ciencia, que en los términos en que lo presenta en el *Político*, es, aunque en limitadas proporciones, el original del cual el gobierno de la *República* no es sino una copia, si bien agrandada y desenvuelta. En la *República* ¿no está el mando en manos de un pequeño número de sabios, formados muy de antemano en el arte difícil de la dialéctica; conducidos por grados de las ciencias abstractas, la geometría, la astronomía, la música, a la ciencia ideal de lo bello, del ser, del bien; encargados de hacer que las cosas, los sucesos, las costumbres, las almas y los hombres sean a semejanza de los modelos divinos que ellos contemplan? Los magistrados ¿no presiden a la unión de los sexos, atentos a engrandecer los caracteres y a suavizarlos mediante la mezcla de los contrarios? Y si la teoría de las diversas formas de gobierno no es idéntica, ¿no son tratadas con la misma severidad la tiranía y la democracia? En fin, ¿cuál es el objeto de las *Leyes*, sino trazar la imagen del gobierno mejor después del perfecto, es decir, el que más se le parezca? En vista de estos rasgos y de muchos otros, ¿no es fácil reconocer el mismo pensamiento en camino de formación y de desarrollo?

El *Político* contiene el germen que se ha de desarrollar en la *República* y en las *Leyes*; y esto es lo que constituye su principal interés.

El político o de la soberanía

SÓCRATES — TEODORO — EL EXTRANJERO — SÓCRATES EL JOVEN.

SÓCRATES. —En verdad, te estoy sumamente reconocido, Teodoro,^[1] por haberme puesto en relación con Teeteto,^[2] así como con el extranjero.^[3]

TEODORO: —¿Y quién sabe, Sócrates, si me deberás tres veces más reconocimiento, cuando te hayan explicado la política y la filosofía?^[4]

SÓCRATES. —Perfectamente, mi querido Teodoro; pero ¿es ese el lenguaje que corresponde a un hombre, que sobresale en el cálculo y en la geometría?

TEODORO. —¿Qué quieres decir con eso, Sócrates?

SÓCRATES. —¿Qué? Que pones en igual lugar a dos hombres, que difieren por su mérito mucho más allá de las proporciones conocidas en nuestro arte.

TEODORO. —Muy bien, Sócrates, ¡por nuestro Dios, por Ammón!^[5] Con razón y con justicia me echas en cara una falta de cálculo; pero tranquilízate, porque día vendrá en que tome yo mi desquite. Con respecto a ti, ¡oh, extranjero!, no te esfuerces en nuestro obsequio, y ya prefieras hablar de política o de filosofía, escoge inmediatamente y prosigue tu discurso.

EXTRANJERO. —Eso es, en efecto, Teodoro, lo que conviene hacer. Puesto que hemos puesto manos a la obra, no debemos detenernos hasta no haber llegado al término de nuestras indagaciones.
^[6] Pero en cuanto a Teeteto que está presente, ¿cómo me conduciré con él?

TEODORO. —¿Qué quieres decir con eso?

EXTRANJERO. —¿Le dejaremos descansar, y pondremos en su lugar a este apreciable Sócrates,
^[7] su compañero de ejercicios? ¿O eres tú de otra opinión?

TEODORO. —Hagamos lo que dices, y pongámosle en su lugar. Como son jóvenes, pueden soportar fácilmente toda especie de trabajo, con tal que de tiempo en tiempo se les deje descansar.

SÓCRATES. —Por otra parte, ¡oh, extranjero!, parece que hay entre ellos y yo una especie de parentesco. Respecto del uno, ya me decís que se parece a mí por los rasgos del semblante; en cuanto al otro, la identidad de nombre crea entre nosotros como un vínculo de familia. Si somos parientes, ellos y yo debe nos desear estrechar nuestras relaciones, conversando juntos. Con respecto a Teeteto, he tenido ayer con él una larga conversación, y vengo, después de escucharle, a responderte,^[8] pero Sócrates no nos ha dicho aún nada ni al uno, ni al otro. Sin embargo, es preciso que le examinemos también. Otra vez será a mí; hoy que sea a ti a quien responda.

EXTRANJERO. —Así es. Y bien, Sócrates, ¿te haces cargo de lo que dice Sócrates?

SÓCRATES EL JOVEN: —Sí.

EXTRANJERO. —¿Estás conforme con lo que ha dicho?

SÓCRATES EL JOVEN. —Perfectamente.

EXTRANJERO. —Por tu parte no parece que haya obstáculo, y convendría menos aún que le hubiera por la mia. Después del sofista, a mi juicio, debe tratarse del hombre político. Dime, pues; ¿le, incluiremos también en el número de los sabios o no?

SÓCRATES EL JOVEN. —Le incluiremos.

EXTRANJERO. —Necesitamos dividir las ciencias, como lo hicimos cuando examinamos el primer punto.

SÓCRATES EL JOVEN. —Quizá.

EXTRANJERO. —Pero, Sócrates, no es preciso el mismo sistema de división.

SÓCRATES EL JOVEN. —No, ciertamente.

EXTRANJERO. —Debe seguirse otro.

SÓCRATES EL JOVEN. —Así me parece.

EXTRANJERO. —¿Cómo encontraremos el camino que conduce a la ciencia política? Necesitamos, en efecto, encontrarlo; y después de separarlo de los otros, es preciso caracterizarlo mediante una sola y única idea, y luego, marcando los otros senderos que se alejan de ésta por seguir otra idea, también única, inclinar nuestro espíritu a que conciba todas las ciencias como formando dos especies.

SÓCRATES EL JOVEN. Eso, extranjero, te toca a ti y no a mí.

EXTRANJERO. —También será preciso que te toque a ti cuando lo veamos claro.

SÓCRATES EL JOVEN. —Bien dicho.

EXTRANJERO. —Y bien, ¿la aritmética y algunas otras ciencias del mismo género no son independientes de la acción, y no se refieren únicamente al conocimiento?

SÓCRATES EL JOVEN. —En efecto.

EXTRANJERO. —La arquitectura, por el contrario, y todas las artes manuales implican una ciencia, que tiene, por decirlo así, su origen en la acción; y producen cosas, que sólo mediante ellas existen y que antes no existían.

SÓCRATES EL JOVEN. —Sin duda.

EXTRANJERO. —Conforme a esto, es preciso dividir todas las ciencias en dos categorías, y denominar las unas prácticas, las otras exclusivamente especulativas.

SÓCRATES EL JOVEN. —Sea así; distingamos en la ciencia en general estas dos especies.

EXTRANJERO. —Pues bien; el hombre político, el rey, el dueño de esclavos y aun el jefe de familia; ¿los abrazaremos todos a la vez en una unidad, o contaremos tantas artes diferentes como nombres hemos citado? Pero mejor es que me sigas por este otro lado.

SÓCRATES EL JOVEN. —Por dónde?

EXTRANJERO. —Por aquí. Si encontrásemos, un hombre en estado de dar consejos aun médico que estuviera ejerciendo públicamente su arte, aunque aquel fuera un simple particular, ¿no sería preciso dar a este hombre el mismo nombre que al que él aconseja y tomarlo del mismo arte?

SÓCRATES EL JOVEN. —Sí.

EXTRANJERO. —Pero el que es capaz de dirigir al rey de un país cualquiera, aun cuando sea un simple particular, ¿no diremos que tiene la ciencia, que debería poseer el que ejerce el mando?

SÓCRATES EL JOVEN. —Sí, lo diremos.

EXTRANJERO. —La ciencia de un verdadero rey ¿no es una ciencia real?

SÓCRATES EL JOVEN. —Sí.

EXTRANJERO. —El que la posee, por consiguiente, jefe o particular, deberá por completo a esta ciencia el ser llamado con razón persona real.

SÓCRATES EL JOVEN. —Es exacto.

EXTRANJERO. —Y el jefe de familia y el dueño de esclavos igualmente.

SÓCRATES EL JOVEN. —Sin duda.

EXTRANJERO. —¿Pero el estado de una gran casa y el de una pequeña ciudad son diferentes respecto al gobierno?

SÓCRATES EL JOVEN. —Nada de eso.

EXTRANJERO. —Por consiguiente, con relación al objeto de nuestro examen, es evidente que una sola ciencia abraza todas estas cosas; y nos importa poco que se la llame real, política o económica.

SÓCRATES EL JOVEN. —En efecto.

EXTRANJERO. —También es evidente, que a un rey le sirven poco las manos y el cuerpo para retener el mando, al contrario de lo que sucede con la inteligencia y la fuerza de alma.

SÓCRATES EL JOVEN. —Es claro.

EXTRANJERO. —¿Quieres que digamos, que el rey o la ciencia real se aproximan más a la ciencia especulativa, que a las artes manuables y a la práctica en general?

SÓCRATES EL JOVEN. —Sin dificultad.

EXTRANJERO. —Entonces ¿reuniremos todo esto, la ciencia política y la política, la ciencia real y el rey, en una sola y misma cusa?

SÓCRATES EL JOVEN. —Seguramente.

EXTRANJERO. —¿No procederemos con orden si dividimos ahora la ciencia especulativa?

SÓCRATES EL JOVEN. —Sin duda.

EXTRANJERO. Fija tu atención y mira si podemos descubrir alguna distinción natural.

SÓCRATES EL JOVEN. —¿Qué distinción?

EXTRANJERO. —Esta. ¿Hay una ciencia del cálculo?

SÓCRATES EL JOVEN. —Sí.

EXTRANJERO. —Y a mi juicio, es una de las ciencias especulativas.

SÓCRATES EL JOVEN. —¿Cómo negarlo?

EXTRANJERO. Teniendo por objeto el cálculo conocer la diferencia respecto de los números, ¿le atribuiremos otra función que la de juzgar sobre lo que conoce?

SÓCRATES EL JOVEN. —No, ciertamente.

EXTRANJERO. —Pero un arquitecto no trabaja él mismo, sino que manda a los operarios.

SÓCRATES EL JOVEN. —Sí.

EXTRANJERO. —Lo que presta es su ciencia, no sus brazos.

SÓCRATES EL JOVEN. —Sin duda.

EXTRANJERO. —Por consiguiente, es exacto decir que la ciencia del arquitecto es una ciencia especulativa.

SÓCRATES EL JOVEN. —Seguramente.

EXTRANJERO. —Pero cuando ha formado su juicio, no creo que por esto debe considerarse como concluida su tarea, ni puede retirarse, como sucede con el calculador; sino que es preciso que ordene aún a cada uno de los oficiales lo que conviene hacer hasta que hayan ejecutado sus órdenes.

SÓCRATES EL JOVEN. —Es verdad.

EXTRANJERO. —¿No resulta de aquí, por lo tanto, que si todas las ciencias en este concepto son

especulativas, lo mismo que las que dependen del cálculo, hay, sin embargo, dos especies de ciencias, que difieren en cuanto las unas juzgan y las otras ordenan o mandan?

SÓCRATES EL JOVEN.—Así parece.

EXTRANJERO.—Si dividimos por lo mismo la ciencia especulativa en general en dos partes, llamando a la una ciencia de mandato y a la otra ciencia de juicio, nos podremos lisonjear de haber hecho la división perfectamente.

SÓCRATES EL JOVEN.—A mi parecer, sí.

EXTRANJERO.—Bien; a los que hacen alguna cosa en común, como cuando discuten, basta que haya acuerdo entre ellos.

SÓCRATES EL JOVEN.—Ciertamente.

EXTRANJERO.—Así, pues, en tanto que nosotros estemos de acuerdo, ningún cuidado deben darnos las opiniones de los demás.

SÓCRATES EL JOVEN.—Exacto.

EXTRANJERO.—Veamos ahora en cuál de estas dos clases incluiremos al rey. ¿Será en la del juicio, como si fuera un simple teórico? ¿O le colocaremos más bien en la del mandato puesto que ejerce imperio?

SÓCRATES EL JOVEN.—En esta última, sin duda.

EXTRANJERO.—Examinemos ahora, si la ciencia que manda, admite alguna división. A mi juicio admite una y es la siguiente. La misma diferencia, que hay entre el oficio del revendedor y el del fabricante, hay entre la especie de los reyes y la especie de los heraldos.

SÓCRATES EL JOVEN.—¿Cómo?

EXTRANJERO.—Los revendedores, después de haberse proporcionado los productos de los que se los han vendido, los venden a su vez.

SÓCRATES EL JOVEN.—Sí, ciertamente.

EXTRANJERO.—Del mismo modo los heraldos, tomando las órdenes de un superior y recibiendo el pensamiento de otro, dan en seguida órdenes a los demás a su vez.

SÓCRATES EL JOVEN.—Perfectamente exacto.

EXTRANJERO.—¡Pero qué! ¿Confundiremos la ciencia real con la del intérprete, la del ordenador, la del adivino, la del heraldo y con otras muchas de la misma clase, que se refieren al mando? ¿O antes bien quieres que demos un nombre nuevo al rey y a todos los que se le parecen, puesto que los que mandan por sí mismos no tienen aún nombre; que mediante una nueva división, pongamos la especie real en la categoría del mando directo; y que, sin cuidarnos de lo demás, dejemos^[9] al primero que llegue el cuidado de darle nombre? Porque el objeto de nuestras indagaciones es el que gobierna y no su contrario.

SÓCRATES EL JOVEN.—Sin duda alguna.

EXTRANJERO.—Ahora que hemos distinguido claramente esta clase de las demás, y que, separando de ella lo que le es extraño, hemos fijado su propia esencia, ¿será necesario volverla a dividir, por si es en sí misma aún un todo complejo?

SÓCRATES EL JOVEN.—Seguramente.

EXTRANJERO.—Ahora bien, me parece que así sucede. Sígueme, pues, y dividámosla juntos.

SÓCRATES EL JOVEN.—¿Cómo?

EXTRANJERO. —Representémonos todos los jefes posibles en el ejercicio del mando. ¿No es cierto que si ellos mandan, es para crear alguna cosa?

SÓCRATES EL JOVEN. —Es imposible negarlo.

EXTRANJERO. —Se puede sin dificultad dividir en dos especies las cosas que se crean.

SÓCRATES EL JOVEN. —¿Cómo?

EXTRANJERO. —Las unas son necesariamente inanimadas y las otras animadas.

SÓCRATES. —En efecto.

EXTRANJERO. —Pues bien, si queremos dividir la parte de la ciencia especulativa, que tiene por objeto el mando, lo haremos de esta manera.

SÓCRATES EL JOVEN. —¿De qué manera?

EXTRANJERO. —Refiriendo una de sus especies a la producción de los seres inanimados, y otra a la de los seres animados; y de este modo el todo aparecerá dividido en dos.

SÓCRATES EL JOVEN. —Perfectamente.

EXTRANJERO. —Dejemos una de estas especies y tomemos la otra; y después de esto, dividamos en dos partes este nuevo todo.

SÓCRATES EL JOVEN. —¿Cuál quieres que tomemos?

EXTRANJERO. —Seguramente la que manda a los seres animados. La ciencia real no ejerce su imperio sobre la simple materia, como la arquitectura; más grande y más noble, tiene por objeto los seres animados, y en esta esfera es donde ejerce su poder.

SÓCRATES EL JOVEN. —Bien.

EXTRANJERO. —Pero en la formación y educación de los seres animados, debe distinguirse la educación individual de la educación común de los que viven en rebaño.

SÓCRATES EL JOVEN. —Bien.

EXTRANJERO. —Pero no parece que el político se dedique a la educación de un individuo, como el que educa un solo buey o un solo caballo; sino que se parece más bien al que dirige una vacada o una yeguada.

SÓCRATES EL JOVEN. —Me parece que es cierto lo que acabas de decir.

EXTRANJERO. —Y bien, esta parte del arte de educar los seres animados, que consiste en la educación en común de muchos de ellos, ¿la llamaremos educación de rebaños o educación en común?

SÓCRATES EL JOVEN. —Usaremos uno u otro término, según ocurra la palabra en el discurso.

EXTRANJERO. —Perfectamente, mi querido Sócrates. Si evitas fijarte demasiado en las palabras, te harás más rico en sabiduría en tu ancianidad. Por ahora es preciso hacer lo que aconsejas. ¿Te parece posible que, después de haber demostrado que el arte de cuidar rebaños tiene dos partes, pudiera suceder que lo que antes se buscaba en las dos mitades confundidas, se quisiera buscar ahora en una de ellas tan solamente?

SÓCRATES EL JOVEN. —Ayudaré a ese fin con todas mis fuerzas. Yo pondría de una parte la educación de los hombres, y de otra la de las bestias.

EXTRANJERO. —No es posible dividir con más prontitud y resolución. Sin embargo, evitemos caer, si es posible, una segunda vez en la misma falta.

SÓCRATES EL JOVEN. —¿Qué falta?

EXTRANJERO. —No separemos una pequeña parte para oponerla a otras grandes y numerosas, sin que forme una especie, sino de modo que cada parte constituya al mismo tiempo una especie. Nada más precioso, en efecto, que distinguir desde luego de todo lo demás lo que se busca, cuando se hace con acierto. Esto te ha sucedido a ti hace un instante, cuando creyendo hacer una verdadera división, te has apurado a decidir, al ver que el discurso iba derecho a los hombres Pero, querido mío, no es seguro proceder por pequeñas porciones; lo mejor es dividir por mitades; así se encuentran mejor las especies; esto es lo esencial en nuestras indagaciones.

SÓCRATES EL JOVEN. —Extranjero, ¿qué quieres decir con eso?

EXTRANJERO. —Me explicaré con más claridad por amor a ti, mi querido Sócrates. Al presente es imposible aclarar este objeto de manera que no deje nada que desear. Es preciso dar algunos pasos adelante, para encontrar la luz que nos falta.

SÓCRATES EL JOVEN. —Pues ¿en qué es, a tu juicio, defectuosa nuestra división?

EXTRANJERO. —En esto. Hemos procedido como aquel que, proponiéndose dividir en dos el género humano, obrase a la manera de las gentes de este país,^[10] que distinguen los griegos de todos los demás pueblos como una raza aparte, después de lo que, reuniendo todas las demás naciones, aunque son numerosas e infinitas, sin contacto ni relaciones entre sí, las designan con el solo nombre de bárbaros; imaginándose que porque hacen esta designación, valiéndose de un solo término, forman una sola raza. O como un hombre, que creyese dividir el número en dos especies, poniendo de una parte diez mil, considerándole como una especie, y dando a todo lo demás un solo nombre, persuadido de que mediante este solo nombre, tiene ya una segunda especie diferente de la anterior, y única también. ¡Con cuánta más sabiduría y verdad se dividiría por especies y por mitades, si se dividiese el número en par e impar, y la raza humana en varones y hembras; no distinguiendo los lidios y los frigios o cualquiera otro pueblo, ni oponiéndolos a todos los demás, sino cuando no hubiese medio de dividir a la vez por especies y por partes!

SÓCRATES EL JOVEN. —Perfectamente. Pero eso mismo, ¡oh extranjero!, que tú llamas parte y especie; ¿cómo reconocer, que no es una misma cosa, sino dos cosas diferentes?

EXTRANJERO. —¡Excelente hombre! ¿Sabes, que no es fácil lo que ahora me preguntas, Sócrates? Estamos demasiado extraviados ya del objeto que proseguimos, y quieres que nos extraviemos aún más. No; volvamos al camino. En otra ocasión, cuando tengamos tiempo, seguiremos estos rastros hasta el fin; pero no te imagines, Sócrates, que me has oído explicarme con claridad sobre este punto.

SÓCRATES EL JOVEN. —¿Qué punto?

EXTRANJERO. —Que la especie y la parte son cosas muy diferentes.

SÓCRATES EL JOVEN. —¿Cómo?

EXTRANJERO. —La especie es necesariamente una parte de la cosa, de que se dice que es una especie; pero no es necesario que la parte sea al mismo tiempo una especie. Sabes muy bien, Sócrates, que yo procedo por el primer método, más bien que por el segundo.^[11]

SÓCRATES EL JOVEN. —Lo tendré presente.

EXTRANJERO. —Explícate ahora.

SÓCRATES EL JOVEN. —¿Qué quieres que diga?

EXTRANJERO. —De qué punto hemos partido, para venir a extraviarnos hasta aquí en esta

digresión. Yo creo que ha sido del siguiente. Te había preguntado cómo convendría dividir la educación de los rebaños, y me contestaste, con tu ardor precipitado, que hay dos especies de seres animados: una, que no comprende más que los hombres; y otra, que abraza todas las bestias en general.

SÓCRATES EL JOVEN.—Es cierto.

EXTRANJERO.—Tú crees, a mi parecer, que una vez separada una parte, todo lo que queda debe formar una sola especie; porque sólo das a este resto un solo nombre, el de bestias.

SÓCRATES EL JOVEN.—Así es la verdad.

EXTRANJERO.—Pero ¡oh tú, el más arrojado de los hombres! Has obrado como obraría cualquier animal dotado de razón. La grulla, por ejemplo, haría lo que tú, si distribuyendo los nombres según tu procedimiento, designase las grullas como una especie distinta de todos los demás animales, honrándose a sí misma; y al mismo tiempo, envolviendo a todos los demás seres en una misma categoría, incluso los hombres, confundiese todos bajo el nombre de bestias. Procuremos en lo sucesivo incurrir en semejantes errores.

SÓCRATES EL JOVEN.—¿Cómo?

EXTRANJERO.—No dividiendo el género animal todo entero; no sea que vayamos a engañarnos.

SÓCRATES EL JOVEN.—Pues no lo hagamos así.

EXTRANJERO.—Ésa es, sin embargo, la falta que hemos cometido.

SÓCRATES EL JOVEN.—¿Cómo?

EXTRANJERO.—Toda la parte de la ciencia especulativa que se refiere al mando, ya hemos dicho, que tiene por objeto la educación de los animales, de los que viven en rebaño. ¿No es cierto?

SÓCRATES EL JOVEN.—Sí.

EXTRANJERO.—Con esto, pues, ya hemos dividido todo el género animal, poniendo a un lado los animales salvajes, y a otro los que se amasan; porque a los que son susceptibles de este amansamiento se llama animales domesticados y a los otros salvajes.

SÓCRATES EL JOVEN.—Bien.

EXTRANJERO.—Pero la ciencia que buscábamos, se ocupaba y ocupa de los animales que se domestican; y donde debe buscarse es en los animales que viven en rebaño.

SÓCRATES EL JOVEN.—En efecto.

EXTRANJERO.—No hagamos, por tanto, como antes hicimos, una sola división del todo, y no nos apuremos por llegar luego a la ciencia política; porque de aquí ha resultado que ahora nos sucede lo que dice el proverbio.

SÓCRATES EL JOVEN.—¿Qué?

EXTRANJERO.—Que por habernos apresurado demasiado al hacer nuestra división, llegamos más tarde al fin.

SÓCRATES EL JOVEN.—Bien merecido lo tenemos, extranjero.

EXTRANJERO.—Sea así. Intentemos ahora dividir la educación, tomándola desde su principio. Quizá el discurso, en su desarrollo, mostrará naturalmente con mayor claridad lo que deseas saber. Dime...

SÓCRATES EL JOVEN.—¿Qué?

EXTRANJERO. —Una cosa que has debido oír muchas veces. Porque si bien no sé que hayas concurrido en persona a las operaciones de los que domestican los pescados en el Nilo y en los estanques del gran rey, has debido ver por ti mismo una cosa parecida en las fuentes.

SÓCRATES EL JOVEN. —He observado, en efecto, lo que pasa en las fuentes, y lo demás lo he aprendido oyendo a muchos.

EXTRANJERO. —Y de las bandadas de patos y de grullas habrás oído hablar, aun cuando no hayas recorrido las llanuras de Tesalia; y creerás que existen.

SÓCRATES EL JOVEN. —Sin duda.

EXTRANJERO. —Te he hecho estas preguntas, porque de los animales, que se reúnen en grupos, los unos viven en el agua y otros en tierra firme.

SÓCRATES EL JOVEN. —Así es.

EXTRANJERO. —¿No te parece que es preciso dividir en dos, la ciencia que se refiere a la educación en común, y asignando a cada una de estas partes un objeto particular, llamar a la una educación de los animales acuáticos, y a la otra educación de los animales terrestres?

SÓCRATES EL JOVEN. —Sin duda.

EXTRANJERO. —No indagaremos a cuál de ditas dos ciencias se refiere la ciencia real, porque es una cosa demasiado clara para todo el mundo.

SÓCRATES EL JOVEN. —Ciertamente.

EXTRANJERO. —Y todo el mundo dividirá igualmente la parte de la educación común, que hemos llamado educación de los animales terrestres...

SÓCRATES EL JOVEN. —¿Cómo?

EXTRANJERO. —Distinguiendo los que vuelan de los que andan.

SÓCRATES EL JOVEN. —Nada más cierto.

EXTRANJERO. —¿Y sería posible someter a discusión si la ciencia política se refiere a los animales que andan? ¿No te parece que no puede haber hombre, por insensato que sea, que piense de otra manera?

SÓCRATES EL JOVEN. —Sin duda.

EXTRANJERO. —Pero es preciso dividir, como si se tratara del número,^[12] la educación de los animales que andan, y señalar sus dos partes.

SÓCRATES EL JOVEN. —Evidentemente.

EXTRANJERO. —Creo percibir dos caminos, que conducen igualmente a la parte a que tiende nuestra indagación. El uno, más corto, opone una parte grande a una pequeña; y otro, que satisface mejor a la regla que hemos sentado de dividir, en cuanto es posible, por la mitad; pero éste es más largo. A gusto nuestro podemos tomar el uno o el otro.

SÓCRATES EL JOVEN. —¡Pero qué! ¿Es imposible seguirlos ambos?

EXTRANJERO. —A la vez, sí, es imposible, mi maravilloso amigo; pero uno en pos de otro, no lo es ciertamente.

SÓCRATES EL JOVEN. —Pues tomo ambos caminos, uno en pos de otro.

EXTRANJERO. —Eso es fácil, porque lo que resta por andar es muy corto. Al principio, y lo mismo cuando estábamos a medio viaje, tu petición hubiera podido embarazarnos, pero ahora siendo éste tu deseo, nos lanzaremos por el camino más largo. Tranquilos y dispuestos como estamos, le

recorreremos sin dificultad. He aquí cómo es necesario proceder.

SÓCRATES EL JOVEN.—Ya escucho.

EXTRANJERO.—Todos los animales que andan, entre los cuales están los domesticados y que viven en grey, se dividen naturalmente en dos especies.

SÓCRATES EL JOVEN.—¿Cuáles?

EXTRANJERO.—Los unos tienen cuernos; los otros no los tienen.

SÓCRATES EL JOVEN.—En efecto.

EXTRANJERO.—En estas divisiones de la educación de los animales que andan, es preciso valerse de perifrasis para designar las diversas partes; porque querer dar a cada una un nombre propio, sería tomarse un trabajo innecesario.

SÓCRATES EL JOVEN.—¿Pues cómo debe decirse?

EXTRANJERO.—De esta manera. Dividida en dos partes la educación de los animales que andan, la una se refiere a la especie de animales que viven en grupos y que tienen cuernos, y la otra a la especie que no los tiene.

SÓCRATES EL JOVEN.—Téngase eso por sentado, y no es preciso volver a hablar de ello.

EXTRANJERO.—Ahora bien; es claro que el rey conduce un rebaño desprovisto de cuernos.

SÓCRATES EL JOVEN.—¿Cómo ha de ser eso claro?

EXTRANJERO.—Descompongamos esta especie, y hagamos de manera que le designemos lo que le pertenece.

SÓCRATES EL JOVEN.—Conforme.

EXTRANJERO. ¿Quieres que la dividamos según que los animales tienen o no la pata hendida; o bien, según que la generación se verifica entre especies diferentes o sólo entre los de la misma especie? ¿Me comprendes?

SÓCRATES EL JOVEN.—¿Cómo?

EXTRANJERO.—Por ejemplo, los caballos y los asnos engendran naturalmente entre sí.

SÓCRATES EL JOVEN.—Sí.

EXTRANJERO.—Por el contrario; los demás animales domesticados, que viven en rebaño, engendran cada uno en su especie y no se mezclan con las otras.

SÓCRATES EL JOVEN.—Es preciso convenir en ello.

EXTRANJERO.—¿Pero te parece que el político se cuida de una especie que engendra en común con otras, o de una especie que no se mezcla con las demás?

SÓCRATES EL JOVEN.—Evidentemente de una especie que no se une con las otras.

EXTRANJERO.—Ahora bien, es preciso dividir en dos partes esta especie, como hicimos antes.

SÓCRATES EL JOVEN.—Es preciso, en efecto.

EXTRANJERO.—He aquí, pues, todos los animales domesticados y que viven en rebaño, a excepción de dos especies,^[13] completamente divididos. Porque los perros no deben ser incluidos entre los animales que viven en sociedad.

SÓCRATES EL JOVEN.—No, ciertamente. ¿Pero cómo obtendremos nuestras dos especies?

EXTRANJERO.—Procediendo, como haríais vosotros; Teeteto y tú, puesto que os ocupáis de geometría.

SÓCRATES EL JOVEN.—¿De qué manera?

EXTRANJERO. —Mediante la diagonal; y después mediante la diagonal de la diagonal.

SÓCRATES EL JOVEN. —¿Qué quieres decir?

EXTRANJERO. —La naturaleza propia de la especie humana, en lo relativo a su marcha, ¿no consiste en ser como la diagonal, sobre la que puede construirse un cuadrado de dos pies?

SÓCRATES EL JOVEN. —Es cierto.

EXTRANJERO. —Y la naturaleza de la otra especie, relativamente al mismo objeto, ¿no es como la diagonal del cuadrado de nuestro cuadrado, puesto que tiene dos veces dos pies?

SÓCRATES EL JOVEN. —¿Cómo puede ser de otra manera? Comprendo poco más o menos lo que quieres demostrarme.

EXTRANJERO. —Está bien; pero no advertimos, Sócrates, que en nuestra división hay algo que es ridículo.

SÓCRATES EL JOVEN. —¿Qué?

EXTRANJERO. —He aquí nuestra especie humana al lado y en compañía con la más noble a la vez que la más ágil^[14] de las especies.

SÓCRATES EL JOVEN. —Es, en efecto, ya lo veo, una consecuencia absurda.

EXTRANJERO. ¿No es lo más natural que lo más lento llegue más tarde?

SÓCRATES EL JOVEN. —Sí, sin duda.

EXTRANJERO. —¿Y no nos ha de parecer más ridículo aún presentar al rey corriendo con su rebaño, y luchando a la carrera con el hombre más ejercitado en el oficio de corredor?

SÓCRATES EL JOVEN. —No puede darse cosa más ridícula, en efecto.

EXTRANJERO. —Ahora aparece en claro, Sócrates, lo que ya se ha dicho con motivo del sofista.

SÓCRATES EL JOVEN. —¿Qué?

EXTRANJERO. —Que este método no hace caso ni de lo que es noble ni de lo que no lo es, y sin cuidarse de si el camino es corto o largo, se dirige con todas sus fuerzas a procurarse la verdad.

SÓCRATES EL JOVEN. —Así parece.

EXTRANJERO. —Pues bien; después de todo esto, y antes de que te vengas preguntándome cuál era este camino más corto de que hablabas antes, que conduce a la definición del rey, me adelantare yo.

SÓCRATES EL JOVEN. —Muy bien.

EXTRANJERO. —Digo, pues, que hubiera sido preciso comenzar por dividir los animales que andan, en bípedos y cuadrúpedos; y después, como que la primera categoría sólo comprende los pájaros además del hombre, dividir la especie de bípedos en bípedos desnudos y bípedos con pluma;
^[15] y por último, hecha esta operación, y puesto en claro el arte de educar o de conducir los hombres, colocar al político y al rey a la cabeza de este arte, confiándole las riendas del Estado, como legítimo poseedor de esta ciencia.

SÓCRATES EL JOVEN. —Excelente discusión, ¡oh extranjero!, con la que te has desquitado respecto a mí como de una deuda, añadiendo una excelente digresión a guisa de intereses.

EXTRANJERO. —Pues bien, resumamos nuestro discurso desde el principio hasta el fin, y demos así la explicación de esta palabra: la ciencia del político.

SÓCRATES EL JOVEN. —Conforme.

EXTRANJERO. —En la ciencia especulativa hemos distinguido, por lo pronto, la parte que

manda, y hemos llamado a una porción de esta ciencia de mandato directo. El arte de educar los animales nos ha parecido que era una especie importante de la ciencia de mandato directo. En el arte de educar los animales, hemos considerado el arte de educar los que viven en rebaño; y en éste, el arte de educar los que andan; y en éste, el arte de educar los animales desprovistos de cuernos. En este último arte es preciso coger de una sola vez una parte, que es nada menos^[16] que triple, si se la quiere comprender bajo un solo nombre, llamándola el arte de conducir las razas que no se mezclan.^[17] Otra división más, y nos encontramos con esta parte de la educación de los bípedos, que es el arte de conducir la especie humana. Esto es precisamente lo que buscábamos, y a lo que hemos llamado a la vez la ciencia real y política.

SÓCRATES EL JOVEN.—Perfectamente.

EXTRANJERO.—Pero ¿estás bien seguro, Sócrates, de que realmente hemos hecho lo que acabas de decir?

SÓCRATES EL JOVEN.—¿Pues qué falta?

EXTRANJERO.—¿Hemos resuelto completamente la cuestión? ¿O acaso esta indagación tiene el defecto de que aunque hemos definido bien el político, no lo hemos hecho de una manera completa y perfecta?

SÓCRATES EL JOVEN.—¿Qué quieres decir?

EXTRANJERO.—Veamos: voy a explicarte con mayor claridad lo que tengo en mi pensamiento.

SÓCRATES EL JOVEN.—Habla.

EXTRANJERO.—¿No era la política una de estas artes de educar los numerosos rebaños que hemos considerado, y no se ocupaba de una especie particular de rebaños?

SÓCRATES EL JOVEN.—Sí.

EXTRANJERO.—Y por esta razón la hemos definido el arte de educar en común, no caballos u otras bestias, sino hombres.

SÓCRATES EL JOVEN.—Así es.

EXTRANJERO.—Pues bien; examinemos en qué se diferencian los reyes de los demás pastores.

SÓCRATES EL JOVEN.—¿En qué?

EXTRANJERO.—¿No encontraremos algún personaje, que tomando su nombre de otro arte, pretenda concurrir en alto grado al sostenimiento de la grey?

SÓCRATES EL JOVEN.—¿Qué es lo que dices?

EXTRANJERO.—Por ejemplo; los mercaderes, los labradores, los que suministran al público los comestibles y aun los maestros de gimnasia, la clase entera de los médicos; ¿no sabes que todos estos son capaces de combatir con los pastores de hombres, que hemos llamado políticos, y demostrar que son ellos los que tienen cuidado de la vida humana, y que vigilan no sólo sobre la multitud y la grey sino también sobre los jefes mismos?

SÓCRATES EL JOVEN.—¿Y no tendrían razón?

EXTRANJERO.—Quizá. Sin embargo, lo examinaremos; pero por lo menos sabemos que nadie entra en contestaciones con el vaquero en lo relativo a sus funciones. Él es el que provee al sostenimiento del rebaño y el que le mantiene; es su médico; corre con los cruzamientos; y versado en el arte de partear, vigila los partos y cuida de las crias. Y en cuanto a los juegos y a la música al alcance de las crias que él educa, nadie es más entendido para darles gusto, ni tan capaz de

domesticarlas con el halago; tan ducho está en el arte de ejecutar, ya valiéndose de instrumentos, ya de la boca sola, la música apropiada a su ganado. Ahora bien, lo mismo puede decirse de otros pastores; ¿no es así?

SÓCRATES EL JOVEN.—Es muy cierto.

EXTRANJERO.—Por consiguiente, no había exactitud ni verdad en lo que decíamos del rey, cuando le proclaimábamos pastor y alimentador de la grey humana, poniéndole solo y aparte, entre otros mil que aspiran al mismo título.

SÓCRATES EL JOVEN.—No, de ninguna manera.

EXTRANJERO.—¿No eran fundados nuestros temores de hace un instante, cuando sospechábamos que, aun cuando encontrásemos algunos rasgos de carácter real, no por eso conseguiríamos dar una definición completa del político, ínterin no le separáramos de los que le rodean y que pretenden concurrir con él a la educación de los hombres, para mostrarle solo y en toda su pureza?

SÓCRATES EL JOVEN.—Seguramente.

EXTRANJERO.—He aquí, Sócrates, lo que es preciso hacer, si no queremos, cuando lleguemos al fin, avergonzarnos de nuestro discurso.

SÓCRATES EL JOVEN.—Pues bien; evitemos que suceda eso.

EXTRANJERO.—Necesitamos entonces tomar otro punto de partida, y seguir un camino diferente.

SÓCRATES EL JOVEN.—¿Cuál?

EXTRANJERO.—Introduzcamos aquí una especie de historieta agradable. Tomemos una buena parte de una extensa fábula, y en seguida, separando siempre, como en las indagaciones precedentes, una parte de otra parte, hagamos de manera que encontremos al último el objeto de nuestra indagación. ¿No es así como debemos proceder?

SÓCRATES EL JOVEN.—Ciertamente.

EXTRANJERO.—Pues bien, escucha atentamente mi fábula, como hacen los niños. Así como así, no estás muy distante de la infancia.

SÓCRATES EL JOVEN.—Habla.

EXTRANJERO.—Una de las antiguas tradiciones, que se recuerda aún y se recordará por mucho tiempo, es la del prodigo, que apareció en la querella de Atreo y Tieste. Tú lo has oído referir, y recordarás lo que se dice que sucedió entonces.

SÓCRATES EL JOVEN.—Es quizá la maravilla de la oveja de oro [18] de lo que quieras hablar.

EXTRANJERO.—Nada de eso, sino del cambio de la salida y de la puesta del sol y de los demás astros, los cuales se ponían entonces en el punto mismo donde ahora salen, y salían por el lado opuesto. Queriendo el dios atestiguar su presencia a Atreo, por un cambio repentino, estableció el orden actual.

SÓCRATES EL JOVEN.—Así se cuenta, en efecto.

EXTRANJERO.—También hemos oído referir muchas veces otra historia, que es la del reinado de Saturno.

SÓCRATES EL JOVEN.—Sí, muchas veces.

EXTRANJERO.—Pero ¿no se dice todavía que los hombres de otro tiempo eran hijos de la

tierra, y que no nacían los unos de los otros?

SÓCRATES EL JOVEN.—Sí, esa es también una de nuestras antiguas tradiciones.

EXTRANJERO.—Todos estos prodigios se refieren a un mismo orden de cosas, y con ellos otros mil aún más maravillosos; pero el largo trascurso del tiempo ha hecho olvidar los unos, y ha desprendido del conjunto otros, que dan lugar en adelante a otras tantas historias separadas. En cuanto al orden de cosas, que es la causa común de todos estos fenómenos, nadie ha hablado de él, y hay necesidad de exponerlo ahora. Esto nos servirá de gran auxilio para hacer conocer lo que es el rey.

SÓCRATES EL JOVEN.—No es posible hablar mejor; cuenta, pues, sin omitir nada.

EXTRANJERO.—Escucha. Este universo es unas veces dirigido en su marcha por Dios mismo, que le imprime un movimiento circular; y otras le abandona, como cuando sus revoluciones han llenado la medida del tiempo marcado. El mundo entonces, dueño de su movimiento, describe un círculo contrario al primero, porque es un ser vivo y ha recibido la inteligencia de aquel que desde el principio le ordenó con armonía. La causa de esta marcha retrógrada es necesaria e innata en él mismo, y es la siguiente.

SÓCRATES EL JOVEN.—Veamos.

EXTRANJERO.—Ser siempre de la misma manera, en igual forma y el mismo ser, es privilegio de los dioses por excelencia. La naturaleza del cuerpo no pertenece a este orden. El ser a que llamamos cielo y mundo, ha sido dotado, desde su principio, de una multitud de cualidades admirables, pero participa al mismo tiempo de la naturaleza de los cuerpos. De aquí procede que le es absolutamente imposible escapar a toda especie de mudanza; pero por lo menos, en cuanto es posible, se mueve en el mismo lugar, en el mismo sentido y siguiendo un solo movimiento. He aquí por qué el movimiento circular es en él el propio, porque es el que se aleja menos del movimiento de lo que se mueve por sí mismo. Moverse por sí mismo por toda una eternidad sólo puede hacerlo aquel que conduce todo lo que se mueve, y este ser no puede mover tan pronto de una manera como de otra contraria. Todo esto prueba que ni se puede decir que el mundo se da a sí mismo el movimiento de toda eternidad, ni que recibe de la divinidad dos impulsos y dos impulsos contrarios, ni que es puesto alternativamente en movimiento por dos divinidades de opiniones opuestas. Sino que como decíamos antes, y es la única hipótesis que nos queda, tan pronto es dirigido por un poder divino, superior a su naturaleza, recobra una nueva vida y recibe del supremo artífice una nueva inmortalidad; como, cesando de ser conducido, se mueve por sí mismo y se ve de este modo abandonado durante todo el tiempo necesario para realizar miles de revoluciones retrógradas; porque su masa inmensa, suspendida igualmente por todas partes, gira sobre un punto de apoyo muy estrecho.

SÓCRATES EL JOVEN.—Todo lo que acabas de decir me parece muy verosímil.

EXTRANJERO.—Prosigamos, pues, considerando, entre los hechos que acaban de referirse, el fenómeno que, según hemos dicho, es la causa de todos los prodigios. Es el siguiente.

SÓCRATES EL JOVEN.—¿Cuál?

EXTRANJERO.—El movimiento del mundo, que tan pronto describe un círculo en el sentido actual, como en sentido contrario.

SÓCRATES EL JOVEN.—¿Cómo?

EXTRANJERO.—Es preciso convencerse de que este cambio constituye la más grande y completa de las revoluciones celestes.

SÓCRATES EL JOVEN. —Me parece probable.

EXTRANJERO. —Es preciso, pues, pensar que entonces es también cuando se verifican los cambios más trascendentales para los que habitamos en este mundo.

SÓCRATES EL JOVEN. —También eso es probable.

EXTRANJERO. —Pero ¿no sabemos que la naturaleza de los animales soporta difícilmente el concurso de cambios graves, numerosos y de diversa índole?

SÓCRATES EL JOVEN. —¿Quién no lo sabe?

EXTRANJERO. —Entonces necesariamente hay gran mortandad entre los demás animales, y de los hombres son pocos los que sobreviven. Estos últimos experimentan mil fenómenos sorprendentes y nuevos; pero el más extraordinario es el que resulta del movimiento retrógrado del mundo, cuando al curso actual de los astros sucede otro contrario.

SÓCRATES EL JOVEN. —¿Cómo?

EXTRANJERO. —En tales circunstancias se vio desde luego que la edad de los diversos seres vivos se detuvo repentinamente; que todo lo que era mortal dejó de caminar hacia la vejez, y que mediante una marcha contraria se hizo más delicado y más joven. Los cabellos blancos de los ancianos se volvieron negros; las mejillas de los que no tenían barba, al recobrar su tersura, restituían a cada cual su pasada juventud; los miembros de los jóvenes, haciéndose más tiernos y más reducidos de día en día y de noche en noche, tomaron la forma de los de un recién nacido; y el cuerpo y el alma a la par se metamorfosearon. Al término de este progreso todo se desvaneció y entró en la nada. En cuanto a los que perecieron violentamente en el cataclismo, sus cuerpos pasaron por las mismas transformaciones, con una rapidez que no permitía distinguir nada, y desaparecían completamente en pocos días.

SÓCRATES EL JOVEN. —¿Y cómo, extranjero, tenía entonces lugar la generación, y cómo se reproducían los seres animados?

EXTRANJERO. —Es claro, Sócrates, que la reproducción de los unos por los otros no existía entonces en la naturaleza; sino que, según lo que se cuenta, hubo en otro tiempo una raza de hijos de la tierra, y los hombres salían del seno de la misma que los había recibido; y el recuerdo de estas cosas nos ha sido transmitido por nuestros primeros antepasados, vecinos a la revolución precedente, y nacidos en los principios de ésta. A ellos debemos esta tradición, que muchos, sin motivo, se niegan a creer a pesar de lo racional y consecuente que es en mi opinión. Porque es necesario hacerse esta reflexión. Si los ancianos volvían a las formas de la juventud, era natural que los que habían muerto y estaban enterrados resucitaran, volvieran a la vida y siguieran el movimiento general, que renovaba en sentido contrario la generación; y estos desde su origen fueron llamados hijos de la tierra, por lo menos todos aquellos, que los dioses no reservaron para un más alto destino.

SÓCRATES EL JOVEN. —En efecto, todo eso concuerda perfectamente con lo que precede. Pero este género de vida que refieres al reinado de Saturno, ¿pertenece a las otras revoluciones del cielo o a las actuales? Porque con respecto a la mudanza en el curso de los astros y del sol, es evidente que ha debido realizarse en una y otra época.

EXTRANJERO. —Has seguido perfectamente mi razonamiento. En cuanto al tiempo a que te refieres, en el que todas las cosas nacían por si mismas para los hombres, no pertenece al estado actual del universo, porque corresponde también al que le ha precedido. Entonces Dios, vigilando

sobre el universo entero, presidia a su primer movimiento. Como hoy, las diferentes partes del mundo estaban divididas por regiones entre los dioses, que las dirigían. Los animales, divididos en géneros y en grupos, eran dirigidos por demonios, que, como pastores divinos, sabían proveer a todas las necesidades del rebaño, que les estaba encomendado; de suerte, que ni se veían bestias feroces, ni los animales se devoraban unos a otros, ni había guerra ni riña de ninguna clase. Todos los demás bienes, que resultan de este orden de cosas, serían infinitos si se fueran a contar. Por lo que hace a la facilidad que los hombres tenían para proporcionarse el alimento, he aquí el origen. Dios mismo conducía y vigilaba a los hombres; en la misma forma que hoy los hombres, a título de animales de una naturaleza más divina, conducen las especies inferiores. Bajo este gobierno divino no había ni ciudades, ni matrimonios, ni familia. Los hombres resucitaban todos del seno de la tierra sin ningún recuerdo de lo pasado. Extraños a nuestras instituciones, recogían en los árboles y en los bosques frutas abundantes, no debidas al cultivo y que la tierra producía por su propia fecundidad. Desnudos y sin abrigo, pasaban casi toda su vida al aire libre; las estaciones, templadas entonces, les eran agradables; y el espeso césped con que se cubría la tierra les proporcionaba blandos lechos. He aquí, Sócrates, ya lo oyes, la vida que pasaban los hombres bajo Saturno. Laque, según se dice, es presidida por Júpiter, la de nuestros días, ya la conoces por ti mismo. ¿Podrías y querrías decidir ahora cuál de las dos es la más dichosa?

SÓCRATES EL JOVEN.—Verdaderamente no.

EXTRANJERO.—¿Quieres que ocupe tu lugar, y que de algún modo lo decida?

SÓCRATES EL JOVEN.—No puedes darme mayor gusto.

EXTRANJERO.—Si las hechuras de Saturno, con tanto tiempo libre, con la facultad de comunicar por la palabra no sólo entre sí, sino con los animales, utilizaban todas estas ventajas en el estudio de la filosofía, viviendo en relación con los animales y con sus semejantes, informándose, si alguno de ellos, gracias a esta o aquella facultad particular, hacia algún descubrimiento que pudiese contribuir al adelantamiento de la ciencia, es fácil comprender que los hombres de entonces gozarían de una felicidad mil veces más grande que la nuestra. Pero si, por el contrario, esperaban a hartarse comiendo y bebiendo, para conversar entre sí y con los animales, según las fábulas que hoy mismo se nos refieren, la cuestión es también a mi parecer muy sencilla de resolver.

Pero dejemos esto hasta que se nos presente un mensajero, que pueda decirnos por cuál de estas dos maneras los hombres de aquel tiempo manifestaban su gusto por la ciencia y la discusión. Ahora debemos decir la razón que nos ha movido a traer a cuenta esta fábula, para que podamos caminar adelante. Cuando terminó la época que comprende todas estas cosas, y sobrevino una revolución, y la raza nacida de la tierra hubo perecido toda entera, y cada alma hubo pasado por todas las generaciones, y entregado a la tierra las semillas que la debía, sucedió que el señor de este universo, a la manera del piloto que abandona el timón, se echó fuera ocupando como un punto de observación; y la fatalidad, y también su propio impulso, arrastraron al mundo siguiendo un movimiento contrario.

Todos los dioses, que de acuerdo con la divinidad suprema, gobernaban las diversas regiones, testigos de estos hechos, abandonaron a su vez las partes del universo que les habían sido confiadas. Éste, reobrando sobre sí mismo en un movimiento retrógrado, arrastrado en dos direcciones opuestas, la del orden de cosas que comenzaba y la del que concluía, y agitándose con sacudimientos

continuos sobre sí mismo, fue causa de una nueva destrucción de los animales de toda especie. En seguida, después de un suficiente intervalo de tiempo, la turbación, el tumulto y la agitación cesaron; la paz se restableció, y el mundo comenzó de nuevo y ordenadamente su marcha acostumbrada, atento a sí mismo y a todo lo que encierra, y recordando, en cuanto le era posible, las lecciones de su autor y de su padre. En un principio se ajustaba a estas con exactitud, pero después ya con negligencia. La causa de esto era el elemento material de su constitución, que tiene su origen en la antigua naturaleza, entregada durante largo tiempo a la confusión, antes de llegar al orden actual. En efecto, todo lo que el mundo tiene de bello, lo ha recibido de aquel que le ha creado; y todo lo malo e injusto, que sucede en la extensión de los cielos, procede de su estado anterior, del cual lo recibe para trasmirlo a los animales.

Mientras que el mundo dirige, de concierto con su guía y señor, los animales que encierra en su seno, produce poco mal y mucho bien. Mas cuando llega a separarse del guía, en el primer instante de su aislamiento gobierna aún con sabiduría; pero a medida que el tiempo pasa y que el olvido llega, el antiguo estado de desorden reaparece y domina; y por último, el bien que produce es de tan poco precio y la cantidad de mal, que se mezcla con él, es tan grande, que él mismo, con todo lo que encierra, se pone en peligro de perecer. Entonces es cuando el dios, que ha ordenado el mundo, al verle en este peligro, y no queriendo que sucumba en la confusión y vaya a perderse y disolverse en el abismo de la desemejanza, entonces, repito, es cuando, tomando de nuevo el timón, repara las alteraciones que ha sufrido el universo, restableciendo el antiguo movimiento por él presidido, protegiéndole contra la caducidad, y haciéndole inmortal. He aquí todo lo que se cuenta, y que es lo bastante para definir al rey, si se tiene en cuenta todo lo que precede. Porque habiendo entrado el mundo en el camino de la actual generación, la edad se detuvo de nuevo y se vio que reaparecía la marcha contraria. Aquellos animales, que por su pequeñez estaban casi reducidos a la nada, empezaron a crecer; y los que habían salido de la tierra encanecieron de repente, murieron y volvieron a la tierra misma. Todo lo demás sufrió la misma mudanza, imitando y siguiendo todas las modificaciones del universo.

La concepción, la generación, la nutrición, se acomodaron necesariamente a la revolución general. No era ya posible que un animal se formase en la tierra por la combinación de elementos diversos, y así como se había ordenado al mundo que moderara por sí mismo su movimiento, así se ordenó a sus partes que se reprodujeran por sí mismas en cuanto las fuese posible y que engendrasen y se alimentasen mediante un procedimiento análogo. He aquí que hemos llegado al punto a que se encamina todo este discurso. Porque en lo relativo a los demás animales, habría no poco que decir, y se necesitaría mucho tiempo para explicar el punto de partida y las causas de sus cambios; pero con respecto a los hombres, el camino es más corto, y está en una relación más directa con nuestro objeto. Privados de la protección del demonio, su pastor y señor, entre animales naturalmente salvajes y que se habían hecho feroces, los hombres débiles y sin defensa eran despedazados por ellos. Se vieron desprovistos además de las artes y de la industria en estos primeros tiempos, porque la tierra había cesado de suministrarles espontáneamente el alimento, sin que tuvieran medios de procurárselo, pues antes nunca habían sentido esta necesidad. Por esta causa vivían en la mayor estrechez, hasta que los dioses nos proporcionaron, con la instrucción y las enseñanzas necesarias, estos presentes de que hablan las antiguas tradiciones: Prometeo, el fuego; Vulcano y la diosa que le

acompaña en los mismos trabajos,^[19] las artes; otras divinidades, las semillas y las plantas. He aquí cómo aparecieron todas las cosas que prestan auxilio al hombre para vivir, cuando los dioses, como hemos dicho, cesaron de gobernarlos y protegerlos directamente; cuando les fue preciso conducirse y protegerse a sí mismos, como hace este universo, que imitamos y que seguimos, naciendo y viviendo tan pronto de una manera como de otra. Pongamos fin a nuestra historia, y que nos sirva para reconocer hasta qué punto nos hemos engañado antes al definir al rey y al político.

SÓCRATES EL JOVEN.—¡Engañados! ¿Cómo? ¿Dónde está ese gran error de que hablas?

EXTRANJERO.—En un sentido es insignificante, pero en otro es mucho más grave y de más consecuencia que el de antes.

SÓCRATES EL JOVEN.—¿Cómo?

EXTRANJERO.—Se deseaba saber de nosotros qué son el rey y el político de la revolución y de la generación actual, y haciendo indagaciones en la época contraria, hemos mostrado el pastor de la raza humana de entonces, es decir, un dios en lugar de un mortal; con lo cual no nos hemos extraviado poco. Además, atribuyéndole el gobierno del Estado entero, sin explicar qué gobierno, hemos dicho la verdad, pero no la hemos dicho completa y claramente. También es esta una falta, aunque menos importante que la precedente.

SÓCRATES EL JOVEN.—Es cierto.

EXTRANJERO.—A mi parecer, sólo cuando se haya determinado la naturaleza del gobierno del Estado, será cuando nos convenceremos de que está completamente definido el hombre político.

SÓCRATES EL JOVEN.—Muy bien.

EXTRANJERO.—Al introducir aquí esta fábula, no ha sido nuestro único objeto probar que todo el mundo disputa la educación de los rebaños al que es objeto de la presente indagación; sino que hemos querido presentar con mayor claridad a aquel que, cuidando él sólo de la salud de la especie humana a la manera de los pastores y vaqueros, es el único digno del título de político.

SÓCRATES EL JOVEN.—Perfectamente.

EXTRANJERO.—Pero yo creo, Sócrates, que es demasiado elevada para un rey esta imagen del divino pastor; y que los políticos de nuestros días se parecen más por su naturaleza a sus subordinados, así como se aproximan más a ellos por su instrucción y por su educación.

SÓCRATES EL JOVEN.—Es muy exacto.

EXTRANJERO.—Pero debemos indagar su verdadero carácter, cualquiera que él sea, ni más ni menos.

SÓCRATES EL JOVEN.—Sin duda.

EXTRANJERO.—Volvamos a tomar el hilo del discurso. Al arte que, según hemos dicho, consiste en mandar por sí mismo a los animales, y que se ocupa, no de individuos aislados, sino de muchos reunidos, hemos llamado sin vacilar el arte de educar rebaños. No te habrás olvidado de esto.

SÓCRATES EL JOVEN.—No, ciertamente.

EXTRANJERO.—Pero en esto hemos cometido un error. Porque no hemos hecho mención ni nombrado al político, y no nos hemos apercibido de que se nos ocultaba bajo el nombre que le dábamos.

SÓCRATES EL JOVEN.—¿Cómo?

EXTRANJERO.—Alimentar su ganado es un deber de todos los pastores, pero no del político, al

cual hemos atribuido así un nombre que no le conviene; y lo que debía hacerse era escoger uno que fuese común a todos los pastores a la vez.

SÓCRATES EL JOVEN.—Dices verdad, si existe tal nombre.

EXTRANJERO. El cuidar, sin especificar ni el alimento ni ninguna otra acción particular, ¿no es una cosa común a todos los pastores? Y diciendo el arte de conducir los rebaños o de servirlos, o de tener cuidado de ellos, expresiones que convienen a todos, ¿no estaríamos seguros de comprender al político con todos los demás, como la discusión ha probado que debe hacerse?

SÓCRATES EL JOVEN.—Bien. Pero ¿cómo debe precederse, para hacer la división?

EXTRANJERO.—Lo mismo que antes distinguimos en el arte de alimentar los ganados el de alimentar los animales terrestres, los animales sin plumas, los animales sin cuernos, los animales que no se mezclan con otras especies; así también dividiendo de un modo semejante el arte de conducir los rebaños, habríamos comprendido igualmente en nuestro discurso, el reinado actual y el del tiempo de Saturno.

SÓCRATES EL JOVEN.—Lo creo; ¿pero después?

EXTRANJERO.—Es evidente que definiendo el reinado el arte de conducir los rebaños, nadie se hubiera atrevido a negar que el reinado tiene cuidado de algo; así como antes se nos objetaba con razón que no hay entre los hombres arte que merezca llamarse alimenticia, y que si la hubiera, pertenecería este título a otros muchos con más razón que al del rey.

SÓCRATES EL JOVEN.—Muy bien.

EXTRANJERO.—Relativamente al cuidado que debe tomarse de la sociedad humana, no hay arte que pueda rivalizar con el reinado, ya sea bajo el punto de vista de la dulzura, ya bajo el del poder.

SÓCRATES EL JOVEN.—No se puede hablar mejor.

EXTRANJERO.—¿No ves ahora, Sócrates, cuánto nos hemos engañado al hacer las últimas divisiones?

SÓCRATES EL JOVEN.—¿En qué?

EXTRANJERO.—En lo siguiente. Aun cuando hubiésemos sentado que existe un arte de alimentar los rebaños de animales de dos pies, no sería esta una razón para declarar que tal arte fuese verdaderamente el arte real y político.

SÓCRATES EL JOVEN.—¿Por qué?

EXTRANJERO.—Porque era preciso, como ya hemos dicho, mudar por lo pronto el nombre, y sustituir a la palabra «alimento», la palabra «cuidado»; porque era necesario después dividir el arte de tener cuidado, puesto que no comprende en verdad pocas divisiones.

SÓCRATES EL JOVEN.—¿Cuáles?

EXTRANJERO.—Es preciso poner de un lado el pastor divino y de otro el simple mortal, que tiene cuidado de su ganado.

SÓCRATES EL JOVEN.—Bien.

EXTRANJERO.—En seguida, este arte humano de tener cuidado hay que dividirlo en dos.

SÓCRATES EL JOVEN.—¿Cómo?

EXTRANJERO.—Según que se impone con violencia, o que libremente se acepta.

SÓCRATES EL JOVEN.—¿Qué dices?

EXTRANJERO.—Que hemos incurrido inocentemente en el mismo error que antes; esto es,

hemos confundido al rey con el tirano, que son tan diferentes, ya se los considere en sí mismos, ya en su manera de gobernar.

SÓCRATES EL JOVEN.—Es cierto.

EXTRANJERO.—Impóngamonos la pena de corregirnos, conforme a lo que acabo de decir, y dividamos en dos el arte humano de tener cuidado, Según que hay violencia o acuerdo mutuo.

SÓCRATES EL JOVEN.—Enhorabuena.

EXTRANJERO.—Llamemos, pues, al arte de gobernar mediante la violencia, tiranía; y al arte de gobernar voluntariamente a animales bípedos, que se prestan a ello con gusto, política; y proclamemos que el que posee este arte, es el verdadero rey y el verdadero político.

SÓCRATES EL JOVEN.—Me complazco, Sócrates, en que hayamos expuesto completamente el carácter del hombre político.

EXTRANJERO. Ojalá fuera así, Sócrates. Pero no basta que te des tú por satisfecho; es preciso que también me dé yo. Porque no creo, que la figura del rey esté bastante delineada. Así como los estatuarios, a veces, por una precipitación intempestiva, hacen ciertas partes demasiado grandes y otras demasiado pequeñas, retrasándose así por apresurarse más de lo debido; así nosotros, queriendo demostrar con harta ligereza y de una manera evidente el error de nuestra precedente división, y creyendo que convenía comparar el rey con los modelos más notables, hemos puesto en acción la masa inmensa de esta fábula, y nos hemos visto precisados a emplear una parte de ella más grande que la que se necesitaba. De esta manera, la exposición se ha hecho demasiado larga, y no hemos podido poner término a nuestra historia. Este discurso se parece verdaderamente a la imagen de un animal, cuyos contornos apareciesen suficientemente delineados, pero que careciese de relieve y de la distinción que da la combinación de las tintas y de los colores. Notad, que el dibujo y los procedimientos manuales, cuando se trata de representar un animal, están distantes de valer lo que la palabra y el discurso, por lo menos respecto a aquellos que saben manejarlos, porque en cuanto a los demás, los procedimientos manuales son preferibles.

SÓCRATES EL JOVEN.—¡Perfectamente! Pero dinos lo que no ha sido suficientemente aclarado.

EXTRANJERO.—Es difícil, querido mío, explicar con claridad las cosas grandes sin acudir a ejemplos. Porque, a mi parecer, lo que sabemos es como en sueños, y no al modo del que está despierto.

SÓCRATES EL JOVEN.—¿Por qué dices eso?

EXTRANJERO.—Ciertamente que soy muy necio al remover ahora la cuestión de la manera cómo se forma la ciencia en nosotros.

SÓCRATES EL JOVEN.—¿Por qué?

EXTRANJERO.—Mi mismo ejemplo, querido Sócrates, tiene necesidad de otro ejemplo.

SÓCRATES EL JOVEN.—¿Cómo? Habla, te lo suplico, y no omitas nada por mi causa.

EXTRANJERO.—Voy a hablar porque estás pronto a seguirme. Ya sabemos que los niños cuando apenas han comenzado a leer... ¿Qué?

EXTRANJERO.—Saben muy bien reconocer cada una de las letras en las sílabas más cortas y más fáciles, y son capaces de designarlas con exactitud.

SÓCRATES EL JOVEN.—En efecto.

EXTRANJERO.—Pero, por el contrario, vacilan acerca de estas mismas letras, cuando las ven en

otras sílabas, y se engañan y se equivocan.

SÓCRATES EL JOVEN.—Es muy cierto.

EXTRANJERO.—¿No sería muy fácil y muy bueno conducirles de esta manera hacia aquello que ignoran?

SÓCRATES EL JOVEN.—¿De qué manera?

EXTRANJERO.—Primero, llamándoles la atención sobre las sílabas, en las que han sabido reconocer estas mismas letras, y colocando al lado, en el mismo instante, las sílabas, que ellos no conocen aún; hacerles ver mediante la comparación, que las letras tienen la misma forma y la misma naturaleza en unas que en otras sílabas; de manera que, colocadas las palabras conocidas cerca de las desconocidas, aparezcan con toda claridad, y apareciéndo claramente, sean como otros tantos ejemplos, que les enseñarán en toda clase de sílabas a enunciar como diferentes las letras que son diferentes, y como idénticas las que son idénticas.

SÓCRATES EL JOVEN.—Perfectamente.

EXTRANJERO.—Haz la aplicación a lo presente, puesto que tenemos un ejemplo; y así, cuando, encontrándose lo mismo en dos cosas separadas, nosotros lo reconozcamos como lo mismo concibiendo su unidad en medio de la misma diversidad, entonces formamos una sola opinión y una opinión verdadera.

SÓCRATES EL JOVEN.—Así parece.

EXTRANJERO.—¿Extrañaremos, pues, que nuestra alma, que está naturalmente en el mismo estado con relación a los elementos^[20] de todas las cosas, encuentre tan pronto la verdad en ciertos compuestos de estos elementos, como se extravíe, desconociéndolos, cuando recaen en otros objetos? ¿Extrañaremos que forme una opinión exacta sobre determinados elementos, cuando los encuentra en ciertos todos, y que los desconozca enteramente, cuando aparecen en otras composiciones, o por decirlo así, en las sílabas largas y difíciles, que constituyen los cosas?

SÓCRATES EL JOVEN.—No, no hay que extrañarlo.

EXTRANJERO.—En efecto, querido mío, ¿cómo será posible, cuando se parte de una opinión falsa, aspirar a la menor partícula de verdad, ni adquirir tampoco la sabiduría?

SÓCRATES EL JOVEN.—Es casi imposible.

EXTRANJERO.—Así es, y no obraremos mal tú y yo, si procedemos de la manera siguiente: estudiemos primero la naturaleza del tipo del rey en general en cualquier ejemplo particular; después elevémonos desde aquí a la idea de rey, que por grande que sea, no difiere de la que hayamos examinado en menores proporciones, y de este modo llegaremos a reconocer regularmente en qué consiste el cuidado de los asuntos del Estado; y pasaremos así del sueño a la vigilia.

SÓCRATES EL JOVEN.—No es posible explicarse mejor.

EXTRANJERO.—Es preciso retroceder a lo que dijimos antes; esto es que disputando muchos a la raza de los reyes el cuidado de las ciudades, es preciso descartar a todos, y dejar sólo aparte al rey. Y para hacer esto, ya sabemos que tenemos necesidad de un ejemplo.

SÓCRATES EL JOVEN.—Muy bien.

EXTRANJERO.—¿De qué ejemplo nos valdremos, que, encerrando en muy limitadas proporciones los mismos elementos que el arte político, nos haga conocer claramente el objeto de nuestra indagación? ¿Quieres, ¡por Júpiter! Sócrates, que si no tenemos a la mano otra cosa mejor,

tomemos como ejemplo el arte del tejedor, y aun si te parece, el arte en toda su extensión? Creo que el arte de tejer la lana nos bastará, y sin duda esta parte, que preferirnos a todas las demás, nos enseñará lo que queremos saber.

SÓCRATES EL JOVEN.—¿Por qué no?

EXTRANJERO.—Si antes hemos dividido nuestro asunto y distinguido las partes y las partes de las partes, ¿por qué no hemos de obrar lo mismo respecto al arte de tejer? ¿Por qué no hemos de recorrer toda la extensión de este arte, lo más rápidamente posible para ir a parar en lo que puede servirnos para descubrir la verdad?

SÓCRATES EL JOVEN.—¿Qué es lo que dices?

EXTRANJERO.—Comenzando a hacer lo que digo es como voy a responderte.

SÓCRATES EL JOVEN.—Muy bien.

EXTRANJERO.—Todas las cosas que nosotros hacemos o que poseemos, son instrumentos para obrar, o preservativos para no sufrir. Los preservativos son remedios divinos o humanos, medios de defensa. Los medios de defensa son armas para la guerra o antemurales. Los antemurales son velos para impedir la luz, o abrigos contra el frío y el calor. Los abrigos son techos o telas. Las telas son tapices o trajes. Los trajes son de una sola pieza o compuestos de muchas partes. Los que son compuestos de muchas partes, son abiertos o ajustados y sin abertura. Los que no tienen abertura están hechos con las fibras de las plantas de la tierra o con pelo. Los que están hechos con pelo, están pegados con agua y tierra, o unidos hilo a hilo. Ahora bien, a estos preservativos y a estas telas, así formados por el simple trabazón de los hilos, hemos dado el nombre de vestido; y en cuanto al arte, que se refiere a la hechura de los vestidos, a la manera que antes dimos el nombre de política^[21] a lo que se refiere al gobierno de los pueblos, así llamamos a esto, valiéndonos del nombre de la cosa misma, el arte de vestir.^[22] Digamos, en fin, que el arte del tejedor, abrazando la porción más considerable del arte de hacer vestidos, no difiere de éste sino en el nombre, absolutamente en lo mismo que, según dijimos, el arte del rey difiere del del político.

SÓCRATES EL JOVEN.—Perfectamente.

EXTRANJERO.—Fijémonos ahora en que el arte de tejer los vestidos, así definido, sólo parecería estarlo suficientemente a los que no sean capaces de percibir que por haberle separado de muchas artes de la misma familia, no le hemos distinguido aún de otras artes, que le prestan su concurso.

SÓCRATES EL JOVEN.—¿De qué artes lo hemos separado?

EXTRANJERO.—No has seguido mi razonamiento al parecer. Es preciso, si no me engaño, volver atrás, comenzando por el fin; porque si reflexionas en el parentesco de las especies, ve aquí una que acabamos de separar del arte de tejer los trajes, a saber, la de fabricación de las alfombras, distinguiendo lo que se aplica a las personas de lo que se pone en el suelo.

SÓCRATES EL JOVEN.—Entiendo.

EXTRANJERO.—También hemos separado las artes, que emplean el lino, el esparto, y generalmente todo lo que hemos llamado con razón los filamentos de las plantas. El arte de abatanar ha sido eliminado a su vez, así como el arte de fabricar, agujereando y cosiendo, y cuya principal parte es el arte del zapatero.

SÓCRATES EL JOVEN.—Muy bien.

EXTRANJERO. —El arte del manguitero, que prepara las cubiertas de una sola pieza, la construcción de abrigos, todas las artes, que en la arquitectura y en el arte de construir en general tienen por objeto preservarnos del agua y de la humedad, todas estas las hemos descartado de una vez; y asímismo las artes que, por medio de cerramientos, nos defienden de robos y violencias; las que nos enseñan a construir coberteras; y las que reúnen sólidamente las diferentes piezas de las puertas, y que forman parte del arte de clavar. También hemos separado la fabricación de armas, que es una parte del arte tan vasto y tan diverso de preparar los medios de defensa; lo mismo hemos hecho desde luego con la magia, que tiene por objeto la preparación de remedios; de suerte, que no hemos conservado, a lo que parece, más que el arte reservado por nosotros, para preservarnos de la intemperie del aire con un muro de lana, y que se llama arte del tejedor.

SÓCRATES EL JOVEN. —Así parece, en efecto.

EXTRANJERO. —Sin embargo, querido mío, lo que he dicho no es aún completo, porque evidentemente el que pone la primera mano en la fabricación de los vestidos hace todo lo contrario que un tejedor.

SÓCRATES EL JOVEN. —¿Cómo?

EXTRANJERO. —Tejer es entrelazar.

SÓCRATES EL JOVEN. —Sí.

EXTRANJERO. —Ahora bien, la otra operación consiste en separar lo que está unido y entrelazado.

SÓCRATES EL JOVEN. —¿Qué operación?

EXTRANJERO. —La de cardar. ¿O nos atreveremos a llamar al arte de cardar arte de tejer, y al cardador tejedor?

SÓCRATES EL JOVEN. —No, ciertamente.

EXTRANJERO. —La elaboración de la urdimbre y de la trama, ¿puede llamarse arte de tejer? ¿No sería servirse de una denominación falsa e impropia?

SÓCRATES EL JOVEN. —Sí, sin duda.

EXTRANJERO. —¿Pero negaremos que el arte del batanero en general y el arte de coser se ocupan y hacen relación a los vestidos, o bien diremos que son todos artes de tejer?

SÓCRATES EL JOVEN. —Nada de eso.

EXTRANJERO. —No es menos cierto, que estas disputarán al arte del tejedor el cuidado y la fabricación de los vestidos; y que aun concediendo a la última la parte principal, se atribuirán a sí propias una buena parte.

SÓCRATES EL JOVEN. —En efecto.

EXTRANJERO. —Además de todas estas artes, téngase entendido, que todos los que fabrican los instrumentos que emplea el arte de tejer, no dejarán de pretender, que también concurren a la formación de los vestidos.

SÓCRATES EL JOVEN. —Esa observación es muy justa.

EXTRANJERO. —Y bien, ¿la definición del arte del tejedor o de la parte que hemos escogido quedará suficientemente deslindada, si la declaramos la más bella y la más grande de todas las artes relativas a los vestidos de lana? ¿O mas bien, nuestras palabras, aun cuando sean exactas, serán oscuras e imperfectas, hasta que hayamos distinguido las demás artes de ésta?

SÓCRATES EL JOVEN.—Muy bien.

EXTRANJERO.—¿No es esto precisamente lo que tenemos que hacer, si queremos proceder en nuestra discusión con orden?

SÓCRATES EL JOVEN.—Sin duda.

EXTRANJERO.—Luego debemos distinguir desde luego en todo lo que hacemos dos artes diferentes.

SÓCRATES EL JOVEN.—¿Cuáles?

EXTRANJERO.—La que ayuda a producir y la que produce.

SÓCRATES EL JOVEN.—¿Cómo?

EXTRANJERO.—Las artes, que no fabrican la cosa misma, pero que proporcionan a los que fabrican los instrumentos, sin los cuales ningún arte llenaría su cometido, no son más que artes auxiliares; y las que ejecutan la cosa misma son artes productoras.

SÓCRATES EL JOVEN.—Eso es muy razonable.

EXTRANJERO.—Y las artes que construyen los usos, las lanzaderas y todos los instrumentos, que se refieren a la fabricación de los vestidos, las llamaremos artes auxiliares; y a las que tienen por objeto la confección de los vestidos, artes productoras.

SÓCRATES EL JOVEN.—Perfectamente.

EXTRANJERO.—Entre las artes productoras conviene comprender las artes de lavar, remendar, y todas las que se ocupan de operaciones análogas, que forman parte del arte tan vasto del adorno, y llamarlas a todas con el nombre común de arte de abatanar.

SÓCRATES EL JOVEN.—Bien.

EXTRANJERO.—Y las artes de cardar, hilar, y todas aquellas que tienen relación con esta fabricación de los vestidos de que se trata, forman en conjunto un arte único, al cual todo el mundo llama arte de trabajar la lana.

SÓCRATES EL JOVEN.—¿Cómo negarlo?

EXTRANJERO.—Pero el arte de trabajar la lana tiene dos divisiones, cada una de las cuales forma por sí misma parte de dos artes diferentes.

SÓCRATES EL JOVEN.—¿Cómo?

EXTRANJERO.—Por una parte el arte de cardar, la mitad del arte de tejer, el de los que separan lo que estaba reunido, todo esto, para designarlo con una sola palabra, forma parte del arte de trabajar la lana; y hay para nosotros en todas las cosas dos artes muy vastas, la que divide y la que reúne.

SÓCRATES EL JOVEN.—Sí.

EXTRANJERO.—Al arte de dividir pertenecen el arte de cardar y todas las que acabamos de nombrar; porque cuando se trabaja sobre la lana y los hilos, sea abatanando, sea con la mano sola, recibe el arte, que divide, todos los diferentes nombres que enunciamos antes.

SÓCRATES EL JOVEN.—Perfectamente.

EXTRANJERO.—Por otra parte, tenemos ahora una parte del arte de reunir, que está al mismo tiempo comprendida en el arte de trabajar la lana. Despreciamos todas las demás partes del arte que divide, y distingamos en el arte de trabajar la lana, el que divide y el que reúne.

SÓCRATES EL JOVEN.—Sí, hagamos esta distinción.

EXTRANJERO. —Y bien, Sócrates, en el arte de trabajar la lana es preciso que distingamos el arte que reúne, si queremos llegar a concebir claramente este arte del tejedor, que nos hemos propuesto por ejemplo.

SÓCRATES EL JOVEN. —Es preciso.

EXTRANJERO. —Sin duda lo es. Digamos, pues, que el arte, que reúne, comprende el arte de torcer y el arte de entretejer.

SÓCRATES EL JOVEN. —¿Te he comprendido bien? Me parece que refieres al arte de torcer la preparación del hilo de la urdimbre.

EXTRANJERO. —No sólo la preparación del hilo de la urdimbre, sino también la de la trama misma. ¿Habría medio de formar la trama sin torcerla?

SÓCRATES EL JOVEN. —No, ciertamente.

EXTRANJERO. —Divide aún estas dos partes,^[23] porque quizá esta división te será útil para algo.

SÓCRATES EL JOVEN. —¿Cómo?

EXTRANJERO. —De la manera siguiente: lo que produce el arte de cardar, y que tiene largura y anchura, lo llamaremos hilaza.

SÓCRATES EL JOVEN. —Sí.

EXTRANJERO. —Y bien, a esta hilaza puesta en el huso y convertida en hilo sólido, llámala hilo de la urdimbre; y al arte que preside a esta operación llámale arte de formar el hilo de la urdimbre.

SÓCRATES EL JOVEN. —Bien.

EXTRANJERO. —Por otra parte, todos los hilos que son objeto de una débil torcedura, y que entrelazados en la urdimbre, se hacen, mediante la operación del batan, suaves y lisos hasta cierto punto, llamémoslos trama cuando están yuxtapuestos; y al arte, que precede a este trabajo, llamémosle el arte de formar la trama.

SÓCRATES EL JOVEN. —Muy bien.

EXTRANJERO. —La parte del arte del tejedor, que hemos intentado examinar, aparece ya con toda claridad. En efecto, cuando la porción del arte de reunir, que se refiere al arte de trabajar la lana por el enlace perpendicular de la trama y de la urdimbre, forma un tejido, llamamos a este tejido un vestido de lana; y al arte de fabricarlo, arte del tejedor.

SÓCRATES EL JOVEN. —Muy bien.

EXTRANJERO. —En buen hora. Pero ¿por qué en lugar de responder desde luego, que el arte del tejedor es el de entrelazar la trama y la urdimbre, hemos dado estas vueltas, y hecho mil divisiones inútiles?

SÓCRATES EL JOVEN. —Me parece, extranjero, que nada de cuanto hemos dicho es inútil.

EXTRANJERO. —No me sorprendo de que así te parezca; pero quizás en otra ocasión, querido mío, no pensarás como ahora. Quizás con el tiempo este mal pueda acometerte más de una vez, lo que no me sorprendería; y así, por si llega el caso, escucha un razonamiento, que se aplica a todos los casos de esta especie.

SÓCRATES EL JOVEN. —Veamos, habla.

EXTRANJERO. —Comencemos por considerar de una manera general el exceso y el defecto, para aprender a alabar o Vituperar con razón lo que pecha por demasiado largo o por demasiado corto en las discusiones de esta clase.

SÓCRATES EL JOVEN.—Eso es lo que debemos hacer.

EXTRANJERO.—Un razonamiento, que recaiga sobre esta materia, no puede ser, a mi juicio, un razonamiento superfluo.

SÓCRATES EL JOVEN.—¿Sobre qué materia?

EXTRANJERO.—La extensión y la brevedad, y en general el exceso y el defecto; porque todas estas cosas pertenecen al arte de medir.

SÓCRATES EL JOVEN.—Sí.

EXTRANJERO.—Dividámoslo en dos partes, porque esto es indispensable para llegar al objeto que nos proponemos.

SÓCRATES EL JOVEN.—Pero ¿cómo se hace esta división? Habla.

EXTRANJERO.—De la manera siguiente. La una considerará la magnitud y la pequeñez en sus relaciones recíprocas; la otra en su esencia necesaria, la que hace que sean lo que son.

SÓCRATES EL JOVEN.—¿Qué dices?

SÓCRATES.—¿No te parece natural, que lo más grande se diga que es más grande con relación a lo que es más pequeño; y que lo más pequeño se diga más pequeño con relación a lo que es más grande?

SÓCRATES EL JOVEN.—Así me parece.

EXTRANJERO.—¿Pero podremos negar que lo que va más allá o queda más acá del justo medio en los discursos y en las acciones existe verdaderamente, y que es lo que distingue entre nosotros principalmente los buenos de los malos?

SÓCRATES EL JOVEN.—En efecto.

EXTRANJERO.—Nos es, pues, indispensable sentar esta doble naturaleza y este doble juicio de lo grande y de lo pequeño, y en lugar de limitarnos, como dijimos antes, a observarlos en sus relaciones, compararlos a la vez, como decimos ahora, el uno con el otro y con el justo medio. ¿Por qué? ¿Quieres saberlo?

SÓCRATES EL JOVEN.—Sin duda.

EXTRANJERO.—Si nos fuese posible considerar la naturaleza de lo más grande de otra manera que con relación a lo más pequeño, no se tendría para nada en cuenta el justo medio. ¿No es así?

SÓCRATES EL JOVEN.—Es cierto.

EXTRANJERO.—Si se procediera de esta manera, ¿no suprimiríamos las artes mismas y todas sus obras, y anonadaríamos la política, objeto al presente de nuestras indagaciones, y aun el arte de tejedor de que acabamos de hablar? Porque todas estas artes no niegan la existencia del más ni del menos del justo medio; por el contrario los admiten, si bien procuran en sus operaciones mirarlos como un peligro, y por este medio, es decir, manteniéndose en este justo medio, producen sus obras maestras.

SÓCRATES EL JOVEN.—Es cierto.

EXTRANJERO.—Pero si suprimimos la política, ¿cómo podremos indagar después en qué consiste la ciencia real?

SÓCRATES EL JOVEN.—En efecto, no podríamos.

EXTRANJERO.—Pues bien; lo mismo que en el Sofista probamos que el no-ser existe, porque es el único medio de salvar el discurso, lo mismo probaremos ahora que el más y el menos son

commensurables; no sólo entre sí, sino también con el justo medio. Porque es imposible admitir, que ni el hombre político, ni ningún otro, muestren sabiduría y habilidad en sus acciones, sino se conviene desde luego en este punto.

SÓCRATES EL JOVEN.—Entonces es necesario hacer esta explicación ahora mismo.

EXTRANJERO.—He aquí, Sócrates, un nuevo asunto de más consideración que el otro, aunque no hayamos podido olvidar cuán extenso fue éste. Pero, por lo menos, es muy justo dar por respuesta una cosa.

SÓCRATES EL JOVEN.—¿Qué cosa?

EXTRANJERO.—Que no solamente podremos algún día tener necesidad de lo que liemos dicho, para exponer en qué consiste la exactitud; sino que para llegar además a la demostración clara y completa del objeto de nuestra indagación presente, encontraremos un auxiliar maravilloso en esta idea de que no se puede admitir la existencia de ningún arte sin reconocer la de un más y la de un menos, susceptibles de ser medidos, no solamente entre sí, sino también con relación a un medio que existe realmente. Porque si este medio existe, el más y el menos existen; y si estos existen, aquél existe igualmente; pero si uno u otro de estos términos perece, entonces perecen ambos a la vez.

SÓCRATES EL JOVEN.—Bien dicho; pero y luego ¿qué haremos?

EXTRANJERO.—Es evidente que dividiremos el arte de medir conforme a lo que se ha dicho, separándole en tres partes; colocando en la una todas las artes, en las que el número, la longitud, la latitud, la profundidad y el espesor se miden por sus contrarias; y en la otra, las que toman por medida el justo medio, la conveniencia, la oportunidad, la utilidad y generalmente todo lo que está colocado a igual distancia de los extremos.

SÓCRATES EL JOVEN.—Citas dos divisiones muy vastas y profundamente diferentes.

EXTRANJERO.—Sí, Sócrates, lo que muchos hombres hábiles declaran, en la persuasión de que enuncian una sabia máxima, a saber, que el arte de medir se extiende a todo lo que pasa en el universo,^[24] es precisamente lo que decimos ahora. Todas las obras de arte, en efecto, participan en cierta manera de la medida. Pero como los que dividen tienen el hábito de proceder teniendo en cuenta las especies, se apresuran a reunir las cosas más diversas, mezclándolas y juzgándolas semejantes; y por un error contrario, dividen en muchas partes cosas que no difieren entre sí. Para obrar bien, sería preciso, después de haber reconocido en una multitud de objetos caracteres comunes, fijarse en ellos, hasta haber percibido, bajo esta semejanza, todas las diferencias que se encuentran en las especies; y sería preciso, con respecto a las diferencias que pueden percibirse en una multitud de objetos, que no se las deje de la mano hasta que se hayan reunido todos los objetos de una misma familia bajo una semejanza única, y se los haya encerrado en la esencia de un género. Basta lo dicho sobre estas cosas, así como sobre el exceso y el defecto. Tengamos, sí, presente que hemos encontrado dos especies del arte de medir, y procuremos recordar lo que se ha dicho.

SÓCRATES EL JOVEN.—Nos acordaremos.

EXTRANJERO.—A estas reflexiones añadamos una última sobre el objeto que indagamos, y en general sobre lo que tiene lugar en todas las discusiones análogas.

SÓCRATES EL JOVEN.—¿Y qué es?

EXTRANJERO.—Si a propósito de los niños, que se reúnen para aprender las letras, nos preguntase cualquiera, si cuando se interroga a alguno de ellos sobre las letras de que se compone

una palabra, no tendría este otro deseo que el de satisfacer a esta pregunta, o si querría habilitarse para contestar a todas las preguntas análogas; ¿qué le responderíamos?

SÓCRATES EL JOVEN.—Que ha querido evidentemente hacerse capaz de responder a todas las preguntas análogas.

EXTRANJERO.—¡Y qué!, ¿será posible que nos consagremos a esta indagación sobre la política sólo para aprender la política, o lo haremos para llegar a ser más hábiles dialécticos sobre todas las cosas?

SÓCRATES EL JOVEN.—Evidentemente para hacernos más hábiles dialécticos en todas las cosas.

EXTRANJERO.—Seguramente ningún hombre sensato querría estudiar la definición del arte del tejedor sólo por ella misma. Lo que se ha ocultado a los más, a mi entender, es que cuando se trata de ciertas cosas fácilmente accesibles, existen imágenes sensibles, que fácilmente se muestran al que pregunta sobre cualquier cosa, cuando se intenta hacérsela comprender sin trabajo, sin indagación y sin el auxilio del razonamiento; mientras que, por el contrario, para las cosas grandes y elevadas, no hay imagen que pueda llevar la evidencia al espíritu de los hombres, ni basta para satisfacer al interrogante, remitirle a tal o cual de sus sentidos. Por esta razón es preciso trabajar, para adquirir la capacidad de explicar y de comprender una cosa por el mero razonamiento; porque las cosas incorporales, por bellas y grandes que sean, sólo se las puede concebir por el simple razonamiento y no por otro medio; y a ellas se refiere cuanto aquí decimos. Pero es más fácil ejercitarse en las cosas pequeñas que en las grandes.

SÓCRATES EL JOVEN.—Muy bien dicho.

EXTRANJERO.—¿Por qué hemos referido todo esto? Recordémoslo.

SÓCRATES EL JOVEN.—¿Por qué?

EXTRANJERO.—Ha sido principalmente a causa de la impaciencia, que en nosotros ha causado lo manoseado de nuestros razonamientos sobre el arte del tejedor, y antes sobre la revolución de los astros, y en el Sofista sobre la existencia del no-ser. Estamos persuadidos de que en todo esto nos hemos extendido demasiado, y nos hemos acusado a nosotros mismos, temiendo haber dicho cosas A la vez demasiado largas y superfluas. Ten presente que para no volver a incurrir en lo sucesivo en el mismo error, acabamos de decir lo que precede.

SÓCRATES EL JOVEN.—Lo entiendo. Continúa.

EXTRANJERO.—Continúo, y digo, que debemos, tú y yo, acordarnos de lo que acaba de decirse, y tener cuidado en adelante de alabar o censurar la brevedad o extensión de nuestros discursos, tomando como regla de nuestros juicios, no la extensión relativa, sino esta parte del arte de medir, que, según hemos dicho, debe estar constantemente presente en el espíritu, y que descansa en la consideración de lo que es conveniente.

SÓCRATES EL JOVEN.—Bien.

EXTRANJERO.—Sin embargo, nos ceñiremos por completo a esta regla. No nos privaremos de ciertas digresiones que pueden ser agradables, a menos que sean extrañas a la cuestión. Y con respecto al medio de encontrar del modo más fácil y más prontamente posible la solución del problema de que se trata, la razón nos aconseja ponerlo en segunda línea y no en primera. El honor del primer rango pertenece incontestablemente al método, que nos pone en estado de dividir por

especies, y nos enseña, si una discusión prolongada debe hacer al oyente más inventivo, a consagrarnos a ella sin impacientarnos por su extensión; así como, si la discusión debe ser corta, nos enseña a preferir la brevedad. Añadamos que si se encuentra un hombre, que, en esta clase de discusiones, censura los discursos largos y no aprueba estos perpetuos rodeos y estas vueltas, es preciso no dejarle marchar a seguida de haber criticado la extensión de lo que se dice, sino que debe exigírsele que pruebe claramente de qué modo una discusión más breve habría hecho a los que discuten mejores dialécticos y más hábiles para hallar la demostración de las cosas mediante el razonamiento. En cuanto a los demás elogios o censuras, no hay que cuidarse de ellos, ni aun mostrar que se oyen. Me parece que sobre este punto basta con lo dicho; y si piensas como yo, volvamos al hombre político, para aplicar al caso nuestro ejemplo del tejedor de que acabamos de hablar.

SÓCRATES EL JOVEN.—Muy bien; hagamos lo que dices.

EXTRANJERO.—Hemos separado ya al rey de las artes numerosas, que tienen por objeto la educación y el alimento, o más bien, de todas las artes que se ocupan de los rebaños. Ahora sólo nos quedan, por decirlo así, en el Estado las artes auxiliares y productoras, y es preciso comenzar por distinguir unas de otras.

SÓCRATES EL JOVEN.—Bien.

EXTRANJERO.—¿Sabes que es difícil dividirlas en dos clases? El por qué, se verá con más claridad, cuando haya avanzado más la discusión.

SÓCRATES EL JOVEN.—Pues avancemos.

EXTRANJERO.—Dividámoslas por miembros, como las víctimas, ya que no podemos dividirlas en dos; porque es preciso preferir siempre el número más próximo a éste.

SÓCRATES EL JOVEN.—¿Y cómo lo haremos?

EXTRANJERO.—Como antes, cuando colocamos todas las artes, que suministran instrumentos al tejedor, en la clase de artes auxiliares.

SÓCRATES EL JOVEN.—Bien.

EXTRANJERO.—Lo que entonces hicimos, es más indispensable hacerlo ahora. Todos las artes, que fabrican para el Estado instrumentos, chicos o grandes, es preciso considerarlas como artes auxiliares. Sin ellas, en verdad, no habría ni Estado, ni política; y sin embargo, ninguna de ellas forma parte de la ciencia real.

SÓCRATES EL JOVEN.—No, ciertamente.

EXTRANJERO.—Vamos a intentar una empresa difícil al ensayar distinguir esta especie de las otras; porque si alguno dijese que nada hay que no sea instrumento de otra cosa, enunciaría una proposición muy probable, y sin embargo entre las cosas que posee el Estado hay una, que no tiene este carácter.

SÓCRATES EL JOVEN.—¿Cuál?

EXTRANJERO.—Una cosa que no tiene esta virtud. En efecto, ella no está formada, como un instrumento, para producir, sino sólo para conservar lo que ha sido producido y elaborado.

SÓCRATES EL JOVEN.—¿Cuál es?

EXTRANJERO.—Esta especie múltiple y diversa, compuesta de elementos secos y húmedos, calientes y fríos, que llamamos con un solo nombre, con el de vasijas; especie muy extensa, y que no tiene; que yo sepa, ninguna relación con la ciencia que buscamos.

SÓCRATES EL JOVEN.—Ninguna, seguramente.

EXTRANJERO.—Es preciso considerar también una tercera especie de objetos, diferente de los precedentes, muy variada, terrestre y acuática, móvil e inmóvil, noble y vil, pero que no tiene más que un nombre, porque tiene un solo destino, que es el de suministrarnos asientos para sentarnos.

SÓCRATES EL JOVEN.—¿Cuál?

EXTRANJERO.—Es lo que llamamos carroaje. Ciertamente no es obra de la política, sino más bien del arte del carpintero, del alfarero y del herrero.

SÓCRATES EL JOVEN.—Entiendo.

EXTRANJERO.—¿No procede también considerar una cuarta especie? ¿No es preciso decir, que hay una especie diferente de las precedentes, que comprende la mayor parte de las cosas, de que acaba de hablarse, vestidos de toda clase, un gran número de armas, los muros, las murallas y otros mil objetos análogos? Estando hechas todas estas cosas para protegernos, sería muy justo designarlas en general con el nombre de abrigos; y sería mucho más exacto referirlas en su mayor parte al arte del arquitecto y del tejedor más bien que a la ciencia política.

SÓCRATES EL JOVEN.—Es cierto.

EXTRANJERO.—¿No colocaremos en una quinta especie el arte de la ornamentación, la pintura, la música, todas las imitaciones que se realizan con el concurso de estas artes, que tienen por único objeto el placer, y que con razón se las podría reunir bajo una sola denominación?

SÓCRATES EL JOVEN.—¿Cuál?

EXTRANJERO. Las artes de recreo.

SÓCRATES EL JOVEN.—Perfectamente.

EXTRANJERO.—He aquí el nombre que conviene a todas estas cosas y por el que es preciso designarlas, porque ninguna tiene un objeto serio, y lo único que se proponen es la distracción.

SÓCRATES EL JOVEN.—También comprendo eso.

EXTRANJERO.—¿Pero no formaremos una sexta especie con esta otra que suministra a cada una de las artes, de que acabamos de hablar, los cuerpos, con los cuales y sobre los cuales ellas operan, especie muy variada y que procede de otras muchas artes?

SÓCRATES EL JOVEN.—¿Qué quieres decir?

EXTRANJERO. El oro, la plata y todos los metales que se extraen de las minas; todo lo que el arte de cortar y tallar los árboles suministra a la carpintería y a la ebanistería; el arte que arranca a las plantas su corteza; el del zurrador que despoja los animales de su piel; todas las artes análogas que nos preparan el corcho, el papel y las maromas; todo esto suministra especies simples de trabajo con los que podemos formar especies compuestas. Llamemos a todo esto junto propiedad primitiva del hombre, por naturaleza simple y completamente extraña a la ciencia real.

SÓCRATES EL JOVEN.—Bien.

EXTRANJERO.—Con la posesión de los alimentos y con todo lo que, al mezclarse con nuestro cuerpo, tiene la virtud de fortificar con sus partes las partes de este cuerpo, hagamos una séptima especie y designémosla en toda su extensión con el nombre de abastecimiento, si no encontramos otro mejor que darle. Ahora bien, a la agricultura, a la caza, a la gimnasia, a la medicina y a la cocina referiremos esta especie con más razón que a la política.

SÓCRATES EL JOVEN.—Es imposible negarlo.

EXTRANJERO. Todo lo que se puede poseer, a excepción de los animales domesticados, me parece estar comprendido en estas siete especies. Examínalo en efecto. Desde luego las materias primeras procedía colocarlas al principio; y después de esto los instrumentos, las vasijas, los carroajes, los abrigos, los adornos y la alimentación. Omitamos lo que ha podido olvidársenos, que es de poca importancia y entra en las precedentes divisiones; por ejemplo, las monedas, los sellos y en general las estampas; porque todas estas cosas no se unen entre sí, de manera que formen un nuevo género. Las unas se refieren a los adornos, y las otras a los instrumentos, no sin resistencia quizá, pero empujándolas con energía hacia una u otra de estas especies, concluyen por acomodarse en ellas. En cuanto a la posesión de los animales domesticados, no contando los esclavos, el arte de educar los ganados, que hemos distinguido precedentemente, los abraza todos de una manera indudable.

SÓCRATES EL JOVEN. —Es incontestable.

EXTRANJERO. —Sólo nos falta la especie de los esclavos, y en general de los servidores, entre los cuales, a lo que sospecho, van a aparecer los que disputan al rey la elaboración del tejido mismo que está llamado a formar; a la manera que vimos antes, que los que hilan, los que cardan y los que hacen alguna de las operaciones de que antes hablamos, disputaban el título a los tejedores. En cuanto a todos los demás, que hemos llamado auxiliares, los hemos descartado con todas las obras de que acaba de hablarse, y les hemos rehusado positivamente las funciones de rey y de político.

SÓCRATES EL JOVEN. —Por lo menos así me parece.

EXTRANJERO. —Pues bien; examinémoslos que restan, aproximándonos más a ellos para verlos mejor.

SÓCRATES EL JOVEN. —Sí, hagamos lo que dices.

EXTRANJERO. —Por lo pronto encontramos que los servidores más notables, a juzgar desde este punto, tienen ocupaciones y una condición del todo contrarias a lo que nosotros hemos creído.

SÓCRATES EL JOVEN. —¿Qué servidores?

EXTRANJERO. —Los que se adquieren y compran por dinero. Sin dificultad podemos llamarlos esclavos, y decir que no participan absolutamente nada de la ciencia real.

SÓCRATES EL JOVEN. —Es incontestable.

EXTRANJERO. —Pero todos esos hombres libres, que voluntariamente se afilan con los anteriores en la clase de servidores, trasportando y distribuyendo entre sí los productos de la agricultura y de las demás artes; fijándose estos en las plazas públicas; comprando y vendiendo aquellos de ciudad en ciudad, por mar o por tierra; cambiando unos objetos por moneda, y moneda por moneda otros; los cambistas, los comerciantes, los patronos de naves, los traficantes, como nosotros los llamamos; todas estas gentes ¿tienen pretensiones de aspirar a la ciencia política?

SÓCRATES EL JOVEN. —A la ciencia mercantil, quizá sí.

EXTRANJERO. —Pero los mercenarios que reciben gajes y que están dispuestos a servir al primero que reclame sus servicios, ¿creeremos que participan en algo de la ciencia política?

SÓCRATES EL JOVEN. —No es posible que puedan pretenderlo.

EXTRANJERO. —¿Y los que incesantemente llenan por nosotros ciertas funciones?

SÓCRATES EL JOVEN. —¿Qué funciones y qué hombres son esos?

EXTRANJERO. —La clase de los heraldos, los hombres hábiles en redactar escritos, y que

frecuentemente nos prestan su ministerio, y otros tantos muy versados en el arte de desempeñar ciertas funciones cerca de los magistrados; ¿qué diremos de todos estos?

SÓCRATES EL JOVEN. —Lo que tú dijiste antes; que estos son servidores, pero no jefes del Estado.

EXTRANJERO. —Sin embargo, no he sido, que yo sepa, juguete de un sueño, cuando he dicho que en esta categoría veríamos aparecer los que tienen las mayores pretensiones a la ciencia política; y eso que parecerá extraño en verdad, que los busque nos en la clase de los servidores.

SÓCRATES EL JOVEN. —Es extraño, en efecto.

EXTRANJERO. —Aproximémonos, y miremos más de cerca a aquellos que no hemos sometido aún a la piedra de toque. Encontramos los adivinos, que tienen una parte de la ciencia del servidor, porque se los considera como los intérpretes de los dioses cerca de los hombres.

SÓCRATES EL JOVEN. —Sí.

EXTRANJERO. —Tenemos también la clase de los sacerdotes, que, según opinión recibida, saben presentar en nuestro nombre ofrendas a los dioses en los sacrificios de manera que les sean agradables, y saben también pedir por nosotros a los mismos dioses los bienes que deseamos. Ahora bien, estas son verdaderamente las dos partes de la ciencia del servidor.

SÓCRATES EL JOVEN. —Eso parece claro.

EXTRANJERO. —Si no me engaño, hemos al fin dado con un rastro, que podemos seguir. En efecto, el orden de los sacerdotes y el de los adivinos tienen una alta opinión de sí mismos e inspiran un profundo respeto a causa de lo elevado de sus funciones. En Egipto nadie puede reinar sin pertenecer a la clase sacerdotal; y si un hombre de una clase inferior se apodera del trono por la violencia, necesariamente tiene que concluir por entrar en este orden. Entre los griegos, en muchas partes, son los primeros magistrados y presiden a los principales sacrificios. Y entre vosotros,^[25] precisamente se observa con más claridad lo que estoy diciendo; porque, según se asegura, al que es designado rey por la suerte^[26] se confía el cuidado de ofrecer los más solemnes sacrificios antiguos, especialmente los que datan de vuestros antepasados.

SÓCRATES EL JOVEN. —Es cierto.

EXTRANJERO. —Estos reyes sacados a la suerte, estos sacerdotes y sus servidores, he aquí lo que es preciso considerar al presente; así como otro grupo muy numeroso, que nos aparece manifiestamente después de las eliminaciones precedentes.

SÓCRATES EL JOVEN. —¿A quiénes te refieres?

EXTRANJERO. —A seres grandemente maravillosos.

SÓCRATES EL JOVEN. —¿Cómo?

EXTRANJERO. —Según a primera vista me parece, es un género múltiple y muy variado. Muchos de estos hombres se parecen a leones, a centauros y a otros animales semejantes; muchos más a sátiro, a bestias sin fuerza, pero llenas de astucia; en un abrir y cerrar de ojos mudan entre sí de formas y de atributos. En fin, me parece, Sócrates, que estoy viendo a estas gentes.

SÓCRATES EL JOVEN. —Habla, porque tienes trazas de ver algo muy sorprendente.

EXTRANJERO. —En efecto, sorprende siempre lo que no se conoce. Esto es lo que a mi me sucede. Tuve un momento de estupor la primera vez que vi el grupo que se ocupa de los negocios públicos.

SÓCRATES EL JOVEN. —¿Qué grupo?

EXTRANJERO. —El mayor mágico de todos los sofistas, el más hábil en este arte, y que es preciso distinguir, por más que sea difícil, del verdadero político y del verdadero rey, si queremos ver en claro el objeto de nuestras indagaciones.

SÓCRATES EL JOVEN. —Pues manos a la obra.

EXTRANJERO. —Ése es también mi dictamen. ¿Dime?

SÓCRATES EL JOVEN. —¿Qué?

EXTRANJERO. —La monarquía, ¿no es uno de los gobiernos políticos?

SÓCRATES EL JOVEN. —Sí.

EXTRANJERO. —Después de la monarquía, puede citarse, a mi juicio, la dominación de los menos.

SÓCRATES EL JOVEN. —Ciertamente.

EXTRANJERO. —¿No es una tercera forma de gobierno el mando de la multitud, o la democracia, como se la llama?

SÓCRATES EL JOVEN. —Sin duda.

EXTRANJERO. —Pero estas tres formas ¿no son en cierto modo cinco, puesto que dos de ellas se crean a sí mismas otros nombres?

SÓCRATES EL JOVEN. —¿Qué nombres?

EXTRANJERO. —Considerando estos gobiernos con relación a la violencia o al libre consentimiento, a la pobreza o a la riqueza, a las leyes o a la licencia, que en ellos aparecen, se les divide en dos; y como se encuentran dos formas en la monarquía, se las designa con dos nombres: la tiranía y el reinado.

SÓCRATES EL JOVEN. —Perfectamente.

EXTRANJERO. —En la misma forma, todo Estado gobernado por unos pocos se llama aristocracia y oligarquía.

SÓCRATES EL JOVEN. —Enhorabuena.

EXTRANJERO. —En cuanto a la democracia, que la multitud gobierne por fuerza o con consentimiento de los demás, que los que la ejercen observen escrupulosamente las leyes o no, nunca ha habido costumbre de darla nombres diferentes.

SÓCRATES EL JOVEN. —Es cierto.

EXTRANJERO. —Pero dime; ¿debemos creer que el verdadero gobierno se encuentra entre los que acabamos de definir por estos caracteres: un solo hombre, un pequeño número, la multitud, la riqueza o la pobreza, la fuerza o el libre consentimiento, el uso de las leyes escritas o la falta de leyes?

SÓCRATES EL JOVEN. —¿Por qué no?

EXTRANJERO. —Reflexiona, y para mayor claridad sigueme.

SÓCRATES EL JOVEN. —¿Por dónde?

EXTRANJERO. —¿Nos atendremos a lo que dijimos al principio o nos desentenderemos de ello?

SÓCRATES EL JOVEN. —¿De qué se trata?

EXTRANJERO. —Creo que hemos dicho que el gobierno real es una ciencia.

SÓCRATES EL JOVEN. —Sí.

EXTRANJERO. —Pero no una ciencia cualquiera, sino que hemos distinguido entre todas una ciencia de juicio y una ciencia de mando.

SÓCRATES EL JOVEN. —Sí.

EXTRANJERO. —Y en esta última hemos distinguido una ciencia que manda a cuerpos sin vida, y otra que manda a los animales; y procediendo siempre según este método de división, hemos llegado hasta el punto en que nos encontramos, sin perder nunca de vista nuestra ciencia, pero también sin habernos puesto en situación de poder determinar suficientemente su naturaleza.

SÓCRATES EL JOVEN. —No es posible hablar mejor.

EXTRANJERO. —¿No deberemos comprender ahora, que ni en el pequeño número, ni en el gran número, ni en el libre consentimiento o en la coacción, ni en la pobreza o en la riqueza, debemos buscar nuestra definición, y que sólo la hallaremos en la ciencia, si queremos ser consecuentes?

SÓCRATES EL JOVEN. —Ciertamente no podemos obrar de otra manera.

EXTRANJERO. —Es necesario examinar ahora en cuál de estos gobiernos se encuentra la ciencia de mandar a los hombres, ciencia acaso la más difícil y la más preciosa de todas las que pueden adquirirse. En esta ciencia, en efecto, debe fijarse nuestra atención, para ver qué hombres, entre los que aspiran a ser políticos y lo quieren hacer creer a los demás sin serlo realmente, debemos distinguir del rey sabio.

SÓCRATES EL JOVEN. —Es lo que debe hacerse en vista de lo que hemos dicho antes.

EXTRANJERO. —Y bien, ¿te parece que en un Estado la multitud será capaz de adquirir esta ciencia?

SÓCRATES EL JOVEN. —Y ¿por qué medio?

EXTRANJERO. —Pero en una ciudad de mil hombres ¿será posible que ciento, o solamente cincuenta, la posean de una manera suficiente?

SÓCRATES EL JOVEN. —En ese caso, de todas las artes sería esta la más fácil. Sabemos positivamente que de mil hombres no encontraremos cien jugadores de ajedrez superiores a todos los de la Grecia, y ¡podrían encontrarse cien reyes! Porque al que posee la ciencia real, gobierne o no gobierne, debe llamársele rey, conforme a lo que ya hemos dicho.

EXTRANJERO. —He aquí un recuerdo oportuno. Se sigue de lo dicho, si no me engaño, que sólo en un hombre o en dos, o a lo más, en un pequeño número, puede buscarse el verdadero gobierno, si es que existe gobierno verdadero.

SÓCRATES EL JOVEN. —Es evidente.

EXTRANJERO. —Y es preciso creer, a lo que parece en este momento, que estos jefes del Estado, ya manden sin coacción o por fuerza, con o sin leyes escritas, ya sean ricos o pobres, ejercen el mando según cierto arte. Del mismo modo hacemos con los médicos; que curen sus enfermos de grado o por fuerza, cortando, quemando o produciendo cualquier otro dolor, según reglas escritas o sin ellas; sean ricos o pobres; nosotros no podemos menos díjamos médicos; y esto mientras procediendo con arte, purgando, disminuyendo o aumentando la gordura, procurando lo que interesa al cuerpo y haciéndole mejor de peor que era, alivien ellos mediante sus cuidados los males que se proponen curar. Por este camino y no por otro, salvo error, es como encontraremos la verdadera definición de la medicina y de cualquiera otra ciencia de mando o de precepto.

SÓCRATES EL JOVEN. —Es cierto.

EXTRANJERO. —Lo mismo sucede con los gobiernos. El más completo y único verdadero será aquel, en el que se encuentren jefes instruidos en la ciencia política, no sólo en la apariencia, sino en la realidad, sea que reinen con leyes o sin leyes, con la voluntad general o a pesar de esta voluntad, y ya sean ricos o pobres; porque ninguna de estas cosas añade ni quita nada a la perfección de la ciencia.

SÓCRATES EL JOVEN. —Exactamente.

EXTRANJERO. —Y ya sea que estos jefes purguen al Estado para su bien, condenando a muerte o desterrando a algunos ciudadanos; o que lo aminoren, enviando fuera colonias a manera de enjambres de abejas; o que lo aumenten, llamando a su seno extranjeros, que convierten en ciudadanos; desde el momento que conservan el Estado con el auxilio de su ciencia y de la justicia, haciéndole mejor de peor que era, en cuanto de ellos ha dependido, debemos de proclamar, que este es el único gobierno verdadero, y que así es como se define. En cuanto a las demás formas, que conocemos con el mismo nombre, no son legítimas ni reales; no hacen más que imitar al verdadero gobierno; cuando están organizadas con prudencia, le imitan en lo que tiene de mejor; cuando no, en lo que tiene de peor.

SÓCRATES EL JOVEN. —En todo lo demás, extranjero, tu lenguaje me parece muy exacto; pero eso de gobernar sin leyes es lo que no puedo escuchar en silencio.

EXTRANJERO. —Te has anticipado, Sócrates, con tu observación, porque iba a preguntarte si aceptas todo lo que se ha dicho, o si hay algo que te sorprenda. Pero ahora es claro que lo que deseamos saber es cuál puede ser el valor de un gobierno sin leyes.

SÓCRATES EL JOVEN. —Así es.

EXTRANJERO. —En cierto sentido es evidente que el legislar es una de las atribuciones del reinado. El ideal, sin embargo, no es que la autoridad resida en las leyes, sino en un rey sabio y hábil. ¿Sabes por qué?

SÓCRATES EL JOVEN. —¿Quéquieres decir?

EXTRANJERO. —Que no pudiendo la ley abrazar nunca lo que es verdaderamente mejor y más justo en todas ocasiones, no puede tampoco ordenar lo más excelente. Porque las diferencias que distinguen a todos los hombres y a todas las acciones, y la incesante variación de las cosas humanas, que siempre están en movimiento, no permiten a un arte, cualquiera que él sea, establecer una regla sencilla y única, que convenga en todos tiempos y a todos los hombres. ¿Convenimos en esto?

SÓCRATES EL JOVEN. —Sin duda.

EXTRANJERO. —Éste es, sin embargo, según vemos, el carácter de la ley, igual al de un hombre obstinado y sin educación, que no sufre que nadie haga cosa alguna contra su voluntad, ni inquiera nada, aun cuando a alguno se le ocurra una idea nueva y preferible a lo que él tiene resuelto.

SÓCRATES EL JOVEN. —Es cierto; la ley obra realmente respecto de cada uno de nosotros, como acabas de decir.

EXTRANJERO. —¿No es imposible que lo que es siempre lo mismo, convenga a lo que no es siempre lo mismo?

SÓCRATES EL JOVEN. Así me lo temo.

EXTRANJERO. —¿Cómo, pues, puede ser necesario hacer leyes, si las leyes no son lo mejor posible? Busquemos la causa.

SÓCRATES EL JOVEN.—Busquémosla.

EXTRANJERO.—En vuestra ciudad, lo mismo que en todas las demás, ¿no hay hombres que se ejercitan en común, ya en la carrera, ya en otras luchas, con la esperanza de conseguir la victoria?

SÓCRATES EL JOVEN.—Sí, y mucho que los hay.

EXTRANJERO.—Pues bien, traigamos a la memoria las prescripciones de los que dirigen estos ejercicios según los principios del arte, y ejercen esta especie de gobiernos.

SÓCRATES EL JOVEN. ¿Cómo?

EXTRANJERO.—No creen posible tener en cuenta a cada uno en particular, ni prescribir a cada cual lo que le conviene especialmente. Creen que es preciso considerar a los hombres en masa, y ordenar lo que es útil al cuerpo en la mayor parte de los casos y para el mayor número de ellos.

SÓCRATES EL JOVEN.—Bien.

EXTRANJERO.—Por esta razón, señalando los mismos trabajos a todos los que se presentan, quieren que todos comiencen juntos y descansen a la par en la carrera, en la lucha, y en todos los ejercicios corporales.

SÓCRATES EL JOVEN.—Así pasan las cosas.

EXTRANJERO.—Admitamos, pues, que el legislador, que debe obligar a rebaños de hombres a respetar la justicia y arreglar sus relaciones recíprocas, nunca será capaz, al mandar a la multitud entera, de prescribir precisamente a cada uno lo que le conviene.

SÓCRATES EL JOVEN.—Es muy probable.

EXTRANJERO.—Pero lo que conviene al mayor número de individuos y de circunstancias será lo que constituirá la ley, y el legislador lo impondrá a toda la multitud, sea que lo formule por escrito, o que lo haga consistir en las costumbres no escritas de los antepasados.

SÓCRATES EL JOVEN.—Bien.

EXTRANJERO.—Sí, ciertamente. ¿Cómo el legislador, mi querido Sócrates, podría pasar su vida al lado de cada uno, para prescribirle a cada momento lo que pudiera convenirle? Porque si esto estuviera en poder de alguno de los que poseen la verdadera ciencia real, no creo que voluntariamente se hubiera impuesto trabas, escribiendo estas leyes, de que se ha hablado.

SÓCRATES EL JOVEN.—Eso es, extranjero, una consecuencia de lo que acabamos de decir.

EXTRANJERO.—Y aún más, mi excelente amigo, de lo que vamos a decir ahora.

SÓCRATES EL JOVEN.—¿Y qué es?

EXTRANJERO.—Lo siguiente. ¿No deberemos creer, que un médico, y lo mismo un maestro de gimnasia, en el acto de emprender un viaje y de dejar por un tiempo, quizá largo, sus enfermos y discípulos, si tiene razones para temer, que si no les deja sus prescripciones por escrito, las olvidarán indudablemente?; ¿se las dejará en esta forma, o bien obrará de otra manera?

SÓCRATES EL JOVEN.—No; no obrará de otro modo.

EXTRANJERO.—Pero si vuelve más pronto de lo que había creído, ¿no se atreverá a reemplazar las prescripciones, que había dejado por escrito, con otras nuevas, si encuentra que son estas más saludables a los enfermos a causa de los vientos o de cualquier otro cambio de temperatura, ocurrido sin poder preverlo en el curso ordinario de las estaciones? ¿O bien, persuadido de que no debe alterarse nada de lo que había dejado ordenado, persistiría en que no deben prescribirse otros remedios, y que el enfermo no debe separarse de lo que se le dio escrito, como si tales preceptos

fuesen los únicos saludables y conformes a la medicina, y todo lo demás insalubre y contrario al arte? Si tal cosa sucediese en una ciencia o en un arte verdadero, ¿no se recibiría con carcajadas semejante procedimiento?

SÓCRATES EL JOVEN.—Sin duda alguna.

EXTRANJERO.—Y el que ha escrito estas prescripciones sobre lo justo y lo injusto, lo bello y lo feo, lo bueno y lo malo, o que, sin escribirlas, ha impuesto leyes a las agrupaciones de, hombres, que son gobernados encada Estado conforme a las leyes escritas; este mismo que las ha redactado con arte, u otro semejante a él, después de una ausencia, ¿no podrá establecer otras leyes contrarias a las primeras? Una prohibición de esta clase ¿no sería tan ridícula como la anterior?

SÓCRATES EL JOVEN.—Sin duda.

EXTRANJERO.—Y bien, ¿sabes cómo se explican la mayor parte de los hombres sobre este punto?

SÓCRATES EL JOVEN.—En este momento no lo sé.

EXTRANJERO.—De una manera muy especial. Dicen que si alguno conoce leyes mejores que las existentes, debe darlas a su patria, pero a condición de convencer de su bondad a cada uno de sus conciudadanos; y si no, que no.

SÓCRATES EL JOVEN.—Pues qué, ¿no dicen bien?

EXTRANJERO.—Quizá. Si alguno, sin haber convencido a los demás, les impone por fuerza lo que es mejor, dime, ¿qué nombre daremos a esta violencia? Pero no, aguarda, consideremos antes lo que precede.

SÓCRATES EL JOVEN.—¿Qué?

EXTRANJERO.—Si un médico, sin haber apelado a la persuasión, en virtud de su arte que conoce a fondo precisa al enfermo, niño, hombre o mujer, a tomar un remedio mejor que el que estaba ordenado por escrito, ¿qué nombre se dará a esta violencia? ¿Cualquiera menos el de falta contra el arte o el de atentado a la salud? Y el que ha sufrido esta violencia, podrá decir todo lo que quiera, menos que tal tratamiento es dañoso a su salud y contrario al arte.

SÓCRATES EL JOVEN.—No puede ser más exacto lo que dices.

EXTRANJERO.—Pero ¿cómo llamamos a lo que constituye una falta en el arte de la política? ¿No es, a decir verdad, lo que es vergonzoso, malo e injusto?

SÓCRATES EL JOVEN.—Sin duda alguna.

EXTRANJERO.—En cuanto a los que, a pesar de las leyes escritas y de las costumbres de los antepasados, se ven obligados por fuerza a hacer cosas más justas, mejores y más bellas, dime, ¿no sería el colmo del ridículo criticar esta violencia, de la que podrá decirse cuanto se quiera, pero nunca que se les ha obligado a ejecutar cosas vergonzosas, injustas y malas?

SÓCRATES EL JOVEN.—Es perfectamente cierto.

EXTRANJERO. Y la violencia, ¿es justa si su autor es rico, e injusta si es pobre? O más bien si un hombre, valiéndose o no de la persuasión, rico o pobre, con o contra las leyes escritas, hace lo que es útil, ¿no debe decirse, que esta es la verdadera definición del buen gobierno, y que según ella se dirigirá el hombre sabio y virtuoso, que consulta el interés de los gobernados? Así como el piloto, preocupado constantemente con la salvación de su nave y de la tripulación, sin escribir leyes, sino formando una ley de su arte, conserva sus compañeros de viaje; en igual forma el Estado se vería

próspero, si fuese administrado por hombres que supieran gobernar de esta manera, haciendo prevalecer el poder supremo del arte sobre las leyes escritas. Y hagan lo que quieran estos jefes prudentes, no se les puede hacer cargo alguno, en tanto que cuiden de la única cosa que importa, que es hacer reinar con inteligencia y con arte la justicia en las relaciones de los ciudadanos, y en tanto que sean capaces de salvarlos, y de hacerlos en lo posible mejores de lo que antes eran.

SÓCRATES EL JOVEN.—Nada tengo que decir a tus palabras.

EXTRANJERO.—¿No tienes nada que reponer a esto?

SÓCRATES EL JOVEN.—¿A qué?

EXTRANJERO.—Que ni la multitud ni un cualquiera poseerán nunca semejante ciencia, ni serán jamás capaces de gobernar con inteligencia un Estado; que sólo en un pequeño número, o en algunos, o en uno sólo puede encontrarse esta ciencia única del verdadero gobierno; y que los demás gobiernos no son más que imitaciones de este, como ya hemos dicho; imitaciones, que reproducen a aquel unas veces mejor, otras menos mal.

SÓCRATES EL JOVEN. ¿Cómo entiendes esto? Porque yo no he comprendido bien antes lo que has dicho de estas imitaciones.

EXTRANJERO.—Después de haber suscitado esta cuestión, será prudente dejarla en este estado y no caminar adelante, antes de haber patentizado un error, que acaba de deslizarse en nuestro discurso.

SÓCRATES EL JOVEN.—¿Y cuál es?

EXTRANJERO.—Lo que es preciso indagar ahora no está en nuestros hábitos, ni es fácil de ver. Hagamos, sin embargo, un esfuerzo para comprenderlo. Dime, puesto que a nuestros ojos no hay más gobierno perfecto que el que hemos dicho, ¿no comprendes que los otros gobiernos no pueden conservarse sin tomar de éste sus leyes, haciendo lo que se aprueba en nuestro tiempo, aunque con bien poca razón?

SÓCRATES EL JOVEN.—¿Qué?

EXTRANJERO.—Que ningún miembro del Estado se atreve a hacer nada contra las leyes; y si alguno se atreviera, sería castigado con pena de muerte y con los mayores suplicios. Esta regla es muy justa y muy bella, puesta en segunda línea, y cuando no se tiene en cuenta la primera, de que antes hablamos. Expliquemos de qué manera se establece esta regla, que, en nuestra opinión, sólo puede ocupar la segunda línea. ¿No es éste tu dictamen?

SÓCRATES EL JOVEN.—Sí.

EXTRANJERO.—Volvamos otra vez a estas imágenes, con las que es preciso constantemente comparar a los jefes de Estado y a los reyes.

SÓCRATES EL JOVEN.—¿Qué imágenes?

EXTRANJERO.—El piloto hábil y el médico, que vale por mil ejemplos. Figurémosnoslos en un caso particular y observémoslos.

SÓCRATES EL JOVEN.—¿En qué caso?

EXTRANJERO. Supongamos que estemos todos en la creencia de que debemos sufrir de su parte los más indignos tratamientos; por ejemplo, que conserven entre nosotros al que quieran conservar, que atormenten al que se hayan propuesto atormentar, cortando o quemando sus miembros, y obligando a que se les entreguen, a manera de impuesto, sumas de dinero, destinando poco o nada en provecho del enfermo, y el resto a sí mismos y a sus servidores; en fin, que reciban de los parientes y

de los enemigos del enfermo un salario y luego le hagan morir. De otro lado, supongamos que los pilotos cometan mil acciones semejantes, como dejar en tierra con intención los pasajeros en el acto de levar anclas, cometer toda clase de faltas en la navegación, arrojando los hombre al mar, o haciéndolos pasar por toda especie de sufrimientos. Supongamos ahora que, imbuido el espíritu en estas ideas, determináramos, después de una madura deliberación, que no se permitiera ni al arte del médico ni al arte del piloto mandar, como dueños absolutos, ni en los esclavos ni en los hombres libres; que se formara una asamblea, ya con nosotros solamente, ya con el pueblo entero, ya con los ricos; y que los ignorantes y los artesanos tuvieran el derecho de emitir su dictamen sobre la navegación y sobre las enfermedades, sobre la manera como deben usarse las medicinas y los instrumentos médicos para bien de los enfermos, y de las naves e instrumentos de mar para la navegación; sobre lo que debe hacerse en los momentos de peligro, ya proceda éste de los vientos y de las olas, o de encuentros con los piratas; y si conviene en una batalla naval oponer a buques largos otros semejantes. Y después de esto, lo que haya parecido bueno a la multitud, sea que proceda de proposición de los médicos y de los pilotos, o de los ignorantes en estas artes, inscribámoslo en tablas triangulares y en columnas, o consagrémoslo como costumbres no escritas de nuestros antepasados, y que en lo sucesivo que se navegue y se trate a los enfermos conforme a todas estas reglas.

SÓCRATES EL JOVEN.—He ahí una suposición perfectamente absurda.

EXTRANJERO.—Cada año sacaremos a la suerte jefes entre los ricos o entre el pueblo entero, y los jefes elegidos así, arreglando su conducta a las leyes establecidas como hemos dicho, dirigirán las naves y cuidarán los enfermos.

SÓCRATES EL JOVEN.—Eso es más difícil de admitir.

EXTRANJERO.—Atiende a lo que sigue. Cuando estos magistrados hayan terminado el año, es preciso crear tribunales, escogiendo los jueces entre los ricos, o sacándolos a la suerte de todo el pueblo, y hacer comparecer a los magistrados para que respondan de su conducta. Todo el que quiera podrá acusarles por no haber dirigido las naves durante el año según las leyes escritas o según las antiguas costumbres de los antepasados. Lo mismo puede suceder respecto a los enfermos. En cuanto a los que hayan de ser condenados, los mismos jueces decidirán qué pena deberán sufrir o qué multa pagar.

SÓCRATES EL JOVEN.—El que con plena voluntad hubiera ejercido magistratura semejante, sería muy justamente castigado, cualquiera que fuera la pena o la multa que se le impusiera.

EXTRANJERO.—Será preciso además establecer una ley ordenando que si hay alguien que, independientemente de las leyes escritas, estudia el arte del piloto y de la navegación, el arte de curar y la medicina, relativamente a los vientos o a lo caliente y a lo frío, y se dedica a indagaciones profundas sobre esto, debe comenzarse por declararle, no médico ni pilotó, sino visionario extravagante e inútil sofista. En seguida, el que quiera podrá acusarle porque corrompe a los jóvenes, enseñándoles a practicar el arte del piloto y el arte del médico sin tener en cuenta las leyes escritas, y porque dirige a su voluntad naves y enfermos; y se los citará delante de un tribunal de justicia. Y si resulta que da, sea a los jóvenes, sea a los ancianos, consejos opuestos a las leyes y a los reglamentos escritos, será castigado con los más terribles suplicios. Porque nada debe haber más sabio que las leyes, y porque nadie debe ignorar lo que concierne a la medicina y a la salud o al arte de conducir

una nave y de navegar, puesto que es posible a todo el mundo aprender las leyes escritas y las costumbres de los antepasados. Si las cosas, Sócrates, respecto a estas ciencias, sucediesen como acabamos de decir y lo mismo respecto del arte militar, del de la caza en general, del de la pintura, así como respecto de las diversas partes del arte de imitación, del arte de carpintero, y en general de la fabricación de utensilios, de la agricultura y de todas las artes que se refieren a los frutos de la tierra; si viéramos practicar, conforme a las leyes escritas, el arte de educar los caballos y los ganados de todas clases, el de la adivinación, todas las partes que abraza el arte de los servidores, el juego de ajedrez, la aritmética toda, lo mismo la pura que la que se aplica a los planos, a las profundidades y a los sólidos; ¿qué juicio formaríamos de todas estas cosas, tratadas de esta manera, es decir, según las leyes escritas, y de ninguna manera conforme al arte?

SÓCRATES EL JOVEN. —Es claro que acabarían todas las artes, y desaparecerían de entre nosotros, sin que pudieran renacer jamás, efecto de esta ley, que prohibiese toda indagación; y la vida humana, penosa de suyo, se haría bajo tal régimen insoportable.

EXTRANJERO. —¿Pero qué dices a esto? Si exigiésemos que todas las cosas, que acabamos de decir, se verificasen conforme a reglas escritas, y si encargáramos su ejecución a un hombre, escogido por el sufragio, o designado por la suerte; y si este hombre por codicia o por favor se propusiese obrar enteramente en contra, despreciando dichas reglas, desconociéndolas todas, ¿no resultaría un mayor mal que el mal precedente?

SÓCRATES, EL JOVEN. Eso es muy cierto.

EXTRANJERO. —Porque, si no me engaño, cuando se establecen leyes inspiradas por una larga experiencia o por los consejos de personas entendidas, que convencen a la multitud de lo que conviene hacer, el que se atreve a quebrantarlas, comete cien faltas en lugar de una; y turba y pervierte la práctica de las artes más gravemente que lo hacen las leyes escritas.

SÓCRATES EL JOVEN. —Es indudable.

EXTRANJERO. —Por esta razón, los que hacen leyes y dan reglas escritas, cualquiera que sea el objeto, no tienen más que un segundo medio de arribar a puerto seguro, que es el no permitir ni a un solo hombre, ni a la multitud, ni a nadie intentar nada que sea contrario a ellas.

SÓCRATES EL JOVEN. —Bien.

EXTRANJERO. —¿Y no serían imitaciones de la verdadera naturaleza de cada cosa las leyes que los hombres instruidos hubiesen redactado como mejor pudieran?

SÓCRATES EL JOVEN. —Necesariamente.

EXTRANJERO. —Pero el hombre instruido, hemos dicho, (si no nos engaña la memoria) el verdadero político no dejará de obrar según su arte, sin cuidarse de los reglamentos, siempre que una disposición le parezca mejor que lo que él mismo había establecido y formulado para sus conciudadanos alejados de él.

SÓCRATES EL JOVEN. —Así lo hemos dicho.

EXTRANJERO. —Pero si un ciudadano cualquiera o un pueblo, teniendo leyes establecidas, intentasen realizar, en oposición con estas leyes, alguna cosa que valga mas que ellas, ¿no obrarán, en cuanto de ellos depende, a la manera de este verdadero político?

SÓCRATES EL JOVEN. —Sin duda.

EXTRANJERO. —¿Son ignorantes los que tal hacen? Entonces ensayan imitar la verdad, pero la

imitan muy mal. ¿Son hábiles? Entonces no es una simple imitación, sino la realidad misma.

SÓCRATES EL JOVEN.—Perfectamente.

EXTRANJERO.—Pero ha tiempo, que es cosa convenida entre nosotros que la multitud no puede poseer nunca ningún arte.

SÓCRATES EL JOVEN.—En efecto, es cosa convenida.

EXTRANJERO.—Luego si existe algún arte real, ni todos los ricos ni el pueblo entero pueden poseer nunca esta ciencia política.

SÓCRATES EL JOVEN.—Imposible.

EXTRANJERO.—Es preciso, por consiguiente, a mi parecer, que estos gobiernos, si deben imitar felizmente, en cuanto de ellos dependa, al verdadero gobierno, al de uno solo, inspirándose en su arte, es preciso, repito, que una vez establecidas las leyes, se abstengan con el mayor cuidado de hacer nada contra las reglas escritas y las costumbres de los antepasados.

SÓCRATES EL JOVEN.—No es posible hablar mejor.

EXTRANJERO.—Cuando los ricos imitan al verdadero gobierno, llamamos al suyo aristocracia; y cuando se burlan de las leyes, oligarquía.

SÓCRATES EL JOVEN.—Conforme.

EXTRANJERO.—Cuando manda uno solo conforme a las leyes, a imitación del que posee la ciencia, le llamamos rey, sin distinguir con nombres diferentes al jefe que reina mediante la ciencia y al que reina mediante la opinión formulada en las leyes.

SÓCRATES EL JOVEN.—Es cierto.

EXTRANJERO.—Resulta, pues, que si uno solo, poseyendo verdaderamente la ciencia política, gobierna, le daremos este mismo nombre de rey y no otro; y los cinco nombres de los gobiernos precitados no constituirán relativamente a él más que uno.

SÓCRATES EL JOVEN.—Aprobado.

EXTRANJERO.—Pero si el monarca no obra conforme a las leyes, ni según las costumbres de los antepasados, y finge preferir, como hace el verdadero sabio, a las leyes escritas lo que le parece mejor, siendo así que en esta imitación no tiene otros guías que la pasión y la ignorancia, ¿no es acreedor a que se le dé el nombre de tirano?

SÓCRATES EL JOVEN.—Sin duda alguna.

EXTRANJERO.—Tenemos, pues, según vemos, el tirano, el rey, la oligarquía, la aristocracia y la democracia; porque los hombres no consienten con gusto el ser gobernados por uno solo, por un monarca, pues tienen perdida la esperanza de que se encuentre nunca un hombre, digno de ejercer este poder, que a la vez tenga voluntad y fuerza para mandar con la virtud y con la ciencia, y para dar equitativamente a cada uno lo que sea justo, que es lo que se llama bien; debiendo presumirse que se verá arrastrado más bien a maltratarnos, degollarnos, y causarnos daño según su capricho. En efecto, si se encontrase un monarca tal como nosotros le hemos descrito, se le amaría, y se consideraría uno dichoso viviendo bajo tan excelente forma de gobierno, única conforme con la razón.

SÓCRATES EL JOVEN.—Es evidente.

EXTRANJERO.—Pero hoy día, ya que no se ve aparecer en las ciudades, como en los enjambres de abejas, un rey tal como le hemos pintado, que sobresalga desde luego sobre todos los demás por el alma y por el cuerpo, no queda otro recurso que el de reunirse en consejo para escribir las leyes,

siguiendo las huellas del verdadero gobierno.

SÓCRATES EL JOVEN.—Conforme.

EXTRANJERO.—¿Nos sorprenderemos, Sócrates, al ver los males que suceden y sucederán en semejantes gobiernos, cuando por principios y por condición tienen que seguir en sus procedimientos, no la ciencia/sino las leyes escritas y las costumbres de los antepasados, siendo así que en cualquiera otro negocio semejante conducta sería evidentemente una causa de ruina? ¿No debemos más bien admirar que un Estado con tales condiciones sea una cosa sólida y poderosa? Porque hace mucho tiempo, que los Estados son víctimas de estos males; y, sin embargo, permanecen en pie, estables y firmes. Muchos, es verdad, sumergidos, como las naves anegadas, perecen, han perecido y perecerán por la necesidad de los pilotos y de los tripulantes, que acerca de las cosas más importantes no tienen sino una grande ignorancia; y que, siendo por completo extraños a la política, creen que de todas las ciencias es esta la que poseen mejor.

SÓCRATES EL JOVEN.—Nada más cierto.

EXTRANJERO.—Entre estos gobiernos, que la razón desaprueba y bajo los cuales es difícil vivir, ¿en cuál de ellos es la vida menos penosa, y en cuál es más insopportable? ¿Es preciso que nos ocupemos de esta cuestión, aunque sea extraña a nuestro objeto? Sin embargo, en su fondo tiende verdaderamente a él.

SÓCRATES EL JOVEN.—¿Por qué no hemos de discutirlo?

EXTRANJERO.—Pues bien, habrás de reconocer que las tres formas de gobierno hacen una, que es a la vez la más difícil y la más fácil.

SÓCRATES EL JOVEN.—¿Qué dices?

EXTRANJERO.—Ninguna otra cosa, sino que el gobierno monárquico, el de los pocos y el de la multitud son los tres de que hemos tratado desde el principio de este discurso.

SÓCRATES EL JOVEN.—En efecto.

EXTRANJERO.—Dividamos cada uno de ellos en dos, de manera que formemos seis y pongamos aparte, haciendo el séptimo, el verdadero gobierno.

SÓCRATES EL JOVEN.—¿Cómo?

EXTRANJERO.—De la monarquía hemos dicho, que nacen el reinado y la tiranía; del gobierno de pocos, la aristocracia, que es nombre de buen agüero, y la oligarquía; y en cuanto al gobierno de la multitud, le hemos llamado simplemente solo con el nombre de democracia, pero ha llegado el caso de dividirlo en dos a su vez.

SÓCRATES EL JÓ EN. ¿Cómo le dividiremos?

EXTRANJERO.—Lo mismo absolutamente que los demás, aun cuando no tengamos un doble nombre que darle; porque se puede mandar según las leyes o con desprecio de ellas en este gobierno como en los demás.

SÓCRATES EL JOVEN.—Es cierto.

EXTRANJERO.—Cuando buscábamos el gobierno perfecto, esta división no ofrecía utilidad, como hemos hecho ver; pero ahora que hemos puesto éste a un lado, y que hemos asentado la necesidad de los otros gobiernos, conviene dividir cada uno de estos en dos especies, según que las leyes son respetadas o violadas.

SÓCRATES EL JOVEN.—Efectivamente, eso se sigue de lo que precedentemente hemos

asentado.

EXTRANJERO. —Ahora bien, encadenada por estos sabios reglamentos, que llamamos leyes, la monarquía es el mejor de los seis gobiernos; sin leyes, es el más duro y el más insopportable.

SÓCRATES EL JOVEN. —Bien podrá suceder.

EXTRANJERO. —En cuanto al gobierno de algunos, como algunos es un término medio entre uno solo y la multitud, debe creerse que este gobierno es intermedio entre los otros dos. Y en cuanto al de la multitud, todo es en él débil, y no es capaz de ningún gran bien ni de ningún gran mal comparativamente a los otros; porque el poder está dividido en mil partes entre mil individuos. Y por esta razón es el peor de estos gobiernos, cuando los otros obedecen a las leyes; y el mejor cuando las violan. Cuando los otros se entregan a la licencia, entonces es mejor vivir bajo la democracia; pero si impera el orden, no es en éste donde debe vivirse mejor, sino en el primero que hemos nombrado, exceptuando siempre el séptimo, porque este se distingue de los otros gobiernos como un dios de los hombres.

SÓCRATES EL JOVEN. Parece, en efecto, que las cosas son y suceden de esa manera y es preciso hacer lo que dices.

EXTRANJERO. —Es necesario, por tanto, descartar a los que toman parte en estos gobiernos, excepto el que se funda en la ciencia; puesto que no son verdaderos políticos sino facciosos, consagrados a vanos artificios, artificios ellos también, como que son los primeros entre los imitadores y mágicos, y, en fin, los más grandes sofistas entre los sofistas.

SÓCRATES EL JOVEN. —He aquí nombres, que a mi juicio pueden con razón aplicarse a los políticos.

EXTRANJERO. —En buen hora. Esto a nuestros ojos es un drama, donde se ve, ya lo hemos dicho, un coro de centauros y de sátiros, que importaba distinguir de la ciencia política; y he aquí que, aun cuando con dificultad, hemos podido hacer esta distinción.

SÓCRATES EL JOVEN. Así parece.

EXTRANJERO. —Falta otro punto aún más trabajoso; falta descartar una especie, tanto más difícil de separar de la especie real, cuanto tiene con ella más estrecho parentesco. Me parece que a nosotros nos sucede lo mismo que a los que purifican el oro.

SÓCRATES EL JOVEN. —¿Cómo?

EXTRANJERO. —Estos operarios separan primero la tierra, las piedras y mil cosas semejantes; pero después de esta operación, queda el oro mezclado con lo que es de la misma familia y que sólo pueden separarse con el fuego, como los metales preciosos, el cobre, la plata, algunas veces el acero, los cuales separados no sin dificultad, gracias al refino y acción del fuego, nos permiten ver el oro puro y sin mezcla.

SÓCRATES EL JOVEN. —Así se dice, en efecto, que se hace eso.

EXTRANJERO. —Siguiendo el mismo razonamiento, resulta que hemos separado de la ciencia política todo lo que difiere de ella esencialmente y no tiene con ella ninguna afinidad, y sólo han quedado las cosas preciosas de la misma familia. Tales son la ciencia militar, la jurisprudencia y este arte de la palabra, que hace causa común con el reinado, defendiendo la justicia y concurriendo con ella a administrar los negocios de los Estados. Sólo después de haber puesto aparte, de una a otra manera, estas cosas, será fácil ver lo que buscamos, tal como es en sí mismo y en su pura esencia.

SÓCRATES EL JOVEN. —Sin duda, y he aquí lo que es preciso averiguar.

EXTRANJERO. —Poniendo manos a la obra, podremos concebirlo claramente. Para ello fijémonos en la música. Dime...

SÓCRATES EL JOVEN. —¿Qué?

EXTRANJERO. —La música exige un aprendizaje, y lo mismo en general todas las ciencias que reclaman el uso de las manos.

SÓCRATES EL JOVEN. —Sin duda.

EXTRANJERO. —Pero aquello que nos enseña si es preciso o no estudiar tal o cual de estas ciencias, ¿diremos que es también una ciencia y en relación con ellas o no?

SÓCRATES EL JOVEN. —Lo diremos.

EXTRANJERO. —¿No reconoceremos, sin embargo, que difiere de ellas?

SÓCRATES EL JOVEN. —Sí.

EXTRANJERO. —¿Y qué decidiremos? ¿Qué ninguna ciencia debe mandar a las demás, o qué las primeras deben mandar a esta última, o qué esta última debe vigilar y reinar sobre todas las otras juntas?

SÓCRATES EL JOVEN. —Debe mandar la que enseña si es preciso o no aprender las demás.

EXTRANJERO. —¿Sostienes que debe ella mandar, ya se trate de aprender, ya de enseñar?

SÓCRATES EL JOVEN. —Exactamente.

EXTRANJERO. —Y la ciencia, que juzga si es preciso o no persuadir, debe mandar a la que tiene el poder de persuadir.

SÓCRATES EL JOVEN. —Sin duda.

EXTRANJERO. —Sea así. ¿A qué ciencia referiremos el poder de persuadir a la multitud y a la generalidad mediante bellos discursos y no mediante la exposición de la verdad?

SÓCRATES EL JOVEN. —Es claro, si no me engaño, que ese es el privilegio de la retórica.

EXTRANJERO. —Pero decidir si es preciso recurrir a la persuasión o a la fuerza, para con quién, y en qué casos, o abstenerse enteramente de hacerlo, ¿a qué ciencia pertenece?

SÓCRATES EL JOVEN. —A la que manda al arte de persuadir y de hablar.

EXTRANJERO. —¿Y qué ciencia será esta, sino la misma del político?

SÓCRATES EL JOVEN. —Eso es muy cierto.

EXTRANJERO. —De esta manera la retórica se distingue desde luego de la política, y aparece como una especie diferente, pero subordinada a ésta.

SÓCRATES EL JOVEN. —Sí.

EXTRANJERO. —¿Y qué diremos de este otro poder?

SÓCRATES EL JOVEN. —¿Cuál?

EXTRANJERO. —El que enseña cómo debe hacerse la guerra a los que haya necesidad de hacerla; ¿es un arte o no lo es?

SÓCRATES EL JOVEN. —¿Cómo es posible concebirlo sino como un arte, cuando comprende toda la táctica del general y toda la práctica de la guerra?

EXTRANJERO. —Y al arte, que sabe examinar y decidir si es preciso declarar la guerra o contraer una alianza, ¿le consideraremos como distinto del precedente o como idéntico?

SÓCRATES EL JOVEN. —Como distinto; es una consecuencia necesaria de lo dicho.

EXTRANJERO. —¿No debemos reconocer también que es superior a él si hemos de ser consecuentes?

SÓCRATES EL JOVEN. —Seguramente.

EXTRANJERO. —¿Y a qué ciencia daremos la superioridad sobre el arte de la guerra, tan grande y tan poderoso, sino a la verdadera ciencia real?

SÓCRATES EL JOVEN. —A ninguna otra, en efecto.

EXTRANJERO. —No confundiremos la ciencia del general con la del político, puesto que ella no es más que auxiliar de ésta.

SÓCRATES EL JOVEN. —Así parece.

EXTRANJERO. —Pues bien, consideraremos el poder de los jueces, que administran justicia con equidad.

SÓCRATES EL JOVEN. —Conforme.

EXTRANJERO. —No tienen otro poder que el de aceptar del rey legislador las leyes establecidas sobre las relaciones sociales, y juzgar conforme a lo que ha sido declarado justo o injusto, haciendo consistir su virtud en la firme resolución de decidir las pretensiones de las partes según las prescripciones del legislador y sin dejarse influir por los presentes, ni por el temor, ni por la compasión, ni por otro sentimiento hostil o benévolos.

SÓCRATES EL JOVEN. —En efecto, la función del juez se reduce poco más o menos a lo que acabamos de decir.

EXTRANJERO. —Nos encontramos, pues, con que el poder de los jueces no se confunde con el del rey, y que no es otra cosa que el guardián de las leyes y el servidor de aquel.

SÓCRATES EL JOVEN. —Así parece.

EXTRANJERO. —Considerando todas las ciencias, que acabamos de citar, es preciso convenir en que ninguna de ellas nos ha parecido la ciencia política. En efecto, la verdadera ciencia real no debe obrar por sí misma, sino mandar a las que tienen el poder de obrar; a ella corresponde discernir las ocasiones favorables o desfavorables, para comenzar y proseguir en el Estado las empresas vastas; y corresponde a las otras ejecutar lo que ella ha decidido. Bien.

EXTRANJERO. —Así las ciencias, que acabamos de recorrer, no se mandan a sí mismas, ni las unas a las otras; cada una se refiere a una función que le es propia, y justamente toma su nombre particular de esta función también particular.

SÓCRATES EL JOVEN. —Así parece.

EXTRANJERO. —Pero respecto de la ciencia, que manda a todas estas y a las leyes y dirige los intereses del Estado, y que de todas estas cosas forma un maravilloso tejido, ¿no sería procedente, a lo que parece, comprendiendo todo su poder bajo una denominación común, llamarla ciencia política?

SÓCRATES EL JOVEN. —Sin la menor duda.

EXTRANJERO. —¿Y no podríamos explicarla mediante el ejemplo del arte del tejedor, ahora que todas las clases de ciencias, que se pueden encontrar en el Estado, se nos han ido mostrando?

SÓCRATES EL JOVEN. —Ciertamente.

EXTRANJERO. —Por lo tanto, debemos exponer la operación del rey cómo la ejecuta, y qué tejido forma.

SÓCRATES EL JOVEN.—Evidentemente.

EXTRANJERO.—Es una cosa difícil, pero estamos en la necesidad de hacer por comprenderla, a lo que parece.

SÓCRATES EL JOVEN.—No podemos menos de hacerlo así.

EXTRANJERO.—En efecto, que una parte de la virtud difiere en cierta manera de otra parte de la misma, es una idea contra la que los espíritus, que se complacen en disputar, se sublevarán con gusto apoyados en la opinión del vulgo.

SÓCRATES EL JOVEN.—No comprendo.

EXTRANJERO.—Procedamos de otra manera. Yo supongo que consideras el valor como una parte de la virtud.

SÓCRATES EL JOVEN.—Sí, ciertamente.

EXTRANJERO.—Y la templanza, como diferente del valor, pero siendo como él una parte de la virtud.

SÓCRATES EL JOVEN.—Sin duda.

EXTRANJERO.—Pues bien, con estas dos partes, templanza y valor, sucede una cosa muy extraña, que es preciso atreverse a declarar.

SÓCRATES EL JOVEN.—¿Cuál?

EXTRANJERO.—Es que en muchas circunstancias hay entre ellas, si así puede decirse, gran discordia y enemistad.

SÓCRATES EL JOVEN.—¿Qué dices?

EXTRANJERO. La cosa más extraordinaria del mundo. Dícese comúnmente que todas las partes de la virtud concuerdan entre sí.

SÓCRATES EL JOVEN.—Sí.

EXTRANJERO. Examinemos, con todo el cuidado de que somos capaces, si es esto absolutamente verdadero, o si más bien tal o cual parte está en guerra con sus hermanas.

SÓCRATES EL JOVEN.—Sí; ¿pero cómo hacerlo?

EXTRANJERO.—Es preciso buscaren todas las cosas lo que llamamos bello, y que lo dividamos en dos especies contrarias.

SÓCRATES EL JOVEN.—Habla con más claridad aún.

EXTRANJERO.—La prontitud y la vivacidad, sea en los cuerpos, sea en el espíritu, sea en la emisión de la voz, sea en sí misma o en las imágenes que producen la música y la pintura en sus imitaciones; ¿has hecho tú alguna vez el elogio de estas cualidades, o las ha alabado otro delante de ti?

SÓCRATES EL JOVEN.—Ahí sin duda.

EXTRANJERO.—¿Y te acuerdas de la forma en que se alababa cada una de estas cualidades?

SÓCRATES EL JOVEN.—No me acuerdo.

EXTRANJERO.—¿Seré yo capaz de explicarte con mis palabras cómo lo concibo yo?

SÓCRATES EL JOVEN.—¿Por qué no?

EXTRANJERO.—Te imaginas, a lo que veo, que es una cosa fácil. Considerémoslo en géneros que son casi contrarios. En las más de las circunstancias, cuando admiramos la vivacidad y la prontitud del pensamiento o del cuerpo, y lo mismo de la voz, empleamos para alabarlas un solo

término, el de fuerza.

SÓCRATES EL JOVEN.—¿Cómo?

EXTRANJERO. —Decimos vivo y fuerte, pronto y fuerte, y lo mismo vehemente y fuerte. Generalmente, dando a todas estas cualidades el nombre común, que acabo de enunciar, es como hacemos su elogio.

SÓCRATES EL JOVEN.—Sí.

EXTRANJERO. —Pero qué, ¿no hemos alabado muchas veces y en muchas ocasiones todo lo que se refiere a una naturaleza pacífica?

SÓCRATES EL JOVEN.—Seguramente.

EXTRANJERO. —¿No nos servimos de expresiones contrarias a las precedentes, cuando hablamos de ella?

SÓCRATES EL JOVEN.—¿Cómo?

EXTRANJERO. —Llamamos a ciertas cosas tranquilas y moderadas, y las admiramos en su relación con el pensamiento; admiramos igualmente en las acciones lo que es dulce y lento, y en la voz lo que es fluido y grave y todos los movimientos rítmicos; y en las artes, en general, lo que se verifica con una oportuna lentitud. Todo esto no lo llamamos fuerte, sino templado.

SÓCRATES EL JOVEN.—Es completamente exacto.

EXTRANJERO. —Pero si, por el contrario, estas dos maneras de ser se verifican inoportunamente, llevamos a mal una y otra; y, mudando de expresión, las designamos con nombres opuestos.

SÓCRATES EL JOVEN.—¿Cómo?

EXTRANJERO. —Lo que es más vivo, más rápido y más rudo que lo que pide en aquel momento la razón, lo declaramos violento e insensato; y lo que es demasiado blando o demasiado lento, lo declaramos flojo y torpe. Y en general la mayor parte del tiempo estas cualidades, así como la moderación y la fuerza, nos aparecen como ideas contrarias, hostiles, que se hacen la guerra, sin poder asociarse jamás las unas con las otras; y los que llevan estas cualidades en su alma, los veremos en lucha entre sí, por poco que los sigamos.

SÓCRATES EL JOVEN.—¿Y a dónde seguirlos?

EXTRANJERO. —En todas las circunstancias que acabamos de referir, y probablemente en muchas otras. Me parees, en efecto, que dejándose llevar de la pendiente de su naturaleza, ellos alaban las cosas que les son propias y personales; y vituperan las demás, porque les son extrañas; y por esto se originan con frecuencia muchas enemistades entre los hombres.

SÓCRATES EL JOVEN.—Temores tengo de eso.

EXTRANJERO. —Podría creerse que la oposición de estas ideas no es más que un juego, pero en las cosas importantes es la mayor enfermedad que puede sobrevenir a un Estado.

SÓCRATES EL JOVEN.—¿A qué cosas te refieres?

EXTRANJERO. —A mi juicio, a toda la economía de la vida humana. Los unos son de un natural extremadamente moderado, inclinados a pasar una vida pacífica, dirigiendo solos y por sí mismos sus negocios, obrando en sus relaciones interiores y exteriores del modo más propio para conservar la paz entre los suyos y los Estados vecinos. Engañados por este amor excesivo al reposo y por la satisfacción de sus deseos, no se hacen cargo de que se incapacitan para hacer la guerra, que educan a

los jóvenes en la misma molicie, y que se ponen a merced del enemigo; de manera que al cabo de pocos años, ellos, sus hijos y el Estado entero, de libres que eran, caen, sin sentirlo, en la esclavitud.

SÓCRATES EL JOVEN.—Hablas de una lamentable y terrible disposición.

EXTRANJERO.—¿Y qué diremos de los otros, que se inclinan más del lado de la fuerza? ¿No lanzan sin cesar a su patria en nuevas guerras, efecto de su pasión inmoderada por este género de vida; y, a fuerza de suscitar enemigos, no la conducen a su ruina total o a la pérdida de su libertad?

SÓCRATES EL JOVEN.—Así sucede.

EXTRANJERO.—¿Cómo no confesar que entre estas dos especies hay una profunda enemistad y una inmensa discordia?

SÓCRATES EL JOVEN.—Es imposible no reconocerlo.

EXTRANJERO.—¿No hemos encontrado lo que buscábamos al principio, a saber, que ciertas partes de la virtud, las más importantes, están naturalmente opuestas entre sí, y que dan lugar a la misma oposición entre los que las poseen?

SÓCRATES EL JOVEN.—Lo creo.

EXTRANJERO.—Examinemos, pues...

SÓCRATES EL JOVEN.—¿Qué?

EXTRANJERO.—Veamos si entre las artes que juntan, hay alguna, que con propósito deliberado componga su obra, por humilde que sea, con elementos buenos y malos; o si todo arte, por el contrario, desecha, en cuanto es posible, lo que es malo, para escogerlo que es bueno y conveniente, y, reuniendo en un todo estos elementos diversos, semejantes y desemejantes, producir una sola y misma cosa, una sola y misma idea.

SÓCRATES EL JOVEN.—¡Ah!, sin duda.

EXTRANJERO.—Entonces tampoco la política, la verdadera por lo menos y la más conforme con la naturaleza, consentirá que un Estado se componga de ciudadanos buenos y malos; sino que, por el contrario, primero los probará mediante la educación, y después de esta prueba los confiará a hombres capaces de instruirles bajo su propia dirección. Ella lo vigilará todo, presidirá a todo, como el arte del tejedor vigila a los que urden y preparan los objetos necesarios para sus telas, y preside a sus trabajos, señalando a cada uno su tarea, y disponiendo todo para lo mejor en vista del resultado definitivo.

SÓCRATES EL JOVEN.—Muy bien.

EXTRANJERO.—En la misma forma, a mi parecer, la ciencia real, teniendo el poder de mandar, no permitirá a ninguno de los que en nombre de la ley tienen a su cargo la instrucción y la educación, establecer ejercicios que no produzcan hábitos convenientes para la combinación que medita, y que los que tal hagan serán los únicos que autorizará al efecto. Y en cuanto a los que no pueden formarse como los demás adquiriendo estos hábitos de valor, de templanza y en general de virtud, y a quienes un natural violento y perverso arrastra a la impiedad, a la injusticia y al desorden, se desembaraza de ellos, imponiéndoles la muerte, el destierro y los más terribles castigos.

SÓCRATES EL JOVEN.—Por lo menos así se dice generalmente.

EXTRANJERO.—Y los que se arrastran en la ignorancia y en la abyección los somete al yugo de la esclavitud.

SÓCRATES EL JOVEN.—Perfectamente.

EXTRANJERO. —En cuanto a los otros, cuya naturaleza es capaz de acciones generosas, a poco que les ayude la educación, y que con el auxilio del arte pueden entrar en una mezcla conveniente, la ciencia real los conserva; toma el carácter firme y sólido de los que aman la fuerza, para formar como una especie de cadena; y con respeto a los que se inclinan hacia la moderación y que muestran un carácter dulce y afable, semejante al hilo de la trama, pero que se encuentran por sus tendencias en oposición con los primeros, he aquí la manera como trata de ligar y enlazar a los unos con los otros.

SÓCRATES EL JOVEN. —¿De qué manera?

EXTRANJERO. —En primer lugar, uniendo con un lazo divino la parte inmortal de sus almas; y en seguida, la parte animal mediante lazos humanos.

SÓCRATES EL JOVEN. —Explícame más lo que quieres decir.

EXTRANJERO. —A la opinión verdadera sobre lo bello, lo justo, el bien y sus contrarias, cuando radica sólidamente en las almas, la llamo divina, si se encuentra en una especie de la naturaleza de los demonios.

SÓCRATES EL JOVEN. —Perfectamente.

EXTRANJERO. —Ahora bien, ya sabemos que sólo el hombre político y el buen legislador, auxiliados por la musa de la ciencia real, son capaces de producir esta disposición en los ciudadanos, que han recibido una buena educación, como hace un instante decíamos.

SÓCRATES EL JOVEN. —Tienes razón.

EXTRANJERO. —En cuanto al que es incapaz de obtener este resultado, no le apliquemos nunca los nombres, cuya definición intentamos averiguar ahora.

SÓCRATES EL JOVEN. —Perfectamente.

EXTRANJERO. —Y bien, ¿el alma fuerte, penetrada así de la verdad, no se dulcificará y no querrá para lo sucesivo entrar en relación con la justicia? Y por el contrario, si no participa de este elemento de verdad, ¿no tenderá a hacerse más y más salvaje?

SÓCRATES EL JOVEN. —Es imposible que suceda de otra manera.

EXTRANJERO. —El carácter moderado, al participar a su vez de la opinión verdadera, ¿no se hará más sabio y prudente, como conviene al Estado? Y si está privado de tal elemento, ¿no adquirirá y no merecerá la vergonzosa reputación de necio y simple?

SÓCRATES EL JOVEN. —Completamente.

EXTRANJERO. —¿No deberemos añadir que ningún tejido, ningún lazo sólido y durable puede nunca unir a los malos con los malos, ni los buenos con los malos, y que no hay ciencia que pueda intentar jamás empresa semejante?

SÓCRATES EL JOVEN. —Sin duda.

EXTRANJERO. —Sólo los hombres, que nacen con instintos generosos y cuya educación es conforme a la naturaleza, pueden ser formados de esta suerte por las leyes; y en esto consiste el remedio que procuran el arte y la ciencia; este es el lazo divino, que según hemos dicho, pone en armonía las partes desemejantes y contrarias de la virtud.

SÓCRATES EL JOVEN. —Es muy cierto.

EXTRANJERO. —Con respecto a los otros lazos, a los humanos, una vez establecido el lazo divino, no es difícil concebirlos; y, después de concebirlos, formarlos.

SÓCRATES EL JOVEN. —¿Cómo y qué lazos?

EXTRANJERO. —La unión de los sexos, la propagación de los hijos, los casamientos y los matrimonios. Porque los más de los hombres y de las mujeres no se unen convenientemente bajo el punto de vista de la generación de los hijos.

SÓCRATES EL JOVEN. —¿Qué quieres decir con eso?

EXTRANJERO. —En cuanto a los que buscan en este asunto el dinero y el poder, ¿merecen que tomemos el trabajo de vituperarlos seriamente?

SÓCRATES EL JOVEN. —De ninguna manera.

EXTRANJERO. —Importa más hablar de los que fijan su atención en los caracteres, y ver si hacen algo contra la razón.

SÓCRATES EL JOVEN. —En efecto, importa más esa indagación.

EXTRANJERO. —Ahora bien, ellos se conducen contra el buen sentido, al dejarse llevar del placer del momento buscando a los que se les parecen, huyendo de los que difieren de ellos, y al preocuparse demasiado con el modo de evitar las dificultades.

SÓCRATES EL JOVEN. —¿Cómo?

EXTRANJERO. —Los hombres moderados buscan en los demás su propio carácter; se casan, en cuanto es posible, con mujeres de las mismas condiciones y casan en la misma forma a sus hijas; y los hombres fuertes y enérgicos hacen lo mismo: buscan en los demás su propio carácter; cuando lo conveniente sería que estas dos clases de hombres hiciesen todo lo contrario.

SÓCRATES EL JOVEN. —¿Cómo y por qué?

EXTRANJERO. —Porque es tal la naturaleza del carácter fuerte y enérgico, que, lleno de vigor en un principio, si se reproduce sin mezcla durante muchas generaciones, concluye por dejarse arrastrar a verdaderos accesos de furor.

SÓCRATES EL JOVEN. —Es muy probable.

EXTRANJERO. —De otro lado, el alma que se deja llevar de un pudor excesivo, que no se asocia a una audacia varonil, y que se reproduce así durante muchas generaciones, se hace más débil que lo que es de razón, y concluye por caer en un completo desfallecimiento.

SÓCRATES EL JOVEN. —También es probable que así suceda. He aquí por qué lazos, diría yo, que no es difícil ligar estas dos especies de hombres, siempre que sus naturalezas tengan una misma opinión sobre lo bello y sobre el bien. Porque esta es la única tarea, y al mismo tiempo toda la tarea del tejedor real; no permitir jamás que el carácter prudente se divorcie del carácter fuerte y enérgico; unirlos mediante la comunidad de sentimientos, honores, penas, opiniones, así como por un cambio de uniones y compromisos; componer un tejido suave y sólido según hemos dicho; y confiar a todos en común los diferentes poderes en el Estado.

SÓCRATES EL JOVEN. —¿Cómo?

EXTRANJERO. —Donde se requiera un solo jefe, escogiendo un hombre que reúna en su persona estos dos caracteres; y donde se requieran muchos, mezclándolos por partes iguales. Los jefes moderados tienen, en efecto, costumbres prudentes, justas y conservadoras, pero carecen de energía y de la audacia que reclama la acción.

SÓCRATES EL JOVEN. —Todo eso me parece muy exacto.

EXTRANJERO. —Los jefes fuertes y enérgicos, a su vez, dejan algo que desear del lado de la justicia y de la prudencia, pero sobresalen en la acción. Es imposible que todo marche bien en los

Estados, así respecto de los particulares, como respecto del público, sin la combinación de estos dos caracteres.

SÓCRATES EL JOVEN.—Evidentemente.

EXTRANJERO.—Digamos, pues, que la acción política ha conseguido su fin legítimo, que es cruzar los caracteres fuertes con los moderados formando un sólido tejido, cuando el arte real, uniendo estos hombres diversos en una vida común mediante los lazos de la concordia y de la amistad, realizando el más magnífico y el mejor de los tejidos hasta formar un todo, y abrazando a la vez cuanto hay en los Estados, lo mismo los esclavos que los hombres libres, lo estrecha todo en sus mallas, y manda y gobierna sin despreciar nada de lo que puede contribuir a la prosperidad del Estado.

SÓCRATES EL JOVEN.—No era posible, extranjero, definir mejor al rey y al político.

TIMEO

Argumento del *Timeo*^[1]

por Patricio de Azcárate

Este diálogo tiene poco de tal. Sócrates, Critias, Hermócrates, sólo hacen uso de la palabra para presentar una especie de cuadro dramático, y la ceden bien pronto a Timeo, que no la deja hasta la conclusión.

La víspera, Sócrates había entretenido a sus amigos con una larga conversación sobre el Estado, que es la misma que constituye La República; y sus amigos estaban en el compromiso de corresponderle a su vez con otra conversación semejante. A este fin se reunieron. Critias refiere una antigua tradición, según la cual, Atenas tuvo en otro tiempo un gobierno perfecto, tal como del que se acaba de hablar antes de la catástrofe y del temblor de tierra, de cuyas resultas desapareció la Atlántida, sumiéndose en las aguas. Otro día, es decir, en otro diálogo (el *Critias*), expondrá este gobierno perfecto, este ideal realizado; pero antes es preciso hacer conocer el origen de la especie humana y de la naturaleza, y del mundo en general. Éste es el verdadero objeto del discurso de Timeo, que en resumen y en sustancia se reduce a lo siguiente. Por lo pronto, es preciso distinguir entre lo que es y existe siempre sin devenir jamás, y lo que deviene o pasa siempre, sin subsistir lo mismo. Es preciso decir que lo que es y subsiste lo mismo, es comprendido por el puro pensamiento, y puede ser conocido con certeza; que lo que deviene siempre, objeto mudable de los sentidos y de la opinión, no puede ser conocido sino de una manera conjetural. De aquí se sigue que no hay ciencia posible de la naturaleza y en general del mundo; y no será poca fortuna, si se llega a dar una explicación probable de la formación del universo inmenso.

Dios es bueno y no conoce la envidia. He aquí por qué ha hecho el mundo y el mejor posible. He aquí por qué ha puesto en el cuerpo del mundo un alma para animarle, y en esta alma una inteligencia para iluminarle. He aquí por qué ha querido que el mundo fuese un animal racional. Un animal racional era el único digno de la Providencia divina.

¿Pero este ser racional, este mundo, según qué modelo ha sido formado? Este modelo es el animal perfecto, es decir, no tal o cuál animal inteligible, sino el que comprende todos los animales inteligibles particulares. Por esta razón no hay más que un mundo, que lo abarca todo; y no hay más que un animal racional visible, que comprende todos los animales visibles particulares.

El cuerpo del mundo, habiendo comenzado a existir, es necesariamente visible y tangible. Es visible, luego se compone de fuego; es tangible, luego se compone de tierra. Pero dos cosas no pueden estar unidas sino mediante una tercera, que les sirve de término medio, y si estas dos cosas deben formar un sólido, no pueden estar unidas sino por dos términos medios. Fue, por lo tanto, indispensable colocar el agua y el aire entre la tierra y el fuego. De suerte que el cuerpo del mundo comprende estos cuatro cuerpos particulares. Los comprende en su totalidad. No se trata del fuego, de la tierra, del aire, del agua, sino de todo el fuego, de toda la tierra, de todo el agua, de todo el aire. Fuera de él no hay nada. A esto debe el ser completo, el ser único; y a esto debe también el verse libre de enfermedades, de la ancianidad, de la muerte; porque nada exterior puede obrar sobre él, para alterarlo o disolverlo. Es esférico, porque es la forma más conveniente, tratándose de un cuerpo que

comprende todos los cuerpos, y en sí la más hermosa; completamente liso en su superficie, porque no teniendo nada que ver, nada que escuchar, nada que coger, no tiene necesidad de ojos, ni de oídos, ni de manos, ni de ningún órgano ni sentido. Como es esférico, se mueve uniforme y circularmente, girando sobre sí mismo, es decir, según el movimiento por excelencia.

Antes del cuerpo del mundo, Dios había formado ya el alma del mismo, esta alma racional de que ya se ha hablado; porque ella es primera por su nacimiento, así como por su virtud. De la esencia indivisible y de la esencia divisible mezcladas, formó una tercera esencia intermedia; después mezcló esta esencia intermedia con las otras dos, con lo mismo y con lo otro; después dividió esta esencia en partes, compuestas todas de lo mismo y de lo otro y de la esencia intermedia; después combinó estas partes en proporciones numéricas; después cortó la mezcla definitiva en dos bandas, cruzó estas dos bandas, dobló sus extremidades en círculos, imprimió al círculo exterior el movimiento de la naturaleza de lo mismo, y al círculo interior el movimiento de la naturaleza de lo otro, y dio la supremacía al primero de estos movimientos. Y esta fue el alma del mundo. Según que encuentra en su doble movimiento las cosas que subsisten o las cosas que pasan, y expresa su opinión sobre las unas o las otras, tiene opiniones sólidas y verdaderas, o la inteligencia y la ciencia perfecta. Ahora bien, Dios puso esta alma en el cuerpo del universo, o más bien, puso el cuerpo del universo en esta alma, haciendo que sus centros coincidieran; y de esta manera resultó acabado y completo el animal racional, que es el mundo.

Pero siendo el modelo del mundo un animal eterno, faltábale al mundo participar de esta eternidad, en la proporción que permite su naturaleza. Dios le dio el tiempo, móvil imagen de la inmóvil eternidad, y colocó en el cielo, en el círculo de la naturaleza de lo otro, el sol, la luna y los otros cinco astros errantes, destinados a fijar y mantener los números que le miden.

Pero siendo el modelo del mundo un animal inteligible, que comprende todos los animales inteligibles particulares, faltaba al mundo todavía comprender todos los animales visibles particulares. Los hay de cuatro especies; la raza celeste de los dioses, la raza que vuela por los aires, la raza que nada en las aguas, la raza que marcha sobre la tierra. Dios dio sucesivamente al mundo estas cuatro razas. Formó primero la especie divina, y la formó del fuego principalmente, para que fuese brillante y bella; la hizo perfectamente redonda, para que se pareciese al universo; y la concedió la inteligencia del bien, para que marchase de acuerdo con este mismo universo. Estos dioses, dotados de un doble movimiento de rotación y de traslación, fueron dispersados por toda la extensión de los cielos; animales divinos que se distinguen entre los astros por la regularidad de su carrera. En cuanto a las tres especies mortales, no pudiendo formarlas con sus propias manos, sin hacerlas iguales a los dioses, encomendó a éstos ese cuidado. Como los hombres debían unir a una parte mortal otra inmortal y divina, Dios confió la semilla de esta última a los dioses subalternos. Los dioses subalternos se pusieron a la obra. Tomaron del mundo partículas de fuego, de tierra, de agua y de aire, y uniéndolas, compusieron el cuerpo humano. Redondearon la cabeza, para hacerla estancia del alma, o por lo menos, de la inteligencia, y la colocaron a la cima del cuerpo, para que la condujera como si fuera un carro. En la parte anterior de la cabeza, en el semblante, acomodaron los principales órganos de los sentidos, y singularmente los ojos, portadores de la luz; porque los ojos encierran un fuego interior que no quema, y que es propiamente la luz; y del choque de la luz de dentro con la luz de fuera resulta la sensación de la vista. ¡La vista, sentido maravilloso, que nos

permite contemplar en los cielos las revoluciones de la inteligencia, y arreglar por este medio las revoluciones interiores de nuestro propio pensamiento! El oído, haciéndonos sensibles a la armonía, nos procura la misma ventaja.

Tal es el universo en toda la perfección de que es susceptible, y tal es su verdadero origen.

Sí, estos son el universo y su origen, pero sólo bajo el punto de vista de la inteligencia que ha presidido a su formación. Pero la inteligencia no obra sola; hay que dar su parte a la necesidad. Es precisa pues, tomar las cosas desde el principio, para dar una nueva y más completa explicación.

Por lo pronto no se han distinguido mas que dos cosas, el modelo, que es inteligible, y la imitación, que es visible; en otros términos, el ser y la generación; y ahora hay que añadir un tercero, que es como el receptáculo y la nodriza de todo lo que pasa o deviene. En efecto, el fuego, el agua, el aire, la tierra, todos los cuerpos mudan y pasan sin cesar de un estado a otro estado. Estas perpetuas transformaciones se realizan necesariamente en un medio que permanece idéntico, que no es ningún cuerpo, pero que puede hacerse sucesivamente todos los cuerpos; que no tiene ninguna cualidad, pero que puede adquirir sucesivamente todas las cualidades; naturaleza invisible, sin forma, que no cae bajo los sentidos; perceptible sólo a una especie de razón bastarda, y que puede llamarse el espacio, el espacio eterno. De este lugar eterno es de donde han salido todas las cosas particulares. He aquí cómo.

Los cuerpos que nos rodean nacen ciertamente del fuego, de la tierra, del agua y del aire; pero el fuego, la tierra, el agua y el aire son a su vez cuerpos compuestos, cuyos elementos es preciso determinar. Los elementos son triángulos de una infinita pequeñez. Los triángulos son escalenos o isósceles. Los escalenos, mediante sus combinaciones, engendran tres sólidos, a saber: la pirámide, el octaedro y el icosaedro. Los isósceles no engendran más que uno: el cubo. Estos sólidos, mediante otras combinaciones, engendran a su vez cuatro cuerpos elementales, de donde salen en seguida como hemos dicho, los cuerpos particulares.

De la relación de los cuerpos particulares con el nuestro nacen las impresiones acompañadas o no de sensación, y desde luego las impresiones comunes al cuerpo entero, (las del tacto).

La impresión de lo caliente se explica a su vez por la naturaleza del fuego, que es su principio, y por el efecto producido sobre los órganos, que son su instrumento. Nada más sutil que las partes del fuego, ni nada tan rápido como su movimiento; nada tan fino como sus espinas, ni tan agudo como sus puntas. Su impresión es como la de un cuerpo acerado. Corta, trincha y divide los órganos; y esta acción, sentida por el alma, es a lo que, con admirable propiedad, se llama calor.

Los elementos húmedos, que rodean nuestro cuerpo, se esfuerzan por penetrar en él. El humor derramado en los órganos se encuentra comprimido y resiste. De este contacto y de la commoción que se sigue, nace el temblor, y de éste la sensación del frío.

Cuando los cuerpos, que están en contacto con el nuestro, son muy densos, es decir, están formados de partes que tienen bases triangulares, nuestra carne se ve forzada a ceder a su acción, y la impresión sentida es la de la dureza. Pero si se forman, por el contrario, de pequeñas bases, entonces ceden a nuestra presión, y tiene lugar la sensación de la blandura. No se comprendería lo que son la pesantez y la ligereza, sino supiésemos con precisión lo que debe entenderse por lo alto y lo bajo. Lo cierto, o por lo menos lo probable, es que en el mundo cada uno de los elementos ocupa un puesto aparte; que las cosas de la misma naturaleza se atraen mutuamente; que si se intenta arrancar a la

masa de fuego, o a la del aire, o a la de la tierra, dos partes, una más grande, otra más pequeña, ambas resistirán en virtud de la atracción de los semejantes; pero la primera más, la segunda menos. Ahora bien; la mayor resistencia de la primera la obliga a tender hacia bajo (es decir, hacia la masa de la misma naturaleza) y he aquí la pesantez; la menor resistencia de la segunda la obliga a elevarse a lo alto, (es decir hacia una masa heterogénea) y he aquí la ligereza.

En cuanto a las impresiones de lo áspero y de lo liso, que nos hacen experimentar ciertos cuerpos, son producidas, aquellas por la dureza unida a la desigualdad de las partes, y éstas por la uniformidad unida a la densidad. Es preciso decir por qué, entre estas impresiones comunes al cuerpo entero, algunas van acompañadas de sensación, y singularmente de placer y de dolor. No son todos los cuerpos igualmente favorables al movimiento. Si un cuerpo fácil de mover recibe una impresión, aunque sea ligera, cada parte la comunica a las que forman un círculo en torno de ella, produciendo sobre estas partes la misma impresión que ella ha recibido, hasta que el movimiento, llegando a la inteligencia, la advierte del poder del agente. Entonces tiene lugar la sensación. Pero si el cuerpo es firme y estable, no produce ninguna trasmisión circular y concentra la afección en la parte afectada; entonces no hay sensación. Si la sensación es violenta y brusca, si encuentra resistencia en los órganos, si es contraria a su naturaleza, es un dolor. Si, aun siendo violenta y brusca y encontrando resistencia en los órganos, los restablece en su estado normal, es un placer. La sensación no es agradable ni penosa, cuando se verifica con facilidad.

Las impresiones propias de tal o cual parte del cuerpo (las de los otros cuatro sentidos) se verifican de una manera análoga. Las impresiones del gusto: lo agrio, lo amargo, lo acedo, etc., son producidas, como la mayor parte de las otras, por contracciones y dilataciones, en las que lo áspero y lo liso desempeñan el principal papel. Las del olor no tienen especies determinadas. La razón de esto es, porque el olor es cosa imperfecta. Como las venas afectadas por el olor, son demasiado estrechas para las partes de tierra y agua, y demasiado anchas para las de fuego y aire, sólo pueden exhalararse olores de los cuerpos corrompidos, fundidos, o volatilizados. En general, el sonido es un impulso trasmítido por el aire, al través de los oídos, del cerebro y la sangre, hasta el alma. El sonido es grave, si el movimiento es lento; agudo, si es rápido; dulce, si es igual y uniforme, etc. En general, el color es el fuego que se introduce en los cuerpos, y cuyas partículas, proporcionadas al fuego de la vista, se unen en ésta. Si las partículas exteriores son iguales a las del fuego visual, se produce el color transparente; si más gruesas o más pequeñas, contraen o dilatan el fuego visual, el blanco y el negro; si, dividiendo el fuego Visual hasta los ojos mismos, hacen derramar lágrimas, el brillante; si se mezclan con el líquido contenido en los ojos, el encarnado. De estos colores combinados, nacen todos los demás.

Tal es el universo y tal su origen bajo el punto de vista de la necesidad. Es preciso ahora, teniendo en cuenta a la vez la necesidad y la inteligencia, acabar de exponer la formación del hombre y de los animales inferiores.

Los dioses subalternos no se limitaron a encerrar en la cabeza el alma inmortal que habían recibido de su padre; compusieron además un alma mortal, y la colocaron en el tronco del cuerpo, separado de la cabeza por el istmo del cuello. Y como esta alma mortal era doble, dividieron el tronco en dos cavidades con el tabique del diafragma, y la colocaron en estas dos cavidades. La parte viril de esta segunda alma ocupó el tórax, próximo a la cabeza, para estar en mejor posición de

prestar apoyo a la razón contra las exigencias de los deseos y apetitos. El corazón, nudo de las venas y origen de la sangre, fue puesto cerca, para trasmisir las órdenes y las impresiones a toda la máquina; y el pulmón se injertó en el corazón para refrescar y dulcificar las palpitaciones de éste. La parte, que desea comer, beber y demás, la colocaron a su vez entre el diafragma y el ombligo, y allí la adhirieron para que pudiera alimentarse y alimentar el cuerpo. Al hígado denso, liso y brillante se le dio la misión de reflejar los pensamientos de la inteligencia, y presentar, como en un espejo imágenes de los mismos, a esta alma irracional; y el bazo no tuvo otro objeto que conservar limpia y resplandeciente la superficie del hígado. El vientre bajo debió recibir el sobrante de los alimentos, reteniéndolo por largo tiempo mediante las numerosas circunvoluciones de los intestinos, a fin de que pudiesen ser renovadas aquellos menos veces.

También en vista del alma se formaron las demás partes del cuerpo y se añadieron a las precedentes. Los dioses hicieron desde luego la médula para ligar mediante ella los lazos vitales, que unen el alma al cuerpo; redondeando la parte superior de la misma, el encéfalo, y allí se depositó la semilla divina, es decir, el alma inmortal; dividieron en formas redondas y prolongadas el resto de la médula, que conserva este nombre, y encadenaron con ellas como con anclas el alma mortal. En seguida hicieron los huesos y la carne; los nervios, para ligar todos los miembros, y dar a las articulaciones el poder de plegarse en tal o cual sentido; la carne, para escudar el cuerpo contra lo caliente y lo frío, y para que hiciera en las caídas las veces de un vestido embutido de lana. Distribuyeron esta carne desigualmente según el punto y uso a que pudiera destinarse; y así es que la cabeza apenas la tiene por interés de la sensibilidad y de la inteligencia para las que la carne hubiera sido un obstáculo. Hicieron, en fin, la piel, corteza de la carne, los cabellos y las uñas, como otros tantos medios de protección.

Formado el cuerpo de esta manera, necesitaba alimentarse. Para esto crearon los dioses una nueva especie de seres, análoga a la especie humana, pero con otras formas, otros sentidos animales; puesto que tienen alma, pero sólo tienen la tercera alma. Éstas son las plantas, que viven inmóviles, arraigadas en el suelo.

Una vez asegurada la subsistencia del cuerpo humano, los dioses abrieron en él canales, como se hace en nuestros jardines, para regarle mediante el curso de esta especie de arroyo. Estos canales son las venas, que colocaron a lo largo de la espina dorsal, hacia la cabeza, y en general en todas las partes del cuerpo. Prepararon en seguida el líquido que debía recorrerlas. Este líquido es la sangre, formada de los alimentos, divididos en partículas en el vientre, y llevadas por la corriente de la respiración a las venas, donde se convierten en jugo nutritivo. Nuestro cuerpo, en su contacto con las cosas exteriores, experimenta pérdidas perpetuas; que son constantemente reparadas por la sangre, cuyas partes llenan el vacío a medida que se verifica en los órganos. Si las pérdidas superan a la reparación, el animal perece; si, por el contrario, ésta supera, el animal crece. Es fácil por este medio explicar el crecimiento progresivo de la juventud, el decrecimiento progresivo de la ancianidad, las enfermedades y la muerte, su fatal resultado.

La primera clase de enfermedades tiene por causa el exceso o defecto, el desarreglo, y en fin las alteraciones de los cuatro géneros de sustancias que entran en la constitución del cuerpo: el aire, el fuego, el agua y la tierra. Estas enfermedades, entre las que se encuentran las fiebres, son desde luego las más numerosas. La segunda clase de enfermedades, menos frecuentes, pero más graves y

dolorosas, tiene su origen en las composiciones secundarias, es decir, en las sustancias animales, la carne, la sangre, los huesos, la médula etc. Tienen lugar, cuando estas sustancias, lejos de producirse unas y otras en su estado natural, se descomponen, y vuelven cada una a la sustancia de donde procede. Así es que de la corrupción de la carne y de la sangre nacen la bilis y la flema. La más terrible de estas enfermedades es la que ataca la médula. En fin, la tercera clase comprende las enfermedades, que proceden del aire respirado, de la flema y de la bilis. Una de ellas es la enfermedad sagrada.

Tales son las enfermedades corporales. El alma tiene también las suyas, que dependen del estado del cuerpo. No hay mayor desgracia para el alma, que la ignorancia y la sinrazón. Y así nada más funesto que el exceso de placer y de dolor, que llevan la turbación a nuestros pensamientos. Si la médula engendra el semen en demasiada abundancia, el alma es presa de los desarreglos del amor, y se ve igualmente turbada. Lo mismo sucede, cuando la bilis, la flema y los humores, no encontrando salida al exterior, inundan con sus vapores las revoluciones del alma entorpeciéndolas. De aquí nacen la sombría tristeza, la audacia o la cobardía, la estupidez o el olvido. El vicio es involuntario; resulta fatalmente de la influencia del cuerpo o de una mala educación. El vicioso es un enfermo, que tiene derecho a ser compadecido y a quien nosotros no tenemos derecho a maldecir.

¿Cómo curar o más bien evitar estas enfermedades? ¿Cómo conservar la salud física y moral? Manteniendo por lo pronto la armonía entre el cuerpo y el alma. La desigualdad de las piernas de un cojo, no es mas chocante, ni más funesta, que la desproporción del cuerpo y del alma en la naturaleza humana. El alma es mejor que el cuerpo; se irrita al verse en él encerrada; commueve todo el interior y le llena de enfermedades. Por el contrario, un cuerpo demasiado poderoso hace estúpida al alma. He aquí el precepto de ejercitar a la vez el cuerpo y el alma; el cuerpo con la gimnasia, el alma con la música; debiendo cuidarse igualmente estas dos partes de nosotros mismos, consideradas aisladamente, para producir una armonía análoga a la del universo. El cuerpo sólo se puede librar de las influencias extrañas, mediante el movimiento. El más saludable es el de la gimnasia: el segundo, el del paseo, embarcado o en carruaje; el tercero, la purga. En general, es preciso usar de los medicamentos con una extrema sobriedad. Pero como la que gobierna es el alma, ésta es la que principalmente debe ser vigilada. El alma comprende tres almas. Es preciso hacer empeño en que se ejercent todas tres con armonía, dando a cada una los movimientos y las conversiones que le sean propios. Honremos sobre todo al alma inmortal, que es para nosotros como un genio divino. Así llegaremos al soberano bien; y obtendremos la inmortalidad, que permite nuestra naturaleza.

Después de los hombres vienen los animales. Pero los animales no son más que hombres castigados y degradados. Las mujeres mismas son más que hombres que fueron cobardes, y pasaron su vida faltando a la justicia. La raza de los pájaros proviene de esta clase de hombres ligeros, exentos de malicia, grandes anunciantes de las cosas celestes, de las que sólo juzgan por lo que ven con sus ojos. La raza de los animales terrestres proviene de los hombres extraños a la filosofía, esclavos de sus pasiones. Los más estúpidos han recibido cuatro pies para estar más firmemente adheridos a la tierra; los todavía más estúpidos se arrastran bajamente por el suelo. La raza de los animales acuáticos representa hombres enteramente desprovistos de inteligencia, juguete de los más groseros apetitos; indignos de respirar un fluido puro, están condenados a vivir en el fondo de las aguas.

Tal es en sus elementos y en su variedad, en su origen y en su estado actual, el universo, animal visible que encierra todos los demás; Dios sensible a semejanza de la inteligencia; Dios muy grande, muy bello, muy bueno y muy perfecto, que vemos por todas partes, bajo nuestros pies, sobre nuestras cabezas, el cielo, en fin.

Este es en resumen el contenido del *Timeo*, que difiere notablemente de todos los demás diálogos por muchos conceptos. Por lo pronto, nos presenta, en el discurso de *Timeo*, una verdadera exposición didáctica, extraña absolutamente a los hábitos de Platón, y que convierte este escrito, uno de los últimos que compuso,^[2] en un tratado a la manera de los de Aristóteles. Este cambio en la forma lleva consigo otro en el fondo. Las ideas se ligan aquí con un rigor, se encadenan con un método, que en vano se buscarían en las otras partes de la obra platoniana. El desorden de que habla M. Martin,^[3] es más aparente que real. Si Platón parece volver al mismo asunto dos y tres veces, en realidad no es así. Su objeto es el universo. Le estudia sucesivamente bajo el punto de vista de la inteligencia que le ha formado, de la materia de que ha sido hecho, y de los seres que comprende. Este plan no puede ser rechazado por la lógica más exigente. Y si Platón describe por extenso al hombre, alma y cuerpo, uniendo a ello lo que creyó oportuno decir de los vegetales y de los animales inferiores, no olvidemos que el *Timeo* no es en su pensamiento más que una transición de la *República* al *Critias*, y que en él se propone principalmente, remontándose al origen del mundo, explicar el origen de la especie humana.

Este diálogo tiene además un carácter de universalidad filosófica, que falta a los otros. Para dar razón de la naturaleza, para exponer la formación de los seres particulares, Platón se ve obligado a subir hasta las ideas, que son los modelos; hasta la inteligencia, que es la causa; hasta Dios, que es el autor. La cosmogonía implica la teología, y como ella tiene allí sus principios, tiene su luz propia. De suerte que el *Timeo* encierra hasta cierto punto toda la doctrina platoniana, sus diversas partes en sus relaciones naturales, y tales como Platón las concebía al fin de su carrera, después de una dilatada vida consagrada a la indagación de la verdad y a la meditación.

En fin, el carácter ecléctico, que es uno de los rasgos principales de la filosofía de Platón, así como de cada uno de sus diálogos, aparece aquí con más claridad. Platón acude a todos los orígenes de la tradición filosófica. Se aprovecha ampliamente de las doctrinas de Anaxágoras y de la escuela jónica, de Parménides y de los eleátas, de Leusipo y de los atomistas, de Empédocles, y sobre todo de los pitagóricos. Pero precisamente en medio de todos estos elementos prestados, es donde brilla notablemente su gran poder de asimilación. No es, ni por un solo instante, jónico, eleática, pitagórico; Platón es siempre el mismo. De los descubrimientos de los demás hace una obra nueva a la que imprime el sello de su genio, y que es incontestablemente suya. No se puede menos de compararle a las abejas de que habla Montaigne «que pican acá y allá las flores, pero después hacen la miel, que es obra suya».

¿Qué valor tiene esta doctrina compuesta de mil doctrinas diversas? No es este el lugar de apreciar las ideas cosmogónicas de Platón, y de deslindar la verdad del error. Sólo diremos, que todos los errores están dominados por un error capital, que consiste en declarar que no siendo la naturaleza mas que una oleada de apariencias fugitivas, no puede ser científicamente conocida; que sobre todas las verdades que encierra, hay una verdad suprema, la que Platón expresa en esta forma: «Dios es bueno, extraño a la envidia; y lo que ha hecho, lo ha hecho lo mejor posible».

Timeo o de la naturaleza

SÓCRATES — TIMEO — HERMÓCRATES — CRITIAS

SÓCRATES. —Uno, dos, tres. Pero, mi querido Timeo,^[1] ¿dónde está el cuarto de los que fueron ayer mis convidados y que se proponen hoy obsequiarme?

TIMEO. — Precisamente debe estar indisposto, Sócrates, porque voluntariamente de ninguna manera hubiera faltado a esta reunión.

SÓCRATES. —A ti, pues, y a todos vosotros os corresponde ocupar su lugar, y desempeñar su papel a la par que el vuestro.

TIMEO. — Sin dificultad; y haremos todo lo que de nosotros dependa. Porque no sería justo que, después de haber sido tratados ayer por ti como deben serlo los que son convidados, no lo tomáramos con calor nosotros, los que aquí estamos, para pagarte obsequio con obsequio.

SÓCRATES. —¿Recordareis qué cuestiones eran y qué importantes, las que comenzamos a examinar?

TIMEO. —Sólo en parte; pero lo que hayamos podido olvidar, tú nos lo traerás a la memoria. O más bien, si esto no te desagrada, comienza haciendo un resumen en pocas palabras, para que nuestros recuerdos sean más precisos y más exactos.

SÓCRATES. —Conforme. Ayer os hablé del Estado, y quise exponeros muy particularmente lo que debe ser, y de qué hombres debe componerse, para alcanzar lo que, en mi opinión, es lo más perfecto posible.^[2]

TIMEO. — Es, en efecto, eso mismo lo que dijiste, y que nos satisfizo cumplidamente.

SÓCRATES. —¿No separamos en el Estado desde luego la clase de labradores y de artesanos de la gente de guerra?

TIMEO. —Sí.

SÓCRATES. —¿Y no hemos atribuido a cada uno, según su naturaleza, una sola profesión y un solo arte? ¿No hemos dicho, que los que están encargados de combatir por los intereses públicos, deben de ser los únicos guardadores del Estado, y que si algún extranjero o los mismos ciudadanos producen algún desorden, deben tratar con dulzura a los que están bajo su mando, por ser sus amigos naturales, y herir sin compasión en la pelea a todos los enemigos que se pongan a su alcance?

TIMEO. —Seguramente.

SÓCRATES. —He aquí, por qué hemos dicho, que estos guardadores del Estado debían unir a un gran valor una grande sabiduría, para mostrarse como es justo, suaves para con los unos y duros para con los otros.

TIMEO. —Sí.

SÓCRATES. —Y en cuanto a su educación, ¿no hemos resuelto, que debía educárseles en la gimnasia, en la música y en todos los conocimientos que puedan serles convenientes?

TIMEO. —Sin duda.

SÓCRATES. —Además hemos añadido, que una vez educados de esta manera, no deben mirar como propiedad, suya particular ni el oro, ni la plata, ni cosa alguna; sino que, recibiendo estos

defensores de los que protegen un salario por su vigilancia, salario modesto, cual conviene a sabios, deben gastarle en común, porque en comunidad tienen que vivir, sin correr con otro cuidado que el cumplimiento de su deber, y despreciando todo lo demás.

TIMEO.—Es lo mismo que dijimos, y de la manera que lo dijimos.

SÓCRATES.—Respecto a las mujeres, declaramos, que sería preciso poner sus naturalezas en armonía con la de los hombres, de la que no difieren, y dar a todas las mismas ocupaciones que a los hombres, inclusas las de la guerra, y en todas las circunstancias de la vida.

TIMEO.—Sí, también eso se dijo, y de esa misma manera.

SÓCRATES.—¿Y la procreación de los hijos? ¿No es fácil retener lo que se dijo a causa de su novedad: que todo lo que se refiere a los matrimonios y a los hijos sea común entre todos; que se tomen tales precauciones, que nadie pueda conocer sus propios hijos, sino que se consideren todos padres, no viendo más que hermanos y hermanas en todos los que puedan serlo por la edad, padres y abuelos en los que hayan nacido antes, hijos y nietos en los que han venido al mundo más tarde?

TIMEO.—Sí, y todo eso es fácil retenerlo, por la misma razón que tú das.

SÓCRATES.—Y para conseguir en todo lo posible hijos de un carácter excelente, ¿no recordamos haber dicho, que los magistrados de ambos sexos, deberían, para la formación de los matrimonios, combinarse secretamente, de manera que, haciéndolo depender todo de la suerte, se encontrasen los malos de una parte, los buenos de otra, unidos a mujeres semejantes a ellos, sin que nadie pudiese experimentar sentimientos hostiles hacia los gobernantes, por creer todos que los enlaces eran obra de la suerte?

TIMEO.—De todo eso nos acordamos.

SÓCRATES.—¿Y no hemos dicho también, que sería preciso educar(l) los hijos de los buenos, y trasladar, por el contrario, en secreto a una clase inferior los de los malos? ¿Después, cuando se hayan desarrollado, examinar con cuidado a unos y a otros, para exaltar a los que sean dignos, y enviar a donde convenga a los que se hiciesen indignos de permanecer entre vosotros?^[3]

TIMEO.—Es cierto.

SÓCRATES.—Y bien, todo lo que ayer se expuso, ¿no lo hemos recorrido ahora, aunque sumariamente? ¿O acaso, mi querido Timeo, se nos ha olvidado algo?

TIMEO.—De ninguna manera; hemos recordado toda la discusión, Sócrates.

SÓCRATES.—Escuchad ahora cuál es mi parecer y lo que creo respecto del Estado, que acabamos de describir. Mi opinión es poco más o menos la misma que se experimenta, cuando, considerando preciosos animales representados por la pintura, o si se quiere, reales y vivos, pero en reposo, se desea verlos ponerse en movimiento, y entregarse a los ejercicios que requieren sus facultades corporales. He aquí precisamente lo que yo experimento respecto al Estado descrito. Tendría mucho gusto en oír contar, respecto a estas luchas que sostienen las ciudades, que el Estado que hemos descrito las arrostra contra los demás, marchando noblemente al combate, y mostrándose durante la guerra digno de la instrucción y de la educación dada a los ciudadanos, sea en acción sobre el campo de batalla, sea en los discursos y en las negociaciones con las ciudades vecinas. Seguramente, mis queridos Critias^[4] y Hermócrates,^[5] me confieso incapaz para alabar dignamente, como se merecen, tales hombres y tal Estado. En mí no es esto extraño; pero me imagino que lo mismo sucede a los poetas de los antiguos tiempos y los poetas de hoy día. No es que desprecie yo la

raza de los poetas; pero es una cosa sabida por todo el mundo, que la clase de imitadores imitará fácilmente y bien las cosas en que ha sido educada; mientras que respecto a las cosas extrañas al género de vida que ha observado, es difícil reproducirlas en las obras, y más difícil aún en los discursos. En cuanto a la raza de los sofistas, los tengo por gentes expertas en muchas clases de discursos y en otras cosas muy buenas; pero temo que, errantes como viven de ciudad en ciudad, sin domicilio fijo, no pueden dar su parecer sobre lo que los filósofos y los políticos deban hacer o decir en la guerra y en los combates, y en las relaciones que tienen con los demás hombres, ya en cuanto a la acción, ya en cuanto a la palabra. Resta la raza de los hombres de vuestra condición, que participan por su carácter y por su educación de los unos y de los otros.^[6] ¿Hay en la culta Locres, en Italia,^[7] un ciudadano que supere por la fortuna o el nacimiento a Timeo, que ha sido revestido con los más importantes cargos y las mayores dignidades de su patria, y que en mi opinión ha subido también a la cima de la filosofía? Con respecto a Critias, ¿quién de nosotros ignora que está familiarizado con todos los asuntos de estas conversaciones? En cuanto a Hermócrates, su carácter y su educación hacen que esté al alcance de todas estas cuestiones, y de ello tenemos numerosos testimonios. En esta persuasión accedí ayer con gusto a la súplica que me hicisteis de que hablara del Estado, convencido de que cada uno de vosotros podía, si quería, tomar parte en la discusión. Porque ahora que hemos puesto nuestra república en estado de hacer noblemente la guerra, sólo vosotros, entre todos los hombres de nuestro tiempo, podéis acabar de darle todo lo que la conviene. Ahora que he concluido mi tarea, a vosotros toca llevar a cabo la vuestra. Habéis convenido y concertado obsequiarme con un discurso en cambio del que yo os dirigí, y heme aquí pronto y completamente dispuesto a recibir lo que queráis ofrecerme.

HERMÓCRATES.—Sin duda, como ha dicho Timeo, mi querido Sócrates, nosotros no buscamos falsos pretextos, ni queremos más que hacer lo que tú exijas. Desde ayer al salir de aquí, aun antes de haber llegado a la casa de Critias, durante todo el camino, examinamos de nuevo esta cuestión. Critias nos refirió entonces una historia de los antiguos tiempos. Repítela, Critias, para que Sócrates vea si se refiere o no a nuestro asunto.

CRITIAS.—Lo haré, si Timeo, nuestro tercer compañero, opina lo mismo.

TIMEO.—Seguramente sí.

CRITIAS.—Escucha, Sócrates, una historia muy singular, pero completamente verdadera, que referia en otro tiempo el más sabio de los siete sabios, Solón. Era a la vez padre y amigo de mi bisabuelo Dropido,^[8] como él mismo lo dice repetidas veces en sus versos.^[9] Refirió a Critias, mi abuelo, y éste en su ancianidad nos lo repetía, que en otro tiempo habían tenido lugar en esta ciudad^[10] grandes y admirables cosas, que habían caído en el olvido por el trascurso de los tiempos y las grandes destrucciones de los hombres, y que entre tales cosas había una más digna de consideración que todas las demás. Quizá recordándola, podremos justamente atestiguarte nuestro razonamiento; y celebrar en esta asamblea del pueblo,^[11] de una manera conveniente a la diosa, como si la cantáramos un himno.

SÓCRATES.—Muy bien. Pero ¿qué suceso es este que Critias contaba, con referencia a Solón, no como una fábula, sino como un hecho de nuestra antigua historia?

CRITIAS.—Voy a referir esta historia, que no es nueva, y que oí a un hombre, que no era joven. Critias, según él mismo lo decía, tocaba entonces en los noventa años, cuando yo apenas contaba diez.

Era el día Cureotis de las fiestas Apaturias.^[12] En la fiesta tomamos parte los que éramos jóvenes, en la forma acostumbrada, y nuestros padres propusieron premios para los que sobresalieran entre nosotros en la declamación de versos. Se recitaron muchos poemas de varios poetas, y como entonces eran nuevas las poesías de Solón, muchos las cantaron. Alguno de nuestra tribu, fuera porque así lo creyese o porque quisiera complacer a Critias, dijo que Solón no sólo le parecía el más sabio de los hombres, sino también el más noble de los poetas. Elanciano Critias, me acuerdo bien, se entusiasmó al oír esto, y dijo complacido: «Aminandro, si Solón, en lugar de hacer versos por pasatiempo, se hubiera consagrado seriamente a la poesía como otros muchos; si hubiera llevado a cabo la obra que trajo de Egipto; si no hubiera tenido precisión de dedicarse a combatir las facciones y los males de toda clase, que encontró aquí a su vuelta; en mi opinión, ni Hesíodo, ni Homero, ni nadie le hubieran superado como poeta».

—¿Y qué obra era esa Critias? —preguntó Aminandro.

—Es la historia del hecho más grande y de más nombradla, que fue realizado por esta ciudad, y cuyo recuerdo, a causa del trascurso del tiempo y de la muerte de sus autores, no ha llegado hasta nosotros.

—Repítenos desde el principio —replicó el otro— lo que contaba Solón, qué tradición era esa, y quién se lo contó como una historia verdadera.

—Hay —dijo Critias— en Egipto, en el Delta, en cuyo extremo divide el Nilo sus aguas, un territorio llamado Saitico, distrito cuya principal ciudad es Sais, patria del rey Amasis,^[13] Los habitantes honraban como fundadora de su ciudad a una divinidad, cuyo nombre egipcio es Neith, y el nombre griego, si se les ha de dar crédito, es Atena.^[14] Aman mucho a los atenienses, y pretenden en cierto modo pertenecer a la misma nación. Solón decía que cuando llegó a aquel país, había sido acogido perfectamente; que había interrogado sobre las antigüedades a los sacerdotes más versados en esta ciencia; y que había visto, que ni él ni nadie, entre los griegos, sabía, por decirlo así, ni una sola palabra de estas cosas. Un dia, queriendo comprometer a los sacerdotes a que se explicaran sobre las antigüedades, Solón se propuso hablar de todo lo que nosotros conocemos como más antiguo, de Foroneo, llamado el primero,^[15] de Niobe,^[16] y después del diluvio,^[17] de Deucalión y Pyrro, con todo lo que a esto se refiere; explicó la genealogía de todos los descendientes de aquellos, y ensayó, computándolos años, fijar la fecha de los sucesos. Pero uno de los sacerdotes más ancianos, exclamó:

—¡Solón! ¡Solón! ¡vosotros los griegos seréis siempre niños; en Grecia no hay ancianos!

—¿Qué quieres decir con eso? —replicó Solón

—Sois niños en cuanto al alma —respondió el sacerdote—, porque no poseéis tradiciones remotas ni conocimientos venerables por su antigüedad. He aquí la razón. Mil destrucciones de hombres han tenido lugar y de mil maneras, y se repetirán aún, las mayores por el fuego y el agua, y las menores mediante una infinidad de causas. Lo que se refiere entre vosotros, de que en otro tiempo Faetonte, hijo del Sol, habiendo uncido el carro de su padre y no pudiendo conservarle en la misma órbita, abrasó la tierra y pereció él mismo, herido del rayo, tiene todas las apariencias de una fábula; pero lo que es muy cierto e innegable, es que en el espacio que rodea la tierra y en el cielo se realizan grandes revoluciones, y que los objetos que cubren el globo a largos intervalos desaparecen en un vasto incendio. En tales circunstancias los que habitan las montañas, y en general los lugares elevados

y áridos, sucumben más bien que los que habitan las orillas de los ríos y del mar. Con respecto a nosotros, el Nilo, nuestro constante salvador, nos salvó también de esta calamidad desbordándose. Cuando por otra parte, los dioses, purificando la tierra por medio de las aguas, la sumergen, los pastores en lo alto de las montañas y sus ganados de toda clase se ven libres de este azote; mientras que los habitantes de vuestras ciudades se ven arrastrados al mar por la corriente de los ríos. Pues bien, en nuestro país, ni entonces, ni en ninguna ocasión, las aguas se precipitan nunca desde las alturas a las campiñas; por el contrario, manan de las entrañas de la tierra. Por estos motivos, se dice, que entre nosotros es donde se han conservado las más antiguas tradiciones. La verdades que en todos los países, donde los hombres no tienen precisión de huir por un exceso de agua o por un calor extremado, subsisten siempre en más o en menos, pero siempre en gran número. Así es que, sea entre vosotros, sea aquí, sea en cualquiera otro país de nosotros conocido, no hay nada que sea bello, que sea grande, y que sea notable en cualquiera materia, que no haya sido consignado desde muy antiguo por escrito, y que no se haya conservado en nuestros templos. Pero entre vosotros y en los demás pueblos, apenas habéis adquirido el uso de las letras y de todas las cosas necesarias a los Estados, cuando terribles lluvias, a ciertos intervalos, caen sobre vosotros como un rayo, y sólo dejan sobrevivir hombres iliteratos y extraños a las musas; de manera que comenzáis de nuevo, y os hacéis niños sin saber nada de los sucesos de este país o del vuestro, que se refieran a los tiempos antiguos. Ciertamente esas genealogías, que acabas de exponer, Solón, se parecen mucho a cuentos de niños; porque además de que sólo hacéis mención de un solo diluvio, aunque fue precedido por otros muchos, ignoráis que la mejor y más perfecta raza de hombres ha existido en vuestro país, y que de un solo germe de esta raza que escapó a la destrucción, es a lo que debe vuestra ciudad su origen. Vosotros lo ignoráis, porque los que sobrevivieron, murieron durante muchas generaciones, sin dejar nada por escrito. En efecto, en otro tiempo, mi querido Solón, antes de esta gran destrucción mediante las aguas, esta misma ciudad de Atenas, que vemos hoy día, sobresalía en las cosas de la guerra, y superaba en todo por la sabiduría de sus leyes; y a ella se atribuyen las acciones más grandes, y las mejores instituciones de todos los pueblos de la tierra.

Solón, sorprendido y lleno de curiosidad al oír este discurso, decía que había suplicado a los sacerdotes que le expusieran en todo su desarrollo y con toda exactitud la historia de sus antepasados. A lo que el sacerdote respondió: «Con mucho gusto, Solón; lo haré, no sólo por respetos a ti y a tu patria, sino sobre todo, en consideración a la diosa, que ha protegido, instruido y engrandecido vuestra ciudad y la nuestra; la vuestra mil años antes, formándola de una semilla tomada de la tierra y de Vulcano, y la nuestra después; y nota que según nuestros libros sagrados, han pasado ocho mil años desde nuestra fundación. Voy a darte a conocer las instituciones que tenían tus conciudadanos de hace nueve mil años, y en cuanto a sus hechos, te referiré los más gloriosos. Con respecto a los detalles, otra vez, cuando tengamos más espacio, te lo contaré todo minuciosamente, teniendo a la vista los libros sagrados. Compara las leyes de la antigua Atenas con las nuestras, y hallarás que la mayor parte de ellas están hoy en vigor entre nosotros. Por lo pronto, la casta de los sacerdotes está separada de todas las demás; después sigue la de los artesanos, cada uno de los cuales ejerce su profesión sin confundirse con los demás; y a seguida la de los pastores, la de los cazadores y la de los labradores. La clase de guerreros, ya lo sabes, es también distinta de todas las demás clases; y la ley no permite que se consagren éstos a otros cuidados que a los de la guerra. Con respecto a las

armas, nosotros hemos sido los primeros pueblos del Asia que hemos usado del broquel y de la lanza, habiendo aprendido su uso de la diosa, que desde un principio nos lo enseñó. En cuanto a la ciencia, ya ves el cuidado que a ella presta la ley desde su origen, elevándonos desde el estudio del orden del mundo hasta la adivinación y la medicina, que cuidan de la salud; caminando así de las ciencias divinas a las humanas, y poniéndonos en posesión de todos los conocimientos que se refieren a éstas. Tal es la constitución y tal el orden que la diosa había establecido desde un principio entre vosotros, después de haber escogido el país en que habéis nacido, sabiendo bien que la admirable temperatura de las estaciones produciría en él hombres excelentes para la sabiduría. Amiga de la guerra y de la ciencia, la diosa debía escoger, para fundar un Estado, el país más capaz de producir hombres que se parecieran a ella. Vosotros erais gobernados por estas leyes y por instituciones mejores aún; superabais al resto de los hombres en todo género de virtud, cual convenía a hijos y discípulos de los dioses.

»Entre la multitud de hazañas que honran a vuestra ciudad, que están consignadas en nuestros libros, y que admiramos nosotros, hay una más grande que todas las demás, y que revela una virtud extraordinaria. Nuestros libros refieren cómo Atenas destruyó un poderoso ejército, que, partiendo del Océano Atlántico, invadió insolentemente la Europa y el Asia. Entonces se podía atravesar este Océano. Había, en efecto, una isla, situada frente al estrecho, que en vuestra lengua llamáis las columnas de Hércules. Esta isla era más grande que la Libia y el Asia reunidas; los navegantes pasaban desde allí a las otras islas, y de estas al continente, que baña este mar, verdaderamente digno de este nombre. Porque lo que está más acá del estrecho de que hablamos, se pareced un puerto, cuya entrada es estrecha, mientras que lo demás es un verdadero mar, y la tierra que le rodea un verdadero continente. Ahora bien en esta isla Atlántida los reyes habían creado un grande y maravilloso poder, que dominaba en la isla entera, así como sobre otras muchas islas y hasta en muchas partes del continente. Además en nuestros países, más acá del estrecho, ellos eran dueños de la Libia hasta el Egipto, y en la Europa hasta la Tirrenia. Pues bien; este vasto poder, reuniendo todas sus fuerzas, intentó un día someter de un solo arranque nuestro país y el vuestro, y todos los pueblos situados de este lado del estrecho. En tal coyuntura, Solón, fue cuando vuestra ciudad hizo brillar, a la faz del mundo entero, su valor y su poder. Ella superaba a todos los pueblos vecinos en magnanimitad y en habilidad en las artes de la guerra; y primero a la cabeza de los griegos, y después sola por la defeción de sus aliados, arrostró los mayores peligros, triunfó de los invasores, levantó trofeos, preservó de la esclavitud a los pueblos, que aún no estaban sometidos, y con respecto a los sitiados, como nosotros, más acá de las columnas de Hércules, a todos los devolvió su libertad. Pero en los tiempos, que siguieron a estos, grandes temblores de tierra dieron lugar a inundaciones; y en un solo día, en una sola fatal noche, la tierra se tragó a todos vuestros guerreros, la isla Atlántida desapareció entre las aguas, y por esta razón hoy no se puede aún recorrer ni explorar este mar, porque se opone a su navegación un insuperable obstáculo, una cantidad de fango, que la isla ha depositado en el momento de hundirse en el abismo».

He aquí, Sócrates, en pocas palabras, la historia del viejo Critias, que la había oído a Solón. Cuando hablabas ayer del Estado y de sus ciudadanos, me sorprendía al recordar lo que acabo de deciros, pensando en mi interior que por una rara casualidad, sin saberlo ni quererlo, estabas tú de acuerdo en la mayor parte de los puntos con las palabras de Solón; palabras de que no quise daros

conocimiento en el acto, esperando a tomarme el tiempo necesario, para precisar bien mi recuerdo. Me pareció, pues, oportuno, repasarlas primero en mi memoria, para después referirlas. Por esta razón, acepté desde luego la tarea, que ayer me impusiste, persuadido de que lo esencial, en esta clase de conversaciones, es ofrecer a nuestros amigos un objeto conforme con sus deseos, y que éste, de que ahora se trata, debe por su naturaleza satisfacer vuestros planes. Así es que ayer, al salir de aquí, como ha dicho Hermócrates, yo les referí lo que en aquel acto me vino a la memoria; y después de haberme separado de ellos, reflexionando por la noche, he podido recordar todo lo demás. ¡Qué cierto es que tenemos la maravillosa facultad de acordarnos de lo que aprendimos siendo jóvenes! Lo que oí ayer, no estoy seguro en verdad de recordarlo por entero hoy; pero lo que aprendí hace muchos años, gran chasco llevaría si dejara de recordar la menor cosa; tenía entonces tanto placer, tanto gozo infantil, en oír esta historia al anciano; me instruía con tan decidida voluntad, y respondía con tanto gusto a mis preguntas, que ha quedado grabado en mi memoria con caracteres indelebles. Así que esta mañana ya se la he contado para tener con ellos un objeto de conversación. Ahora, y este es el punto a que quería venir a parar, estoy dispuesto, Sócrates, a exponer todo esto, no de una manera compendiosa, sino como yo mismo la oí, con todos sus detalles. Trasportaremos a la esfera de la realidad los ciudadanos, la ciudad misma, que nos has presentado ayer como una ficción; colocaremos tu ciudad en esta antigua ciudad ateniense, y declararemos que tus ciudadanos, tales como tú los has concebido, son verdaderamente nuestros antepasados, aquellos de que hablaba el sacerdote. Entre los unos y los otros habrá un acuerdo perfecto, y no nos separaremos de la verdad, diciendo que los ciudadanos de tu república son los atenienses de los antiguos tiempos. Haremos todos un esfuerzo y cuanto nos sea posible para llevar a cabo nuestra tarea. Ahora a ti toca, Sócrates, decidir, si el asunto es oportuno o si es preciso buscar otro.

SÓCRATES. —¿Cuál otro, mi querido Critias, podemos preferir, que corresponda mejor al sacrificio que en este día se ofrece a la diosa, sobre todo cuando no se trata de una leyenda sino de una historia verdadera? ¿Dónde y cómo encontrar un objeto mejor, si abandonamos éste? No hay medio. A vosotros corresponde tomar la palabra bajo tan favorables auspicios; y con respecto a mí, después de mi discurso de ayer, debo a mi vez descansar y prestaros toda mi atención.

CRITIAS. —Observa, Sócrates, de qué manera hemos ordenado el festín hospitalario, que debemos ofrecerte. Hemos decidido que Timeo, el más sabio entre nosotros en astronomía y el que más ha trabajado para conocer la naturaleza de las cosas, tome el primero la palabra, comenzando por la formación del universo, y concluyendo por la del hombre; y que yo, en seguida, recibiendo en cierta manera de sus manos los hombres creados por su palabra, y algunos de los tuyos superiormente instruidos por tus discursos, los haga comparecer delante de vosotros, como delante de jueces, conforme a las leyes y a las instituciones de Solón, a fin de que los declaréis ciudadanos de nuestra república, como si fueran atenienses de los antiguos tiempos, que han desaparecido, pero cuyo recuerdo ha quedado en los libros sagrados; y que en adelante figuren en nuestros discursos como conciudadanos, como verdaderos atenienses.

SÓCRATES. —Con usura, según veo, me vais a devolver el discurso, con que os obsequié ayer. A ti, Timeo, te corresponde tomar la palabra, después de haber invocado a los dioses como debe hacerse según costumbre.

TIMEO. —En efecto, Sócrates, todo hombre por escasos que sean sus conocimientos, en el acto

de intentar una empresa pequeña o grande, implora el auxilio de los dioses. En cuanto a nosotros, que vamos a discurrir acerca del universo, de cuál es su origen o si no le tiene, si no queremos extraviarnos, debemos sentir la necesidad de implorar el auxilio de los dioses y de las diosas, y de suplicarles que nos inspiren palabras que satisfagan primero a ellos y después a nosotros. Lo que pido a los dioses respecto a ellos acabo de decirlo, y lo que pido respecto de nosotros que permitan que vosotros me comprendáis fácilmente, y que yo os exponga con claridad mi pensamiento sobre el objeto que nos ocupa.

Si no me engaño, es preciso comenzar por distinguir dos cosas; lo que existe siempre sin haber nacido, y lo que nace siempre sin existir nunca. Lo primero es comprendido por el pensamiento acompañado del razonamiento,^[18] porque subsiste lo mismo; lo segundo es conjeturado por la opinión^[19] acompañada de la sensación irracional, porque nace y parece sin existir jamás verdaderamente. Todo lo que nace, proviene necesariamente de una causa, porque sin causa nada puede nacer. Cuando un obrero, con la vista fija en lo que no cambia, trabaja conforme a este modelo y se esfuerza en reproducir la idea y la virtud del mismo, hace necesariamente una obra bella; y por el contrario, si sólo se fija en aquello que pasa, y trabaja conforme a un modelo perecible, no hace nada que sea bello.

En cuanto al universo, que llamamos cielo o mundo o con cualquiera otro nombre, lo primero que debemos averiguar es aquello, por lo que, según hemos dicho, debe comenzarse en todos los casos, a saber: si ha existido siempre, no habiendo tenido principio; o si, habiendo tenido principio, no ha existido siempre. El mundo ha tenido principio. En efecto, el mundo es visible, tangible, corporal; todo lo que tiene estas cualidades es sensible: y todo lo que es sensible y está sometido a la opinión acompañada de la sensación, ya lo sabemos, nace y es engendrado. Además decimos que todo lo que nace procede de una causa necesariamente. ¿Cuál es en este caso el autor y el padre de este universo? Es difícil encontrarle; y, cuando se le ha encontrado, es imposible hacerle conocer a la multitud.

En segundo lugar, es preciso examinar conforme a qué modelo el arquitecto del universo lo ha construido; si ha sido según un modelo inmutable y siempre el mismo, o si ha sido según un modelo que ha comenzado a existir. Si el mundo es bello y si su autor es excelente, es claro que tuvo fijos sus ojos en el modelo eterno; si, por el contrario, no lo son, lo que no es permitido decir, entonces se ha servido de un modelo perecible. Pero es evidente que el imitado ha sido el modelo eterno. En efecto, el mundo es la más bella de todas las cosas creadas; su autor la mejor de las causas. El universo engendrado de esta manera ha sido formado según el modelo de la razón, de la sabiduría y de la esencia inmutable, de donde se desprende, como consecuencia necesaria, que el universo es una copia.

Importa extraordinariamente principiar en todas las cosas por el comienzo natural. Por esta razón debe distinguirse desde luego entre la copia y el modelo, teniendo en cuenta que las palabras tienen una especie de parentesco con las cosas que expresan. Los discursos, que se refieren a objetos estables, inmutables, inteligibles, deben ser ellos también estables, inquebrantables, invencibles, si puede ser, ante todos los esfuerzos de la refutación, y esto de una manera absoluta. En cuanto a los discursos que se refieren a lo que ha sido copiado de estos objetos, como no son más que una copia, basta que sean probables^[20] mediante la analogía con el objeto. En efecto, lo que la existencia es a la

generación, es la verdad a la creencia.^[21] Por lo tanto, Sócrates, después de tantos como han hablado de los dioses y del origen de las cosas, si no puedo llegar a darte una explicación exacta de todo punto y exenta de toda contradicción, no lo extrañes; y antes bien, si adviertes que mi explicación no cede a ninguna otra en el terreno de la probabilidad, date con eso por satisfecho, y acuérdate de que yo, que hablo, y vosotros, que me juzgáis, todos somos hombres; y que en asuntos de esta naturaleza debemos aceptar una explicación probable, sin aspirar a profundizar más.

SÓCRATES. —Perfectamente, Timeo, es indispensable atenerse a lo que dices. Estamos encantados con el preludio; acaba ahora tu canto sin interrumpirlo.

TIMEO. —Veamos por qué causa o motivo el Ordenador de todo este universo le ha formado. Era bueno, y el que es bueno no puede experimentar ningún género de envidia.

Extraño a este sentimiento, quiso que todas las cosas, en cuanto fuese posible, fueran semejantes a él mismo. Cualquiera que, instruido por hombres sabios, admitiera que ésta es la principal razón de la formación del mundo, admitiría indudablemente la verdad.

Dios quería, pues, que todo fuese bueno y nada malo, en cuanto de él dependiese; y por esto, habiendo tomado todas las cosas visibles, que lejos de estar en reposo se agitaban en un movimiento sin regla ni medida, las hizo pasar del desorden al orden, estado que le pareció preferible. Un ser bueno no podía ni puede hacer nada que no sea excelente. A la luz de la razón encontró que de todas las cosas visibles no podía absolutamente sacar ninguna obra, que fuese más bella que un ser inteligente, y que en ningún ser podría encontrarse la inteligencia sin tener un alma. En consecuencia puso la inteligencia en el alma, el alma en el cuerpo; y ordenó el universo de manera que resultara una obra de naturaleza excelente y perfectamente bella. De suerte que la probabilidad nos obliga a decir que este mundo es verdaderamente un ser animado e inteligente, producido por la providencia divina.

Sentado esto, el orden de las ideas nos conduce a la averiguación de cual es el ser, a cuya semejanza Dios ha formado el mundo. No creeremos que haya sido a semejanza de ninguna de las especies particulares que existen. Nada de lo que se parece a lo imperfecto, puede ser bello. El ser que comprende como partes todos los animales tomados individualmente o por géneros; he aquí, diremos, el modelo del universo. Este modelo, en efecto, encierra en sí todos los animales inteligibles, como el mundo abraza a nosotros mismos y a todos los seres visibles. Porque Dios, queriendo hacerle lo más semejante posible a lo más bello y a lo más perfecto entre las cosas inteligibles, ha hecho un solo animal visible, el cual envuelve a la vez todos los animales particulares, unidos por lazos de parentesco.

¿Hemos tenido razón al no hablar sino de un solo cielo, o acaso sería más razonable, que contáramos muchos y, si se quiere, hasta un número infinito? Si está formado según al modelo, no hay más cielo que uno. Lo que contiene en sí todos los animales inteligibles, no consiente un segundo ser semejante; porque en tal caso sería preciso admitir un tercer animal, que encerrase los otros dos como partes, y entonces el mundo sería la copia, no de estos dos, sino de estaque los comprende. Por lo tanto, para que este mundo fuese semejante por su unidad al anima perfecto, el autor de los mundos no ha formado dos ni un número infinito de ellos; y así no hay más que un solo cielo creado, y no habrá nunca otro.

Lo que ha comenzado a ser es necesariamente corporal, visible y tangible. Pero nada puede ser

visible sin fuego, ni tangible sin solidez, ni sólido sin tierra. Dios, al comenzar a formar el cuerpo del universo, le hizo primero de fuego y tierra. Pero es imposible combinar bien dos cosas sin una tercera, porque es preciso que entre ellas haya un lazo que las una. No hay mejor lazo que aquel que forma de él mismo y de las cosas que une un solo y mismo todo. Ahora bien; tal es la naturaleza de la proporción que ella realiza perfectamente esto. Porque cuando de tres números, de tres masas o de tres fuerzas cualesquiera, el medio es al último lo que el primero es al medio, y al primero lo que el último es al medio; y si el medio se hace el primero y el último, y el primero y el último se hacen medios, todo subsiste necesariamente tal como estaba, y como las partes están entre sí en relaciones semejantes, no forman más que uno como antes. Por consiguiente, si el cuerpo del universo hubiera debido ser una simple superficie, y no tener profundidad, un solo medio término hubiera bastado para unir sus dos extremidades, uniéndose a ellas él mismo. Pero en el actual estado de las cosas, como convenía que el cuerpo del mundo fuese un sólido, y para unir los sólidos, es preciso, no uno, sino dos medios términos,^[22] Dios puso el agua y el aire entre el fuego y la tierra; y habiendo establecido, en cuanto era posible, entre estas cosas una exacta proporción, de tal manera que él aire fuese al agua lo que el fuego es al aire, y el agua a la tierra lo que el aire es al agua, construyó y encadenó, por medio de estas relaciones, el cielo visible y tangible.

He aquí como de estos cuatro elementos ha sido formado el cuerpo del mundo. Lleno de armonía y de proporción, sostiene por naturaleza esta amistad, mediante la cual está tan íntimamente unido consigo mismo, que ningún poder le puede disolver, como no sea aquel que ha encadenado sus partes.

Para componer el mundo ha sido precisa la totalidad de cada uno de los cuatro elementos. Porque con todo el fuego, con toda el agua, con todo el aire, con toda la tierra, le ha formado el Supremo Ordenador; no ha dejado, fuera del universo, ninguna parte, ningún poder, para que el animal entero fuese lo más perfecto posible, como compuesto de partes perfectas; y también para que fuese único, no quedando nada de donde pudiese nacer algún otro ser semejante; y por último, para que no estuviese sometido a la vejez y a las enfermedades. Dios sabe, en efecto, que los principios que unen los cuerpos, lo caliente y lo frío y todos los agentes de gran energía, si llegan a rodearles exteriormente y a unirse a ellos fuera de tiempo, ocasionan inmediatamente las enfermedades y la decrepitud, y los hacen perecer.

He aquí el porqué y por qué razones Dios formó con muchos todos un todo único perfecto, no sujeto a la vejez ni a las enfermedades.

En cuanto a la forma, le dio la más conveniente y apropiada a su naturaleza; porque la forma más conveniente a un animal, que debía encerrar en sí todos los animales, sólo podía ser la que abrazase todas las formas. Así, pues, dio al mundo la forma de esfera, y puso por todas partes los extremos a igual distancia del centro, prefiriendo así la más perfecta de las figuras y la más semejante a ella misma; porque pensaba que lo semejante es infinitamente más bello que lo desemejante. Y alisó con cuidado la superficie de este globo por varios motivos. El mundo no tenía, en efecto, necesidad de ojos, puesto que nada queda que ver en el exterior; ni de oídos, porque nada queda fuera que escuchar. Sin aire exterior, ¿qué necesidad tenía de respirar? Tampoco tenía necesidad de ningún órgano, ni para recibir los alimentos, ni para arrojar el residuo de la digestión, porque ¿cómo podía entrar ni salir en él cosa alguna, cuando nada tiene que admitir ni desechar? El mundo encuentra su

nutrimiento en sí mismo, en sus propias pérdidas, y todas sus maneras de ser, activas y pasivas, nacen de él y en él. El autor de las cosas ha creído, que el mundo sería más perfecto, bastándose a sí mismo, que no necesitando el auxilio de otro. ¿Para qué dar manos a quien nada tiene que coger ni desechar? Dios no se las dio, como no le dio pies, ni nada de lo necesario para andar. Le aplicó un movimiento apropiado a la forma de su cuerpo, aquel de los siete que más relación tiene con la inteligencia y el pensamiento. Quiso, por consiguiente, que el mundo girase sobre sí mismo en torno de un mismo punto, y con un movimiento uniforme y circular. Le negó los demás movimientos, privándole así de medios para andar errante de un punto para otro.^[23] Y como para realizar esta especie de evolución no hacen falta pies, le creó sin pies y sin piernas. Fundado en estas razones el dios, que existe eternamente, meditando en el dios que existiría un día, le dio un cuerpo liso, uniforme, con extremos igualmente distantes del centro, completo, perfecto y compuesto de cuerpos perfectos. Ahora bien; en medio de este cuerpo universal puso un alma, la extendió por todas las partes de aquel, y hasta le envolvió con ella exteriormente. De este modo formó un cielo esférico que se mueve circularmente, único y solitario, que tiene la virtud de unirse consigo mismo y de bastarse a sí propio, sin tener necesidad de nada que le sea extraño; y que se conoce y se ama en la medida conveniente. De este modo produjo un dios completamente dichoso.

Pero esta alma, de que acabamos de hablar, no fue la última que Dios formó. No hubiera permitido, al unir el alma al cuerpo, que el más viejo recibiese la ley del más joven. No es extraño que nosotros, que tanto dependemos del azar, hablemos en ocasiones a la aventura; pero Dios hizo el alma anterior y superior al cuerpo en edad y en virtud, porque debía mandar como jefe y el cuerpo obedecer como esclavo; y he aquí cómo y de qué principios la compuso.

De la esencia indivisible y siempre la misma^[24] y de la esencia divisible y corporal^[25] Dios formó, combinándolas, una tercera especie de esencia intermedia,^[26] la cual participa a la vez de la naturaleza de lo mismo^[27] y de la de lo otro,^[28] y se encuentra así colocada a igual distancia de la esencia indivisible y de la esencia corporal y divisible. Tomando en seguida estos tres principios, formó una sola especie, uniendo a viva fuerza la naturaleza rebelde de lo otro con la de lo mismo. Después de lo cual y de haber mezclado lo indivisible y lo divisible con la esencia,^[29] y compuesto con estas tres cosas un solo todo, dividió por último este todo en tantas partes como convenía, cada una de las cuales contenía a la vez de lo mismo, de lo otro y de la esencia.^[30] Ahora ved cómo hizo esta división. Del todo separó primero una parte; después una segunda parte, doble de la primera; una tercera, equivalente a vez y media la segunda y tres veces la primera; una cuarta, doble de la segunda; una quinta, triple de la tercera; una sexta, óctuplo de la primera; una séptima, equivalente veintisiete veces la primera. Después de esto llenó los intervalos dobles y triples, quitando del mismo todo partes nuevas y colocándolas en estos intervalos, de manera que hubiese en cada uno dos términos medios, el primero de los cuales es superior a uno de sus extremos e inferior al otro en una misma parte de cada uno de ellos, y el segundo excede a uno de sus extremos y es inferior al otro en un número igual. Pero como de la interposición de estos términos medios en los precedentes intervalos, resultaron intervalos nuevos, de tal modo que cada número valió el precedente multiplicado por uno más una mitad, o por uno más un tercio, o por uno más un octavo; llenó me tas dos esencias incorporales, con que Dios ha formado el alma del mundo, la una, la esencia individual, imagen sobre todo de la forma de las ideas y en la cual domina la identidad, no es otra cosa que el intelecto

eterno e inmutable que existe en Dios mismo; la otra, esencia divisible, imagen de la materia de las ideas más que de su forma y en la que el principio de diversidad tiene más parte, no es otra cosa que el poder sensitivo y motriz derramado en la materia segunda de los cuerpos; es un alma móvil y mudable, que nace siempre y no es o existe nunca, y que Dios ha sometido al orden forzándola a unirse con el intelecto. Pero como esta unión era difícil de hacer, Dios al pronto sólo obró sobre una parte de esta esencia desordenada, y uniéndola a la esencia indivisible más estrechamente que hubiera podido hacerlo con la totalidad, formó de este modo una esencia intermedia. En fin, la esencia del alma del mundo, tal como Dios la ha compuesto, es a la vez una y triple, y resulta de la asociación de la esencia divisible, de la esencia intermedia y de la esencia indivisible; y cada una de estas tres esencias explica la existencia de las tres facultades intelectuales que Platón distingue en las almas inmortales, a saber: la opinión, la ciencia, y el intelecto.

Mediante intervalos de uno más un octavo los intervalos de uno más un tercio, dejando de cada uno de estos una parte tal que el último inserto estuviese con el número siguiente en la relación de doscientos cincuenta y seis a doscientos cuarenta y tres. Y de esta manera la mezcla primitiva, sucesivamente dividida en estas diversas partes, resultó empleada por entero.^[31] Dios cortó esta composición nueva en dos en el sentido de su longitud; cruzó estas dos partes, aplicando una banda sobre el medio de la otra, formando una X:^[32] las arqueó, haciendo dos círculos; unió las dos extremidades de cada una entre sí y con las de la otra en el punto opuesto a su intersección, y las imprimió un movimiento de rotación uniforme y siempre sobre el mismo punto. Hizo de manera que uno de estos círculos fuese exterior y el otro interior;^[33] y llamó al movimiento del círculo exterior movimiento de la naturaleza de lo mismo; y al del círculo interior movimiento de la naturaleza de lo otro.^[34] Dirigió el movimiento de la naturaleza de lo mismo siguiendo el lado de un paralelogramo, hacia la derecha; y el movimiento de la naturaleza de lo otro, siguiendo la diagonal, hacia la izquierda.^[35] Dio la supremacía al movimiento de lo mismo y de lo semejante, no dividiéndolo; por el contrario, dividió en seis partes el movimiento interior; y de esta manera formó siete círculos desiguales, de los cuales unos siguen la progresión de los dobles, otros la de los triples, de manera que cada progresión tenga tres, intervalos.^[36] Dio a estos círculos movimientos contrarios, y quiso que tres de ellos marchasen con una misma velocidad, y los otros cuatro con velocidades que fueran diferentes entre sí y diferentes de las de los otros tres, pero todos con medida y armonía.^[37]

Cuando el autor de las cosas hubo formado el alma del mundo a su gusto, arregló dentro de ella el cuerpo del universo, y los unió ligando el centro del uno con el del otro. El alma derramada así por todas las partes, desde el centro a las extremidades del cielo, hasta excederle y envolverle en todas direcciones, estableció, al girar sobre sí misma, el principio divino de una vida perpetua y sabia por todo el curso de los tiempos. Así nacieron el cuerpo visible del cielo y el alma invisible, la cual participa de la razón y de la armonía de los seres inteligibles y eternos, y es la más perfecta de las cosas que el Ser perfecto ha formado: Compuesta de la combinación de los tres principios, la naturaleza de lo mismo, de la de lo otro y de la esencia (intermedia); dividida y unida en sus partes con proporción; girando siempre sobre sí misma, sea que el alma encuentre algún objeto, cuya esencia es divisible, o cualquiera otro, cuya esencia es indivisible, ella declara por el movimiento de todo su ser a que se parece cada cosa y en que se diferencia, por qué, dónde, cuándo y de qué manera sucede que esta cosa existe o sostiene algunas relaciones con las cosas particulares sujetas a la

generación y con las que son siempre las mismas. La razón, que no es capaz de conocer la verdad sino por su relación con lo que es lo mismo, puede tener por objeto lo mismo y lo otro; y cuando en los movimientos a que se entrega sin voz y sin eco, entra en relación con lo que es sensible, y el círculo de lo otro, en su marcha regular, lleva al alma entera nuevas de su mundo, entonces se producen opiniones y creencias sólidas y verdaderas. Y cuando se liga a lo que es racional y el círculo de lo mismo, girando oportunamente, lo descubre al alma, hay necesariamente conocimiento y ciencia perfectos. ¿Dónde se produce este doble conocimiento? Si alguno pretende que es en otra parte que en el alma, no puede estar más distante de la verdad.

Cuando el padre y autor del mundo vio moverse y animarse esta imagen de los dioses eternos,^[38] que él había producido, se gozó en su obra, y lleno de satisfacción, quiso hacerla más semejante aún a su modelo. Y como este modelo era un animal eterno, se esforzó para dar al universo, en cuanto fuera posible, el mismo género de perfección. Pero esta naturaleza eterna del animal inteligible no había medio de adaptarla a lo que es engendrado. Así es que Dios resolvió crear una imagen móvil de la eternidad, y por la disposición que puso en todas las partes del universo, hizo a semejanza de la eternidad, que descansa en la unidad, esta imagen eterna, pero divisible, que llamamos el tiempo. Los días y las noches, los meses y los años no existían antes, y Dios los hizo aparecer, introduciendo el orden en el cielo. Éstas son partes del tiempo, y como el tiempo huye el futuro y el pasado son formas que en nuestra ignorancia aplicamos muy indebidamente al Ser eterno. Nosotros decimos de él: ha sido, es y será; cuando sólo puede decirse en verdad: él es. Las expresiones «ha sido, será», sólo convienen a la generación, que pasa y se sucede en el tiempo. Tales expresiones representan movimientos, y el Ser eterno inmutable, inmóvil, no puede ser más viejo ni más joven; no existe, ni ha existido, ni existirá en el tiempo; en una palabra, no está sujeto a ninguno de los accidentes que la generación pone en las cosas que se mueven y están sometidas a los sentidos; éstas son formas del tiempo que imita la eternidad, realizando sus revoluciones medidas por el número. Las demás locuciones: lo pasado es lo pasado, lo presente es lo presente, lo futuro es lo futuro, el no-ser es el no-ser, no tienen tampoco exactitud alguna.^[39] Pero no son ni este lugar ni este momento oportunos para entrar en más detalles sobre este punto.

El tiempo fue, pues, producido con el cielo, a fin de que, nacidos juntos, perezcan juntos, si es que deben algún día perecer; y fue hecho según el modelo de la naturaleza eterna, para que se pareciese a ésta todo lo posible. Porque el modelo está siendo de toda eternidad, y el tiempo es desde el principio hasta el fin, habiendo sido, siendo y debiendo ser. Con este designio y con este pensamiento, Dios, para producir el tiempo, hizo nacer el Sol, la Luna y los otros cinco astros, que llamamos planetas, y que están destinados a marcar y mantener la medida del tiempo. Después de haber formado sus cuerpos, colocó hasta el número de siete en las siete órbitas que describe el círculo de la naturaleza de lo otro: la Luna en la órbita más cerca a la tierra, el Sol en la segunda, y en seguida Venus y el astro consagrado a Mercurio, que recorren sus órbitas con tanta rapidez como el Sol, pero en sentido contrario. De donde resulta, que el Sol, Mercurio y Venus se alcanzan, y son alternativamente alcanzados los unos por los otros en sus evoluciones. Con respecto a los otros astros, si quisieramos exponer dónde y por qué los ha colocado Dios, sería una digresión, que nos ocuparía más que el punto principal; volveremos en otra ocasión, cuando haya espacio, a hablar de este punto, y lo trataremos entonces con la extensión que merece.

Luego que estos astros, necesarios todos para la existencia del tiempo, emprendieron cada uno el curso conveniente; cuando estos cuerpos, unidos por los lazos del alma, se hicieron animales, y aprendieron la tarea que les fue impuesta, recorrieron, siguiendo el movimiento de lo otro, oblicuo con relación al movimiento de lo mismo y dominado por él, los unos órbitas más grandes, los otros órbitas más pequeñas; y el movimiento de aquellos, cuya órbita era más pequeña, fue más rápido; y menos rápido, el de los de órbita más grande. Y en el movimiento de lo mismo pareció que los astros más rápidos eran alcanzados por los más lentos. En efecto, como este movimiento hace girar todos los círculos en espiral, y como estos círculos se mueven al mismo tiempo en dos direcciones contrarias, resulta, que los que se alejan más lentamente de este movimiento, el más rápido de todos, parece que le siguen de más cerca. Ahora bien, para que hubiese una medida evidente de la lentitud y de la velocidad relativas de los astros, y para que sus ocho revoluciones pudiesen realizarse regularmente, Dios encendió en el segundo círculo, por encima de la tierra, esa luz que llamamos Sol; iluminó de esta manera con un vivo resplandor toda la extensión del cielo, e hizo participar de la ciencia del número a todos los seres vivos, a quienes convenía, los cuales la aprendieron por el estudio de lo mismo y de lo semejante; así nacieron el día y la noche, la revolución uniforme y regular del movimiento circular;^[40] el mes, cuando la Luna después de haber recorrido su órbita, se encuentra con el Sol; y el año, cuando el Sol mismo ha recorrido el círculo en que se mueve. Respecto a los demás planetas, como los hombres no han procurado estudiar sus revoluciones, excepto las de un pequeño número, no les han dado nombres, ni saben determinar sus relaciones por números; si bien, a decir verdad, no saben que el tiempo es medido también por estos movimientos infinitos en número y de una admirable variedad. También es posible concebir que la unidad perfecta del tiempo, el año perfecto,^[41] se realiza, cuando las ocho revoluciones de velocidades diferentes han vuelto a su punto de partida, después de una duración, medida por el círculo de lo mismo y de lo semejante. Ved cómo y por qué han sido producidos aquellos astros que, en su marcha al través del cielo, debieron volver periódicamente sobre sí mismos,^[42] a fin de que el universo se pareciese todo lo más posible al animal perfecto e inteligible, mediante esta imitación de su naturaleza eterna.

El mundo entero, antes de la generación dél tiempo, fue copiado exactamente del modelo de que debía ser fiel imagen; pero como no abrazaba todos los animales, pues que aún no habían nacido, le faltaba este último rasgo de semejanza. Dios reparó este defecto, y acabó su obra conforme al ejemplar que tenía a la vista. Creyó que todas las especies, que el espíritu concibe en el animal realmente existente, debían existir en el mismo número y las mismas en el universo. Y bien, estas son cuatro; primero, la raza celeste de los dioses; en seguida, la raza alada, que vive en los aires; en tercer lugar, la que vive en las aguas; y en fin, la que marcha en la tierra en que habita.

La especie divina la compuso Dios casi enteramente de fuego, para que apareciese muy brillante y muy bella; la hizo perfectamente redonda, para que remedase al universo; le dio el conocimiento del bien, para que marchase de acuerdo con el mundo; y la distribuyó por toda la extensión del cielo, para derramar por todas partes la variedad y la hermosura. Cada uno de estos dioses recibió dos movimientos; en virtud del uno, se mueven sobre sí mismos con uniformidad y sin mudar de lugar,^[43] porque perseveran en la contemplación de lo que no pasa; en virtud del otro, marchan hacia adelante,^[44] porque son dominados por la revolución de lo mismo y de lo semejante. Pero les quitó los otros cinco movimientos,^[45] a fin de que cada uno de ellos tuviese toda la perfección posible. Por

este motivo formó Dios los astros, que no son errantes,^[46] animales divinos, eternos, y que, situados siempre en el mismo punto, giran sin cesar sobre sí mismos. Respecto de los otros, que son errantes y que van y vuelven de aquí para allá, ya hemos explicado su origen. En cuanto a la Tierra, nuestra nodriza, que gira alrededor del eje que atraviesa todo el universo, Dios la hizo la productora y la guardiana del día y de la noche, así como también la primera y la más antigua de las divinidades nacidas en el interior del cielo.^[47] Pero los coros de danzas formados por estos dioses, los círculos que describen, cómo retroceden o avanzan, se aproximan o se alejan los unos de los otros; en qué épocas estos se ocultan detrás de aquellos para reaparecer en seguida; las alarmas y los presagios que inspira este espectáculo a los que están versados en estos cálculos: todo esto sería una empresa vana, si se quisiera explicar sin tener a la vista una imagen.^[48] Lo que precede debe bastar, y no entraremos en más detalles sobre los dioses visibles y engendrados.

En cuanto a las otras divinidades, no nos creemos capaces de explicar su origen. Lo mejor es referirse a los que en otro tiempo han hablado de ellos, y que, nacidos de estos dioses, según ellos mismos dicen, deben conocer a sus antepasados. ¿Y qué medio hay para no creer a los hijos de los dioses, aun cuando sus razones no sean probables ni sólidas? Lo que refieren es la historia de sus familias, y es preciso aceptarlo con confianza según es costumbre.^[49] He aquí, según dicen, y no debemos ponerlo en duda, la genealogía de estos dioses. De la Tierra y del Cielo nacieron el Océano y Tetis; de estos, Forcis, Saturno, Rea y otros muchos; de Saturno y Rea, Júpiter y Juno, y todos los hermanos que se les atribuye, lo mismo que toda su posteridad.

Cuando todos estos dioses vinieron a la vida, lo mismo los que realizan manifiestamente sus evoluciones, que los que sólo hacen su aparición cuando quieren, el Autor del universo les habló de esta manera:

«Dioses, hijos de los dioses,^[50] vosotros, de quienes soy yo autor y padre, vosotros sois indisolubles, porque yo lo quiero. Todo lo que es compuesto puede ser disuelto; pero sólo un mal intencionado puede querer disolver lo que es bello y bien proporcionado. Vosotros, por lo mismo que habéis nacido, no sois inmortales, ni naturalmente indisolubles, y sin embargo no seréis disueltos, ni sufriréis la muerte, porque mi voluntad es para vosotros un lazo más poderoso y más fuerte, que el que os encadenó en el instante de vuestro nacimiento. Ahora escuchadme y sabed lo que espero de vosotros. Tres razas mortales quedan aún por nacer. Si no existiesen, el mundo sería imperfecto, porque no encerraría todas las especies de animales, y sin esto no puede darse la perfección. Ahora bien, si recibiesen de mí la existencia y la vida, serían semejantes a los dioses. Para que sean inmortales, y que este universo sea naturalmente el universo, aplicaos, según vuestra naturaleza, a formar estos animales, imitando el poder a que debéis vosotros la existencia. Con respecto a los animales, que habrán de alcanzar el nombre de inmortales, poseer una parte divina y servir de guías a los demás animales que quieran ser justos, siguiendo vuestros pasos, yo os daré la semilla y el principio para su formación. Después vosotros ligareis una parte mortal a la inmortal, formareis de esto los animales, los liareis crecer, suministrándoles alimentos; y cuando mueran, los recibiréis en vuestro seno».

Así dijo; y en la misma copa, donde había compuesto el alma del mundo con la primera mezcla, puso lo que quedaba de los mismos elementos y los mezcló de una manera análoga. Sólo que, lejos de ser tan puros como antes, lo eran dos y tres veces menos. Después de haberlos fundido en un todo, dividió éste en tantas almas, como astros hay; dio una a cada uno de ellos, y haciendo que estas almas ascendieran como si fueran en un carro, les mostró la naturaleza del universo, y les reveló sus eternos decretos, que son los siguientes. El primer nacimiento sería el mismo primitivamente para todos a fin de que ninguno pudiese quejarse de Dios. Las almas, colocadas en aquel órgano del tiempo que más conviene a su naturaleza,^[51] producirían necesariamente el más religioso de los seres animados; y siendo la naturaleza humana doble, el sexo, que más tarde se llamará viril, sera la parte más noble de aquella. Cuando por una ley fatal las almas estén unidas a cuerpos, y que estos cuerpos reciban y pierdan sin cesar nuevas partes, estas impresiones violentas producirán, en primer lugar, la sensación común a todos; en segundo lugar, el amor mezclado con placer y con pena; y después, el temor, la cólera, y todas las pasiones que nacen de éstas o son sus contrarias; que los que lleguen a dominarlas, vivirán en la justicia, así como en la injusticia los que se dejen dominar por ellas; que el que haga buen uso del tiempo, que se le haya concedido para vivir, volverá al astro que le sea propio, permanecerá allí y pasará una vida feliz; que el que delinquiese, será transformado en mujer en un segundo nacimiento, y si aun así no cesa de ser malo, será convertido en un nuevo nacimiento y según la naturaleza de sus vicios, en el animal, a cuyas costumbres se haya asemejado más; y en fin, que ni sus metamorfosis ni sus tormentos concluirán en tanto que, dejándose gobernar por la revolución de lo mismo y de lo semejante y domando mediante la razón esta masa irracional, esta oleada tumultuosa de las partes del fuego, agua, aire y tierra, añadidas más tarde a su naturaleza, no se haga digno de recobrar su primera y excelente condición.

Promulgadas estas leyes, y con el objeto de no responder, para lo sucesivo, de la maldad de estas almas, Dios las sembró, estas en la Tierra, aquellas en la Luna, y otras en los demás órganos del tiempo. Hecha esta distribución, Dios dejó a los dioses jóvenes el cuidado de formar cuerpos mortales, añadir al alma humana lo que aún le faltaba, proveer a todas sus necesidades y, en fin, guiar y conducir este animal mortal lo mejor y lo más sabiamente posible, a menos que no se haga él mismo causa de sus propias desgracias.

Establecido este orden, el Autor de las cosas entró de nuevo en su reposo acostumbrado. Mientras descansaba, sus hijos, conformándose con el plan de su padre, tomaron el principio inmortal del animal mortal; y a imitación del artífice de su ser, tomando del mundo partes de fuego, tierra, agua y aire, que en su día habrían de volver a él, las pusieron juntas, uniéndolas, no por lazos indisolubles como los que ligaban a ellos, sino mediante mil clavijas invisibles a causa de su pequeñez. Habiendo compuesto así con estos diversos elementos cuerpos particulares, colocaron los círculos del alma inmortal en estos cuerpos, que sin cesar pierden partes y sin cesar las renuevan. Estos círculos, sumidos como en un río, sin ser vencedores ni vencidos, tan pronto arrastraban como se veían arrastrados por la corriente, de suerte que todo el animal se veía agitado sin orden, sin objeto, sin razón, llevado por los seis movimientos. Hecho presa de las aguas en todos rumbos, caminaba adelante, atrás, a la derecha a la izquierda, a lo alto, a lo bajo. La ola, que avanzando y retirándose, daba al cuerpo su nutrimento, estaba ya bastante agitada; ¡pero cuánto mayor fue la agitación producida por el impulso que recibió de fuera, cuando el cuerpo se vio afectado por un fuego

exterior, por la dureza de la tierra, por las exhalaciones húmedas del agua, o por la violencia de los vientos llevados por el aire, movimientos que pasan todos del cuerpo al alma, y que han sido y son hoy todavía llamados en general sensaciones.^[52] Estas sensaciones excitaron entonces grandes y numerosas emociones, y viniendo a encontrarse con la corriente interior, agitaron con violencia los círculos del alma; detuvieron enteramente por su tendencia contraria el movimiento de lo mismo; le impidieron proseguir y terminar su carrera, e introdujeron el desorden en el movimiento de lo otro; de suerte, que los tres intervalos dobles y los tres intervalos triples, con los intervalos de uno más un medio, de uno más un tercero, y de uno más un octavo, que les sirven de lazos y de términos medios, no pudiendo ser completamente destruidos sin la intervención del que los ha formado, fueron por lo menos separados de su curso circular y extraviados en todos sentidos y siguiendo movimientos desordenados, en cuanto era posible. Permaneciendo aún un tanto unidas entre sí estas partes del alma, se movían bien, pero se movían sin razón; tan pronto opuestas, tan pronto oblicuas, tan pronto trastornadas, a la manera de un hombre, que puesta su cabeza en el suelo y los pies para arriba, mira a otro: en esta situación recíproca del paciente y del espectador, cada cual se figura que la derecha del otro es la izquierda, y la izquierda la derecha. En medio de estos desordenes y otros semejantes, cuando los círculos llegan a encontrar de la parte de fuera algún objeto de la especie de lo otro, dan a estos objetos los nombres de lo mismo y de lo otro en oposición con la verdad; se hacen mentirosos y extravagantes, y no hay entre ellos ningún círculo que dirija y conduzca a los demás. Sucece a veces, que sensaciones, venidas de fuera, commueven el alma y la invaden en toda su extensión; y entonces, destinadas como están a obedecer, quieren al parecer mandar.^[53]

A causa de todas estas diversas impresiones, parece el alma, hoy como en los primeros tiempos, privada de inteligencia en el acto de ser encadenada a un cuerpo mortal. Pero cuando la corriente de alimento y de crecimiento disminuye, y los círculos del alma, entrando en reposo, siguen su via propria y se moderan con el tiempo, entonces arreglando sus movimientos a imitación del de los círculos, que abraza toda la naturaleza, no se engañan ya sobre lo mismo y sobre lo otro, y hacen sabio al hombre, en quien se encuentran. Y si a esto se agrega una buena educación, el hombre completo y perfectamente sano nada tiene que temer de la más grande de las enfermedades. El que, por el contrario, ha despreciado el cuidado de su alma y recorrido con paso vacilante el camino de la vida, vuelve a la estancia de Plutón, sin haberse perfeccionado y sin haber alcanzado ninguna ventaja sobre la tierra. He aquí lo que ocurre en la sucesión de los tiempos. Pero es preciso volver a nuestro objeto y tratarlo con más precisión. Remontándonos más, tratemos de describir, en cuanto al cuerpo, las partes de que se forma, y en cuanto al alma, las miras y los designios de la Providencia divina, sin separarnos jamás, ni de lo que ofrezca mayor probabilidad, ni del plan que nos hemos trazado.

Los dioses encerraron los dos círculos divinos del alma en un cuerpo esférico, que construyeron a imagen de la forma redonda del universo, que es a lo que nosotros llamamos cabeza, la parte más divina de nuestro cuerpo y la que manda a todas las demás. Así es que los dioses sometieron a ella el cuerpo entero, haciéndole su servidor, en concepto de que participaría ella de todos sus movimientos en diversos sentidos. Temiendo que si la cabeza rodaba sobre la tierra, que está erizada de eminencias y cortada en cavidades, le sería difícil salvar las unas y salir de las otras, le dieron el cuerpo para que la condujera como en un carro. Ésta es la razón porque el cuerpo tiene longitud y está provisto de cuatro miembros extensos y flexibles, que los dioses fabricaron, a fin de que pudiese atraer y

rechazar los objetos, marchar en todas direcciones, llevando en lo alto la estancia donde mora lo más divino y más sagrado que hay en nosotros. He aquí por qué tenemos pies y manos. Persuadidos de que las partes anteriores del cuerpo son más nobles que las posteriores y más dignas del mando, los dioses han establecido que ordinariamente marchemos hacia adelante. Era preciso, por lo tanto, que la parte anterior del cuerpo humano se distinguiere y se diferenciase de la otra. Por esta causa colocaron desde luego el semblante sobre esta parte del globo de la cabeza, y distribuyeron en seguida por el semblante los órganos de todas las facultades del alma; después de lo cual, decidieron que esta sección, naturalmente anterior, tendría una parte en la dirección del individuo.

Antes que ningún otro órgano, los dioses fabricaron y colocaron los ojos, que nos procuran la luz.^[54] Ved cómo. De la parte de fuego, que no tiene la propiedad de quemar sino tan sólo la de producir esta luz dulce, de que se forma el dia, compusieron un cuerpo particular. Los dioses hicieron que el fuego puro, igual en naturaleza al precedente, que está dentro de nosotros, corriera al través de los ojos en partes muy finas y delicadas; pero para conseguir esto, tuvieron cuidado de estrechar el centro del ojo, de manera que retuviese toda la parte grosera de este fuego, y sólo dejase pasar la parte más sutil. Cuando la luz del día encuentra la corriente del fuego visual,^[55] uniéndose íntimamente lo semejante a su semejante,^[56] se forma en la dirección de los ojos un cuerpo único, donde se confunden la luz, que sale de dentro, y la que viene de fuera. Este cuerpo luminoso, sujeto a las mismas afecciones en toda su extensión, a causa de la semejanza de sus partes, ya toque a cualquier objeto, o sea tocado, trasmite los movimientos, que recibe al través de todo nuestro cuerpo, hasta el alma, y nos hace experimentar la sensación que llamamos vista.^[57] Cuando sobreviene la noche, el fuego exterior se retira, y el cuerpo luminoso desaparece; el fuego interno, no encontrando fuera más que cosas desemejantes, se altera y se extingue y no puede ya unirse al aire que le rodea, porque este aire no contiene ya fuego. El ojo entonces cesa de ver, y en cierta manera llama al sueño. Cuando los párpados, que los dioses han dado a la vista para su conservación, llegan a cerrarse, retienen dentro el fuego interno; y éste, calmando y dulcificando las agitaciones interiores, nos procura el reposo por medio de este adormecimiento. Si es profundo este reposo, entonces nuestro sueño lo es también y lo turban poco los ensueños; por el contrario, si continúan las fuertes agitaciones, según su naturaleza y según la parte del cuerpo en que obran, así provocan diversas representaciones, relativas a lo de dentro o a lo de fuera, y cuyo recuerdo se prolonga aún después de haber despertado.

En cuanto a las imágenes, que aparecen en los espejos y en todas las superficies brillantes y pulimentadas, no es difícil^[58] dar razón de este fenómeno. Cuando el fuego interior y el fuego exterior, a causa de la afinidad que hay entre ellos, se unen en una superficie pulimentada, y se mezclan el uno con el otro de mil maneras, resultan de aquí necesariamente imágenes fieles, puesto que el fuego de la vista se une sobre la superficie lisa y brillante con el fuego de la imagen. Sin embargo, la derecha de los objetos parece la izquierda, porque las partes del fuego visual no se oponen a las del fuego exterior en el orden acostumbrado, sino inversamente. Por el contrario, la derecha parece la derecha, y la izquierda la izquierda, cuando la luz interior vuelve y se aplica sobre lo otro; pero esto sucede cuando estando la superficie pulimentada de los espejos doblada hacia adelante por ambos lados, la luz de la derecha es despedida hacia la izquierda del fuego visual, y recíprocamente. Cuando se vuelven los espejos de esta naturaleza en el sentido de lo ancho de la cara,

la imagen, que allí se refleja, aparece al revés, porque la luz de la parte inferior del semblante es despedida hacia lo alto de la luz visual, y la de lo alto hacia lo bajo.

Éstas no son más que causas secundarias, de que Dios se sirve para realizar, en cuanto es posible, la idea del bien. A los ojos de la mayor parte de los hombres, no son sólo secundarias sino principales, porque ellas calientan, enfrian, condensan, dilatan y producen muchos efectos análogos. [59] Pero estas causas son incapaces de obrar nunca con razón e inteligencia. Entre todos los seres, la inteligencia sólo puede pertenecer al alma, y el alma es invisible, mientras que el fuego, el agua, el aire y la tierra son cuerpos esencialmente visibles. Y el deber del amigo de la inteligencia y de la ciencia consiste en indagar, en primer lugar, las causas racionales; y sólo en segundo lugar, las que mueven y son movidas por una especie de necesidad. He aquí los principios porque debemos gobernarnos. Debemos exponer estas dos especies de causas, distinguiendo las que realizan con inteligencia lo bello y lo bueno, y las que, desprovistas de razón, se ejercitan siempre al azar y sin orden.

Las causas secundarias, que concurren a las operaciones de la vista, han sido suficientemente expresadas. Cuál es la principal ventaja, que Dios se propuso procurarnos al concedernos la vista, es un punto que vamos a tratar. La maravillosa utilidad de la vista, a mi parecer, es que jamás hubiéramos podido discurrir, como lo hacemos, acerca del cielo y del universo, si no hubiéramos estado en posición de contemplar el Sol y los astros. La observación del día y de la noche, las revoluciones de los meses y de los años nos han suministrado el número, revelado el tiempo, e inspirado el deseo de conocer la naturaleza y el mundo. Así ha nacido la filosofía, el más precioso de los presentes que los dioses han hecho y pueden hacer a la raza mortal. Éste es el gran beneficio de la vista, y yo lo proclamo así. En cuanto a los demás beneficios, infinitamente menores, ¿para qué celebrarlos? Sólo aquel, que no es filósofo, y que se vea privado de la vista y de estas últimas ventajas, podría quejarse, pero se quejaría sin razón. Lo que nosotros diremos, es que Dios, al crear la vista y al dárnosla, no ha tenido otro fin que el de capacitarnos para que, después de haber contemplado en el cielo las revoluciones de la inteligencia, podamos sacar partido de esto para las revoluciones de nuestro propio pensamiento, las cuales son de la misma naturaleza que las primeras, por más desordenadas que sean aquellas y ordenadas éstas; a fin de que, instruidos por este espectáculo y atendiendo a la rectitud natural de la razón, aprendamos, al imitar los movimientos perfectamente regulares de la divinidad, a corregir la irregularidad de los nuestros.

La misma observación cabe respecto de la voz y del oído, y son las mismas las razones que han tenido en cuenta los dioses al hacernos este presente. La palabra ha sido instituida para el mismo fin que la vista, y concurre a él notablemente; y si el oído ha recibido la facultad de percibir los sonidos musicales, cuya importancia es incontestable, es a causa de la armonía. La armonía, cuyos movimientos son semejantes a los de nuestra alma, no juicio de los que con inteligencia cultivan el comercio de las musas, destinada a servir, como lo hace ahora, a placeres frívolos. Las musas nos han dado la armonía, para ayudarnos a arreglar según ella y someter a sus leyes los movimientos desordenados de nuestra alma; como nos han dado el ritmo, para reformar las maneras desprovistas de medida y de gracia que se notan en la mayor parte de los hombres. En lo que precede, [60] aparte quizás de algunas palabras, sólo se ha tratado de las operaciones de la inteligencia. Es preciso dar ahora a la necesidad, la parte que la corresponde. El origen de este mundo se debe, en efecto, a la

acción doble de la necesidad y de la inteligencia. Superior a la necesidad, la inteligencia la convenció de que debía dirigir al bien la mayor parte de las cosas creadas, y por haberse dejado persuadir la necesidad por los consejos de la sabiduría, se formó en el principio el universo. Si queremos, por consiguiente, explicar el verdadero origen de las cosas, nos es preciso recurrir también a esta especie de causa vagabunda, y seguirla a donde quiera que nos lleve. Necesitamos rehacer el camino, dar al mismo objeto un principio diferente, y como en la discusión precedente, tomar las cosas desde el principio. Hay precisión de explicar cuál era, antes de la creación del mundo, la naturaleza del fuego, del agua, del aire, de la tierra, y cuáles sus cualidades; porque hasta ahora nadie ha estudiado su formación; y sin embargo, como si el fuego y los demás cuerpos semejantes fuesen perfectamente conocidos, declaramos que estos son los principios y los elementos del universo, siendo así que el hombre menos inteligente deberá comprender que ni aun pueden compararse con los elementos reunidos para formar sílabas.^[61]

Ahora, escuchad lo que me propongo hacer. No intentaré exponeros la causa o causas y las razones, cualesquiera que ellas sean, de todo lo que existe; y me abstengo de hacerlo, porque me sería muy difícil explicar sobre este punto mi opinión, sin salir del plan de esta discusión. No esperéis que os hable de esto, porque no podré persuadirme fácilmente de que pueda serme conveniente el emprender tarea semejante. Según os anuncié desde un principio, aspiraré sólo a lo probable; pero intentaré en esta esfera llegar todo lo más allá que me sea posible, y con este propósito voy a estudiar de nuevo mi asunto en los pormenores y en el conjunto. Invoquemos también a la divinidad, al entrar en estas nuevas indagaciones; pidámosle que nos libre de los razonamientos extraños e infundados, y que nos guíe hacia opiniones verosímiles; y volvamos a nuestra conversación.

Necesitamos esta vez hacer grandes divisiones en nuestro asunto. Hasta ahora sólo habíamos reconocido dos especies de seres, y ahora tenemos que admitir una tercera. En nuestro precedente discurso nos bastaron las dos especies: la una inteligible y siempre la misma, el modelo; la otra visible y producida, la copia; nada dijimos de la tercera, porque no teníamos necesidad. Pero el curso de esta discusión me obliga a explicarlos, en cuanto me sea posible, una especie muy difícil de entender y muy oscura. ¿En qué consiste? ¿Cuál es su naturaleza? Consiste, sin duda, en ser el receptáculo y, por decirlo así, la nodriza de todo lo que nace. Ésta es la verdad; pero es preciso exponerla con mayor claridad. Lo que hace sobre todo difícil este trabajo, es la necesidad de profundizar la naturaleza del fuego y de las otras tres especies de cuerpos. A cuál debe llamarse agua más bien que fuego; qué denominación conviene a una mejor que a las demás, o a cada una de ellas; cómo, en fin, puede emplearse un lenguaje firme y seguro; todos estos son puntos a que es más difícil contestar. ¿Qué debe hacerse entonces? ¿Cómo salir de este embarazo? ¿Dónde encontrar lo más probable?

Por lo pronto, el agua, como hoy la llamamos, al condensarse, se convierte al parecer en piedras y tierra; y al fundirse y dividirse, en viento y aire; el aire inflamado se hace fuego; a su vez el fuego, cuando se comprime y extingue, se transforma en aire; el aire reconcentrado y condensado da origen a las nubes y a las nieblas; cuando estas se comprimen y chocan, se convierten en agua, y del agua se forman de nuevo la tierra y las piedras; de suerte, que estos cuerpos giran en círculo y parecen engendrarse los unos a los otros. No apareciendo nunca bajo una misma figura, ¿quién se atreverá a

sostener, que tal o cuál de estos cuerpos tiene derecho a llevar un nombre con exclusión de los demás? Nadie. Mucho más seguro es explicarse de esta manera. Si vemos que un objeto pasa sin cesar de un estado a otro, el fuego, por ejemplo, no digamos: este es fuego, sino que parece fuego; y del agua no digamos: esto es agua, sino que parece agua; y en fin, procedamos de la misma manera respecto a todas las cosas variables, a las que atribuimos, al parecer, estabilidad al designarlas por las palabras esto y aquello. Porque, no subsistiendo siempre las mismas, repugnan las expresiones: esto, de esto, a esto, y todas las demás, que las representan como fijas y constantes. No debe hablarse de esta clase de cosas como individuos distintos, sino que es preciso llamar a todas y a cada una apariencias sometidas a perpetuos cambios. Así, pues, llamaremos fuego a cierta apariencia que se encuentra por todas partes; y lo mismo haremos respecto a todo lo que está sometido a la generación. El principio, en cuyo seno se muestran todas estas apariencias, para desvanecerse en el acto, es el único que puede designarse con exactitud con las palabras esto, aquello; pero no a las cualidades, tales como lo caliente, lo blanco, o sus contrarias, o sus derivadas, pues de ninguna manera pueden convenirles aquellos términos. Procuremos explicarnos aún más claramente.

Si a un lingote de oro se le diese toda especie de formas, se mudase sin cesar cada una de ellas en todas las demás, y, presentando una de estas formas, se preguntase: ¿qué es esto? Diría verdad el que respondiese: es oro. En cuanto al triángulo y todas las demás figuras que este oro pudiera revestir, no sería preciso designarlas como seres, puesto que mudan a medida que se las producen; y si alguno quisiera saber el nombre de tal o de cual apariencia, se le diría que era apariencia y nada más. Todo esto es perfectamente aplicable al principio que contiene todos los cuerpos en sí mismo. Es preciso llamarle siempre con el mismo nombre, porque no muda jamás de naturaleza. Recibe continuamente todas las cosas en su seno, sin tomar absolutamente ninguna de sus formas particulares. Es el fondo y la sustancia de todo lo que existe y no tiene otro movimiento, ni otra forma, que la forma y el movimiento de los seres que él encierra. De ellos es de donde toma sus diferencias. En cuanto a estos seres, que sin cesar entran y sin cesar salen, son copias de los seres eternos, formados a semejanza de sus modelos de una manera maravillosa y difícil de explicar; pero más tarde hablaremos de ello.

Ahora debemos concebir tres géneros diferentes: lo que es producido, aquello en lo que es producido, aquello de dónde o a semejanza de lo que es producido. Puede compararse con exactitud lo que recibe, a la madre; lo que suministra el modelo, al padre; y al hijo toda la naturaleza intermedia. Pero es preciso concebir bien, que debiendo mostrarse las copias bajo los aspectos más diversos, el ser, en cuyo seno aparecen así formadas, no llenaría su destino, si no estuviera privado de todas las formas que debe recibir. Porque si revistiese cualquiera de las formas que en él se imprimen, cuando llegase una contraria o del todo diferente, se avendría mal con ella y la desnaturalizaría, metamorfoseándola a su propia imagen. Es preciso, por consiguiente, que no haya ninguna figura propia en el principio, que debe adoptar indiferentemente todas las figuras; así como para componerlos perfumes que por su olor forman un producto del arte, se comienza por hacer completamente inodoros los líquidos destinados a recibir el olor; y así como para imprimir ciertas figuras sobre una sustancia blanda, se comienza por no darla ninguna forma determinada, y se procura más bien amalgamarla y pulimentarla cuanto es posible. En la misma forma conviene, que lo que está destinado a recibir en toda su extensión representaciones exactas de los seres eternos, sea naturalmente extraño a todas las formas. Por consiguiente, esta madre de las cosas, este receptáculo

de todo lo visible y sensible, no lo llamaremos tierra, ni aire, ni fuego, ni agua, ni ninguna otra cosa de las que proceden de ellos ni de las que ellos proceden. No nos engañaremos, si decimos que es una especie de ser invisible e informe, propio para recibir en su seno todas las cosas, que participa de lo inteligible de una manera oscura e inexplicable. En cuanto es posible concebir su naturaleza, por lo que precede, sería exactísimo decir, que deviene o se hace fuego, inflamándose; agua, liquidándose; tierra y aire, recibiendo sus formas. Pero es indispensable tratar de llegar, por medio del razonamiento, a definiciones más precisas aún.

¿Hay un fuego en sí, y existen también en sí todas las cosas, que según dijimos, existen separadamente? ¿Ó acaso los objetos que vemos y que sentimos, mediante las diversas partes de nuestro cuerpo, son los únicos verdaderos? ¿No hay absolutamente otros? ¿No tenemos razón al decir, que cada uno de ellos se refiere a una esencia inteligible, y no son estas otra cosa que vanas palabras? No podemos en este momento resolver esta cuestión sin haberla examinado y discutido, ni añadir a lo largo de nuestro discurso lo largo de una digresión. Pero si nos fuese posible circunscribirnos dentro de estrechos límites, y condensar muchas cosas en pocas palabras, obraríamos perfectamente. He aquí mi dictamen. Si la inteligencia y la opinión verdadera son dos géneros diferentes, existen ciertamente en sí mismas estas ideas, que no caen bajo los sentidos, y son sólo accesibles a la inteligencia. Si, por el contrario, como creen algunos, la opinión verdadera no difiere en nada de la inteligencia, entonces, lo que percibimos por nuestros órganos, es lo que hay de más sólido y real. Pero es preciso decir que son dos cosas distintas, puesto que se forman separadamente y no tienen ninguna semejanza. En efecto, la una nace de la ciencia, la otra de la persuasión. La una es verdadera y conforme a la razón, la otra no conforma con ésta. La una produce una convicción inquebrantable, la otra mudable. Y mientras que la opinión pertenece a todos los hombres, la inteligencia es el privilegio de Dios y de un pequeño número de aquellos. Siendo esto así, es preciso reconocer que existe una especie, que es siempre la misma, sin nacimiento y sin fin, que no recibe nada extraño en sí misma, ni se ingiere jamás en nada que la sea extraño, indivisible, inaccesible a los sentidos, y objeto propio de las contemplaciones de la inteligencia. Es preciso reconocer, en seguida, una segunda especie, semejante a la primera y con el mismo nombre que ella, pero sensible, engendrada, siempre móvil, naciendo en cierto lugar, para después desaparecer y morir, y que nosotros conocemos mediante la opinión unida a la sensibilidad. Es preciso, en fin, reconocer una tercera especie, la del lugar eterno, que no puede ser destruido, que sirve de teatro a todo lo que nace, que sin estar sometido a los sentidos, es sólo perceptible a una especie de razonamiento bastardo,^[62] al que apenas damos crédito, y que vislumbramos como un sueño, al decirnos que es de absoluta necesidad que todo lo que existe, esté en algún lugar y ocupe algún espacio; que lo que no existe ni en la tierra ni en ningún punto del cielo, es nada. Nosotros confundimos todas estas concepciones y sus análogas con la naturaleza, que no sólo soñamos, sino que existe en realidad, de suerte que no nos hallamos en estado de determinar y decir la verdad a la manera de los que están despiertos. La verdad es que la imagen, diferente de la sustancia, en cuyo seno ella nace, y representación mudable de un ser superior, debe por lo mismo producirse en alguna otra cosa, de la que hasta cierto punto recibe la existencia, o bien no ser absolutamente nada. En cuanto al ser, que es verdaderamente ser, la razón viene justamente en su apoyo, declarando con exactitud, que mientras dos cosas difieran entre sí, no puede la una existir en la otra, de manera que

puedan ser a la vez dos cosas y una sola cosa.

He aquí el resultado de mis reflexiones, y en resumen mi opinión. El ser, el lugar y la generación son tres principios distintos, anteriores a la formación del mundo.^[63] La nodriza de la generación, humedecida, inflamada, recibiendo las formas de la tierra y del aire, sufriendo a la vez todas las modificaciones, que son su resultado, presentaba a la vista una maravillosa variedad; sometida a fuerzas desemejantes y desequilibradas, no podía ella mantenerse en equilibrio; entregada al azar en todos sentidos, recibía a la vez el impulso de estas fuerzas y las imprimía una agitación desordenada. Arrojadas las unas a un lado, las otras a otro, las partes diferentes se separaban. Así como, al manejar los bieldos y demás instrumentos propios para limpiar el trigo, se ve que lo más pesado, cuando se limpian las mieses, se va a una parte, y lo más ligero a otra; en la misma forma, las cuatro especies de cuerpos agitadas en la sustancia, que las había recibido en su seno, y que se movía ella misma a la manera del bieldo, se separaron, aislando las partes desemejantes, buscándose y reuniéndose las semejantes; de suerte que estos cuerpos ocupaban ya regiones diferentes antes del nacimiento del orden y del universo. Pero entonces estaban dispuestos sin razón y sin medida. Cuando Dios decidió ordenar el universo, el fuego, la tierra, el aire y el agua, llevaban ya señales de su propia naturaleza; pero estaban en la situación en que deben encontrarse las cosas, en que falta Dios, que comenzó por distinguirlas por medio de formas y de números. Dios sacó las cosas de la agitación y confusión en que estaban, y las dio la mayor belleza, la mayor perfección posible. No nos separemos nunca de este principio. En este momento necesito exponeros la formación y colocación de los cuerpos (elementales) en un lenguaje, que no es habitual; pero no siendo vosotros extraños a los métodos y a los procedimientos, que me veré obligado a emplear en mis demostraciones, me seguiréis sin dificultad.

Por lo pronto, el fuego, el aire, la tierra y el agua son cuerpos; esto es evidente para todo el mundo. Todo lo que tiene la esencia del cuerpo, tiene igualmente profundidad. Todo lo que tiene profundidad, contiene necesariamente en sí la naturaleza de lo plano. Una base, cuya superficie es perfectamente plana, se compone de triángulos. Todos los triángulos proceden de dos triángulos solamente; cada uno de los cuales tiene un ángulo recto y los otros dos agudos.^[64] Uno de estos triángulos tiene de cada lado una parte igual de un ángulo recto, dividido por lados iguales;^[65] el otro, dos partes desiguales de un ángulo recto, dividido por lados desiguales.^[66] He aquí el origen que asignamos al fuego y a los otros tres cuerpos; quiero decir, lo verosímil con algo de certidumbre. En cuanto a los principios superiores, que son los de los triángulos, Dios los conoce, y un pequeño número de hombres amados por los dioses.^[67]

Es preciso que expongamos cómo han nacido estos cuatro preciosos cuerpos, cómo difieren entre sí, y cómo, disolviéndose, pueden recíprocamente engendrarse. Procediendo así, sabremos la verdadera formación de la tierra y del fuego, así como de los dos cuerpos que les sirven de términos medios;^[68] y entonces a nadie concederemos que puedan darse cuerpos más preciosos que estos, cada uno de los cuales pertenece a un género aparte. Necesito emplear todo el esmero posible, para constituir armónicamente estos cuatro géneros de cuerpos tan excelentes por su belleza, a fin de demostraros que he comprendido bien su naturaleza.

De los dos triángulos, de que os he hablado, el isósceles no puede tener más que una sola forma;^[69] el triángulo prolongado^[70] puede admitir un número infinito.^[71] Ésta es la razón porque, entre

esta multitud de triángulos, debemos escoger el más bello, si queremos comenzar de una manera conveniente. Si alguno nos puede mostrar uno más bello que el que hemos preferido, nos someteremos a su opinión y le miraremos como un amigo y no como un enemigo. Declaramos, pues, que entre todos estos triángulos^[72] hay uno más bello, que los supera a todos, y es aquel de que se compone el triángulo equilátero, el tercero.^[73] El por qué sería largo de contar. Pero el que nos demostrase que estamos en un error, recibiría de nosotros una favorable acogida. Quede, pues, sentado, que los triángulos, de que están formados el fuego y los otros cuerpos (elementales), son el isósceles, y aquel en el que el cuadrado del lado mayor es triple del cuadrado del pequeño.

Es llegado el momento de aclarar lo que aún no hemos expuesto sino de una manera oscura. Nos había parecido que las cuatro especies de cuerpos (elementales) nacían los unos de los otros; pero esta es una ilusión. En efecto, estas cuatro especies nacen justamente de los triángulos que hemos mencionado; pero tres son formadas de uno mismo, a saber: del que tiene los lados desiguales; y sólo la cuarta procede del isósceles. Por consiguiente, no es posible que los cuatro cuerpos, al disolverse, nazcan los unos de los otros, mediante la reunión de un gran número de pequeños triángulos en un menor número de otros más grandes y recíprocamente. Esto sólo puede tener lugar respecto de tres de ellos. En efecto; estando formados estos tres cuerpos de un mismo triángulo, nada impide que de la disolución de amalgamas más grandes, nazca un mayor número de pequeñas amalgamas, compuestas de los mismos elementos, y presentando la misma configuración. Por el contrario, cuando la disolución tiene lugar en cuerpos compuestos de un gran número de pequeños triángulos, se forma un número único, y toda la masa se reúne en otro género más grande. Baste lo dicho sobre la transformación de unos géneros en otros.

Para seguir nuestro discurso, debemos explicar ahora cómo se forma cada género, y con el concurso de qué números. Comencemos por el primero, cuya composición es la más simple. Tiene por elemento el triángulo, cuya hipotenusa es doble del lado menor. Unid dos de estos triángulos, siguiendo la diagonal; haced tres veces esta operación, de manera que todas las diagonales y todos los lados menores concurren en un mismo punto, que les sirva de centro común, y tendréis un triángulo equilátero, compuesto de seis triángulos particulares. Cuatro de estos triángulos equiláteros, mediante la reunión de tres ángulos planos, forman un ángulo sólido, cuya magnitud supera a la del ángulo plano más obtuso; y cuatro de estos nuevos ángulos componen juntos la primera especie de sólido, que divide en partes iguales y semejantes la esfera en que está inscrito.^[74] El segundo sólido se compone de los mismos triángulos reunidos en ocho triángulos equiláteros y formando un ángulo sólido de cuatro ángulos planos; y seis de estos ángulos constituyen este segundo cuerpo.^[75] El tercer sólido se forma de ciento veinte triángulos elementales de doce ángulos sólidos, rodeados cada uno de cinco triángulos equiláteros, con veinte triángulos equiláteros por bases.^[76] Este elemento^[77] no debe producir otros sólidos. En cuanto al triángulo isósceles, a él corresponde engendrar la cuarta especie de cuerpos. Reunidos cuatro triángulos isósceles, poniendo en el centro los cuatro ángulos rectos, de manera que compusieran un tetrágono equilátero, seis tetrágonos dieron ocho ángulos sólidos, estando formado cada ángulo sólido de tres ángulos planos, y de esta amalgama resultó el cubo, que tiene por base seis tetrágonos regulares.^[78] Restaba una quinta combinación, y Dios se sirvió de ella para trazar el plan del universo.^[79] Esta primera especie de sólido es el tetraedro regular o pirámide de base triangular equilátera. Puesto que este sólido

comprende cuatro triángulos equiláteros, que comprenden a su vez seis triángulos elementales escalenos, es claro que se compone de veinticuatro triángulos elementales escalenos.

¿Existe un número infinito de mundos o solamente un número limitado? El que reflexione atentamente sobre lo que precede, comprenderá que no se puede sostener la existencia de un número infinito, sin que esto arguya desconocimiento de cosas que nadie puede ignorar. ¿Pero no hay más que un mundo, o es preciso admitir que hay cinco? Es esta una cuestión difícil de resolver. A nosotros nos parece que la opinión de un mundo único es la más probable; pero otros, mirando la cuestión bajo un punto de vista diferente, podrían muy bien pensar de otra manera.

Pero demos treguas a estas indagaciones, y asignemos cada una de las figuras de que acabamos de hablar, al fuego, a la tierra, al agua y al aire.

Demos a la tierra la figura cúbica. La tierra es, en efecto, el más noble de los cuatro cuerpos (elementales) y el más capaz de recibir una forma determinada; y estas cualidades suponen en el cuerpo que las tiene, las bases más firmes. Ahora bien, entre los triángulos, que desde el principio distinguimos, los que tienen los lados iguales tienen una base naturalmente más firme que los que los tienen desiguales; y de las dos figuras planas que ellos forman, el trébol equilátero es una base más estable que el triángulo equilátero; porque así en sus partes como en su totalidad, está más sólidamente constituido. No nos separamos, pues, de lo probable al atribuir esta forma a la tierra. No es menos probable que debe atribuirse la forma menos móvil al agua, la más móvil al fuego, y la que es un término medio al aire; el cuerpo más sutil al fuego, el más grueso al agua, y el que ocupa un lugar intermedio al aire. En la misma forma debe referirse el cuerpo más agudo al fuego; el que sigue a éste, al aire; y el tercero, al agua. De todos estos cuerpos^[80] el que tiene las bases más pequeñas es necesariamente más móvil y más delicado, porque es igualmente más agudo en todos sentidos y más ligero que todos los demás, como formado de los mismos elementos, pero en mucho menor número. El que tiene menos bases, después del precedente, ocupa el segundo rango bajo todas estas relaciones; y el que está en tercer lugar, según las bases, está igualmente en tercer lugar con respecto a las cualidades. Digamos, pues, conforme a lo que dictan la recta razón y la probabilidad, que el sólido, que tiene la forma de una pirámide, es el elemento y el germen del fuego; que el segundo, cuya formación hemos expuesto,^[81] es el del aire; y el tercero^[82] el del agua. Es preciso concebir todos estos elementos de tal modo pequeños, que, tomados uno a uno en cada género, escapen a la vista por su pequeñez, y no se hagan visibles, sino a condición de reunirse en gran número y de formar masas. En cuanto a sus relaciones, sus números, sus movimientos y sus demás propiedades, Dios, por todos los medios a que se prestó la necesidad, convencida por la inteligencia, arregló y ordenó todas estas cosas con una perfecta exactitud, haciendo que reinaran por todas partes la proporción y la armonía.

Si nos referimos a lo que se ha dicho antes, con relación a los cuatro géneros de cuerpos, he aquí lo que nos parecerá más probable. La tierra puesta en contacto con el fuego y dividida por sus agudas puntas, erraba acá y allá en estado de disolución, sea en el fuego mismo, sea en el aire, sea en el agua, hasta que, llegando a encontrarse sus partes en algún punto, se reunieron de nuevo y volvieron a ser otra vez tierra, porque jamás podrían transformarse en otro género.^[83] Otra cosa sucede con el agua: dividida por el fuego y aun por el aire, puede, recomponiéndose, convertirse en un cuerpo de fuego o en dos cuerpos de aire. Si el aire está en disolución, de los fragmentos de una sola de sus partes

pueden nacer dos cuerpos de fuego. Recíprocamente, si se encierra fuego en el aire, en el agua o en la tierra, en pequeña cantidad relativamente a la masa ambiente, y es arrastrado por el movimiento de esta masa, vencido a pesar de su resistencia y hecho trizas, entonces dos cuerpos de fuego pueden reunirse y componer una sola parte de aire. Si resulta vencido, roto y disuelto el aire, entonces se necesitan dos cuerpos y medio de aire para producir una sola parte de agua. Pero consideremos aún estas cosas de otra manera.

Cuando uno de los otros tres géneros, envuelto en el fuego, es cortado por el filo agudo de sus ángulos sólidos y de sus ángulos planos, apenas ha tomado, al descomponerse, la naturaleza del fuego, cuando cesa de estar dividido; porque en cada género, semejante e idéntico a sí mismo, ningún individuo puede modificar a otro individuo semejante e idéntico a él mismo, ni ser modificado por él. Pero siempre que un género se mezcla con otro, y siendo más débil lucha con otro más fuerte, está en una incesante disolución. En igual forma, cuando cuerpos más pequeños y en pequeño número se encuentran envueltos en cuerpos más grandes y en gran número, y son despedazados y extinguidos en su seno, basta que tomen la forma de los vencedores, para que cesen inmediatamente de ser destruidos y despedazados; y así es como se forma el aire del fuego, y el agua del aire. Pero, en general, cuando un género está en lucha con otro, la disolución no se detiene sino cuando, enteramente pulverizados y divididos, se refugian en cuerpos de la misma naturaleza que ellos; o cuando los vencidos han formado, reuniéndose, un cuerpo semejante al vencedor, del cual ya no se separan.^[84]

Otro efecto de estas modificaciones es que todas las cosas mudan de lugar. Porque, por lo pronto, los corpúsculos de cada género se separan de los de los otros géneros, y van a reunirse al lugar que les es propio, bajo la influencia del movimiento de la sustancia que los contiene en su seno; y en seguida, cuando los corpúsculos de un género cesan de parecerse, por hacerse semejantes a otro género, se ven arrastrados a causa de la sacudida que han recibido, hacia el lugar ocupado por aquellos, con los cuales se han hecho semejantes.

He aquí de qué causas proceden los cuerpos simples y primitivos. En cuanto a las especies diversas, que se han formado en cada uno de estos géneros, tienen su razón de ser en la naturaleza de los dos elementos constitutivos de las cosas.^[85] Como cada uno de estos triángulos no tenía siempre la misma magnitud, engendraron, desde el principio, cuerpos tan pronto más pequeños como más grandes, y cuyas variedades no son menos numerosas que las especies contenidas en los cuatro géneros. Después de lo cual, estas variedades, combinándose entre sí en cada género y con las de los otros géneros, han dado origen a una diversidad infinita. El que no se consagre a observar estos fenómenos, no será capaz de decir nada probable acerca de la naturaleza.

¿Qué es el movimiento y qué el reposo? ¿Cómo y por qué medios se han producido? Si no discutiéramos ahora este punto, nos veríamos en graves dificultades después. Aunque ligeramente, ya lo hemos tocado, pero conviene insistir en él. Donde reina la uniformidad, no puede haber movimiento. En efecto, que haya una cosa movida sin un motor, o un motor sin una cosa movida, esto es muy difícil o más bien imposible. Luego sin estas dos condiciones no puede haber movimiento; y ellas excluyen la uniformidad. Se sigue de aquí, que es preciso referir el reposo a la uniformidad, y a la diversidad el movimiento. La diversidad tiene su causa en la desigualdad, y ya hemos expuesto el origen de la desigualdad. Pero ¿de dónde procede que los cuerpos, después de

haberse separado por géneros, no cesan de moverse y de trasladarse de un punto a otro? Esto no lo hemos explicado; y he aquí lo que tenemos que decir.

El contorno del universo, envolviendo todos los géneros de seres, y tendiendo, por la naturaleza de su forma esférica, a concentrarse en sí mismo, estrecha todos los cuerpos, y no permite que quede lugar alguno vacío. Por esto el fuego está principalmente derramado por todo el espacio; después el aire, porque es el que ocupa el segundo lugar por su tenuidad; y así de los demás géneros. Porque las cosas compuestas de partes grandes, dejan también los mayores vacíos, y las más pequeñas, los más pequeños, al ordenarse y colocarse. El movimiento de condensación lleva las cosas pequeñas a los intervalos de las grandes. Las pequeñas se encuentran de esta manera colocadas al lado de las grandes; las pequeñas se desvían de las grandes; las grandes comprimen las pequeñas; y subiendo y bajando todas, se trasladan al punto que las conviene. Mudando de dimensiones, es indispensable que muden de posición en el espacio. Por estos medios una diversidad, que sin cesar se renueva, produce un movimiento, que se repite y se repetirá sin cesar también.

Es preciso pensar además, que se han formado muchas especies de fuego: la llama; luego lo que, saliendo de la llama y no quemándose, proporciona la luz a los ojos; y en fin, lo que, una vez extinguida la llama, subsiste en los cuerpos inflamados.^[86] asimismo hay en el aire una parte muy pura que se llama éter, otra muy densa que se llama nube y niebla, y otras que no tienen nombre y que resultan de la desigualdad de los triángulos. A su vez, el agua se divide por lo pronto en dos especies, una líquida y otra fusible. La especie líquida, que se compone de partes de agua muy pequeñas y desiguales, se mueve fácilmente y fácilmente se deja mover, gracias a la diversidad de sus elementos y a la naturaleza de su forma. La especie fusible, que se compone de partes grandes e iguales, es más estable y pesada, gracias a la uniformidad de sus elementos; pero cuando el fuego la penetra y la disuelve, cuando destruye su uniformidad, se presta mejor al movimiento; y adquirido éste, es arrastrada por el aire que la rodea, y precipitada sobre la tierra. Se designa entonces la división de sus partes, diciendo, que primero se derrite, y luego se desprende sobre la tierra; dos palabras, que expresan este cambio. Y luego, como el fuego contenido en el agua fusible se escapa y no puede evaporarse en el vacío, comprime al aire que le rodea, el cual lleva el agua, aún fluida, a los puntos que ocupaba el fuego, y él mismo se une con ella. El agua comprimida de esta maneta, recobrando su uniformidad mediante la retirada del fuego, que le había ocasionado la desigualdad, vuelve sobre sí misma y recobra su naturaleza. Este desprendimiento del fuego se ha llamado enfriamiento, y congelación la condensación que es su resultado. De todas las aguas que hemos llamado fusibles, la que tiene partes más tenues y más iguales, que es la más densa, género único, cuyo color es un amarillo brillante y el más precioso de los bienes, es el oro, que se ha formado filtrándose a través de la piedra. El nudo del oro, cuando se ha hecho muy duro y negro a causa de su densidad, es llamado adamas.^[87] Otro cuerpo, cercano al oro por la pequeñez de las partes, pero que tiene muchas especies, cuya densidad es superior a la del oro, que encierra una escasa liga de tierra muy ligera, siendo por esto más duro que el oro y al mismo tiempo más ligero, gracias a los poros que tiene su masa, es una de estas aguas brillantes y condensadas, que se llama bronce. Cuando la porción de tierra que contiene es separada por la acción del tiempo, ella se muestra a la vista, y se la da el nombre de orín. No tendríamos mayor dificultad en explicar, tomando por regla la verosimilitud, otros fenómenos análogos; y si alguno para distraerse, despreciando el estudio de los seres eternos,

quiere e intenta formarse ideas probables sobre la generación, proporcionándose así un placer sin remordimientos, se procurará un entretenimiento sabio y moderado. Prosigamos, pues, nuestras indagaciones, y lo mismo a las cuestiones que siguen que a las que han precedido, procuremos dar respuestas probables.

El agua mezclada con el fuego, que se llama líquido a causa del movimiento que la hace derramarse y rodar sobre la tierra, y blanda a causa de sus bases, que, menos estables que las de la tierra, ceden fácilmente, si se encuentra separada del fuego y del aire y aislada, se hace más uniforme, se contrae por el desprendimiento de estos dos cuerpos y se condensa; y entonces se transforma en granizo si la operación tiene lugar por encima de la tierra, y en hielo si se verifica en la tierra. Si las partes son más pequeñas y están medio coaguladas, dan origen, por encima de la tierra, a la nieve; y en la tierra, mezcladas con el rocío, a lo que se llama escarcha. La mayor parte de las especies de aguas tienen su origen en las plantas de la tierra que las destilan, y se las llama generalmente jugos. Estos jugos, diversificados al infinito a causa de sus combinaciones, forman una multitud de especies innumerables; pero hay cuatro que contienen fuego, y que por ser más notables han recibido nombres particulares. Una, que calienta al alma al mismo tiempo que al cuerpo, es el vino; otra, que es sólida y divide el fuego visual y a causa de esto parece lustrosa, brillante y vistosa, es la especie oleosa, a la que corresponden la goma, el jugo de ricino y el aceite mismo, y todos los demás jugos dotados de propiedades análogas; el que mezclándose a las especies alimenticias tiene la virtud de hacerlas más agradables al paladar, recibe frecuentemente el nombre de miel; en fin, el que disuelve la carne y que bajo el influjo del calor se hace espumoso, es distinto de todos los demás jugos y se le ha llamado opio.

Pasemos a las especies de la tierra. Ved cómo la tierra, purificada por el agua, da origen a los cuerpos pétreos. Cuando el agua, mezclada con la tierra, está dividida en porciones, en el seno mismo de la mezcla se transforma en aire; hecha aire, asciende al lugar que le es propio; no existiendo el vacío, este aire comprime el aire vecino; éste, en virtud de su pesantez, oprime fuertemente la masa de la tierra, en cuyo derredor está repartida y la precisa a llenar los lugares dejados libres por el aire nuevamente formado. Comprimida así por el aire, sin que por esto esté completamente privada de agua,^[88] la tierra se transforma en piedra: bella, si es transparente con partes iguales y uniformes,^[89] fea, en caso contrario. Toda la humedad se evapora bajo la acción del fuego, y la tierra se condensa en un cuerpo más seco que la tierra, y aparece lo que llamamos teja. Sucede algunas veces, que, sin perder su humedad, la tierra es derretida por el fuego; entonces, enfriándose, produce una piedra de color negro.^[90] O bien cuando, evaporándose la mayor parte del agua, la tierra se reduce a partes muy tenues y saladas, nace entonces un cuerpo medio sólido y susceptible de disolverse de nuevo en el agua, que es, de una parte, el nitro, bueno para quitar las manchas de aceite y tierra; y de otra, la sal que se une tan bien a los alimentos, para hacerles agradables al gusto; y que, según los términos de la ley, es una ofrenda estimada por los dioses.

En cuanto a los cuerpos compuestos de tierra y agua, que insolubles en el agua no pueden ser disueltos sino por el fuego, he aquí cómo se coagulan. Ni el fuego ni el aire pueden disolver un volumen de tierra. En efecto, siendo más delgados que los intervalos de sus partes, pasan al través de sus anchos poros sin violencia y no causan ninguna descomposición, ninguna disolución. Por el contrario, siendo las partes del agua más grandes, se abren paso violentamente, y por consiguiente

disuelven y funden la tierra. Así cuando la tierra no está condensada fuertemente, sólo el agua puede disolverla; el fuego sólo tiene este poder, cuando está compacta, porque es el único que puede penetrar en ella. El agua sólo puede ser disuelta por el fuego, si sus partes están fuertemente unidas; puede serlo por el fuego y por el aire a la vez, si lo están débilmente, introduciéndose éste en los intervalos, y aquel entre los triángulos que la constituyen. Si el aire está fuertemente condensado, nada puede disolverle, como no sea dividiendo sus elementos;^[91] no condensado, sólo es soluble mediante el fuego.^[92] Por lo tanto, en los cuerpos compuestos de tierra y agua, como ocupan el agua los intervalos de la tierra, aun la comprimida con fuerza, las partes de agua, que llegan de fuera, no encuentran abertura y se deslizan alrededor de la masa entera sin poder fundirla; por el contrario, las partes de fuego se introducen en los intervalos del agua, obran sobre ella, como el agua sobre la tierra y el mismo fuego sobre el aire, y sólo ellas tienen la virtud de fundir el cuerpo compuesto y de hacerle de naturaleza líquida. Entre estos cuerpos compuestos, unos contienen menos agua que tierra, como el vidrio y todas las piedras que se llaman fusibles; otros contienen más, como la cera y todas las sustancias aromáticas.

Las especies diversas, que nacen de las figuras (matemáticas), de sus mezclas, de sus transformaciones, acaban de ser explicadas; qué impresiones producen sobre nosotros y por qué: he aquí lo que conviene que expliquemos ahora. La primera condición es que los cuerpos, de que se habla, ténganla propiedad de ser sentidos. En cuanto a la carne y a la formación de ésta; en cuanto a la parte mortal del alma,^[93] nada hemos dicho aún. Pero no es posible hablar de ello, de una manera conveniente, sin tratar de las impresiones acompañadas de sensación y recíprocamente. Sin embargo, no pueden abrazarse estos dos objetos a la vez. Es preciso exponer el uno primero, y volver enseguida al que haya sido aplazado.

A fin de estudiar las impresiones en el mismo orden que los géneros de los cuerpos que las producen, comencemos por los que se refieren al cuerpo (en su totalidad) y al alma.^[94]

Por lo pronto, ¿por qué decimos que el fuego es caliente? Esto es lo que hay precisión de examinar, indagando qué clase de separación y de división opera en nuestro cuerpo. Porque casi todos sentimos que la impresión del fuego es la de un cuerpo acerado. Debemos, pues, considerar que son tales la delicadeza de sus espinas y de sus puntas y la rapidez de su movimiento, que, fuerte y afilado, corta cuanto encuentra. Nos es preciso recordar su forma y su origen, a fin de concebir, que su naturaleza, haciéndole más propio que cualquiera otro objeto, para dividir en porciones los cuerpos, da perfectamente razón de la impresión del calor, y del nombre con que le distinguimos.^[95]

La impresión contraria es fácil de comprender, y sin embargo, es preciso hablar de ella. Nuestro cuerpo está rodeado de líquidos; los que de ellos tienen partes muy grandes, al penetrar en nosotros, rechazan los líquidos, que tienen partes muy pequeñas. Como no pueden ocupar su lugar, los comprimen; de móviles que eran, los hacen inmóviles; de desiguales, uniformes; y en fin, los coagulan. Un combate se traba naturalmente entre lo que se aproxima así contra naturaleza y los elementos opuestos. Este combate, esta commoción, es el temblor, el escalofrío; y se ha dado el nombre de frío a todas estas impresiones reunidas, así como a su causa.

Si cede nuestra carne a un cuerpo, el cuerpo es duro; si cede el cuerpo a nuestra carne, el cuerpo es blando. Lo mismo sucede con los cuerpos comparados entre sí.^[96] Pues bien, ceden los que tienen pequeñas bases; por el contrario, los que tienen bases triangulares, teniendo en su virtud una gran

estabilidad, forman la especie más sólida; y como adquiere más densidad, ella opone la mayor resistencia.

Para explicar claramente la pesantez y la ligereza, es preciso desde luego dar razón de lo que se llama lo alto y lo bajo. Que existen naturalmente en el universo dos regiones distintas, opuestas, en que está dividido: lo bajo, hacia lo que cae todo lo que tiene una cierta masa corporal; lo alto, a donde nada sube sino por fuerza, son cosas que no pueden admitirse con verdad. En efecto, puesto que el cielo entero es esférico, todas las partes, que, colocadas a igual distancia del centro, son extremidades, son en igual forma y por la misma razón sus extremidades; y el centro, colocado a igual distancia de las extremidades, está necesariamente en la misma situación con relación a todas. Construido así el mundo, ¿cuál de las regiones, que acabamos de citar, puede ser llamada lo alto, cuál lo bajo, sin exponerse a dar un nombre, que de ninguna manera le convenga? Porque el centro del mundo no es naturalmente ni lo alto ni lo bajo, es el centro; y la circunferencia no es el centro; y ninguna parte tiene con el centro otra relación que la que tiene la parte opuesta. Siendo, pues, semejantes todas las partes del mundo, y estando semejantemente dispuestas, ¿con qué derecho las aplicaremos denominaciones contrarias? Supongamos un cuerpo sólido, regular, colocado en el centro del universo; no se inclinará más hacia una extremidad que hacia otra a causa de su perfecta semejanza. Que cualquiera dé la vuelta alrededor de ese cuerpo y encontrará que, si se detiene en puntos opuestos, llamará sucesivamente con los nombres de alto y de bajo a la misma parte de este cuerpo. Siendo el universo esférico, como acabamos de decir, es contrario a la razón distinguir en él una región inferior y otra superior.

Y entonces, ¿de dónde nacen estas denominaciones de alto y de bajo? ¿Cuál es el origen de esta costumbre de dividir el mundo en dos partes distintas? Para comprender el valor de estas preguntas, es preciso sentar los principios siguientes. Si alguno estuviese colocado en la región del mundo, ocupada particularmente por el fuego,^[97] en donde se encuentra reunido en masa y a donde tienden a reunirse todas sus demás partes,^[98] y colocada así esta persona por encima del fuego, tuviese poder para arrancar porciones de él y depositarlas en los platillos de una balanza; si levantase el fiel y colocase por fuerza estas porciones de fuego en el aire, que es una sustancia del todo diferente;^[99] es evidente que una porción más pequeña de fuego cedería con más facilidad que una grande. Porque siempre que una misma fuerza obra sobre dos cuerpos, es inevitable que el menor siga más dócilmente el impulso, y que el mayor resista más; y se dice del uno^[100] que es pesado y que tira hacia abajo; y del otro^[101] que es ligero y que tira hacia arriba.

Pues bien, observémonos a nosotros mismos, obrando de la misma manera en el lugar que nos está asignado. En la tierra en que habitamos, sucede a veces que tomamos sustancias terrestres, y algunas veces porciones de tierra, y las lanzamos al aire desemejante, haciendo violencia a su naturaleza, porque las unas y las otras tienden a permanecer unidas a la masa homogénea; en este caso, la parte que sea más pequeña resiste menos, y penetra la primera en el elemento desemejante. Llamamos ligera a esta pequeña parte, y llamamos lo alto al lugar a donde sube; y llamamos pesado y bajo a lo contrario de lo ligero y de lo alto.

De donde resulta que necesariamente estas relaciones no son siempre las mismas, ocupando las masas de los cuerpos elementales lugares diferentes. Comparad un objeto ligero en una región con un objeto ligero en la región contraria, un objeto pesado con otro objeto pesado, lo bajo con lo bajo,

y lo alto con lo alto; y encontrareis, que se hacen y son contrarios, oblicuos, totalmente diferentes los unos relativamente a los otros. Pero se observa una cosa, que es común a todos los cuerpos, sean los que sean; que la dirección de un cuerpo hacia la masa de la misma naturaleza, es lo que hace que se le llame pesado, y lo que hace que se llame bajo al lugar a donde se dirige; y la dirección contraria produce nombres contrarios. Éstas son las causas a que atribuimos estas maneras de ser.

En cuanto a lo áspero y a lo liso, basta dirigir una mirada sobre los cuerpos, para dar razón de estas impresiones. La dureza, unida a la diversidad de las partes, produce lo primero;^[102] la uniformidad, unida a la densidad, lo segundo.^[103] Resta ahora explicar lo más notable que hay en las impresiones comunes al cuerpo entero; es a saber: la causa de lo que hay de agradable y de penoso en esas mismas de que acabamos de hablar, y por qué ciertas impresiones hacen nacer, en las diversas partes del cuerpo, sensaciones acompañadas de placer y dolor. Comencemos por exponer por qué razones las impresiones son seguidas o no de sensación,^[104] recordándolo que antes dijimos de las cosas fáciles de mover; porque así es preciso proceder en la indagación que nos proponemos.

Cuando un órgano, que por naturaleza se mueve fácilmente, llega a recibir una impresión, aun cuando sea ligera, esta impresión se transmite a las partes que le rodean, y por estas a otras; de suerte que, llegando hasta el alma inteligente, ésta se penetra del poder del agente. Pero si el órgano es de naturaleza contraria,^[105] como entonces es estable y no da lugar a ninguna trasmisión circular, sólo él es el impresionado, y no pone en movimiento nada de lo que le rodea; de suerte que no comunican unas partes a otras la primera impresión recibida, la cual subsiste inmóvil en el animal; el paciente queda insensible.^[106] Este último fenómeno tiene lugar en los huesos, eu los cabellos, y en todas las partes de nuestro cuerpo, compuestas principalmente de tierra; mientras que el primero se observa en la vista y el oído, sentidos en los que el fuego y el aire desempeñan un gran papel.

Veamos ahora cómo es preciso concebir el placer y el dolor. La impresión contra naturaleza y violenta, si tiene lugar repentinamente y con fuerza, es dolorosa. La impresión, que vuelve las cosas a su estado natural, si tiene también lugar repentinamente y con fuerza, es agradable.^[107] La que se produce suavemente y poco a poco, es insensible. Lo contrario sucede en las impresiones contrarias. Pero siempre que una impresión se produce con facilidad, es perfectamente sensible, sin participar nada, ni del placer ni del dolor.^[108] Tales son las impresiones que se refieren al fuego visual, el cual forma, como se ha dicho, durante el día, un cuerpo estrechamente unido a nuestro cuerpo. Ni cortaduras, ni quemaduras, ni otras afecciones del mismo género le hacen experimentar dolor alguno,^[109] ni siente tampoco placer, cuando vuelve a su forma primitiva. Nosotros, sin embargo, tenemos sensaciones muy vivas y muy claras,^[110] según que el fuego visual recibe tal o cual impresión, y que en su emisión encuentra tal o cual objeto; y es que él se separa y se reúne sin ninguna especie de violencia. Por el contrario, los cuerpos compuestos de partes más grandes, cediendo con dificultad al agente y trasmitiendo los movimientos recibidos a todo el animal, experimentan placer y dolor; dolor, cuando son alterados; placer, cuando vuelven a su estado primitivo. Todos los órganos, cuyas pérdidas y evacuaciones se verifican con lentitud, y que reciben bruscamente partes nuevas y numerosas, insensibles a la salida de los elementos antiguos, sensibles a la salida de Jos nuevos, no causan ningún dolor al alma mortal, y la procuran grandes placeres. Esto es precisamente lo que sucede con los olores buenos. Los órganos que, por el contrario, se alteran de repente y con fuerza, y que vuelven con dificultad y poco a poco a su primer estado, son el asiento de

sensaciones opuestas a las precedentes.^[111] Esto es precisamente lo que tiene lugar en las quemaduras y cortaduras del cuerpo.

Quedan expuestas las impresiones comunes a todo el cuerpo,^[112] y los nombres dados a sus causas.^[113] Ahora debemos dar a conocer, según podamos, las impresiones propias de ciertas partes del cuerpo,^[114] y las causas que las hacen nacer.

Pongamos por lo pronto en claro, en cuanto sea posible, lo que hemos omitido antes al hablar de los jugos; a saber: las impresiones particulares que se refieren a la lengua.^[115] Es claro, que estas impresiones, como la mayor parte de las otras, resultan de ciertas contracciones y expansiones; pero además de esto, ellas están más estrechamente ligadas que las demás a lo áspero y a lo liso. En efecto, cuando partes compuestas de tierra y líquidas se introducen por las pequeñas venas, que, a manera de mensajeros, van de la lengua al corazón, y encuentran las partes húmedas y tiernas de la carne, estrechan y desecan las venas, y nos parecen agrias, si son más ásperas; acedas, si lo son menos. A las que son detergentes, que lavan toda la superficie de la lengua, y que a causa de su acción excesiva la arrancan algo y disminuyen su sustancia, como hace el nitro, se las llama amargas. Las que tienen en menor grado la propiedad del nitro y limpian moderadamente la lengua, nos parecen saladas sin amargura, y más amigas de nuestra naturaleza. Las que se calientan y ablandan mediante la temperatura de la boca, y después de haber recibido de ella el fuego y el calor, la queman a su vez, y se suben por su ligereza hacia las partes superiores de la cabeza despedazando todo lo que encuentran, a causa de estas propiedades, se las llama picantes. Sucede algunas veces, que estas partes, aminoradas por la putrefacción, penetran en las venas estrechas; encuentran en ellas partes terrosas y partes de aire en cierta proporción, las mezclan agitándolas; después de mezcladas todas estas partes, se encuentran, se infiltran las unas en las otras, forman vacíos, extendiéndose en torno de las partes que entran en las venas; y entonces, haciéndose el líquido cóncavo y extendiéndose alrededor del aire, tan pronto terroso, como puro, se forman vasos redondos y huecos, compuestos de agua y llenos de aire, de los cuales unos, los puros, parecen como transparentes y llevan el nombre de ampollas; otros, los terrosos, se agitan y remontan, y se los designa con los nombres de levadura y fermentación. La causa de todas estas impresiones es lo que se llama lo ácido. La impresión contraria a todas las precedentes,^[116] procede de una causa contraria. Cuando las partes, que entran líquidas, son de tal manera, que convienen á la naturaleza de la lengua, si ésta se halla irritada, la calman; si está dilatada, la estrechan; si está contraída, la ensanchan; restableciéndola de esta manera a su estado natural. Este remedio universal de las impresiones violentas, agradable y estimado por todos los hombres, es lo que se llama lo dulce.

Tales son los sabores. El sentido que se ejercita por la nariz no tiene especies determinadas. ¿Por qué? Porque el género de los olores es imperfecto, puesto que ningún cuerpo está proporcionado de manera que tenga un olor. Las venas, afectadas por el olor, son demasiado estrechas para las partes de tierra y de agua, y demasiado anchas para las partes de fuego y de aire. Así es que nadie ha encontrado olor a estas partes, y para ser odoríferas, es preciso que se mojen, o que se pudran, o que se fundan, o que se volatilicen. Cuando el agua se convierte en aire o el aire en agua, el olor se forma en el tránsito de cada uno de estos cuerpos al otro, y no es ni más ni menos que un humor o un vapor. Lo que siendo aire, se convierte en agua, es lo que se llama vapor; lo que siendo agua, se convierte en aire, es lo que se llama humor. De aquí procede, que los olores son más finos que el agua, y más

gruesos que el aire. Esto es lo que manifiestamente sucede, cuando un hombre poniendo un obstáculo a su respiración,^[117] otro aspira con fuerza el hálito del primero; ningún olor se mezcla con el aire, y el soplo llega completamente inodoro. Se han distinguido sólo dos géneros de olor, cuyas variedades no han recibido nombre, porque no se componen de un mayor o menor número de especies simples; y estos dos géneros, que aparecen en claro, han sido llamados lo agradable y lo desagradable; el uno irrita y atormenta toda la cavidad, que se extiende desde la coronilla de la cabeza hasta el ombligo; y el otro acaricia esta misma parte y la restituye con un sentimiento de placer a su estado natural.

Un tercer sentido,^[118] un tercer órgano, se ofrece a nuestro examen, que es el oído. ¿Cuáles son las causas de las impresiones que a él se refieren? He aquí lo que tenemos que explicar. Digamos, en general, que el sonido es un impulso trasmítido por el aire, a través de los oídos, del cerebro y de la sangre^[119] hasta el alma. El movimiento producido de esta manera, que parte de la cabeza y termina en la región del hígado, es la impresión del oído.^[120] Si el movimiento es rápido, el sonido es agudo; si es lento, el sonido es grave; si es uniforme, el sonido es igual y dulce, y es rudo en el caso contrario. En cuanto a la armonía entre unos y otros sonidos, es asunto que trataremos más adelante.

Resta un cuarto sentido, un cuarto órgano, en el que es preciso distinguir mil variedades, que llamamos colores; especie de llama que sale de los cuerpos, y cuyas partículas, proporcionadas al fuego de la vista, se unen a él para producir la sensación. Las causas y el origen del fuego visual han sido precedentemente explicadas, y es llegado el momento de dar razón de los colores de la manera más verosímil. De las partículas que se desprenden del cuerpo y vienen a encontrar al fuego visual, unas son más pequeñas que las partes del fuego, visual, otras son más grandes y otras iguales. Las partículas iguales no causan sensación, y se las llama transparentes; pero las que son más grandes y más pequeñas, las unas contraen, las otras dilatan, el fuego visual, obrando sobre él como obran lo caliente y lo frío sobre la carne, y como lo agrio y todas las sustancias activas que hemos llamado picantes sobre la lengua. Lo blanco y lo negro son impresiones análogas a las precedentes, pero relativas a un órgano distinto, y por esta razón nos parecen diferentes. Es preciso definirlas de esta manera: lo blanco es lo que dilata el fuego visual, y lo negro lo que tiene la propiedad contraria. Cuando el fuego exterior, encontrando el de la vista con un movimiento más rápido, le dilata hasta los ojos, cuyas aberturas disuelve y divide violentamente y hace correr esta mezcla de fuego y agua, que llamamos lágrimas; cuando el fuego visual, a su vez, sale al encuentro y salta como la llama de un relámpago; cuando el fuego, que se introduce de la parte de fuera, se extingue en la humedad del ojo; cuando, en fin, mil colores nacen de estas combinaciones, entonces decimos que la impresión experimentada es la del rayo, y llamamos brillante y resplandeciente a la causa que lo produce. Hay otro género de fuego, intermedio entre los precedentes que llega hasta el líquido contenido en los ojos, que se mezcla con él, que no brilla, pero que por su esplendor, combinado con esta humedad en que penetra, presenta color de la sangre, y es lo que llamamos lo encarnado. Lo brillante, unido a lo encarnado y a lo blanco, da origen al color leonado. La proporción de esta mezcla, aunque se supiese, no sería prudente decirla, puesto que no se puede dar de ella una razón cierta, ni aun probable. Lo encarnado, combinado con lo negro y lo blanco, produce el color púrpura. La misma composición, más encendida y con una dosis mayor de negro, produce un color más oscuro. Lo rojo es una mezcla de lo leonado y de lo moreno. Lo moreno, de lo blanco y de lo negro. Lo amarillo, de

lo blanco y de lo leonado. Lo blanco, unido a lo brillante y cayendo en lo negro recargado, da origen al azul oscuro. Éste, combinado con el blanco, da el azul claro; y lo rojo combinado con lo negro, da el verde. Con respecto a los demás colores, estos ejemplos dejan ver suficientemente, por qué mezclas se puede dar razón de su formación de una manera verosímil. Pero si se intentase verificar estas indicaciones mediante la experiencia, se desconocería la diferencia que separa la naturaleza humana de la divina. Son tales la esencia y el poder de la divinidad, que es para ella un juego el reunir una multitud de elementos; siendo así que no hay hombre, ni le habrá jamás, que sea capaz de realizar ni una ni otra de estas operaciones.

Éstos son los principios que existían por virtud de la necesidad, y el Artífice de lo mejor y más bello, que existe, tomó estos elementos de entre las cosas que devienen o tienen comienzo, cuando engendró el dios que se basta a sí mismo, porque es perfecto.^[121] Se sirvió de ellos, como causas auxiliares, para ejecutar sus designios, y él, por su parte, se esforzó en formar todas sus obras a imagen del bien. He ahí por qué es preciso que distingamos dos clases de causas, la una necesaria, la otra divina; y que indaguemos en todas las cosas la causa divina, a fin de obtener una vida dichosa en la medida que permite nuestra naturaleza, pero sin despreciar la causa necesaria por respetos a la otra; debiendo estar persuadidos de que sin ellas jamás seremos capaces de comprender este supremo objeto de nuestros estudios y de nuestros deseos; ni, por consiguiente, de poseerle y de participar de él en cierta manera.

Ahora que, a manera de obreros, hemos reunido en estos dos géneros de causas los materiales necesarios para acabar el tejido de nuestro discurso, apresurémonos a volver al punto de partida, a recorrer de nuevo el camino andado, y llevemos esta discusión al fin y al término que le convienen.^[122]

Como dijimos al principio, todas las cosas estaban en desorden, cuando Dios puso en cada una, tomada aparte, y en todas, tomadas en junto, toda la medida y toda la armonía que estaban en su poder, y que la naturaleza de aquellas consentía. Porque antes ninguna de ellas mostraba el menor rastro de este orden, como no fuera por casualidad; y en general puede decirse que nada merecía ser llamado con los nombres con que hoy día designamos las cosas, tales como el fuego, el agua y otras. Dios, por lo pronto, puso orden en esta confusión; después se sirvió de todo ello para formar este universo, animal único, que encierra todos los animales mortales e inmortales. Él mismo fue el artífice de los animales divinos; pero respecto a los animales mortales, encargó a sus propios hijos el cuidado de producirlos.

Estos dioses siguieron el ejemplo de su padre. Habiendo recibido de sus manos el principio inmortal del alma, construyeron y dieron a ésta un cuerpo mortal, como un carro, para conducirla. En este mismo cuerpo colocaron además otra especie de alma, la que es mortal, asiento de las pasiones violentas y fatales; por lo pronto, el placer, el mayor cebo para el mal; después el dolor, que nos aleja del bien; la audacia y el temor, imprudentes consejeros; la cólera, rebelde a la persuasión; la esperanza, que se deja seducir por la sensación irracional y por el amor desenfrenado. De todas estas cosas, mezcladas según las leyes de la necesidad, compusieron la especie mortal. Por temor de manchar el principio divino más de lo necesario, señalaron al alma mortal una estancia distinta en otra parte del cuerpo, después de haber colocado como un istmo y un límite entre la cabeza y el pecho, el cuello, para separarlos.

En el pecho y en lo que se llama tórax sujetaron el género mortal del alma. Pero como en esta

alma había todavía una parte mejor y otra peor, dividieron en dos estancias la cavidad del tórax, al modo como se hace para separar el departamento de las mujeres del de los hombres, y pusieron en medio el diafragma a manera de tabique. La parte del alma, que participa del ardor viril y del valor, dispuesta a atrevidas empresas, la colocaron más cerca de la cabeza, en el intervalo que media entre el diafragma y el cuello, a fin de que, subordinada a la razón y de acuerdo con ella, comprimiese mediante la fuerza los deseos violentos, cuando no se sometían espontáneamente a las ordenes que la razón les envía de lo alto de su ciudadela. El corazón, nudo de las venas y origen de la sangre que se derrama desde allí con fuerza por todos los miembros, fue colocado en la estancia de estos satélites de la razón; a fin de que, siempre que el alma belicosa se irrite, advertida por la razón de que se va a realizar alguna acción injusta bajo la influencia de las excitaciones exteriores o de las pasiones de dentro, el corazón trasmita sobre la marcha, por todos los canales y a todas las partes del cuerpo, los consejos y las amenazas de la razón, para que todas estas partes se sometan a ella y sigan exactamente el impulso recibido, y que se asegure la autoridad de aquello que es lo mejor que existe en nosotros. Y después, como el corazón debía estremecerse en la espera del peligro y en el calor de la cólera, y como sabían de antemano que todo este furor tendría su causa en la acción del fuego, los dioses vinieron en auxilio del corazón; formaron y colocaron sobre él el pulmón, órgano blando y desprovisto de sangre, y que además está lleno interiormente de poros, como una esponja, a fin de que, recibiendo el aire y las bebidas, refrescase el corazón, le calmase y le aliviase del calor en que arde. He aquí por qué dirigieron los conductos de la traquearteria hacia el pulmón, y colocaron a éste próximo al corazón, a manera de una blanda almohada; a fin de que, cuando la cólera hiciese latir el corazón con fuerza, encontrase éste un órgano que cede ante él y lo refresca, y pudiese obedecer con menos fatiga a la razón al mismo tiempo que al alma belicosa.

Con respecto a la parte del alma, que desea los alimentos y las bebidas, cosas todas que constituyen una necesidad, atendida la naturaleza del cuerpo, los dioses la colocaron en la región que se extiende desde el diafragma hasta el ombligo. Construyeron en todo este espacio como una despensa, donde el cuerpo pudiese encontrar su alimento. Le encadenaron allí como una bestia feroz, que era necesario alimentar, si la raza mortal había de subsistir. Para que pudiese alimentarse sin cesar en tal departamento, y para que, estando situada lo más lejos posible del alma, que tiene el gobierno, causase la menor turbación y el menor ruido posible, y pudiese escoger en paz el partido más prudente consultando el interés común; los dioses, por todos estos motivos, la redujeron a ocupar este puesto. Vieron que no estaba en su naturaleza el comprender la razón de las cosas; que si llegaba a experimentar alguna sensación, no se molestaría en indagar las causas; que día y noche se dejaría seducir por imágenes y fantasmas, y entonces, con la idea de prestarle auxilio, los dioses formaron el hígado, y lo colocaron en su misma estancia. Le hicieron denso, liso, brillante, suave, y le dieron al mismo tiempo amargor, a fin de que el poder del pensamiento, al salir de la inteligencia, fuese a reflejar sobre su superficie, como sobre un espejo, que, recibiendo las impresiones de los objetos, presenta a la vista las imágenes. De esta suerte el pensamiento sujetó esta tercera alma y la amedrentó con sus amenazas, cuando, utilizando la parte amarga del hígado, la derrama o esparce sutilmente por el órgano entero, que toma el color de la bilis; le estrecha y le comprime; le hace áspero y le cubre de arrugas; y entonces también, doblando el gran lóbulo que estaba recto, contrayéndole, cerrando y obstruyendo las puertas y los depósitos del hígado, nos causa dolor y

disgusto. Pero cuando una inspiración serena, nacida de la inteligencia, pinta en el hígado imágenes contrarias; cuando deja en reposo la parte amarga, evitando mover y tocar nada que contrarié su naturaleza; cuando utiliza y se sirve de la dulzura contenida en el hígado; cuando restituye a las partes del mismo su posición recta, su lisura y su libertad; entonces hace gozosa al alma, que habita cerca del hígado, y le da durante la noche la calma y la tranquilidad; y durante el sueño, le da la adivinación, que ocupa el lugar de la razón y de la sabiduría, de que no participa.

De este modo, los autores de nuestro ser,^[123] teniendo en cuenta las ordenes de su padre, que mandó dar a la raza mortal toda la perfección posible, organizaron de un modo excelente hasta la parte inferior de nuestra naturaleza; y para que pudiese al menos vislumbrar la verdad, le dieron la adivinación. Es evidente que la adivinación no es más que un modo de suplir la imperfección intelectual del hombre. En efecto, nadie en el pleno ejercicio de la razón, ha llegado nunca a una adivinación inspirada y verdadera, porque para esto es preciso que el pensamiento esté entorpecido por el sueño, o extraviado por la enfermedad o por el entusiasmo.^[124] Pero al hombre sano es a quien toca examinar las palabras pronunciadas durante el sueño o la vigilia, cuando el espíritu es trasportado por la adivinación o por el entusiasmo; discutir y someter a la prueba del razonamiento las visiones y las apariciones; e indagar cómo y para quiénes anuncian un bien o un mal presente, pasado o futuro. El que ha estado delirando y aún le dura el delirio, no se baila en estado de juzgar sus propias visiones y sus propias palabras; y se ha dicho con razón, hace ya mucho tiempo, que sólo el sabio obra bien, se conoce a sí mismo, y sabe lo que le concierne. Ved por qué la ley ha instituido los profetas, jueces de las adivinaciones inspiradas. A veces se los llama adivinos, ignorando que en realidad son los intérpretes de las palabras y de las visiones enigmáticas, y que lejos de ser adivinos, su verdadero nombre es el de profetas de las cosas reveladas por la adivinación.^[125] Tal es, pues, la razón de la naturaleza del hígado, y del lugar en que ha sido colocado; a saber, la adivinación. Durante la vida, presenta los signos más claros de este hecho; privado de la vida, se hace oscuro: y los indicios que suministra aparecen demasiado borrados, para que puedan deducirse presagios ciertos.^[126]

En cuanto a la víscera vecina, oíd la razón de su formación y del lugar que ocupa al lado izquierdo. Su misión consiste en mantener el hígado siempre puro y brillante, como una esponja, destinada a limpiar un espejo, y siempre dispuesto a llenar este oficio. Por esta razón, cuando estando enfermo el cuerpo, el hígado se encuentra sucio, la sustancia esponjosa del bazo que está hueco y sin sangre, recibe estas impurezas y vuelve al órgano su primera limpidez. Lleno de estas impurezas, el bazo se agranda y se infla; pero desde el momento en que el cuerpo recobra la salud, vuelve a su volumen natural. En cuanto a la naturaleza del alma, a la distinción entre una parte mortal y otra parte divina, a su separación y a su localización, y en cuanto a las razones que han determinado esta distribución, para poder decir: he aquí la verdad, sería preciso haberlo aprendido de Dios mismo. Pero por lo menos, que deben tenerse por probables todas estas consideraciones, es lo que tanto más se puede afirmar, cuanto más en ello se reflexiona. Prosigamos, pues, nuestros estudios, siguiendo el mismo método. Es preciso que acabemos de explicar la formación del cuerpo. He aquí el razonamiento según el que se puede conocer mejor su estructura.

Los autores del género humano sabían la intemperancia con que nos arrojaríamos a comer y beber, y que en nuestra glotonería iríamos más allá de lo conveniente y de lo que reclaman nuestras

necesidades. Para alejar de nosotros las enfermedades y la muerte, y para que la especie mortal no pereciese desde el instante de su nacimiento, los dioses previsores hicieron lo que se llama el bajo vientre, para que sirviera de receptáculo al sobrante de las bebidas y de los alimentos. Colocaron los intestinos formando circunvoluciones, temerosos de que si pasaba el alimento con excesiva rapidez, el cuerpo experimentaría demasiado pronto la necesidad de un nuevo alimento; y esta insaciable avidez y esta glotonería habrían hecho a nuestra especie incapaz para la filosofía, extraña a las musas e indócil con relación a la parte divina de nosotros mismos.

Sobre los huesos, la carne y las demás cosas de esta naturaleza, he aquí lo que debemos decir. Todas tienen su principio en la formación de la médula. Por estar ligados a la médula, es por lo que los lazos de la vida, mediante los cuales el alma está unida al cuerpo, son como las raíces de la especie mortal; en cuanto a la médula misma, proviene de diversos elementos. Dios tomó, entre los triángulos, aquellos, que siendo primitivos, regulares y lisos, fuesen capaces de producir lo más exactamente el fuego, el agua, el aire y la tierra; los separó de los géneros a que pertenecían; mezcló en debida proporción los unos con los otros; y preparando así la semilla universal de la especie mortal, formó la médula. En seguida plantó en la médula y unió a ella todos los géneros de almas, y como debía recibir^[127] diferentes formas y diferentes figuras, la dividió desde esta primera operación, en estas mismas formas. Una parte debía, como un campo fértil, encerrar la semilla divina; la redondeó por todas partes, y dio a esta porción de la médula el nombre de encéfalo; porque, la cabeza^[128] sería, en el animal completo, como la vasija que habría de contenerla. La otra parte de la médula destinada a servir de asiento al alma mortal, fue dividida en formas redondas y anchas, y retuvo el nombre de médula en toda su extensión. Dios ligó a ella, a manera de anclas, los lazos de la vida,^[129] construyendo todo el cuerpo en torno de la misma, después de haberla puesto al abrigo mediante una cubierta ósea.

Compuso los huesos de la manera siguiente. Después de haber acribado una tierra pura y suave al tacto, la roció y la deslió con la médula; la expuso al fuego y la templó en el agua; volvió a exponerla al fuego y a templarla en el agua; y mediante esta doble operación, muchas veces repetida, la hizo de modo que no pudiera ser disuelta ni mediante el fuego, ni mediante el agua. Lo primero que hizo con esta composición, fue construir alrededor del cerebro una esfera ósea, dejándola una estrecha abertura. En seguida, para proteger la médula del cuello y de la espalda, formó vértebras, colocando las unas encima de las otras, a manera de ejes, desde la cabeza hasta la extremidad del tronco. Puso igualmente en seguridad la esperma, que queda encerrada^[130] en un recinto óseo, que tuvo cuidado de proveer de articulaciones, y recurrió a una sustancia de la naturaleza de lo otro,^[131] que colocó en medio de estas articulaciones, a fin de hacerlas más propias para los diversos movimientos e inflexiones.

Pero Dios pensó que los huesos son demasiado secos y demasiado duros naturalmente, y que, bajo la influencia de las alternativas de lo caliente y de lo frío, se gastarían y corromperían la semilla que encierran, y entonces formó los nervios y la carne; los nervios, para ligar unos miembros a otros, y por medio de su tensión y su relajamiento alrededor de las vértebras procurar al cuerpo la facultad de doblarse y enderezarse; la carne, para defenderle contra los excesivos calores, garantizarle contra los fríos excesivos, y preservarle en las caídas, a manera de un vestido embutido de lana. Porque la carne cede suave y fácilmente al choque de los cuerpos, y contiene en su sustancia

un líquido caliente, que exhala y traspisa en el estío, proporcionando a todo el cuerpo una frescura natural, y en el invierno lo defiende por su calor propio de la influencia del frío exterior. Considerando estas cosas, el autor de nuestro cuerpo mezcló en debida proporción agua, fuego y tierra; añadió a esta mezcla una levadura, compuesta de partes agrias y saladas, y formó de esta manera la carne blanda y llena de jugo. En cuanto a los nervios, los compuso combinando huesos y carne sin levadura, lo que produjo una nueva sustancia intermedia entre las otras dos, a la que dio un color leonado. De esto resulta, que los nervios tienen una estructura más tensa y más viscosa que la carne, más blanda y más húmeda qué los huesos. Dios rodeó los huesos y la médula con los nervios y con la carne, ligando con los nervios las diferentes partes del cuerpo, y cubriendolas todas con la carne. Los huesos, que contenían más alma, recibieron una capa más delgada de carne; los que contenían menos alma, recibieron una capa más espesa. También las junturas de los huesos, en tanto que la razón no aconsejase obrar de otra manera, fueron provistas de una pequeña cantidad de carne, porque esta sino, siendo un obstáculo a las inflexiones del cuerpo, le hubiera hecho pesado y difícil para moverse; porque una carne compacta, maciza y apretada, hubiera a causa de su densidad impedido la sensación, adormecido la memoria y paralizado la inteligencia.

He aquí por qué los muslos, las piernas, las caderas, los brazos y antebrazos, todos los huesos no articulados, todos los que, encerrando poca alma en la médula, están vacíos de pensamiento; he aquí, repito, porque todos estos huesos han sido cubiertos con mucha carne; y por el contrario, las partes que sirven más al pensamiento, son menos carnosas, a no ser cuando ha querido Dios componer de carne un órgano de sensaciones, tal como la lengua. Pero la regla general es la que dejamos consignada. Ningún ser, formado y desenvuelto conforme a las leyes naturales, puede unir a huesos abultados y a una carne maciza la finura y la delicadeza de las sensaciones. Porque, más que parte alguna del cuerpo, la cabeza era acreedora a haber reunido estas tres ventajas, si hubieran sido compatibles; y el género humano, con una cabeza carnosa, nerviosa y fuerte, hubiera alargado su vida dos veces, cien veces más que lo que hoy dura, y hubiera estado menos sujeta a enfermedades y dolores. Pero, los artífices de nuestro ser, comparando una vida más larga, pero peor, con una vida más breve, pero mejor, creyeron que valía más vivir bien poco tiempo, que vivir mal mucho. Fundados en esto, formaron la cabeza de un hueso delgado; y como no tenía que doblarse, le dieron ni carne ni nervios. De aquí nace, que ninguna parte del cuerpo humano es más débil que la cabeza, pero ninguna es tampoco más apta para las sensaciones y para el pensamiento.

De la misma manera y por los mismos motivos, Dios juntó los nervios a la extremidad (inferior) de la cabeza, los reunió simétricamente alrededor del cuello, y ligó con ellos la parte inferior de las quijadas por bajo de la cara; los demás nervios, los dispersó entre todos los miembros, para unir unas articulaciones con otras. En cuanto a la boca, los dientes, la lengua y los labios, los divinos ordenadores arreglaron todas estas cosas, como lo están boy dia, consultando a la vez la necesidad y el bien; la necesidad, para la entrada; el bien, para la salida. Porque la necesidad exige, que al cuerpo se le den alimentos para nutrirse; y el chorro de palabras, que sale de nuestros labios y que sirve para el desarrollo de la inteligencia, es el más precioso y el mejor de los arroyos.

Pero la cabeza no podía ni quedar con su caja ósea desnuda, expuesta sin defensa a la intemperie de las estaciones, ni recibir por abrigo una masa de carne, que la hubiera hecho estúpida e incapaz para las sensaciones. Por esta razón, en la superficie de la carne, siempre húmeda, se formó una

corteza, que se distingue de ella y que es lo que llamamos piel. Esta piel, creciendo y desarrollándose a causa de la humedad del cerebro, ocupó bien pronto toda la cabeza. Infiltrándose la humedad al través de las junturas del cráneo, humedeció la piel y reunió las extremidades como con un nudo en la coronilla de la cabeza. Estas junturas o costuras de formas muy diversas son el resultado del doble poder de los círculos del alma y del alimento; cuando estos dos movimientos se combaten más, las junturas son mayores; y cuando se combaten menos, son más pequeñas.

La Divinidad, con el auxilio del fuego, abrió en esta piel, que rodea la cabeza, una multitud de poros. Agujereada de esta manera la piel, y esparramándose por aquí el humor, todo cuanto contenía de puro líquido y de puro calor desapareció; pero las partes que contenían elementos semejantes a los de la piel, elevándose por su propio movimiento, se extendieron hacia fuera tenues como los poros por que salían; rechazados a causa de su pesantez por el aire exterior, volvieron hacia la piel, echando en ella raíces, y de este modo los cabellos nacieron en el tejido mismo de la piel. Se parecen a correñuelas de la misma sustancia de la piel, pero son más duras y más compactas merced a la acción del frío, que condensa los cabellos, enfriándolos cuando salen de la piel. Ved cómo y por qué causas el autor de nuestro ser nos dio una cabeza velluda, persuadido de que, mejor que la carne, los cabellos serían una cubierta ligera, que protegería el cerebro, que le abrigaría contra los rayos del sol y contra el frío, sin oponer nunca dificultades a la vivacidad de la sensación.

Los dedos están formados de nervios, de piel y de huesos entrelazados; de estas tres sustancias mezcladas, y desecadas después, se compuso una piel dura que participa de todas tres.^[132] Éstas son las causas segundas; pero la verdadera causa es la Providencia que lo ha hecho así, teniendo en cuenta el porvenir. Los autores del género humano sabían, en efecto, que de los hombres debían nacer las mujeres y los demás animales,^[133] y que los más de éstos tendrían necesidad de uñas para la mayor parte de las cosas que habrían de hacer. Por esta razón quisieron que las uñas comenzasen a formarse al mismo tiempo que el hombre, y aquí tenéis la razón y los motivos de que nos dieran y formaran la piel, los cabellos y las uñas a la extremidad de los miembros.

Cuando todas las partes y todos los miembros del animal mortal estuvieron unidos, como debía indispensablemente sacar la vida del fuego^[134] y del aire, los dioses, temerosos de que no pareciese consumido o disuelto por ellos, le procuraron al efecto un recurso. Crearon una nueva especie de seres, análoga a la especie humana, aunque con otras formas y otros sentidos, y que era como una especie distinta de animales. Son estos los árboles, las plantas, los granos, producidos y recogidos por la agricultura y sometidos a nosotros, porque primitivamente no existían más que especies salvajes, que son el origen de las especies domesticadas. Y en efecto, todo lo que participa de la vida, con razón debe llamarse un animal. Los seres de que hablamos participan ciertamente de la tercera especie de alma; de la que está colocada entre el diafragma y el ombligo; la que, privada de opinión, de razonamiento y de inteligencia, experimenta al menos las sensaciones agradables y desagradables, así como los apetitos respectivos. Porque el vegetal constantemente experimenta todas estas impresiones, pero como toda su agitación se reconcentra en él mismo;^[135] como se resiste a todo movimiento extraño, y sólo usa del que le es propio,^[136] no le es permitido razonar sobre lo que le es útil o dañoso, ni tampoco conocerse a sí mismo. Vive a manera de un animal, pero vive inmóvil y arraigado en el suelo, porque está desprovisto de la facultad de trasladarse de un lugar a otro.

Cuando los dioses, que tan superiores son a nosotros, produjeron, para alimento de sus

inferiores, todas estas especies (vegetales), abrieron canales en nuestro cuerpo, como se hace en los jardines, a fin de regarle como con la corriente de un arroyo. Hicieron, por lo pronto, dos conductos ocultos bajo la carne y la piel; a saber, las venas dorsales, que corresponden a los costados derecho e izquierdo del cuerpo.^[137] Los extendieron a lo largo de la espina dorsal, con la médula genital en medio, a fin de que ésta tuviese el mayor grado de vigor posible, y que la sangre, regando el cuerpo de arriba a abajo, derramase en todas ditas partes una gran humedad. Dividieron en seguida hacia la cabeza estas venas en muchas ramas, cruzaron unas con otras, dirigiendo las de la derecha hacia el lado izquierdo del cuerpo, las de la izquierdo hacia el lado derecho, y obtuvieron así un doble resultado; sirvieron ellas y la piel de lazo de unión entre el resto del cuerpo y la cabeza, que no envuelven los nervios hasta la coronilla; y las impresiones de la sensibilidad, nacidas en partes opuestas, pudieron ser trasmitidas por toda la extensión del cuerpo. Por último, ved cómo hicieron circular el líquido (nutridor) por los canales. Comprenderemos mejor la explicación que sigue, si comenzamos por observar que los cuerpos, compuestos de elementos más pequeños, retienen los que se componen de elementos más grandes, mientras que estos no pueden retener aquellos; y que el fuego es, entre todos los cuerpos, el que consta de partes más pequeñas; de donde se sigue que se escapa al través del agua, de la tierra y del aire, sin que nada pueda retenerlo.

Pues bien, esto es lo que pasa precisamente en nuestro vientre. Cuando entran en él los alimentos y las bebidas, los retiene, pero el aire y el fuego, que son más delicados que las partes de que el vientre se compone, no pueden ser detenidas por éste. Dios se sirve de ellos para hacer pasar el líquido (nutridor) del vientre a las venas.^[138]

Con el aire y el fuego compuso una red, semejante a una nasa, que tenía en su abertura dos bolsas interiores, siendo una de ellas también doble,^[139] y a partir de estas bolsas, extendió circularmente una especie de cordones hasta el extremo de la nasa y en toda su extensión. Hizo de fuego el interior de la nasa, y de aire las bolsas; y tomando todo esto, lo colocó de la manera siguiente en el cuerpo del animal, formado por él. Puso la abertura de una de las bolsas en la boca, y como esta bolsa era doble, hizo bajar una parte por las arterias^[140] al pulmón, y la otra al vientre,^[141] siguiendo el curso de las arterias. La segunda bolsa la dividió en dos, pero hizo pasar una y otra parte por los canales de la nariz, y la puso así en comunicación con la primera. De esta manera, si la bolsa, que abre en la boca, cesase de funcionar, la otra llenaría los vasos de ésta al mismo tiempo que los suyos. El resto de la red^[142] fue extendido por la cavidad de nuestro cuerpo. De estas disposiciones resulta que tan pronto el fuego de la nasa o red corre suavemente por las bolsas compuestas de aire, como el aire de las bolsas refluye hacia la nasa; que el tejido todo de la nasa puede igualmente entrar y salir a la vez al través del cuerpo, que se presta a ello; que los rayos del fuego interior siguen el doble movimiento del aire^[143] con que están mezclados; y, en fin, que todas estas operaciones no cesan un instante de realizarse, mientras subsiste el animal mortal. El que ha dado nombre a las cosas, ha dado a este doble fenómeno los nombres de inspiración y espiración; y a este trabajo activo y pasivo es al que nuestro cuerpo, regado y refrescado, debe la nutrición y la vida. Porque en este vaivén de la respiración, el fuego interior sigue el mismo movimiento, penetra en el vientre, toma los alimentos y las bebidas, los disuelve, los divide en partículas, los transporta a los canales que recorre, y tomándolos como de un manantial, para derramarlos en las venas, hace que corran estos arroyos al través del cuerpo, como si fuera al través de un valle.

Es indispensable continuar examinando el fenómeno de la respiración, e indagar a qué causas debe ser tal como es hoy. Hélas aquí. Como no existe vacío que reciba los cuerpos en movimiento, es evidente que el aliento que se exhala de nuestros labios no entra en el vacío, sino que desaloja el aire vecino del punto que ocupa. Este aire desalojado empuja a su vez al aire próximo; el aire empujado así en toda su extensión y de una manera necesaria hacia el punto de donde ha salido el hálito, se precipita en él y le llena a continuación del soplo espirado; y todo este movimiento se realiza consecutivamente, semejante al de una rueda, y esto es porque no existe el vacío. He aquí cómo el pecho y el pulmón, después de haber espirado el hálito, se llenan del aire que rodea al cuerpo, y que estrechado por todas partes, penetra al través de los poros de la piel; y a su vez el aire, que perdemos y que sale de nuestro cuerpo, produce la espiración, empujando al aire hacia los conductos de la boca y de las narices. ¿Cuál es la causa que determina este movimiento? Es la siguiente. Todo animal posee en la sangre y en las venas un calor muy intenso, el cual es para él como una fuente de fuego. Es lo que hemos comparado con el tejido de una red o nasa, cuya parte interior está formada de fuego, así como la exterior de aire. Ahora bien, es indudable que el calor ha de dirigirse naturalmente al exterior, hacia la región que le es propia, y tiende a reunirse a la masa de la misma naturaleza. Y como existen dos salidas, una al través del cuerpo, y otra por la boca y las narices, cuando el calor hace esfuerzo por uno de estos puntos, rechaza el aire hacia el otro. El aire rechazado encuentra al fuego y se calienta; el aire que sale, se enfriá. Mudando así el calor de lugar, y haciéndose el aire, que ocupa una de las salidas, más caliente, el fuego interior que tiende a reunirse con lo que le es semejante, se dirige en el acto hacia él, y empuja el aire exterior que rodea la otra salida; éste sufre el mismo cambio y produce el mismo efecto; y llevado así de una parte para otra, en una continua serie de acciones y de reacciones, da origen al acto de la respiración.^[144]

Según esta misma ley, se explican las ventosas que aplican los médicos; la deglución, los movimientos de los cuerpos, sea que se eleven por los aires, sea que se arrastren por la tierra; los sonidos rápidos o lentos, que parecen agudos o graves, y que forman tan pronto disonancias, cuando los movimientos que excitan en nosotros son desemejantes, como consonancias, cuando estos movimientos son semejantes; porque cuando los primeros sonidos más rápidos están a punto de extinguirse y se hacen unísonos, sobrevienen sonidos más lentos, que se unen a los que les han precedido, y cuyo movimiento continúan. No turban el primer movimiento por el movimiento nuevo, que ellos producen, sino que ponen en armonía el movimiento más lento que comienza, con el movimiento más rápido que concluye; y de esta manera componen, con un tono agudo y un tono grave, una resultante que causa placer al vulgo, y un goce verdadero a los sabios, porque representan la armonía divina en los movimientos mortales. No de otra manera se explica el curso de las aguas, la caída del rayo, y la maravillosa propiedad de atraer los cuerpos que tienen el ámbar y la piedra de Heráclea;^[145] porque en vano sería buscar en estos cuerpos una fuerza de atracción, sino que no existiendo el vacío, todos los cuerpos se empujan sucesivamente los unos a los otros; se dilatan, se contraen, mudan de lugar entre sí y vuelven a él; y a causa de todas estas acciones y reacciones se verifican los fenómenos más sorprendentes, como verán cuantos sepan conducir con orden su pensamiento.

Así pues, la respiración, volviendo a nuestro punto de partida, tiene lugar de esta manera y por estas causas, en la forma que hemos expuesto. El fuego divide los alimentos, se agita en el interior

del cuerpo, siguiendo el movimiento de la respiración; por esta agitación llena las venas de lo que el vientre contenía, sacando de éste lo que está en él disuelto, y de este modo corrientes cargadas de alimentos, convertidos en partículas, recorren el cuerpo entero de todos los animales. Estas partículas nutritivas, unidas con sustancias de la misma naturaleza, yerbas o frutos, que Dios ha producido expresamente para alimentarnos, presentan colores muy diversos a causa de su mezcla; sin embargo, es el rojo el que domina, efecto de la acción enérgica del fuego y de la impresión que deja en el líquido (nutritivo). Este líquido, que corre al través del cuerpo, tiene el aspecto que hemos descrito, [146] y es lo que llamamos sangre. Alimenta la carne y el cuerpo todo; y regándole, repara sus pérdidas.

Como todos los movimientos del universo, la evacuación y la repleción tienen lugar según la ley que exige que lo semejante busque su semejante. Las cosas exteriores, que nos rodean, no cesan de disolver nuestro cuerpo y de dispersar las partes, que van a unirse con las masas de la misma naturaleza. Y la sangre, a su vez, dividida dentro de nosotros, y encerrada en la organización de cada animal, como en un pequeño mundo, se encuentra en la necesidad de imitar el movimiento del universo. Cada una de sus partes se dirige hacia las materias semejantes, y de esta manera llena los vacíos a medida que se forman. Si las pérdidas superan al principio reparador, el animal perece; si son menores, el animal crece. En la juventud, cuando la constitución del animal es aún reciente, como hay triángulos nuevos, que conservan exactamente su forma primitiva, los mantiene estrechamente ligados, sólidamente unidos; y, sin embargo, el animal es blando y delicado en toda su sustancia, porque está formado de médula y alimentado con leche. Entonces los triángulos, que vienen de fuera y penetran en él, cualquiera que sea el origen de los alimentos y bebidas que los suministren, más viejos y más débiles que los triángulos de dentro, se ven vencidos, divididos por estos triángulos nuevos, y el animal se desarrolla en mayores proporciones, porque es nutrido por numerosos triángulos semejantes. Pero cuando la punta de estos triángulos se embota, a causa de los numerosos combates que han tenido que sostener en los múltiples encuentros con innumerables adversarios, se hacen incapaces de dividir los que se introducen con el alimento y de asimilárselos; por el contrario, son divididos ellos mismos por los que llegan después; el animal vencido en esta lucha desigual desfallece, y este estado es el que se llama la ancianidad. En fin, cuando relajados por la fatiga los lazos que mantienen unidos los triángulos de la médula, no pueden resistir más, abandonan a su vez los lazos del alma. Libre y restituida a su primitiva naturaleza, el alma vuela entonces llena de gozo; porque todo lo que es contra la naturaleza, es doloroso; y todo lo que es natural, agradable. Por esta razón la muerte, resultado de las enfermedades y de las heridas, es dolorosa y violenta; pero la que sobreviene a la vejez, al término marcado por la naturaleza, es la más dulce de todas las muertes y va más bien acompañada de placer que de pena.

De dónde provienen las enfermedades, es cosa que cualquiera puede ver claramente. En efecto, estando formado el cuerpo de cuatro géneros de sustancias, la tierra, el fuego, el agua y el aire; su exceso, su falta, su trasposición del punto que les es propio a otro distinto, las transformaciones inconvenientes, puesto que el fuego y los otros géneros comprenden muchas especies, y otros mil accidentes semejantes; he aquí otras tantas causas de desorden y de las enfermedades. Cada uno de estos cuerpos (elementales) se encuentra, en efecto, modificado en contra de su naturaleza; de frío se hace caliente; de seco, húmedo; de pesado, ligero; y experimentan otros mil cambios. Sólo se

mantiene sano y salvo el que se junta a su semejante, o se separa de él uniforme, idéntica y proporcionalmente. Lo que no se conforma a estas reglas, que va y viene sin orden, causa toda clase de alteraciones, enfermedades y males sin cuento.

Pero como además de las composiciones primitivas, existen composiciones secundarias, que tienen igualmente su armonía natural, cualquiera que reflexione en ello, deberá reconocer una segunda clase de enfermedades. La médula, los huesos, la carne, que se forman de los primeros géneros; la sangre, que también tiene la misma procedencia, aunque por una combinación diferente; [147] he aquí el asiento de las enfermedades más graves y más terribles, de que somos víctimas; las más numerosas tienen el origen precedentemente indicado. Si estas composiciones secundarias se forman contrariando el orden natural, entonces es cuando ellas se corrompen. Naturalmente la carne y los nervios nacen de la sangre; los nervios de las fibras a causa de la analogía de naturaleza; la carne del resto de la sangre que se coagula separándose de las fibras. De los nervios y de la carne proviene una sustancia viscosa y espesa, que sirve a la vez para unir la carne a los huesos, y para nutrir y acrecentar la cubierta ósea, que cubre la médula. En fin, al través del espesor de los huesos, se infiltra un jugo, compuesto de los triángulos más puros, más lisos y más brillantes, cuyo destino es humedecer la médula. Si las cosas pasan de esta manera, resulta la salud; si lo contrario, la enfermedad. En efecto, cuando la carne se corrompe; cuando el líquido de ella procedente entra corrompido en las venas, una sangre muy abundante circula con el aire por estos vasos; sangre formada de especies diversas, de diferentes colores, de un sabor amargo, agrio y salado, y que contiene toda clase de bilis, de serosidades y de flemas. Estos humores desnaturalizados y viciados alteran por lo pronto la sangre, y después, sin suministrar ningún alimento, marchan errantes y a la aventura por las venas, trastornan el orden de las revoluciones naturales, se hacen la guerra en lugar de auxiliarse mutuamente, atacan lo más consistente y durable del cuerpo, lo disuelven y lo corrompen. Las partes más viejas de la carne, que han sido disueltas, difícilmente se corrompen, y toman un color negro a causa de la combustión que han sufrido, y hechas amargas, como resultado de la corrupción que las ha roído, dañan a todas las demás partes del cuerpo, que no se habían aún corrompido.

Algunas veces, las partes ennegrecidas, en lugar de ser amargas, son agrias cuando se demacran. Otras veces las partes amargas, sumidas en la sangre, presentan el color rojo; y mezcladas con lo negro, el color verde. Sigue también, que el color amarillo se encuentra mezclado con el sabor amargo, cuando la carne nuevamente formada se funde al fuego de la inflamación. La bilis es el nombre común que se ha dado a todos estos humores, ya por los médicos, ya por cualquiera hombre que ha sido capaz de abrazar muchos objetos desemejantes con una sola mirada, y de ver en ellos un género único, digno de una sola denominación. En cuanto a las diversas especies de bilis, han recibido nombres particulares tomados de sus colores. La serosidad, que viene de la sangre, es dulce; la que procede de la bilis negra y agria, es amargo, cuando, efecto del calor, está mezclada con un sabor salado, y es la llamada flema agria. Otra nace de la disolución de una carne nueva y tierna mediante el concurso del aire. El aire, que se introduce en ella, se encuentra rodeado de humedad; se forman una multitud de burbujas invisibles, separadamente a causa de su pequeñez, pero visibles miradas en masa, y cuyo aspecto se ha hecho blanquizo por la espuma que las mismas engendran. Este líquido, resultado de la licuefacción de una carne tierna y mezclada de aire, es el que designamos

con el nombre de flema blanca. De la flema nuevamente formada, nacen el sudor, las lágrimas y todas las demás secreciones, que salen del cuerpo constantemente. Estos humores son otras tantas causas de enfermedades, cuando en lugar de renovarse la sangre, como pide la naturaleza, mediante la asimilación de los alimentos y de las bebidas, la reparación se verifica en sentido contrario y contra las leyes de la naturaleza. Mientras la carne atormentada por estas enfermedades conserva, sin embargo, sus bases, el mal es sólo a medias, y puede reponerse sin gran trabajo. Pero cuando el humor, que une la carne con los huesos, está enfermo; cuando la sangre secretada por las fibras y por los nervios no suministra ya nutrimento a los huesos, ni sirve de lazo entre los huesos y la carne; cuando de gruesa, compacta y viscosa se hace agria, salada y seca bajo el influjo de un mal régimen; entonces este jugo, alterado de esta manera, se retira de la carne y de los nervios; se separa de los huesos; las carnes se desprenden de sus raíces; dejan al descubierto los nervios en medio de este jugo salado; y arrastradas en el movimiento de la sangre, hacen más terribles las enfermedades, de que hemos hecho mención. Sin embargo, por funestas que sean estas afecciones del cuerpo, otras las preceden que son más terribles; y esto sucede cuando el hueso, a causa de la densidad de la carne, no es suficientemente refrescado por la respiración; pues entonces se recalienta, se corrompe y se gangrena; no recibe ya el nutrimento de que tiene necesidad; pierde, por el contrario, su propia sustancia, que se desprende, como si se la arrancase con las uñas; los jugos nutritivos, así alterados, vuelven a la carne, la carne a la sangre, y sobrevienen entonces enfermedades más graves que todas las que hemos mencionado. Pero ninguna tan peligrosa como la que afecta a la médula por exceso o por defecto. De todas las enfermedades es la que conduce más infaliblemente a la muerte, porque toda la armonía del cuerpo es necesariamente trastornada y sin remedio posible.

Existe también una tercera clase de enfermedades, que es preciso dividir en tres series, según que son producidas por el aire respirado, o por la flema, o por la bilis. Cuando el pulmón encargado de distribuir el aire por el cuerpo, no tiene sus conductos libres, sino que estando obstruido por corrimientos, este aire, no llegando a ciertos puntos y penetrando con exceso en otros, deja corromperse los que no son refrescados; y además, se introduce con violencia en las venas, las tuerce con fuerza, disuelve el cuerpo, se encierra en la región interior ocupada por el diafragma, y engendra mil enfermedades dolorosas, acompañadas de sudores excesivos. Muchas veces, cuando la carne se encuentra dividida en el interior del cuerpo, se forma allí aire, que no pudiendo escapar, produce los mismos dolores que el aire que se introduce desde fuera; y estos sufrimientos son aún más grandes, cuando este aire, rodeando los nervios y las venas de estas partes e hinchando los tendones y los nervios correspondientes, produce una tensión en sentido inverso. De esta tensión han tomado estas enfermedades el nombre de tétano^[148] y de opistotonos.^[149] Poner remedio a esto, no es fácil; casi siempre se curan merced a las fiebres que sobrevienen. La flema blanca es peligrosa, si el aire de sus ampollas está retenido en el interior: y benigna, cuando se abre paso al través del cuerpo; pero mancha la piel con erupciones blancas y otras afecciones análogas, engendradas por ella. Mezclada con la bilis negra, y esparciéndose entre las revoluciones divinas, que se realizan en la cabeza, turba su armonía; desarreglo ligero, cuando se verifica durante el sueño; pero que difícilmente sé repara, y se hace invencible a los esfuerzos del arte, cuando tiene lugar en la vigilia. Esta enfermedad, atacando lo más sagrado de nuestra naturaleza, ha sido llamada con razón enfermedad sagrada.^[150] La flema agria y salada es el origen de todas las enfermedades catarrales.

Según las diversas partes del cuerpo en que se desenvuelve, recibe también diversos nombres. Las inflamaciones, que ordinariamente se achacan a la flema, proceden de verse el cuerpo atormentado por la bilis. Si encuentra salida la bilis, produce en el exterior, al hervir, toda clase de tumores; si se queda encerrada en los órganos, es origen de un gran número de enfermedades inflamatorias; sobre todo, cuando mezclada con la sangre pura, separa de su sitio regular las fibras que están derramadas en la sangre, a fin de hacerla participar en medida igual de la tenuidad y espesor, para evitar que por demasiado líquida se evapore y marche de los cuerpos ligeros por la acción del calor, o que por ser demasiado espesa y difícil de moverse, apenas corra en las venas. Las fibras son las que conservan la sangre en este justo medio. En efecto; quítense las fibras de una sangre, de la que se haya retirado la vida, y se hará fluida y líquida; que se la vuelvan las fibras, ellas la coagularán con el concurso del frío exterior. Siendo tal el papel de las fibras en la composición de la sangre, la bilis que por su origen no es más que una sangre vieja, y que vuelve de la carne a la sangre, ligeramente caliente y húmeda en el momento en que se mezcla con ella, sufre la influencia de las fibras y se condensa; y condensada así y extinguida por una fuerza extraña, produce en el interior frío y temblores. Si corre en la sangre en mucha abundancia, entonces triunfa de las fibras mediante el calor que le es propio, las commueve con agitación e introduce en ellas la confusión; y si es bastante poderosa para completar la victoria, penetra hasta la médula, rompe los lazos que retienen el alma como las anclas de un navío, y la dan la libertad. Por el contrario; si corre en pequeña cantidad, el cuerpo resiste a la disolución, y vencida a su vez, o sucumbe en todo el cuerpo, o reobrando al través de las venas sobre la parte superior y la inferior del vientre y forzada a abandonar el cuerpo como se huye de un pueblo agitado por las sediciones, es causa de las diarreas, de las disenterías y de todas las enfermedades de esta especie.

El exceso de fuego en el cuerpo produce ardores y fiebres continuas; el de aire, fiebres diarias; el del agua, fiebres intermitentes; porque el agua es más lenta que el aire y el fuego. En cuanto a la tierra, como es más lenta que las otras tres, necesita intervalos de un tiempo cuádruplo para purificarse, y produce las cuartanas, difíciles de curar.^[151] Tal es el origen de las enfermedades del cuerpo. Ved ahora cómo las del alma nacen de nuestras disposiciones corporales. Por lo pronto reconoceremos, que la enfermedad del alma consiste en general en la falta de inteligencia. Esta falta de inteligencia tiene dos modos, que son la locura y la ignorancia. Siempre que se experimente cualquiera de estas dos afecciones, se tiene una enfermedad. Por esta razón los placeres y los sentimientos profundos deben ser considerados como las mayores enfermedades del alma. Porque en el exceso de la alegría y de la pena, el hombre, al apurarse para conseguir tal o cual objeto, ya no es capaz, ni de ver, ni de entender bien; y a la manera de un furioso, para nada se vale de la razón. Aquel, cuya médula engendra una esperma abundante e impetuosa, semejante a un árbol cargado de fruto, experimenta grandes dolores y grandes placeres en las pasiones y sus resultados; pasa, como un insensato, la mayor parte de su vida en medio de estos placeres y de estas penas; su alma sufre, arrastrada lejos de la sana razón por el cuerpo; y es mirado indebidamente como un malvado, cuando se le debe mirar como un enfermo. La verdad es que el desarreglo en los goces del amor, producido en gran parte por el semen que se derrama al través de los poros de los huesos y humedece todo el cuerpo, es una enfermedad del alma. La mayor parte de los cargos que se dirigen a los intemperantes, como si lo fuesen voluntariamente, son injustos. Ninguno es malo porque quiera serlo;^[152] una mala

disposición del cuerpo, una mala educación, he aquí lo que hace que el malo sea malo. No evita esta desgracia el que quiere. Los dolores, que atormentan al cuerpo, pueden causar igualmente en el alma los más grandes desordenes. Cuando la flema agria y salada y, en general, cuando los humores amargos y biliosos andan errantes al través del cuerpo sin encontrar salida; cuando, retenidos en el interior, confunden sus emanaciones y las mezclan con los movimientos del alma, entonces nacen de esto mil enfermedades en más o menos número, más o menos graves. Estos humores, dirigiéndose a los tres departamentos del alma, según en el que fijan su residencia, provocan en nosotros mil tristezas y mil disgustos, la audacia y la cobardía, y también el olvido y la dificultad de aprender. Además de esto, cuando los vicios de temperamento son reforzados por malas instituciones, por discursos pronunciados en público y en particular, y las doctrinas enseñadas a la juventud no ponen ningún remedio a estos males, los malos se hacen más malos por la sola influencia de estas dos causas, sin que entre en ello para nada su voluntad. Los culpables son menos los hijos que los padres, menos los discípulos que los maestros. Cada cual debe hacer cuanto pueda por medio de la educación, de las costumbres y del estudio, para huir del mal y buscar el bien, pero no es este el lugar en que debe tratarse esta cuestión.

Respecto de lo que precede, conviene exponer los medios por los que se conservan en buen estado el cuerpo y el alma, porque vale más que demos mayores explicaciones sobre el bien que sobre el mal. Al bien acompaña siempre lo bello, y a lo bello la armonía; de donde se infiere, que un animal no puede ser bueno sino mediante la armonía. Pero no somos sensibles a la armonía, ni la tenemos en cuenta sino en las cosas pequeñas; en las grandes, en las más importantes, las despreciamos enteramente. En efecto; lo mismo respecto a la salud y a la enfermedad, que respecto a la virtud y al vicio, todo depende de la armonía del alma y del cuerpo o de su oposición. Sin embargo, no nos curamos de esto, y no tenemos en cuenta que si una alma grande y poderosa es conducida por un cuerpo débil y miserable, o si se verifica lo contrario, el animal todo carece de belleza, porque le falta la primera de las armonías; en el caso contrario, es para el que lo ve el espectáculo más bello y agradable. Que el cuerpo tenga las piernas desiguales o cualquiera otra desproporción, además de ser causa de fealdad, experimenta en las acciones, que los miembros deben realizar en común, mil fatigas, mil estirones, hasta que vacila y cae, y se causa a sí mismo una porción de males. Notemos bien, que lo mismo sucede con este ser doble, que llamamos animal. Si el alma, más poderosa que el cuerpo, se irrita al verse allí encerrada, le agita interiormente y le llena de enfermedades. Si se consagra con ardor a adquirir conocimientos y a hacer indagaciones, entonces le consume. Si emprende el instruir a los demás, entonces se entrega a luchas de palabras en público y en particular, y entre combates y querellas le inflama y le disuelve, y le ocasiona catarros, dando ocasión a que los médicos achaquen estos males a causas imaginarias. Si, por el contrario, el cuerpo, por demasiado desenvuelto, supera al alma, animada por un pensamiento flaco y débil, como que en la naturaleza humana hay dos pasiones, la del cuerpo por los alimentos y la de la parte más divina de nuestro ser por la sabiduría; el esfuerzo del más fuerte, paraliza el del otro; y triunfando del alma, hace a ésta estúpida, incapaz de aprender y de acordarse, y engendra finalmente la peor de las enfermedades, la ignorancia. No hay más que un remedio para los males de estos dos principios: no ejercitar el alma sin el cuerpo, ni el cuerpo sin el alma, a fin de que, defendiéndose el uno contra el otro, conserven el equilibrio y la salud. El que se aplica a la ciencia o a cualquiera otro trabajo

intelectual, debe tener cuidado de procurar al cuerpo movimientos convenientes y dedicarse a la gimnasia; y el que se preocupa demasiado de su cuerpo, debe igualmente proporcionar a su alma movimientos convenientes, acudiendo a la música y a la filosofía; y sólo así merecerá que se le llame a la vez bueno y bello.

Es preciso cuidar las partes lo mismo que el conjunto, y para ello imitar lo que pasa en el universo. El cuerpo es de tal condición, que todo lo que penetra en él, le calienta o le enfriá; los objetos exteriores le desecan o le humedecen, y bajo esta doble influencia experimenta mil modificaciones análogas. Si se deja debilitar el cuerpo en el reposo; si se le abandona dejándole que sea presa de las impresiones extrañas, no tardará en sucumbir y perecer. Pero si, por el contrario, a imitación de la que hemos llamado nodriza y madre del universo,^[153] no permitimos que el cuerpo se debilite nunca en el reposo; si le damos sacudidas y movimientos saludables; si procuramos establecer una armonía natural entre la agitación de fuera y la de dentro; si por medio de una acción moderada establecemos un orden conveniente en las partes del cuerpo y las impresiones que sufre, respetando sus relaciones mutuas, entonces, como dijimos antes hablando del universo, no permitiremos que el enemigo en lucha con el enemigo engendre en el cuerpo guerras y enfermedades, sino que uniendo al amigo con el amigo, nos mantendremos en salud. Ahora bien, de todos los movimientos, el mejor es el que uno produce en sí mismo y por sí mismo,^[154] porque ningún otro se parece tanto al movimiento del pensamiento y del universo; no es tan bueno el movimiento que viene de los demás.^[155] El peor es el que se experimenta en tal o cual parte del cuerpo, mediante una intervención extraña, estando acostado y en reposo.^[156] Por esta razón, de todos los esparcimientos, el primero por excelencia es la gimnasia; el segundo el paseo sin fatiga en bote, en carro o en cualquier otro vehículo; y el tercero, que sólo es útil cuando le aconseja la necesidad y que fuera de este caso no debe usarse, es el que se obtiene mediante las drogas medicinales.^[157] Siempre que una enfermedad no ofrezca grave peligro, debe uno guardarse de irritarla con medicamentos.^[158] La naturaleza de las enfermedades se parece hasta cierto punto a la de los animales. Es tal la constitución de los animales, que la duración de su vida está determinada de antemano, y es la misma para todos los individuos de su especie; de manera que cada animal tiene un cierto tiempo de vida determinado por el destino, salvos los accidentes inevitables. Porque los triángulos, que son el principio y la fuerza del animal, no tienen virtualidad sino para durar un tiempo determinado, más allá del cual no hay vida posible. No sucede otra cosa con las enfermedades. Si contra el orden irrevocable del tiempo, se las violenta con remedios, se ve que nace de una pequeña enfermedad una grande, y de una sola muchas. Es preciso tratarlas según un régimen prudente, en cuanto sea posible, y no irritar con medicamentos un mal caprichoso. Pero baste lo dicho sobre el animal complejo y su parte corporal, y sobre la manera de gobernar su cuerpo y de gobernarse a sí mismo, para conformar todo lo posible su vida con la recta razón.

Parece que debería tratarse desde luego y sobre todo de la parte destinada para gobernar al hombre, a fin de que adquiera toda la perfección posible en este punto. Para tratar convenientemente este punto, se necesitaría una obra especial; pero algunas consideraciones rápidas, que son consecuencias de los principios establecidos, no estarán fuera de lugar al final de esta conversación.

Hemos dicho y repetido que existen en nosotros tres almas, que habitan lugares diferentes y que tienen movimientos propios. Añadamos ahora en pocas palabras, que la que entre ellas permanece en

la inacción y no se mueve como debe hacerlo, se hace necesariamente la más débil; y la que se ejercita, la más fuerte. Es preciso, pues, vigilar para que se muevan con armonía las unas en relación con las otras. En cuanto a la más perfecta de las tres almas, tenemos que decírnos a nosotros mismos, que Dios nos la ha dado como un genio, porque ocupa la cumbre del cuerpo, y, merced a su parentesco con el cielo, nos eleva por encima de la tierra, como plantas que nada tienen de terrestres, y que pertenecen al cielo. Dios, al dirigir hacia los lugares en que tuvo su primer origen a nuestra alma, que es para nosotros como la raíz de nuestro ser, dirige igualmente nuestro cuerpo todo. El que se abandona a las pasiones y a las querellas, sin cuidarse de lo demás, sólo puede dar de sí naturalmente opiniones mortales, y él mismo se hace mortal en cuanto es posible; ¿ni cómo puede ser de otra manera cuando trabaja sin cesar en desarrollar esta parte de su naturaleza? Pero el que aplica su espíritu al estudio de la ciencia y a la indagación de la verdad, y dirige a este objeto todos sus esfuerzos, necesariamente no tendrá sino pensamientos inmortales y divinos. Si llega al término de sus deseos, participará de la inmortalidad en la medida permitida a la naturaleza humana; y como consagra todos sus cuidados a la parte divina de sí propio, y honra el genio que reside en su seno, llegará al colmo de la felicidad. Por otra parte, no hay más que una sola y misma manera de cultivar todas las partes de nuestra naturaleza, que es dar a cada una el alimento y los movimientos que le convengan. Los movimientos, que cuadran con nuestra parte divina, son los pensamientos y las revoluciones del universo. Es preciso que cada uno de nosotros se comprometa a seguir estas revoluciones. Los movimientos, que se realizan en nuestra cabeza, han sido turbados desde el instante del nacimiento; es preciso que cada uno de nosotros los rectifique, aplicando su espíritu al estudio de las armonías y de las revoluciones del universo. Contemplándolas se hará semejante a los objetos que contempla, según el orden primitivo, y alcanzará toda la perfección de esta vida excelente, que los dioses han concedido a los hombres para el presente y para el porvenir.

Ya hemos casi llegado, a mi parecer, al término de la discusión, que habíamos anunciado al comenzar a hablar sobre la historia del universo hasta la formación del hombre. Sólo nos resta exponer en pocas palabras el origen de otros animales. No por eso nos detendremos demasiado. Guardaremos la medida que conviene al objeto. He aquí lo que vamos a decir.

Entre los hombres, que recibieron la existencia, los que fueron cobardes y pasaron su vida en la injusticia, fueron, según todas las probabilidades, metamorfosados en mujeres en su segundo nacimiento.^[159] En esta época y por esta razón los dioses crearon el deseo de la cohabitación, e hicieron de ella una especie de animal vivo, que pusieron en el hombre, y otro, también a modo de animal, que pusieron en la mujer; y ved cómo procedieron. El conducto por el cual los líquidos, después de haber atravesado el pulmón, penetran por bajo de los riñones en la vejiga, para ser en seguida expulsados de allí por la presión del aire y arrojados fuera por un conducto apropiado, recibe en este mismo punto la médula que desciende de la cabeza por el cuello y la espina dorsal, y que ya llamamos antes esperma. Esta esperma, viva y animada, encontrando en esta salida el aire necesario para la respiración, causa entonces un vivo deseo de emisión y produce así el amor a la generación. He aquí porque las partes genitales, naturalmente sordas a la persuasión, enemigas de todo yugo y de todo freno, se parecen en el hombre a un animal rebelde a la razón, y que, arrastrado por apetitos furiosos, se esfuerza en someterlo todo y mandar en todas partes. Por el mismo motivo, en las mujeres la matriz y la vulva no se parecen menos a un animal ansioso de procrear; de manera,

que si permanece sin producir frutos mucho tiempo después de pasada la sazón conveniente, se irrita y se encoleriza; anda errante por todo el cuerpo, cierra el paso al aire, impide la respiración, pone al cuerpo en peligros extremos, y engendra mil enfermedades; y esto no se remedia sino cuando el hombre y la mujer, reunidos por el deseo y por el amor, hacen que nazca un fruto, y le recogen como se recoge el de los árboles. Ellos siembran en la matriz, como en un campo fértil, animales invisibles por su pequeñez y sin forma, cuyas partes se aclaran después al desarrollarse; los nutren en el interior, y finalmente, los dan a luz, y aparecen seres completos. Tal fue el origen de la mujer y de todo el sexo femenino.

La raza de los pájaros provistos de plumas en lugar de pelos, no es más que una ligera metamorfosis de esos hombres sin malicia, frívolos, que hablan mucho de las cosas celestes, y que en su simplicidad creen, que sólo el testimonio de la vista puede dar sólidas demostraciones.^[160] Los animales que andan y las bestias bravas proceden originariamente de los hombres extraños a la filosofía, que para nada tienen en cuenta las cosas del cielo, porque incapaces de utilizar los movimientos que se realizan en la cabeza, se dejan ciegamente conducir por el alma, que reside en el pecho. A causa de estos hábitos, tienen los miembros anteriores y la cabeza inclinados hacia la tierra, con la que tienen una especie de parentesco; su cabeza es prolongada, y toma mil formas diversas, según la manera con que la pereza ha comprimido en ellos los círculos del alma; si han recibido cuatro pies o más, es porque Dios ha querido que los más estúpidos tuviesen más apoyos, y estuviesen por lo mismo ligados más estrechamente a la tierra. Los más groseros, cuyo cuerpo se extiende en toda su longitud sobre la tierra, no tuvieron necesidad de pies, y por lo tanto los dioses los crearon sin ellos, y tienen que arrastrarse por la tierra. El cuarto género, que vive en el agua, proviene de los hombres más desprovistos de inteligencia y de conocimientos. Los dioses no han creído dignas de respirar un hálito puro a las almas manchadas por su culpable negligencia; y en lugar de darles un aliento puro y sutil, los han condenado a respirar en el fondo de las aguas un líquido espeso. Tal es la raza de los pescados, de las ostras, y en general de los animales acuáticos, relegados a causa de su ignorancia a esas profundas estancias. Por estas mismas razones hoy mismo vemos transformarse unos animales en otros, según que descienden de la inteligencia a la estupidez, o suben de la estupidez a la inteligencia.

Pongamos aquí fin a nuestro discurso sobre el universo. Así ha sido formado este mundo, que comprende los animales mortales e inmortales, dé que está lleno; animal visible donde están encerrados todos los animales visibles; Dios sensible, imagen del Dios inteligible; mundo único y de una sola naturaleza, que es muy grande, muy bueno, muy bello y absolutamente perfecto.

CRITIAS

Argumento del *Critias*^[1] **por Patricio de Azcárate**

El *Critias* comienza ex abrupto. Puede decirse que el *Timeo* continúa en él sin interrupción. El preámbulo, de que ningún diálogo de Platón carece, falta en éste. ¿Será porque el *Critias* apenas está comenzado y bosquejado? ¿Será, porque no es realmente otra cosa que la misma conversación continuada por los mismos interlocutores, sin intervalo y sin reposo?

Las pocas páginas escritas por Platón pueden resumirse en muy pocas palabras. *Critias*, que sucede en el uso de la palabra a *Timeo*, se excusa, como éste, haciendo notar la dificultad que ofrece la materia. Después de este preliminar, comienza a referir la guerra que se suscitó en otro tiempo entre los pueblos situados más acá de las columnas de Hércules y los situados más allá de las mismas. Pero para despertar interés por este suceso, es preciso conocer los adversarios, es decir, los atenienses de aquellos tiempos y los habitantes de la Atlántida. Por lo pronto, describe los antiguos atenienses, su gobierno, su país, su ciudad. Enseguida, describe los habitantes de la Atlántida, su origen, que se remonta hasta Neptuno, su isla y sus productos, sus reyes y sus gigantescos trabajos, su estado político, su organización y su poder militar; cómo fueron intachables en sus principios y cómo degeneraron después, de tal manera, que Júpiter, irritado con sus crímenes, resolvió castigarlos, y para ello reunió los dioses en el santuario del cielo, en el centro del mundo, para darles a conocer sus irrevocables decretos. A este discurso está reducido el diálogo.

Este pequeño fragmento no bastaría para adivinar el objeto del *Critias*. Pero Platón lo ha indicado claramente en las primeras páginas del *Timeo*. En efecto, allí se dice: «Los ciudadanos y la ciudad que nos has presentado ayer como una ficción, nosotros los trasportaremos a la realidad; colocaremos tu ciudad en esta antigua ciudad ateniense; y declararemos que esos ciudadanos, que tú has concebido, son verdaderamente nuestros antepasados, aquellos de que hablaba el sacerdote. Habrá un perfecto acuerdo entre los unos y los otros; y no nos separaremos de la verdad, si decimos que los ciudadanos de tu república son los atenienses de los antiguos tiempos».

Estas palabras, sobre todo, si se tiene en cuenta el lugar en que se hallan, son perfectamente claras. Es evidente que Platón se proponía, al escribir el *Critias*, dar realidad al ideal de la República, y hacer así más sensibles con un ejemplo sus consideraciones teóricas, presentando a los antiguos atenienses como vencedores de los habitantes de la Atlántida.

Lo que Platón ha podido escribir de este diálogo en proyecto, ¿es muy interesante, al menos bajo el punto de vista filosófico? No nos atrevemos a decirlo. Pero bien que sea difícil darse cuenta de lo que hubiera debido seguir y de los desarrollos de un diálogo, cuyo objeto y detalles son de todo punto imaginarios, se puede, sin embargo, afirmar, bajo la fe del genio de Platón, que él habría podido ejecutar una obra de gran valor, quizá una obra maestra.

Critias o de la Atlántida

TIMEO — CRITIAS — SÓCRATES — HERMÓCRATES

TIMEO. —Cuán agradable me es, Sócrates, poder, como sucede después de un largo viaje, descansar anchamente al ver terminado este discurso. Yo suplico a ese Dios, cuya existencia es muy antigua, pero que en cierta manera acaba de nacer de nuestra misma conversación, que si lo que hemos dicho ha sido oportuno, nos lo tome en cuenta; y que nos imponga el castigo a que nos hayamos hecho merecedores, si hemos pronunciado, sin quererlo, alguna palabra inconveniente. Pero ningún castigo más justo para el que se engaña, que ilustrarle. A fin, pues, de que en lo sucesivo nuestros razonamientos sobre la generación de los dioses sean verdaderos, suplicamos a este dios, que nos conceda el mejor de los talismanes, el talismán por excelencia, la ciencia. Hecha esta invocación, cedo la palabra a Critias, conforme a lo acordado.

CRITIAS: La acepto, mi querido Timeo. Pero la misma indulgencia que has reclamado, cuando principiaste tu discurso, reclamo yo ahora. Querría alcanzarla mayor aún, atendido el objeto que debo tratar. No se me oculta que pueda tenerse por ambiciosa, y si se quiere, hasta por un poco inconveniente mi súplica; mas, sin embargo, estoy resuelto a hacerla. No se trata de negar las verdades, que tú nos has expuesto; ¿ni qué hombre sensato se atrevería a hacerlo? Pero debo esforzarme para convencerlos de que mi tarea es aún más difícil; y, por consiguiente, que tengo necesidad de mayor indulgencia.

Cuando se habla de los dioses a los hombres, mi querido Timeo, es infinitamente más fácil satisfacerlos, que cuando se les habla de los mortales, es decir, de ellos mismos. En efecto, la inexperiencia, o más bien, la completa ignorancia de los oyentes, deja el campo libre al que quiere hablarles de cosas que ellos no conocen; y tratándose de los dioses, ya sabemos a qué atenernos.^[1]

Concebiréis más claramente esto, si fijáis vuestra atención en lo que voy a decir. Nuestras palabras son necesariamente una imitación o imagen de alguna cosa. Supóngase un pintor, que se proponga representar las cosas humanas o las obras de la divinidad en general;^[2] desde luego vemos la facilidad o dificultad que experimenta al imitar estos diversos objetos, para poder contentar al espectador.

Si pinta la tierra, las montañas, los ríos, los buques, el cielo entero y todo lo que él comprende, así como todo lo que en él se mueve, nos daremos desde luego por satisfechos, por poco que haya sido su arte y escasa la semejanza conseguida al reproducir estos objetos; y en tal caso, desprovistos nosotros de todos los conocimientos precisos, no pensamos en examinar nada, ni en criticar nada, y nos damos por satisfechos con un bosquejo incierto y engañoso. Pero que el pintor trace los rasgos de la humanidad, nuestros hechos propios, como el hábito de verlos nos los ha hecho familiares, notamos inmediatamente las más ligeras faltas, y nos convertimos en jueces severos del cuadro, si no ha reproducido su modelo con una completa fidelidad. Lo mismo sucede con los discursos. Cuando se trata de las cosas celestes y divinas, basta que se hable de ellas con alguna verosimilitud; pero cuando se trata de las cosas mortales y humanas, las examinamos con un espíritu riguroso. Por lo tanto, si a causa de que voy a hablar sin preparación, se nota que se me escapa o que incurro en

alguna inexactitud, es preciso perdonármela; porque no es fácil, y antes bien es muy difícil, expresar las cosas que nos conciernen de una manera conveniente. No hay que olvidarse de esto.

He aquí, Sócrates, lo que deseaba recordaros. He aquí cómo quería reclamar para mi discurso, no un poco, sino un mucho de indulgencia. Mis palabras no tienen otro objeto; y si os parece que tengo algún derecho a exigiros este favor, concedédmelo de buena voluntad.

SÓCRATES. —¿Por qué no concedértelo, Critias? También habremos de dispensar la misma gracia a Hermócrates, que hablará el tercero. Porque es seguro que apenas le llegue el turno, nos hará la misma súplica que tú. Y para que piense en otro exordio, y no se crea obligado a repetir tus palabras, tenga entendido desde ahora, que le dispensamos la misma indulgencia. Por lo demás, te daré a conocer, mi querido Critias, las condiciones del público, a quien vas a dirigirte. El actor, que acaba de representar su pieza, ha alcanzado un maravilloso éxito, y agotaremos toda nuestra benevolencia, para ponerte en estado de poder rivalizar con él.

HERMÓCRATES. —Me doy ya por prevenido, Sócrates, al mismo tiempo que Critias. Pero dime, Critias: ¿no sabes que jamás los cobardes alcanzaron trofeos? Así, pues, es preciso que marches de frente y que discurras con resolución; es preciso que después de haber invocado a Apolo y a las Musas, hagas la pintura de nuestros conciudadanos y celebres su valor.

CRITIAS. —Bien, mi querido Hermócrates; como tu vez no llegará hasta mañana, y otro debe aún precederte, te presentas ahora muy valiente, pero no tardarás en saber por ti mismo si la tarea es fácil. Sin embargo, no me haré sordo ni a tus exhortaciones ni a tus excitaciones, y sin olvidar las divinidades que acabas de nombrar, llamaré en mi auxilio a todas las demás y singularmente a Mnemósine; porque de ella depende la mayor parte de mi discurso. Si la memoria me acompaña; si puedo referiros fielmente las antiguas historias de los sacerdotes egipcios importadas a estos lugares por Solón, creo que mi público quedará convencido de que he cumplido mi deber. Es preciso, pues, entrar en materia sin más demora.

Ante todas cosas recordemos, que han pasado nueve mil años después de la guerra, que, según dicen, se suscitó entre los pueblos que habitan más acá y más allá de las columnas de Hércules. Es preciso que os dé una explicación de esta guerra desde el principio hasta el fin. De una parte estaba esta ciudad;^[3] ella tenía el mando y sostuvo victoriamente la guerra hasta lo último.

De la otra parte estaban los reyes de la isla Atlántida. Ya hemos dicho, que esta isla era en otro tiempo más grande que la Libia^[4] y el Asia; pero que hoy día, sumergida por los temblores de tierra, no es más que un escollo que impide la navegación y que no permite atravesar esta parte de los mares. En el curso de mi historia hablaré por su orden de todos los pueblos griegos y bárbaros que existían entonces, pero debo comenzar por los atenienses y por sus enemigos, y daros razón de sus fuerzas respectivas y de sus gobiernos. En su vista, pues, de nuestra ciudad es de la que debemos ocuparnos desde luego.

Los dioses dividieron entre sí en otro tiempo la tierra toda, comarca por comarca, y esto sin que se suscitara alguna querella, porque no puede admitirse racionalmente, ni que los dioses ignoraran lo que a cada uno de ellos convenía, ni que, sabiéndolo, se robaran los unos a los otros el lote que les pertenecía. Habiendo obtenido como resultado de la justicia y de la suerte lo que querían, se establecieron en cada país; y después de haberse fijado en ellos, a la manera de lo que los pastores hacen con sus ganados, se consagraron a procurar el alimento y la educación a los hombres, que eran

a la vez sus hijos y su propiedad.

Sin embargo, no emplearon la violencia como los pastores que castigan suavemente a su ganado para conducirle.

Sabían que el hombre es un animal dócil, e imitando al piloto que conduce la nave, y sirviéndose de la persuasión como de un timón para mover el alma a su gusto, dirigieron y gobernaron así la raza toda de los mortales.

Así gobernaron las demás divinidades en los países que les tocaron en suerte. Pero Efesto y Atenea, que tienen la misma naturaleza, como hijos que son de un mismo padre, y que están animados del mismo amor a las ciencias y a las artes, recibieron como lote en común nuestro país, que les convenía y se adaptaba maravillosamente a su virtud y a su sabiduría. De los indígenas hicieron hombres de bien, y pusieron en su corazón el amor al orden político. Los nombres de estos hombres se han conservado, pero el recuerdo de sus acciones ha perecido con la ruina de sus sucesores y con el trascurso de los tiempos. La única raza, que ha escapado a estos desastres, ya lo hemos dicho, es la que habita las montañas, y que, sin letras y sin cultura, sólo recordaba los nombres de los que habían sido dominadores del país, sin saber nada o casi nada de sus grandes hechos. Haciéndolo por punto de honra dieron estos nombres a sus hijos; pero en cuanto a las virtudes y a las instituciones de sus antepasados, sólo conocían lo que les había sido trasmítido por una oscura tradición. Dada la escasez de subsistencias para el sostenimiento de la vida, escasez que duró por espacio de muchas generaciones; ocupados ellos y sus hijos en procurarse la satisfacción de sus necesidades, y entregado el espíritu a este solo objeto, para nada se cuidaron de los sucesos, que en otro tiempo se habían realizado.

El estudio y la historia de las cosas antiguas se introdujeron con el ocio en las ciudades, cuando cierto número de ciudadanos, teniendo aseguradas las cosas necesarias para la vida, no tuvieron después que preocuparse bajo este punto de vista, Y he aquí como los nombres de los antiguos héroes se han conservado sin el recuerdo de sus acciones.

Lo que me autoriza a hablar así, es que los nombres de Cécrope, de Erecteo, de Erictonio, de Erisictón y de muchos otros, que remontan más allá de Teseo, son precisamente aquellos de que, según la relación de Solón, se servían los sacerdotes egipcios, cuando le refirieron esta guerra. Lo mismo sucede con respecto a los nombres de mujeres. Los trabajos de la guerra eran entonces comunes a las mujeres y a los hombres, y por esta causa la diosa era representada en sus imágenes y en sus estatuas con una armadura; era como una advertencia, para indicar que desde el momento en que el varón y la hembra están destinados a vivir juntos, la naturaleza ha querido que pudiesen ejercer igualmente las facultades, que son el atributo de su especie.

Diferentes clases de ciudadanos, entregados a los oficios mecánicos y a la agricultura, habitaban entonces nuestro país; la de los guerreros, separada desde el principio de las demás, como hombres divinos, habitaba aparte. Provistos de todas las cosas necesarias a su subsistencia y a la educación de sus hijos, estos guerreros no poseían nada en particular; consideraban todos los bienes como pertenecientes a todos; no exigían de los demás ciudadanos más que lo que justamente necesitaban para vivir, y desempeñaban con el mayor esmero las funciones diarias del Estado, tales como las hemos concebido.

Y también se dice como muy probable y quizá verdadero, que nuestro país en aquel tiempo tenía

por límites el istmo,^[5] por una parte, y por otra los montes Citerón^[6] y Parnaso,^[7] abrazando toda la parte del continente comprendida en este intervalo; que de aquí descendía, por la derecha, hasta Oropo,^[8] y por la izquierda, hacia el mar, hasta el río Asopo;^[9] estos eran sus límites extremos. Sobresalía entre todos los demás países por su fertilidad, lo cual le hacía capaz de sostener un numeroso ejército, compuesto de pueblos vecinos dependientes de nosotros. Es este un testimonio imponente de su fecundidad. Y, en efecto, lo que subsiste aún de esta dichosa tierra, no tiene igual en cuanto a la diversidad de producciones, excelencia de frutos y abundancia de pastos.

Tales eran entonces la belleza y la riqueza del Ática.

¿Podrías creerlo? ¿Ni cómo puede formarse una idea de lo que fue, por lo que es? Toda el Ática se desprende en cierta manera del continente, se mete por el mar y se parece a un promontorio. El mar que la envuelve, como si estuviera colocada en una vasija, es por todas partes muy profundo. En medio de las numerosas y terribles inundaciones que han tenido lugar durante nueve mil años, porque nueve mil años han pasado desde aquella época, las tierras, que estas revoluciones arrastraban desde las alturas, no se amontonaban en el suelo, como en otros países, sino que, rodando sobre la ribera, iban a perderse en las profundidades del mar. De suerte que, como sucede en las islas poco extensas, nuestro país, comparado con lo que era, se parece a un cuerpo demacrado por la enfermedad; escurriéndose por todas partes la tierra vegetal y fecunda, sólo nos quedó un cuerpo descarnado.

Pero antes el Ática, cuyo suelo no había experimentado ninguna alteración, tenía por montañas altas colinas; las llanuras, que llamamos ahora campos de Felleo,^[10] estaban cubiertas de una tierra abundante y fértil; los montes estaban llenos de sombríos bosques, de los que aún aparecen visibles rastros. Las montañas, donde sólo las abejas encuentran hoy su alimento, en un tiempo no muy lejano estaban cubiertas de árboles poderosos, que se cortaban para levantar vastísimas construcciones, muchas de las cuales están aún en pie. Encontrábanse también allí árboles frutales de mucha elevación y extensos pastos para los ganados. Las lluvias, que se alcanzaban de Zeus cada año, no se perdían sin utilidad, corriendo de la tierra estéril al mar; por el contrario, la tierra, después que venían a ella abundantemente, las conservaba en su seno, las tenía en reserva entre capas de arcilla; las dejaba correr desde las alturas a los valles, y se veían por todas partes miles de fuentes, de ríos y de cauces de agua. Los monumentos sagrados, que se encuentran aún junto a los antiguos lechos de los ríos, atestiguan la verdad de mis palabras. He aquí lo que eran por naturaleza nuestros campos; los que los cultivaban, eran sin duda verdaderos labradores, entregados exclusivamente a sus labores, amigos del bien, de un natural excelente, y poseedores de una tierra fértil, regada por aguas abundantes y favorecida con el más benigno de los climas.

En cuanto a la ciudad, ved la manera con que se gobernaba en aquel tiempo. En primer lugar, la Acrópolis^[11] estaba muy distante de tener el aspecto que hoy tiene. En una sola noche torrentes de lluvia arrastraron las tierras con que estaba revestida, y la dejaron desnuda y despojada, en medio de temblores de tierra y de una inundación, que es la tercera antes del diluvio de Deucalión. Pero antes, en otra época, era tal la extensión de la Acrópolis, que se extendía hasta el Heridán^[12] y el Iliso,^[13] comprendía el Pnyx^[14] y tenía el Licabete^[15] por límite por el lado opuesto al Pnyx.^[16] Estaba cubierta de una espesa capa de tierra, y, fuera de algunos puntos, presentaba en las alturas una llanura no interrumpida. Estaba habitada, a los costados según se bajaba, por artesanos y labradores, que cultivaban los campos vecinos.

En la altura sólo vivía la clase de los guerreros alrededor del templo de Atenea y de Efesto, después de haber rodeado esta meseta con un solo vallado, como se hace con el jardín de una sola familia. Habitaban en común en casas situadas a la parte del Norte; en invierno tenían salas donde comían juntos; y tenían todo lo que reclama la vida en común, sea con relación a las habitaciones de los ciudadanos, sea con respecto a los templos de los dioses, a excepción del oro y de la plata de que no hacían ningún uso. Vivían tan lejos de la opulencia como de la pobreza; habitaban casas decentes, donde vegetaban ellos y los hijos de sus hijos, y las transmitían sucesivamente tales como las habían recibido a hijos semejantes a sus padres.

La parte meridional de la Acrópolis estaba destinada ajardines, gimnasios, salas de refectorio, que dejaban de ocupar durante el estío. En el punto, que ocupa hoy la Acrópolis,^[17] manaba una fuente; y así como ahora sólo salen de ella pobres arroyos por uno u otro lado, entonces suministraba una agua abundante, tan saludable en invierno como en verano, pero que desapareció a consecuencia de los temblores de tierra. Tal era el género de vida de estos guardias de sus propios conciudadanos, de estos jefes respetados por los demás griegos. Procuraban tener siempre a su disposición, en cuanto fuese posible, un número igual de hombres y mujeres en estado de llevar ya las armas y poderlas llevar aún, es decir, veinte mil.

He aquí cómo gobernaban según las reglas de la justicia su ciudad y la Grecia; he aquí lo que eran estos hombres, celebrados y admirados de toda la Europa y de toda el Asia por la belleza de sus cuerpos y por las virtudes de todos géneros, que adornaban sus almas. Pero ¿quiénes eran sus enemigos, remontando hasta el origen de su historia? Esto es, amigos míos, lo que voy a exponeros y daros a conocer, si es que no se ha borrado en mí el recuerdo de las cosas que oí contar cuando era joven.

Antes de entrar en materia, debo haceros una prevención.

No os sorprendáis al oírme muchas veces dar nombres griegos a los bárbaros, pues ved la razón que tengo para hacerlo. Cuando Solón pensaba consignar esta relación en sus poemas, quiso conocer la significación de los nombres, y encontró que los egipcios, primeros autores de esta historia, los habían traducido a su propia lengua; y el mismo Solón, a su vez, buscando el sentido de cada nombre, le escribió en la nuestra. Estos manuscritos de Solón estaban en poder de mi abuelo y ahora los poseo yo, que los he estudiado mucho siendo joven. Y así, si me oís pronunciar nombres griegos, no os sorprendáis, puesto que ya sabéis la razón. Esta larga historia comenzaba poco más o menos de la manera siguiente:

Ya dijimos antes, que los dioses echaron suertes sobre las diferentes partes de la tierra; que los unos obtuvieron un territorio grande, otros uno pequeño, y que todos establecieron templos y sacrificios. Poseidón, a quien correspondió la Atlántida, colocó en una parte de esta isla los hijos que había tenido de una mortal. Esta parte era una llanura situada no lejos del mar, hacia el medio de la isla, la más bella, según se dice, y la más fértil de las llanuras. A cincuenta estadios poco más o menos de esta llanura, también en medio de la isla, había una montaña muy poco elevada. Allí habitaba uno de estos hombres, que en el origen de las cosas nacieron de la tierra, Evenor, con su mujer Leucipa. Éstos engendraron una sola hija, llamada Clito, que era núbil, cuando murieron sus padres; y con la que se casó Poseidón, que se enamoró de ella. La colina,^[18] donde vivía Clito, fue fortificada por Poseidón, que la aisló de todo lo que la circundaba. Hizo muros y fosos con tierra y

agua del mar alternativamente, unos más pequeños, otros más grandes, dos de tierra y tres de agua, ocupando el centro de la isla, de manera que todas sus partes se encontraran a igual distancia del mismo. La hizo por lo tanto inaccesible, porque entonces no se conocían ni las naves ni el arte de conducirlas. Como era un dios, le fue fácil ordenar y embellecer esta nueva isla, formada en medio de la otra, haciendo que salieran del suelo dos manantiales, uno caliente y otro frío; y que produjera la tierra alimentos variados y abundantes. Tuvo sucesivamente de Clito cinco parejas de hijos, todos varones y mellizos, y los educó. Dividió toda la isla Atlántida en diez partes: dio al hijo mayor de los primeros gemelos la estancia de su madre con toda la campiña circundante, que era la más vasta y la más rica de toda la isla, y le hizo rey de todos sus hermanos. Entre estos eligió jefes, y dio a cada uno de ellos el gobierno sobre un crecido número de hombres y una gran extensión de territorio. Todos ellos recibieron un nombre. El hijo mayor, el rey, de quien la isla y este mar, llamado Atlántico, han tomado su nombre, por haber sido el primero que reinó en ella, fue llamado Atlas. A su hermano gemelo le tocó la extremidad de la isla, hacia las columnas de Hércules, la parte del país que se llama Gadírica, que se llamó en griego Eumelos y en la lengua indígena Gadir, donde tiene su origen el nombre de este país. Los hijos de la segunda pareja se llamaron Aniferes y Evemón; los terceros, Mneseo, el mayor, y el otro Autóctono; los cuartos, Elasipo el primero y el segundo Méstor; y en fin, los quintos Azaes y Diaprepes.

Estos hijos de Poseidón y sus descendientes habitaron en este país durante muchas generaciones; sometieron en estos mares otras muchas islas, y extendieron su dominación más allá, según hemos dicho, hasta el Egipto y la Tirrenia. La posteridad de Atlas continuó siendo siempre muy respetada; el mayor en edad era el rey y trasmisía su autoridad al mayor de sus hijos, de suerte que conservaron el reinado en su familia durante largos años. Era tal la inmensidad de riquezas, de que eran poseedores, que ninguna familia real ha poseído ni poseerá jamás una cosa semejante. Todo lo que la ciudad y los otros países podían suministrar, todo lo tenían ellos a su disposición.

Gracias a su poder, eran importadas muchas cosas en la isla, si bien producía ésta las que son necesarias a la vida, y por lo pronto los metales, ya fueran sólidos o fusibles, y hasta aquel del cual sólo conocemos el nombre, pero que en la isla existía realmente, extrayéndose de mil parajes de la misma, el oricalco,^[19] que era entonces el más precioso de los metales después del oro. La isla suministraba en abundancia todos los materiales de que tienen necesidad las artes, y mantenía un gran número de animales salvajes y domesticados, y se encontraban entre ellos muchos elefantes. Todos los animales tenían pasto abundante, lo mismo los que vivían en los pantanos, en los lagos y en los ríos, como los que habitaban las montañas y llanuras, y lo mismo el elefante que los otros, a pesar de su magnitud y de su voracidad. Además de esto, todos los perfumes que la tierra produce hoy, en cualquier lugar que sea, raíces, yerbas, plantas, jugos destilados por las flores o los frutos, se producían y criaban en la isla. Asimismo los frutos blandos^[20] y los duros,^[21] de que nos servimos para nuestro alimento; todos aquellos con que condimentamos las viandas y que generalmente llamamos legumbres; todos estos frutos leñosos que nos suministran a la vez brebajes, alimentos y perfumes;^[22] todos esos frutos de corteza con que juegan los niños y que son tan difíciles de conservar;^[23] y todos los frutos sabrosos que nos servimos a los postres para despertar el apetito cuando el estómago está saciado y fatigado; todos estos divinos y admirables tesoros se producían en cantidad infinita en esta isla, que florecía entonces en algún punto a la luz del sol. Utilizando, pues,

todas estas riquezas de su suelo, los habitantes construyeron templos, palacios, puertos, dárseñas para las naves, y embellecieron toda la isla en la forma siguiente:

Comenzaron por echar puentes sobre los fosos circulares, que llenaba la mar, y que rodeaban la antigua metrópoli, poniendo así en comunicación la estancia real con el resto de la isla. Muy al principio construyeron este palacio en el punto mismo donde habían habitado el dios y sus antepasados. Los reyes, al trasmitírselo, no cesaron de añadir nuevos embellecimientos a los antiguos, haciendo cada cual los mayores esfuerzos para dejar muy atrás a sus predecesores; de suerte que no se podía, sin llenarse de admiración, contemplar tanta grandeza y belleza tanta.

A partir desde el mar abrieron un canal de tres arpertos de ancho, de cien pies de profundidad y de una extensión de cincuenta estadios, que iba a parar al recinto exterior; hicieron de suerte que las embarcaciones que viniesen del mar pudiesen entrar allí como en un puerto, disponiendo la embocadura de modo que las más grandes naves pudiesen entrar sin dificultad. En los cercos de tierra, que separaban los cercos de mar, al lado de los puentes, abrieron zanjas bastante anchas, para dar paso a una trirreme: y como de cada lado de estas zanjas los diques se levantaban a bastante altura por encima del mar, unieron sus bordes con techumbre, de suerte que las naves las atravesaban a cubierto. El mayor cerco, el que comunicaba directamente con el mar, tenía de ancho tres estadios, y el de tierra contiguo tenía las mismas dimensiones.

De los dos cercos siguientes, el del mar tenía dos estadios de ancho, y el de tierra tenía las mismas dimensiones que el precedente. En fin, el que rodeaba inmediatamente la isla interior, tenía de ancho un estadio solamente. En cuanto a la isla interior misma, donde se ostentaba el palacio de los reyes, su diámetro era de cinco estadios. El ámbito de esta isla, los recintos y el puerto de los tres arpertos de ancho, todo estaba revestido en derredor con un muro de piedra. Construyeron torres y puertas a la cabeza de los puentes y a la entrada de las bóvedas, por donde pasaba el mar. Para llevar a cabo todas estas diversas obras, arrancaron alrededor de la isla interior y en cada lado de las murallas, piedras blancas, negras y encarnadas. Arrancando así aquí y allá, abrieron en el interior de la isla dos receptáculos profundos, que tenían la misma roca por techo. De estas construcciones, unas eran sencillas; otras, formadas de muchas especies de piedras y agradables a la vista, tenían todo el buen aspecto de que eran naturalmente capaces. Cubrieron de bronce, a manera de barniz, el muro del cerco exterior en toda su extensión; de estaño, el segundo recinto; y la Acrópolis misma, de oricalco, que relumbraba como el fuego. En fin, ved cómo construyeron el palacio de los reyes en el interior de la Acrópolis.

En medio se levantaba el templo consagrado a Clito y a Poseidón, lugar imponente, rodeado de un muro de oro, donde en otro tiempo habían ellos engendrado y dado a luz los diez jefes de las dinastías reales. A este sitio concurrían todos los años de las diez provincias del imperio a ofrecer a estas dos divinidades las primicias de los frutos de la tierra. Él templo sólo tenía un estadio de longitud, tres arpertos de anchura, y una altura proporcionada; en su aspecto había un no sé qué de bárbaro. Todo el exterior, estaba revestido de plata, fuera de los extremos, que eran de oro. Por dentro, la bóveda, que era toda de marfil, estaba adornada de oro, plata y oricalco. Los muros, las columnas, los pavimentos estaban revestidos de marfil. Se veían estatuas de oro, siendo de notar la del dios,^[24] de pie sobre su carro, conduciendo seis corceles alados, tan alto, que su cabeza tocaba a la bóveda del templo, y rodeado de cien nereidas sentadas sobre delfines.

Se creía entonces, que tal era el número de estas divinidades. A esto se agregaban un gran número de estatuas, que eran ofrendas hechas por particulares. Alrededor del templo, en la parte exterior, estaban colocadas las estatuas de oro de todas las reinas y de todos los reyes descendientes de los diez hijos de Poseidón, así como otras mil ofrendas de reyes y de particulares, ya de la ciudad, ya de países extranjeros, reducidos a la obediencia. Por su grandeza y por su trabajo, el altar estaba en armonía con estas maravillas; y el palacio de los reyes era tal cual convenía a la extensión del imperio y a los ornamentos del templo. Dos fuentes, una caliente, otra fría, abundantes e inagotables, gracias a la suavidad y a la virtud de sus aguas satisfacían admirablemente todas las necesidades; en las cercanías de las casas se encontraban árboles, qué mantenían la frescura; depósitos de agua a cielo abierto, y otros cubiertos con su techumbre para tomar baños calientes en invierno, aquí los dé los reyes, allí los de los particulares, en otra parte los de las mujeres; y otros, en fin, destinados a caballos y en general a las bestias de carga, adornados todos y decorados según su destino.

El agua, que salía de aquí, iba a regar el bosque de Poseidón, donde árboles de una magnitud y de una belleza en cierta manera divina se ostentaban sobre un terreno fértil y vegetal; y pasaba después a los cercos exteriores por acueductos abiertos en la dirección de los puentes. Numerosos templos, consagrados a varias divinidades; muchos jardines; gimnasios para los hombres; hipódromos para los caballos; todo esto había sido construido en cada uno de los cercos o murallas^[25] que formaban como islas.

Era de notar, sobre todo en el centro de la mayor de éstas islas, un hipódromo de un estadio de largo, que en su longitud abrazaba toda la vuelta de la isla, y donde se presentaba vasto campo para la carrera de los caballos y para la lucha. A derecha e izquierda había cuarteles destinados a la mayor parte de la gente armada; las tropas, que inspiraban más confianza, se alojaban en la más pequeña de las murallas, que era también la más próxima a la Acrópolis; y en fin, la tropa de más confianza vivía en la Acrópolis misma cerca de los reyes. Las dársenas para las naves estaban llenas de trirremes y de todos los aparatos que reclaman estas embarcaciones; y estaba todo, en perfecto orden.

He aquí cómo estaba dispuesto todo alrededor del palacio de los reyes. Más allá, y a la parte exterior de los tres puertos, un muro circular comenzaba en el mar, seguía el curso del mayor cerco y del mayor puerto a una distancia de cincuenta estadios, y volvía al mismo punto, para formar la embocadura del canal situado hacia el mar.

Multitud de habitaciones, próximas las unas a las otras, llenaban este intervalo; el canal y el puerto rebosaban de embarcaciones y mercaderes, que llegaban de todas las partes del mundo, y de esta muchedumbre nacía día y noche un ruido de voces y un tumulto continuos.

Creo haber referido fielmente en este momento lo que cuenta la tradición sobre esta ciudad, antigua estancia de los reyes. Ahora necesito exponer lo que la naturaleza hizo en el resto de este país, y las bellezas que le añadió el arte.

Por lo pronto, se dice que el suelo estaba muy elevado sobre el nivel del mar, y las orillas de la isla cortadas a pico; que alrededor de la ciudad se extendía una llanura que la rodeaba, y que esta misma estaba rodeada de montañas, que se prolongaban hasta el mar; que esta llanura era plana y uniforme y prolongada, y que tenía de un lado tres mil estadios, y del mar al centro más de dos mil.

Esta parte de la isla miraba al Mediodía, y no tenía nada que temer de los vientos del Norte. Eran objeto de alabanza las montañas que formaban como una cintura, y excedían en número, en grandor y

en belleza a todas las que se conocen hoy día. Abrazaban ricas y populosas poblaciones, ríos, lagos, praderías, donde los animales salvajes y domesticados encontraban un abundante alimento, así como encerraban numerosos y vastos bosques, donde las artes encontraban materiales de toda especie para obras de todas clases.

Tal era esta llanura, gracias a los beneficios de la naturaleza y a los trabajos de gran número de reyes durante un largo trascurso de tiempo. Tenía la forma de un cuadrilongo recto y prolongado, y si faltaban estas condiciones en algún punto, esta irregularidad había sido corregida al trazar el foso que la rodeaba. En cuanto a la profundidad, anchura y longitud de este foso es difícil creer lo que se cuenta, cuando se trata de un trabajo hecho por la mano del hombre, y si se compara con las demás obras del mismo género; sin embargo, es preciso que os repita lo que he oído decir. Estaba abierto hasta la profundidad de un arpento; tenía de ancho un estadio, rodeaba toda la llanura, y no tenía de largo menos de diez mil estadios. Recibía todos los cauces de agua, que se precipitaban de las montañas, rodeaba la llanura, tocaba en la ciudad por sus dos extremidades, y de allí iba a desembocar en el mar. Del borde superior de este foso, partían otros de cien pies de ancho, que cortaban la llanura en línea recta y volvían al mismo foso, al aproximarse al mar; estos fosos particulares distaban entre sí cien estadios. Para trasportar por agua las maderas de las montañas y los diversos productos de cada estación a la ciudad, hicieron que los fosos comunicaran entre sí y con la ciudad misma por medio de canales abiertos trasversalmente.

Notad que la tierra daba dos cosechas por año, porque era regada en invierno por las lluvias de Zeus, y en verano era fecundada por el agua de los estanques.

El número de soldados, con que debían contribuir los habitantes de la llanura que estuvieran en estado de llevar las armas, se había fijado de esta manera. Cada división territorial, debía elegir un jefe. Cada división tenía una extensión de cien estadios, y había sesenta mil de estas divisiones. En cuanto a los habitantes de las montañas y de las otras partes del país, la tradición cuenta que eran infinitos en número; fueron distribuidos, según las localidades y las poblaciones, en divisiones semejantes, cada una de las que tenía un jefe. El jefe debía suministrar, en tiempo de lucha la sexta parte de un carro de guerra, de manera que se reunieran diez mil; dos caballos con sus jinetes, un tiro de caballos, sin carro; un combatiente armado con un pequeño broquel; un jinete para conducir dos caballos; infantes pesadamente armados, arqueros, honderos, dos de cada especie; soldados armados a la ligera o con piedras o con azagayas, tres de cada especie; cuatro marinos para maniobrar en una nota compuesta de mil doscientas naves. Tal era la organización de las fuerzas militares en la ciudad real. Respecto a las otras nueve provincias, cada una tenía la suya, y nos extenderíamos demasiado, si habláramos de ello.

En cuanto al gobierno y a la autoridad, he aquí el orden que se estableció desde el principio. Cada uno de los diez reyes tenía en la provincia, que le había correspondido y en la ciudad en que residía, todo el poder sobre los hombres y sobre la mayor parte de las leyes, imponiendo penas y la muerte a su capricho. En cuanto al gobierno general y a las relaciones de los reyes entre sí, las ordenes de Poseidón eran su regla. Estas ordenes les habían sido transmitidas en la ley soberana; los primeros de ellos las habían grabado en una columna de oricalco, levantada en medio de la isla en el templo de Poseidón. Los diez reyes se reunían sucesivamente el quinto año y el sexto, alternando los números par e impar. En estas asambleas discutían los intereses públicos, averiguaban si se había cometido

alguna infracción legal, y daban sus resoluciones. Cuando tenían que dictar un fallo, ved como se aseguraban de su fe recíproca.

Después de dejar en libertad algunos toros en el templo de Poseidón, los diez reyes quedaban solos y suplicaban al dios, que escogiera la víctima que fuese de su agrado, y comenzaban a perseguirlos sin otras armas que palos y cuerdas. Luego que cogían un toro, le conducían a la columna y le degollaban sobre ella en la forma prescrita.

Además de las leyes estaba inscripto en esta columna un juramento terrible e imprecaciones contra el que las violase. Verificado el sacrificio y consagrados los miembros del toro según las leyes, los reyes derramaban gota a gota la sangre de las victimas en una copa, arrojaban lo demás en el fuego, y purificaban la columna. Sacando en seguida sangre de la copa con un vaso de oro, y derramando una parte de su contenido en las llamas, juraban juzgar según las leyes escritas en la columna, castigar a quien las hubiere infringido, hacerlas observar en lo sucesivo con todo su poder, y no gobernar ellos mismos ni obedecer al que no gobernase en conformidad con las leyes de su padre. Después de haber pronunciado estas promesas y juramentos por si y por sus descendientes; después de haber bebido lo que quedaba en los vasos y haberlos depositado en el templo del dios, se preparaban para el banquete y otras ceremonias necesarias. Llegada la sombra de la noche y extinguido el fuego del sacrificio, después de vestirse con trajes azulados y muy preciosos, y de haberse sentado en tierra al pie de los últimos restos del sacrificio, cuando el fuego estaba extinguido en todos los puntos del templo, dictaban sus juicios o eran ellos juzgados, si alguno había sido acusado de haber violado las leyes. Dictados estos juicios, los inscribían, al volver de nuevo el día, sobre una tabla de oro, y la colgaban con los trajes en los muros del templo, para que fueran como recuerdos y advertencias.

Además había numerosas leyes particulares relativas a las atribuciones de cada uno de los reyes. Las principales eran: no hacerse la guerra los unos a los otros; prestarse recíproco apoyo en el caso de que alguno de ellos intentase arrojar a una de las razas reales de sus Estados; deliberar en común, a ejemplo de sus antepasados, sobre la guerra y los demás negocios importantes, dejando el mando supremo a la raza de Atlas. El rey^[26] no podía condenar a muerte a ninguno de sus parientes,^[27] sin el consentimiento de la mayoría absoluta de los reyes.

Tal era el poder, el formidable poder, que en otro tiempo se creó en este país, y que la divinidad según la tradición, volvió contra el nuestro por la razón siguiente.

Durante muchas generaciones, mientras se conservó en ellas algo de la naturaleza del dios a que debían su origen, los habitantes de la Atlántida obedecieron las leyes que habían recibido y respetaron el principio divino, que era común a todos. Sus pensamientos eran conformes a la verdad y de todo punto generosos; se mostraban llenos de moderación y de sabiduría en todas las eventualidades, como igualmente en sus mutuas relaciones. Por esta razón, mirando con desdén todo lo que no es la virtud, hacían poco aprecio de los bienes presentes, y consideraban naturalmente como una carga el oro, las riquezas y las ventajas de la fortuna. Lejos de dejarse embriagar por los placeres, de abdicar el gobierno de sí mismos en manos de la fortuna, y de hacerse juguete de las pasiones y del error, sabían perfectamente que todos los demás bienes acrecen cuando están de acuerdo con la virtud; y que, por el contrario, cuando se los busca con demasiado celo y ardor perecen, y la virtud con ellos. Mientras los habitantes de la Atlántida razonaban de esta manera, y

conservaron la naturaleza divina de que eran participes, todo les salía a satisfaccion, como ya hemos dicho. Pero cuando la esencia divina se fue aminorando por la mezcla continua con la naturaleza mortal; cuando la humanidad la superó en mucho; entonces, impotentes para soportar la prosperidad presente, degeneraron. Los que saben penetrar las cosas, comprendieron que se habían hecho malos y que habían perdido los más preciosos de todos los bienes; y los que no eran capaces de ver lo que constituye verdaderamente la vida dichosa, creyeron que habían llegado a la cima de la virtud y de la felicidad, cuando estaban dominados por una loca pasión, la de aumentar sus riquezas y su poder.

Entonces fue cuando el Dios de los dioses, Zeus, que gobierna según las leyes de la justicia y cuya mirada distingue por todas partes el bien del mal, notando la depravación de un pueblo antes tan generoso, y queriendo castigarle para atraerle a la virtud y a la sabiduría, reunió todos los dioses en la parte más brillante de las estancias celestes, en el centro del universo, desde donde se contempla todo lo que participa de la generación, y teniéndolos así reunidos, les habló de esta manera...

LA REPÚBLICA



Argumento de *La República*^[1]

por Patricio de Azcárate

Platón se propuso en *La República* el estudio de lo justo y de lo injusto. Su objeto es demostrar la necesidad moral, así para el Estado como para el individuo, de regir toda su conducta según la justicia, esto es, según la virtud, es decir, según la idea del bien, principio de buen orden para las sociedades y para las almas, origen de la felicidad pública y privada; principio, que es el Dios de Platón. El plan de su demostración, si bien aparece muchas veces interrumpido a causa de la libertad con que se mueve el diálogo, es muy sencillo. Considerando desde luego el Estado como una persona moral en todo semejante, excepto en las proporciones, a una persona humana, Platón hace ver a grandes rasgos la naturaleza propia y los efectos inmediatos de la justicia. Para él el ideal de una sociedad perfecta y dichosa consiste en que la política esté subordinada a la moral. En seguida emprende, con relación al alma, especie de gobierno individual, la misma indagación que le conduce al mismo resultado, esto es, al ideal de un alma perfectamente regida y completamente dichosa, porque es justa. De aquí, como consecuencia, que el Estado y el individuo, que al obrar se inspiran en un principio contrario a la justicia, son tanto más desarreglados, a la vez que desgraciados, cuanto son más injustos. Y así es ley de las sociedades y de las almas, que a su virtud vaya unida la felicidad, como la desgracia a sus vicios. Esta ley tiene su sanción suprema en una vida futura, sanción, cuya idea conduce a Platón a probar en el último libro de la *República*, que nuestra alma es inmortal.

Tal es, en general, el contenido de esta grande composición. He aquí ahora la marcha y el desarrollo fielmente indicados.

I

Después de un preámbulo elegante y sencillo, relativo a una fiesta religiosa, y después de algunas palabras de cortesía que mediaron entre los ancianos Céfalo y Sócrates, se vio éste precisado a discutir sucesivamente con Polemarco y con el sofista Trasímaco varias definiciones de la justicia. El carácter de las preguntas, de las réplicas y de algunos de los argumentos de Sócrates es irónico, y algunas veces sofístico. Salvo las últimas líneas del primer libro, como para dar a entender, que estas primeras páginas no son más que un preludio, entre ligero y serio, para entrar en la indagación de la naturaleza de lo justo. Ante todo ¿puede definirse simplemente lo justo: la obligación de decir la verdad y de dar a cada uno lo que de él se ha recibido? No, porque no es justo dar sus armas a un hombre que se ha vuelto loco, ni decirle la verdad sobre su estado. Lo justo tampoco es, como se supone que ha dicho Simónides, la obligación de dar a cada uno lo que se le debe; puesto que, si se trata de un amigo, no es justo restituirle un depósito que le sea perjudicial; y si se trata de un enemigo, ¿qué se le debe? Lo que conviene, según Simónides; y lo que conviene es causarle mal. Lo justo ¿consistirá, pues, en hacer bien a sus amigos y mal a sus enemigos? Siendo el hombre justo, podrá cumplir su deber en la guerra, defendiendo a los unos y atacando a los otros. Pero en tiempo

de paz ¿cómo tendrá ocasión de hacer bien a sus amigos? En los negocios, sin duda; ¿mas qué negocios? ¿Será el juego? Pero el jugador de profesión está bien distante de ser el único hombre de buen consejo. ¿La construcción de una casa? Pero este negocio corresponde a un arquitecto. ¿Será un asunto de dinero? El hombre justo no servirá para el caso, si uno quiere emplear su dinero; porque el corredor de caballos, el piloto, el hombre de oficio, cualquiera que él sea, deberán ser consultados antes que él. Si se trata de un depósito, el hombre justo es útil sin duda; pero sucede que comienza a serlo en el momento en que el dinero no lo es ya. Aún todavía peor, si es cierto que el hombre que mejor guarda una cosa es el que mejor la sustrae. En este caso el hombre justo no es más que un bribón; y la justicia se convierte en el arte de robar, para hacer bien a sus amigos y mal a sus enemigos. Este género de sofisma, familiar a los griegos y casi intraducible, es un ejemplo del arte de Sócrates para poner de manifiesto, desenmascarándole, el equívoco ordinario de la escuela sofística.

Por otra parte, ¿cuáles son los amigos a quienes es justo hacer bien? Los que nos parecen hombres de bien, sin duda. ¿Y cuáles los enemigos a quienes es justo hacer daño? Los que tenemos por malos. Conforme; pero cuidado que las apariencias engañan. Si nos equivocamos, tendremos por amigos a hombres malos a quienes haremos bien, y por enemigos a hombres de bien inofensivos, a quienes procuraremos ofender, de suerte que será justo hacer mal al que no nos lo hace; conclusión nueva y absurda, pero lógica, sin embargo, que denota un vicio en la definición, contra la que se ha retorcido el argumento. Éste fue su objeto. Pero aun cuando se suponga a nuestro amigo hombre de bien y a nuestro enemigo siempre malo, no por eso es mejor la definición. En efecto, no es aplicable al hombre justo por lo pronto, porque es incapaz de hacer mal a nadie ni aun a su enemigo, y además por otra razón sutil. Puede razonarse sobre el hombre por analogía con el perro y el caballo, los cuales con los malos tratamientos se hacen peores en la virtud que les es propia; de suerte que, mirada la justicia como la virtud propia del hombre, se hará más injusto en proporción del mal que se le haga. Pero es imposible a un hombre justo hacer injusto a su semejante, como lo es hacer a un músico ignorante en la música, o a un picador en el arte de montar a caballo, es decir, que le es imposible hacer mal. También este es un argumento irónico tomado del arsenal de los sofistas. La verdades que nunca es permitido al justo hacer mal, y esto basta para probar que la definición no es buena. En fin, no es más que una mentira impudente, que no hay que atribuir ni a Simónides, ni a Homero, ni a ningún otro sabio, sino a tiranos embriagados con su poder.

¿Cuál es el valor de esta otra definición, presentada por un interlocutor más formal: la justicia es lo que es ventajoso al más fuerte? En este caso se confunde la justicia con el interés del poder, cualquiera que él sea. Esto sería razonable, si los hombres poderosos no se engañasen nunca en provecho propio. Pero todas las veces que se engañan, resulta que es verdadero lo contrario de lo que dice la definición. Es más conforme a la verdad decir, que en general el que gobierna no tiene otro interés que el de la cosa que le está sometida, como el médico el del enfermo, el picador el del caballo, el piloto el del marinero, y en general el más fuerte el del más débil. Se objeta, que el pastor al cuidar su ganado, se preocupa de las ventajas que él obtendrá, y que el ganado no es más que el instrumento de su fortuna. De aquí se concluye, que en todas las cosas la justicia se resuelve en interés del fuerte y en perjuicio del débil; y por último, que el hombre injusto, porque tiene la superioridad en todos los negocios públicos y privados sobre el hombre justo, es en definitiva más dichoso, el

único dichoso. El ideal de esta doctrina, resultado de un materialismo consecuente, es un poder absoluto, es la tiranía, árbitra de echar por tierra la justicia, porque la justicia es más débil que ella. He aquí la respuesta. El ejemplo del pastor no es más que un sofisma. En tanto que pastor, el que cuida un rebaño, no se propone otro fin que el bien del ganado. Si le resulta alguna utilidad, ¿es efecto propio de su oficio? No; sino que, semejante en esto al médico, al piloto o a cualquiera otro profesor, el pastor es al mismo tiempo mercenario. No debe confundirse el fin de un arte con su fruto. En el fondo, es la ley de todas las artes el proponerse sólo el bien propio de su objeto, y la ley del más fuerte, el trabajar en ventaja del más débil. La prueba es la repugnancia, que los cargos públicos inspiran por sí mismos, porque se sabe que son estériles para les que los ejercen. Para hacerlos aceptar, es preciso estimular el interés de los unos por medio de salarios, la vanidad de los otros por medio de honores, y el temor de los hombres de bien por medio de castigos. En efecto, para el hombre justo el peor de los males, el castigo, consiste en que se le niegue parte en el gobierno por el poder de uno menos justo que él o de un hombre malo. Si todos los hombres fueran buenos, nadie querría ejercer la autoridad, tan pequeña es la ventaja que produce el ejercerla, y tan falso es que la injusticia y el interés de la autoridad sean cosas idénticas.

Examinemos ahora si no es igualmente falso el sostener, que el hombre injusto es más dichoso que el justo. Para ser consecuente, es preciso llegar hasta decir, que la justicia es todo lo que hace desgraciado, es decir, la debilidad, el vicio, la fealdad, la incapacidad, el mal; y que la injusticia es todo lo que hace dichoso, es decir, a la vez la fuerza, la virtud, la belleza, la destreza, el bien; ¿es necesario mostrar contra tal teoría otra cosa que este trastorno monstruoso de todas las nociones morales? Apresurémonos a restablecerlas en nombre de la razón y de la lógica. Lo natural en el hombre injusto es querer dominar a todo el mundo, lo mismo a su semejante que a su contrario, como es la pretensión del ignorante al saber a la vez más que el sabio y que el ignorante. El hombre justo se parece al sabio; no quiere sobrepujar sino a su contrario. Es, como el sabio, prudente y hábil; y si tiene sobre el hombre injusto la superioridad, que dan la discreción y la habilidad, es ciertamente más poderoso y más fuerte. Luego la justicia es fuerza y la injusticia debilidad. La prueba está en los hechos mismos. ¿No es cierto, que los Estados que quieren someter otros Estados, conociendo que no lo conseguirían por sola la injusticia, no prosiguen ni alcanzan su objeto sino a la sombra de cierta justicia, que constituye su fuerza? ¿No es cierto también, que los bandoleros mismos se reconocen obligados a ser justos entre sí, por la única razón de que la injusticia haría nacer en medio de ellos enemistades, sediciones y luchas que serían seguramente la ruina de sus empresas? Lo mismo sucedería con dos hombres divididos por la injusticia, porque el odio y la lucha pondrían a uno y a otro en la impotencia de hacer nada útil. ¿Y hay alguna razón para que suceda otra cosa tratándose de un hombre injusto frente a frente de sí mismo? ¿No es, por el contrario, necesario que, presa de la injusticia, viva en lucha consigo mismo y sea incapaz para todo, así para el mal como para el bien, enemigo de los dioses justos y de los hombres y enemigo de sí mismo? Queda probado de hecho y de derecho, que es la injusticia, y no la justicia, la que está condenada a la impotencia. Ya se entreve que la injusticia no es más dichosa que fuerte. Probémoslo sin embargo. En este mundo todas las cosas tienen sus funciones propias, y una cierta virtud con la que realizan bien dichas funciones, y sin la cual las realizan mal. Así, los ojos tienen por función el ver, en virtud de lo que, a falta de un nombre exacto, se puede llamar lo contrario de la ceguera. El alma tiene como función propia el

pensar, deliberar, querer y, en una palabra, vivir; tiene su virtud también mediante la que vive bien, y sin la que vive mal, y esta virtud es la justicia. Se sigue de aquí que el hombre justo vivirá bien; y que viviendo bien, será dichoso. ¿Y el hombre injusto? Evidentemente vivirá mal, y será desgraciado. Concluyamos, por lo tanto, en favor del justo contra el injusto, porque es mejor vivir dichoso que desgraciado. Esto es lo que hace Sócrates; pero no exagera el valor de su victoria. En efecto, comprendiendo que todo lo dicho hasta ahora no era más que una escaramuza, por decirlo así, contra los partidarios y adversarios de la justicia en sí misma, y un ejemplo de esa purificación platoniana, que descarta desde luego los errores groseros indignos de una extensa refutación, para preparar el camino y entrar en una discusión profunda, añade en seguida: nada he aprendido en toda esta conversación, y no sabiendo lo que es la justicia, ¿cómo podré saber si es una virtud o no, y si el que la posee es dichoso o desgraciado?

II

Desde este momento el lenguaje siempre severo, el diálogo menos interrumpido, la palabra de que libremente usan Glaucon y Adimanto, marcan distintamente el antagonismo de las dos doctrinas, entre las que va a empeñarse la discusión. Por una parte, aparece el materialismo sosteniendo resueltamente su sistema de egoísmo absoluto; y por otra, una doctrina que quiere que la justicia sea regla de conducta y, por añadidura, el bien del hombre.

¿Vale más ser justo que injusto? Éste es el problema que se va a ventilar.

El medio decisivo de resolverlo es examinar por su orden la naturaleza propia de la justicia y de la injusticia y sus efectos inmediatos sobre el alma, y decidir con conocimiento de causa cuál es preferible. Glaucon deja a Sócrates el cuidado de hacer prevalecer la causa de la justicia. Por su parte acude a la escuela materialista; de ella toma el tejido claro, preciso y especioso de sus argumentos en favor de la injusticia, y lo hace en términos que es imposible presentar una teoría bajo un aspecto más favorable. Es el carácter constante de la dialéctica de Platón, y uno de los rasgos que justifican el poder de su inteligencia, el hacer aparecer a sus adversarios ocupando una fuerte posición. Es verdad que también después la refutación es más completa y más firme.

¿Qué dice Glaucon? Según la naturaleza, cometer la injusticia es un bien, sufrirla un mal; pero es mayor mal el sufrirla que bien el cometerla. Los hombres han sufrido y cometido alternativamente la injusticia. Pero llegó un día en que los que no se consideraban bastante fuertes, ni para entregarse a ella, ni para combatirla, establecieron leyes y convenciones, para proteger a los débiles contra los fuertes. De aquí los términos nuevos de Justo y de Legítimo. La justicia no existe por la naturaleza; existe por la ley. No se la quiere por sí misma como un bien, sino que se la sufre como impuesta. Porque el que llega a poder más que ella, la infringe sin escrupulo; y el que no puede a su capricho violarla, no logra a sus ojos y a los de todos los hombres otra cosa que el desprecio por su impotencia. La prueba es que, si se diese al hombre de bien y al hombre malo el poder de hacerlo todo y el anillo maravilloso de Giges, que aseguraba la impunidad, se vería a ambos seguir un mismo camino y con igual energía, es decir, trabajar sin escrupulo en la realización de todos sus deseos; de suerte que en nada se distinguirían uno de otro. El que en posición semejante se encontrase perplejo, quizás sería en público objeto de alabanzas hipócritas, pero en secreto ¿quién no se reiría de

su simplicidad? Este común sentimiento demuestra, que si es uno justo, lo es por necesidad, no por elección. Primera ventaja de la injusticia.

No es menos cierto, que la injusticia hace al hombre tan dichoso, cuanto la justicia le hace miserable. Para convencerse de esto, compárense el hombre de bien y el hombre malo en el más alto grado de justicia y de injusticia. Considérese, de una parte, el hombre malo, hábil, apercibido, disimulado, ducho en el arte de parecer justo sin serlo, pronto para acudir a todo, esforzado, elocuente, persuasivo, poderoso, capaz, en una palabra, de todo, lo mismo en su favor que en el de sus amigos; de otra parte, el hombre de bien, sencillo, generoso, celoso en ser justo y no en parecerlo, y por esto mismo siempre y en todas partes desconocido, de alma pura, pero tenido por criminal, virtuoso toda su vida, pero arrostrando la nota de infamia. ¿Cuál es el más dichoso? No es difícil adivinarlo. Tarde o temprano el justo se verá abofeteado, atormentado, cargado de cadenas, quemados sus ojos y condenado a morir en cruz, ejemplo terrible para los demás, ya que él mismo no se convenza de que entre los hombres se trata menos de ser justo que de parecerlo. El hombre injusto, omnipoente en el Estado, bajo la máscara engañosa de la justicia, se casará y contraerá para sí y los suyos relaciones a su gusto, se divertirá, se enriquecerá, se pondrá por encima de todo y de todos, hará bien a sus amigos y mal a sus enemigos, atraerá a los hombres con dones magníficos, y a fuerza de sacrificios ganará a los dioses mismos. ¿Qué puede faltarle cerca de los hombres y de los dioses para ser más feliz que el justo condenado, después de su triste vida, a una muerte afrentosa? Nada; esta es la opinión común.

Glaucón se calla; pero Adimanto toma al momento la palabra, para sostener, con argumentos nuevos, esta apología vigorosa y atrevida de la injusticia. Tan distante está de creer que la justicia se mire como un bien, que todos los que intervienen en la educación de los jóvenes, padres, parientes, maestros, amigos, están unánimes en recomendar la práctica que procura, no la justicia misma, sino tan solo el renombre de hombre justo: consideración, dignidades, alianzas honrosas y otros favores semejantes. Si es necesario, invocan la autoridad de los antiguos poetas, Museo y su hijo Eumolpo, Hesíodo y Homero para engrandecer, hasta ante los mismos dioses, las ventajas de esta, justicia figurada. Según ellos, los dioses colman al justo en esta vida con todos los bienes de la tierra, le aseguran la dulzura de una posteridad sin fin, y le convidan, después de la muerte, a su divino banquete y a su embriaguez eterna. Si vituperan a los hombres malos, no es porque sean injustos, sino porque se entregan, después de la vida, al suplicio de los infiernos. Y así, la esperanza y el temor, en una palabra, el interés, he aquí el secreto de las alabanzas que se prodigan al justo, y del vituperio que cae sobre los malvados.

Aún hay más. Si estos maestros antiguos y modernos de la juventud alaban a porfía la belleza de la templanza y de la justicia, no ocultan que son virtudes difíciles, mientras que la injusticia y la licencia son fáciles, dulces y fecundas en ventajas. Dicen sí, que el hombre justo es mejor que el hombre malo; pero como alabán la condición del malo, que es rico y poderoso, enseñan el desprecio del justo, que es débil e indigente. A esto se agregan por añadidura los discursos de ciertos ministros de los dioses, que se consideran capaces de obtener, mediante el poder de misteriosas purificaciones, el indulto de todos los crímenes de los vivos y de los muertos. He aquí lo que se susurra al oído de los jóvenes.

Adimanto tiene razón al decir que este es el punto esencial, que Glaucón ha omitido. Algo era

haber probado que los hombres en su conducta cometan a porfía la injusticia, cuando no se ven precisados a ser justos; ¿pero no es penetrar aún más en el fondo de la cuestión poner al descubierto el principio de su conducta en el vicio de la educación? Nada demuestra mejor su importancia. En esta todo conspira a alabar la justicia en voz alta, y en silencio la injusticia. Es un consejo disfrazado para dejar la una por la otra. Se imprime fácilmente en el alma de los jóvenes el resultado de tales discursos, puestos en boca de los que desde sus más tiernos años están acostumbrados a considerar como consejeros y oráculos de la sabiduría. ¿Cómo no han de hacer esfuerzos para sustraerse de la triste suerte del justo, y para tomar de la justicia sólo las exterioridades, con el objeto de asegurar para sí impunemente la suerte brillante del hombre malo? Así obtendrán la estimación de los hombres. ¿Qué pueden temer? ¿La cólera de los dioses? ¿Pero quién sabe si hay dioses? Y si existen, se puede comprar con sacrificios la felicidad de la vida futura después de la de este mundo. La elección no es dudosa, pues es evidente que el mejor cálculo no consiste en ser justo a sus expensas, sino en ser injusto en su provecho. Éste es el fruto de la educación en una sociedad egoísta, cuyo principio en el fondo es el siguiente: la injusticia es un bien y la justicia un mal.

¿Qué medio hay de refutar este principio, que resume secamente la moral materialista y atea? Ya se ha dicho: estudiar y comparar profundamente la naturaleza de la justicia y de la injusticia, prescindiendo de todas esas consideraciones sugeridas por el interés, que han venido como a ahogar la idea. He aquí lo que Adimanto y Glaucon reclaman de Sócrates con insistencia: «Haznos ver cómo por su naturaleza propia son en el alma en que habitan, tengan o no conocimiento de ello los dioses y los hombres, la una un bien y la otra un mal». Sócrates, estrechado de esta manera e indeciso al principio, no tuvo valor, a pesar de las dificultades de la empresa, para hacer traición a la causa de la justicia.

Al pronto suspende el plan de su indagación. Partiendo de la idea de que la justicia se da en un Estado como en un hombre, y que en aquel debe mostrarse con caracteres más señalados y más fáciles de discernir «indagaremos desde luego», dijo, «cuál es la naturaleza de la justicia en los Estados, después la estudiaremos en cada hombre, y reconoceremos en pequeño lo que hemos visto ya en grande». Asistamos, pues, por el pensamiento al nacimiento de este Estado, para ver cómo la justicia y la injusticia pueden nacer en él.

¿Cuáles serán sus fundamentos? Los de toda sociedad humana; es decir, las necesidades del hombre. Estas necesidades de todas clases son primero las materiales, y después las intelectuales y morales. Éstas son las que obligan a los hombres a reunirse a causa de la impotencia en que está cada uno de satisfacerlas, y por el auxilio que puede pedir y prestar a sus semejantes a este fin. El Estado está así desde el origen compuesto de cuatro o cinco individuos, que ejercen industrias diferentes; labrador, arquitecto, tejedor y zapatero. Se agranda poco a poco por la necesidad de nuevas industrias, propias para auxiliar a las primeras y para permitir a cada uno que se entregue sólo a la suya. Porque el primer principio del Estado será, que cada industria, para ser convenientemente ejercida, sea ocupación exclusiva del que la ejerce. De aquí el aumento de los carpinteros, de los herreros, de los zagalas, de los pastores y de otros artesanos, que se suministran recíprocamente las primeras materias y las herramientas; de los comerciantes, para las exportaciones e importaciones; de los mercaderes, para las ventas; de los mercenarios, tanto más numerosos, cuanto que cada uno vivirá sometido a la ley que le obliga a consagrarse exclusivamente al mismo trabajo.

Constituido el Estado, importa arreglar la manera de vivir, que será laboriosa, frugal, religiosa, y por lo mismo feliz. «El verdadero Estado, aquel cuya constitución es sana, es tal como acabo de describirle». Ésta es la primera concepción de Platón sobre el austero modelo de Creta y de Lacedemonia. Es evidente que se hubiera fijado en estos pueblos, si hubiera podido dejar de pensar en Atenas. Pero una sociedad semejante ¿no es demasiado primitiva? Conviene a hombres sencillos, pero no está en relación con esa multitud de necesidades, que la marcha de los tiempos y la acción del hombre, la civilización, en una palabra, ha hecho nacer inevitablemente. Si nos fijamos bien, es una necesidad dar entrada en la sociedad a las innumerables industrias y artes que trabajan para satisfacer estas nuevas necesidades. Pintores, músicos, poetas, rapsodas, actores, empresarios, obreros de todos géneros, médicos, aumentan y diversifican prodigiosamente la asociación. «Éste no es ya el Estado sano; es un Estado lleno de humores». Sus límites se estrechan demasiado, y es preciso ensancharlos a costa de los Estados vecinos. De aquí la guerra, y con ella la necesidad de los guerreros, guardadores del Estado. Si por un momento Platón no parece estar satisfecho con la necesidad de una asociación tan diferente de la primera, lo hace más bien para marcar el contraste. Las reglas severas, que van a convertirse en otras tantas leyes del Estado, le conducirán, en cuanto es posible, a su primer modelo ¿Cuál será el principio de esta reforma? El plan de educación, que traza para los guerreros. Guardar al Estado es un oficio difícil. ¿Quién le ejercerá? Sólo aquellos que reúnan las cualidades más opuestas; dulzura para con sus compatriotas, irascibilidad con los enemigos, y además el deseo de aprender, lo que Platón llama un natural filosófico. Los jóvenes, que den esperanza de estar dotados de estas cualidades, serán sometidos a una educación cuyo examen hará ver quizás cómo la justicia y la injusticia nacen en un Estado. Esta educación consiste en formar al hombre sucesivamente mediante la gimnasia y la música, que abraza, en un sentido general, todas las artes inspiradas por las Musas.

Comenzará esa educación por la música y por la parte que comprende los discursos. Platón arregla con un cuidado escrupuloso todos los elementos de los primeros discursos, que se dirigirán a los guerreros jóvenes, a saber: el fondo, la forma, la armonía y el ritmo. Estos discursos serán fábulas, pero no todas las que se vengan a la mano, y menos las que hagan nacer en el alma de los jóvenes ideas que no deban tener cuando lleguen a edad madura. La primera idea que se les inculcará será la de la divinidad. Es preciso que esta idea sea exacta y por tanto deben desaparecer esas invenciones poéticas esparcidas por los versos de Hesíodo y Homero «que desfiguran a los dioses y a los héroes», representándolos como padres injustos e hijos detestables, crueles, pendencieros, pérpidos, embusteros, siempre en discordia o en guerra. Se les representará a Dios como un ser esencialmente bueno y benéfico, incapaz de ningún mal, autor de todo bien, que no engaña, que no muda, en el cual no puede ni faltar ni debilitarse ninguna perfección, en una palabra, inmutable. De esta manera se hará a los jóvenes religiosos. ¡Qué superioridad de miras en esta concepción tan firme y tan clara de la simplicidad, de la bondad, de la veracidad y de la inmutabilidad divinas! A su vista ¡cuán rebajados quedan el grosero antropomorfismo y la mitología pueril de aquella época! La religión será el primer objeto de la educación, y la naturaleza absolutamente perfecta de Dios será el ideal de perfección, de que se penetrará desde luego la inteligencia de los futuros guardadores del Estado.

III

Después es preciso inspirarles el valor. A este fin nunca deben llegar a sus oídos esas horribles pinturas, que los mismos poetas han hecho de los infiernos; esos suplicios bárbaros, espantajos de la imaginación, capaces de inspirar la cobardía y el miedo a la muerte. También deberán ignorar los versos en que Homero y sus imitadores hacen a los dioses y a los héroes llorar, lamentarse, reír inmoderadamente, irritarse, blasfemar, mentir, porque semejantes patrañas son tanto más peligrosas, cuanto son más poéticas. Por el contrario, se les leerán aquellos pasajes, en que los héroes aparecen leales, valientes, templados, desinteresados, dóciles a sus jefes. Estos serán sus modelos. La verdad, que se debe a los hombres, es también debida a los jóvenes, y así se procurará impedir que crean que los hombres injustos son dichosos y los justos miserables, que la justicia es un mal y la injusticia un bien. Pero en el momento de hacer de esta enseñanza moral una ley, Platón observa con razón, que sería tener por verdadero lo que está en cuestión, a saber, la superioridad de lo justo sobre lo injusto. Platón deja, por lo mismo, este punto para otra ocasión. Pero estos intencionados recuerdos del objeto o de la conversación tienen por fin el impedir que se le pierda de vista. He aquí ahora el fondo del discurso.

¿Cuál será la forma? No es cuestión indiferente, porque tal o cual forma puede dar al discurso un resultado saludable o funesto. Es preciso escoger entre la narración sencilla, que no admite ninguna imitación, la narración puramente imitativa, propia de los trágicos y cómicos, y la narración compuesta, mezcla de una y de otra, que es la de la epopeya. Desterrando de la educación la narración imitativa, Platón quiere prohibir en el Estado la tragedia y la comedia; ¿por qué? Porque son imitaciones, que llevan consigo el peligro común a todo lo que desfigura la verdad sencilla, el peligro de enseñar a desempeñar un papel, a salir en cierta manera de sí y de su condición; vicio funesto en un Estado, cuyo principio es que cada uno viva y muera en su profesión. Tampoco, por lo tanto, se admitirán en el Estado esos encantadores y maravillosos imitadores que se llaman poetas. Pero no los despide sin rendir antes a su genio un brillante homenaje, y sin haber derramado perfumes sobre su cabeza y coronado su frente con guirnaldas. Consecuente consigo mismo, adopta para los discursos la narración sencilla y directa.

Resta la parte de la música propiamente dicha, la armonía y el ritmo, que son de importancia en un pueblo, en que el canto y los instrumentos acompañan siempre al discurso. La regla es que la armonía y el ritmo respondan a las palabras y estén a ellas subordinadas; porque a una narración simple corresponde y conviene una armonía sencilla y varonil, que penetra, sin turbarla, el alma de los guerreros. Y así nada de esas armonías lastimeras, muelles y alucinadoras tomadas de los Lidios. El ritmo a su vez deberá expresar, lo mismo que las palabras, la bondad del alma, «y no entiendo por esta palabra la estupidez, que por una especie de miramiento se llama inocentada, sino que entiendo un verdadero carácter moral de bondad y de belleza». El sentimiento de lo bello es efectivamente el que es preciso cultivar desde muy temprano y desarrollar en el alma de los jóvenes, para que aprendan, no sólo a amar la belleza, sino también a ponerse con ella en el más perfecto acuerdo. A este fin se ofrecerán a sus ojos objetos bellos, y se les separará de todos los que tengan visos de fealdad. Es preciso recordar que en la filosofía de Platón el amor a lo bello se confunde con la idea de lo bueno y de lo verdadero. En este concepto debe entenderse el sentido profundo y completo de esta última reflexión: «es natural que lo que se refiere a la música conduzca al amor de lo bello».

Con este mismo sentido debe enseñárseles la gimnasia. Se dejará a cargo del alma el cuidado de todo lo relativo al cuerpo, «porque no es el cuerpo, por bien constituido que esté, el que por su virtud hace buena al alma, sino que, por el contrario, el alma, cuando es buena, es la que da al cuerpo, por su virtud propia, toda la perfección de que es susceptible». De aquí la necesidad de una gimnasia varonil y vigorosa, que ejercite el cuerpo sin exceso, y de un alimento fácil sin condimentos refinados, causa segura de desarreglos y enfermedades. Cuando un Estado necesita médicos y jueces para remediar los desordenes del cuerpo y del alma, es una señal de que tal Estado carece de fuerza. Si es preciso aceptar la medicina en los casos de necesidad, debe procurarse que sea sencilla, expedita, tal como Esculapio, que era tan buen político como buen médico, la practicó y la enseñó a sus hijos. Si se necesita una judicatura para los casos en que se susciten diferencias entre unos y otros, debe procurarse, que esté compuesta de ancianos, dotados de un alma virtuosa y buena, que no encontrarán dificultad en arreglar inmediatamente los conflictos, que son siempre raros entre ciudadanos bien constituidos de cuerpo y alma. Platón añade con un rigorismo, que recuerda a Dracón y a Licurgo, lo que no puede menos de condenarse: «En cuanto a los demás, dice, debe dejarse que mueran los mal constituidos de cuerpo, y condenar a muerte a todos aquellos, cuya alma sea mala e incorregible». Éste es un tributo que se paga a las leyes de Lacedemonia, en las que tanto se inspiró Platón. Esta educación mixta de música y de gimnasia no producirá todo su efecto, si de intento no se procura neutralizar la una con la otra. El escollo, que debe evitarse, es el afeminar las almas más varoniles mediante el abuso de la música, así como el hacer brutales y bravíos los mejores temperamentos por el exceso en los ejercicios del cuerpo. Es imprescindible un acuerdo armonioso entre el desarrollo físico y moral de los guerreros, si se quiere alcanzar un buen resultado de la educación nacional.

La flor de los jóvenes, en quienes esta educación vaya dado sus frutos, formará el ejército del Estado, y el resto le formará la clase de artesanos y mercenarios. Pero este ejército necesita jefes, y el Estado necesita una magistratura soberana. ¿Quién obedecerá? Los jóvenes. ¿Quién mandará? Los ancianos, y entre los ancianos los mejores, los que hayan permanecido fieles a la siguiente máxima fundamental: «El deber consiste en hacer todo lo que se considere ventajoso para el Estado». Entre estas almas fuertes y dispuestas al sacrificio, que han salido victoriosas de un largo encadenamiento de numerosas pruebas, debe escogerse el jefe del Estado. El elegido y otros semejantes que con él habrán de gobernar, serán los únicos que en realidad merecerán el nombre de guardadores del Estado. Formarán el orden de los magistrados, de los que los jóvenes guerreros serán instrumentos y ministros.

Más de una objeción ocurre contra este modelo único de educación. Una enseñanza, tan perfectamente ordenada en su conjunto y en cada una de sus partes y tan completa, ¿no es demasiado elevada para el mayor número de los ciudadanos? Supone las más felices condiciones de inteligencia y de carácter, que son raras en la mayor parte de los hombres, sobre todo, en tan alto grado. Mientras la constitución del Estado no mude las leyes de la naturaleza humana, la mayoría de los ciudadanos permanecerá siempre muy por bajo, al parecer, de esta única educación; y esta es la primera dificultad. Pero supongamos en todos una aptitud igual. Sin duda esta educación conviene perfectamente a la aristocracia de los guardadores del Estado, y los prepara muy bien para las funciones de guerreros y de gobernantes; ¿pero hay necesidad de tales enseñanzas para la clase

dedicada a las ocupaciones inferiores como las de labradores, tejedores y mercenarios? Esta objeción no es menos seria. Además, si ha de existir una clase tan por encima del resto de los ciudadanos, como resultado de la educación, ¿no es de temer que ella desprecie a estos? Y cuando es uno fuerte, del desprecio a la opresión no hay más que un paso. Tercera objeción que es una de las más graves.

La ficción ingeniosa, que Platón presenta como ejemplo de las fábulas que convienen a la juventud, está compuesta expresamente para responder con ella a estas diversas objeciones. Se dirá a los jóvenes, que son todos hijos de la tierra, y que por esta razón deben defenderla como a su madre y como a su nodriza, y tratarse entre sí como hermanos, que han salido del mismo seno. Se les dirá en seguida: «el Dios que os ha formado, ha puesto “oro en la composición de los que, entre vosotros, son a propósito para gobernar a los demás, y que por lo tanto son los predilectos; plata en la composición de los guerreros; hierro y metal en la de los labradores y artesanos”». Estas fábulas les acostumbrarán, desde la más tierna edad, a mirar la distinción de las clases del Estado como efecto de una voluntad divina, y esto hará que las miren con el mayor respeto. Sin embargo, estas clases no estarán separadas las unas de las otras por infranqueables barreras, y aunque, por una trasmisión natural, los hijos deben de ordinario parecerse a sus padres y perpetuar de esta manera el carácter y la diferencia propios de las clases, esto no impedirá a los individuos pasar de unas clases a otras en caso necesario, ya subiendo o ya bajando. También será una ley del Estado esta libre trasmisión, «porque de una generación a otra, el oro se “hará algunas veces plata, como la plata se cambiará en oro, y lo mismo sucederá con los demás metales”».

Platón no necesita decir cómo se operarán estas transformaciones. Serán evidentemente efecto de la educación, que agrandará las naturalezas bien dispuestas, cualquiera que sea la clase a que tales hijos pertenezcan; y educación que será estéril respecto de los hijos mal nacidos, cualquiera que sea su padre. Los magistrados harán subir o bajar a los jóvenes de la primera clase a la segunda, y de la segunda a la primera, según hayan dado pruebas de aptitud o de incapacidad. Esta ley reúne incontestables ventajas, que destruyen el efecto de las objeciones que se propuso combatir. En efecto, no será necesario prolongar mucho la educación para fijar desde luego, según el carácter de cada cual, la condición conveniente a cada uno. Para los futuros artesanos será limitada a su debido tiempo, y sólo para los futuros guerreros será completada.

Desde este momento y conforme a la naturaleza de las cosas, no aparece la desproporción chocante de una educación igual para naturalezas y condiciones desiguales. También es preciso tener en cuenta el verdadero valor, que debe tener esto a los ojos de los ciudadanos, quienes verán claramente que la elevación en el orden político y social está en razón del desarrollo físico, intelectual y moral, que ellos mismos alcancen. ¡Qué aguijón para el estudio, y qué estímulo para la emulación! El Estado está así seguro de verse siempre defendido y gobernado con celo y por los más dignos. Sólo queda en pie el peligro de la tiranía de los guerreros. Pero ¿no le ahogará el sentimiento de fraternidad y de afección recíproca, nacido desde la infancia de la idea de un común origen? Además, será un obstáculo perenne, para que esto suceda, la manera de vivir impuesta a los guerreros. Será tal que les quitará todos los medios de dañar. No poseerán nada propio, ni tierras, ni habitación, ni fortuna: vivirán juntos como los soldados en campaña, sentándose en mesas comunes, servidas a expensas del Estado, sin dinero ni adornos de oro y plata, y recibirán de todos los demás

ciudadanos, o por mejor decir, también del Estado, todos los medios de subsistencia. El sacrificio absoluto de la propiedad, la sobriedad, el desinterés serán sus leyes y sus virtudes; y, por consiguiente, resultará afianzada la seguridad del Estado. En suma ¿cuál es el privilegio de la aristocracia de los guerreros? Se limita, sin peligro de ellos mismos ni de los demás, a ser los protectores naturales del suelo nacional, y a ocupar, después de los magistrados supremos, el primer rango en el Estado. ¿Pero no compran este privilegio a precio de la vida más dura?

IV

Ésta es la objeción de Adimanto: la condición de estos guerreros, privados de todos los bienes que se refieren a la vida, más semejantes a mercenarios que a ciudadanos, no será muy dichosa. Sócrates responde, que tal cual es, quizá puede ser feliz, pero que de todos modos esto nada importa. Al constituirlos en guardadores del Estado, no es su felicidad la que se tiene en cuenta, sino el bien del Estado. El interés de algunos no merece ninguna consideración cuando se trata del interés general. Tan pronto como éste se halle asegurado, cada uno gozará, según su ocupación, de la felicidad que esté naturalmente unida a ella. Lo importante es que cada ciudadano y cada clase se mantengan en su puesto. A este fin se fijarán de antemano en leyes expresas todas las causas posibles de mudanza en la economía del Estado: leyes contraída opulencia y la pobreza, de donde saldrían inevitablemente lo que es el azote más terrible para el Estado, la división, el deslinde entre ciudadanos ricos y pobres, incompatible con la supresión de la propiedad; leyes contra la extensión de los límites del Estado más allá de los que pudieran comprometer su unidad; ley contra toda clase de innovaciones en la educación; ley sobre los juegos de los jóvenes mediante los que se deslizan las novedades en los hábitos y en las costumbres.

Pero no habrá leyes para arreglar las relaciones puramente civiles, las de los ciudadanos entre sí, cómo contratos, ventas, compras, convenios, tráfico, comercio, en razón de que entre hombres justos, tales como los hará la educación pública, estas relaciones son de suyo conformes al derecho. ¿Para qué semejante arreglo? Una de dos cosas ha de suceder: o los ciudadanos son hombres de bien y todo se arregla entre ellos decorosamente; o están corrompidos, y en este caso los reglamentos no les dará la probidad, cuando la idea de la misma ha desaparecido. Estas reflexiones dan la medida de las esperanzas, que debe fundar el legislador sobre la eficacia de una primera enseñanza moral.

Ya tenemos fundado el Estado. Resta saber «en qué punto residen la justicia y la injusticia, en qué difieren la una de la otra, y a cuál de las dos es conveniente ateniense para ser feliz». Si el Estado está bien constituido, debe tener todas las virtudes, es decir, la prudencia, el valor, la templanza, la justicia, que son las cuatro partes constitutivas de la virtud. Determinemos las tres primeras, y la que quede no puede ser otra que la justicia. En primer lugar, la prudencia se encuentra siempre en el Estado, puesto que le asiste el buen consejo y con el buen consejo la ciencia. ¿En qué parte reside la ciencia que merece el nombre de prudencia? En esa clase que es como la cabeza del Estado, la menos numerosa y la más capaz de todas para aconsejar y dirigir a las demás, la clase de magistrados. Se encuentra en él igualmente la fortaleza; porque el valor reside en esta clase de ciudadanos, que conserva invariablemente, en las cosas que deban temerse, la opinión que el legislador ha inspirado en la educación, esto es, en la clase de guerreros. Lo que distingue la templanza de las dos virtudes

precedentes, es que se parece más a una especie de acuerdo y de armonía. ¿Se encuentra en el Estado? Sí, si es cierto que en él se da cabida a cierta virtud, a un acuerdo entre la parte superior y la parte inferior, a una armonía entre los que deben gobernar y los que deben obedecer. Cuando ella reina conforme a la voluntad del legislador, es porque el Estado es templado. Y como la templanza supone una voluntad común, un concierto de todos los ciudadanos, no reside en tal o cual parte exclusivamente, sino en el Estado todo. Falta determinar la cuarta virtud, objeto de esta penosa indagación, la justicia. Pero si bien nos fijamos ¿No es esto lo que precisamente ha tiempo es asunto de nuestra indagación? Si no es esta la justicia en sí, por lo menos es una imagen consignada en este principio, que reconocimos desde que comenzamos: «cada ciudadano no debe entregarse más que a una función en el Estado, a aquella para la que ha nacido». De aquí esta definición: la justicia consiste en ocuparse de sus propios negocios. Ella es evidentemente el origen de lastres virtudes, prudencia, fortaleza, templanza, es decir, la virtud que concurre con las otras a la perfección del Estado. La prueba es que nada sería más funesto para el Estado que la invasión de los unos en las funciones de los otros; que el carpintero pretendiera ejercer el oficio de zapatero y el artesano quisiera elevarse al rango del guerrero. Esta confusión de papeles produciría el trastorno y la ruina del Estado. ¿Y qué nombre se da a semejante usurpación de los derechos de otro, a este azote de los Estados? El de injusticia. Luego la virtud pública, que produce precisamente el efecto contrario, la virtud conservadora de la sociedad, es verdaderamente la justicia.

Demostrada ya en el Estado, es preciso, para ser consecuente con el plan que nos hemos propuesto en esta indagación, reconocerla en el hombre. Si la encontramos en éste con caracteres idénticos, será una prueba de que no nos engañado sobre su naturaleza y sus efectos propios. Es natural que el hombre justo, en tanto que lo es, no difiera del Estado justo. En su alma deben encontrarse tres partes que corresponden a los tres ordenes del Estado, y tres disposiciones semejantes a las que engendran la prudencia, el valor y la templanza en el mismo. Todas estas circunstancias no pueden menos de encontrarse en el alma, puesto que necesariamente el carácter y las costumbres del Estado proceden de los individuos que le componen. ¿De dónde nace, que el Estado de los escitas esté caracterizado por el gusto de la instrucción, sino porque el escita tiene placer en instruirse? Y si el Egipto está tildado de codicioso, ¿no es a causa de la codicia natural en un egipcio? Éste es, pues, un punto resuelto: las disposiciones morales son las mismas en el individuo que en el Estado. El otro punto es más oscuro, a saber: si en todos los actos el individuo obra en virtud de tres principios diferentes o en virtud de uno solo. En términos más claros: «existe un principio mediante el que conocemos, otro mediante el que nos irritamos, y otro a causa del que nos dejamos arrastrar por el placer; ¿o está el alma toda en cada uno de estos tres departamentos? Invoquemos a la vez el razonamiento y la observación. Partamos de la idea de que el mismo principio no puede producir a la vez por sí mismo dos efectos opuestos sobre el mismo objeto. Observemos además cómo pasan las cosas en nuestra alma. Cuando tengo deseo de beber, si algo contiene la impetuosidad de mi deseo, es evidente que el principio, que me llama a satisfacer mi sed, no es el mismo que el que me lo impide. ¿De dónde nace el primero? Del apetito y del sufrimiento. ¿Y el segundo? De la razón. Éstas son dos fuerzas distintas, y nada más conforme a su naturaleza, que llamar a la una la parte racional y a la otra la parte irracional del alma. Pero ¿no hay en esta otra fuerza diferente, principio de la cólera, y que puede llamarse su parte irascible? Sin duda alguna. Esta

parte no se confunde con la razón, puesto que existe antes que ella, como se ve en los niños, que se irritan mucho antes de que puedan razonar. Tampoco se confunde con el apetito y con el deseo, puesto que se pone muchas veces en lucha con ellos, cuando, por ejemplo, nos irritamos contra nosotros mismos por una falta a que el deseo nos ha arrastrado. Es una verdad, por consiguiente, que las partes del alma corresponden a las del Estado. Pero observemos que ellas no destruyen en manera alguna la unidad, en la misma forma que la distinción de los tres ordenes no destruye la unidad del Estado».

El resultado de estas semejanzas es que el individuo está dotado de las virtudes del Estado; que es prudente, valiente, templado en el mismo concepto que el Estado. La razón representa en él a los magistrados, el valor a los guerreros, y el apetito a los mercenarios. Es prudente, cuando la parte racional de su alma ordena lo que conviene; es valiente, cuando la parte irritable se subordina a la racional: y es templado cuando reina el acuerdo entre estas partes y la parte irracional, de manera que haya entre ellas una especie de concierto. ¿Qué se sigue de aquí, por último? Que el hombre es justo absolutamente lo mismo que el Estado, siempre que cada una de las partes de su alma desempeñe su papel propio, y no invada el de las otras. Por lo tanto, «prescribir a cada una que “haga su oficio”, sin mezclarse en otra cosa, es trazar una “imagen de la justicia”... es algo semejante, a condición de que no se limite a las acciones exteriores del hombre, sino que arregle el interior».

¿Descubriremos en igual forma la injusticia en el hombre? Es fácil, puesto que es por su naturaleza lo contrario de la justicia. Si la una es el acuerdo, la otra es el conflicto entre las partes del alma. Definámosla, pues, «el ansia de usurpar», de la que nacen tres vicios opuestos a las virtudes del hombre, a saber, la ignorancia, la cobardía y la intemperancia.

Una vez conocida la naturaleza de la justicia y de la injusticia, es justo deducir sus efectos inmediatos respecto del alma. La primera produce en ella el efecto, que las cosas sanas producen en el cuerpo, es decir, la salud moral, la virtud en general; la segunda, comparable a un alimento corrompido, engendra en ella el vicio, de suerte que «la virtud parecida a la salud, constituye la belleza, la buena disposición del alma; y el vicio, por el contrario, que equivale a la enfermedad, es la fealdad y la debilidad».

Después de esto, preguntémonos si es ventajoso ser justo, sea o no uno conocido como tal, o ser injusto aunque sea impunemente. La respuesta no es dudosa. No es posible decidirse por el desorden contra el orden, por su mal contra su bien, por la turbación de un alma corrompida contra la seguridad de un alma en paz consigo misma. Bajo el punto de vista del buen sentido, y lo que es más, bajo el del interés, la ventaja de la justicia es incontestable. Tal es la conclusión moral hábilmente conducida y sólidamente sentada, en la que pudo Platón detenerse lícitamente sin caminar más adelante. En efecto, ¿no era bastante haber refutado en su principio y en sus consecuencias el materialismo egoísta, que sólo sostiene la ventaja de la injusticia sobre la justicia, desfigurando la una y la otra por consideraciones extrañas a su naturaleza propia? Sin embargo, Platón cree muy conveniente fortificar sus conclusiones por medio de un análisis profundo de todas las formas del vicio, que la injusticia desenvuelve, sea en el Estado, sea en el hombre. Esta indagación es el reverso de la precedente. La comienza declarando, que la forma de la justicia le parece ser una, mientras que las del vicio son innumerables. Es una nueva manera de expresar la superioridad de lo justo sobre lo injusto respecto de los Estados como de los individuos; puesto que ha afirmado repetidas veces, que

la unidad moral y racional es la condición de un buen gobierno de sí mismo y de los demás.

V

Al llegar aquí, Polemarco, Adimanto y Glaucon, puestos de acuerdo, llamaron la atención de Sócrates sobre un punto delicado, del que sólo había hablado como de paso: «dinos lo que piensas sobre la manera en que debe verificarse la comunidad de las mujeres y de los hijos entre los guardadores del Estado, y sobre el modo de educar a los niños en el intervalo que media entre el nacimiento y la educación propiamente dicha». Prescindiendo de que esta comunidad es una consecuencia lógica del principio de que todo debe ser común en la sociedad, Platón no podía guardar silencio sobre la condición de las mujeres, cuya influencia es de tan alta consideración. Platón arregla la condición de las mujeres conforme a su idea fundamental de la unidad del Estado. El arte y los rodeos infinitos de que se vale para abordar la exposición de sus ideas sobre este punto, no permiten dudar que ha comprendido la extrañeza y presentido el descrédito de su doctrina. Pero también el cuidado minucioso y la firmeza con que la desenvuelve, prueban que su lógica le arrastra. A sus ojos la comunidad de las mujeres y de los hijos «es cosa decisiva respecto del Estado», y no omite nada para asegurar su establecimiento. Pero a despecho de su decisión irrevocable, la dificultad le ahoga. En lugar de la exposición tranquila, que emplea en las páginas precedentes, a las que el asentimiento tácito de los interlocutores dejaba casi por todas partes un libre desarrollo, el discurso de Sócrates en este momento toma ya el carácter de discusión. Tan grande es la dificultad que encuentra para abrirse paso, por decirlo así, al través de escrúpulos y de objeciones.

En primer lugar, las mujeres participarán de todos los ejercicios de los guerreros. ¿Es esto posible? ¿Es esto ventajoso? Sócrates lo afirma y se esfuerza en demostrarlo una y otra vez. En nombre de esta ley de la naturaleza, que ha pasado al Estado, de que un individuo sólo debe destinarse a aquello para lo que ha nacido, se objeta que naturalezas diferentes no son propias para los mismos ejercicios. Por consiguiente, someter las mujeres a ejercicios reservados a los hombres, es ir contra la naturaleza de las cosas, y además es contradecirse. Porque no hay dos naturalezas más diferentes que las del hombre y la mujer. Esto es cierto, en general; pero la cuestión es saber si esta diferencia puede o no producir naturalmente la incapacidad de las mujeres para cualquier ejercicio o función del Estado. Un hombre calvo y uno cabelludo se diferencian, pero ¿impide esto de que ambos ejerzan el oficio de tejedor? No, porque ambos tienen la misma aptitud natural. La diferencia de sexos con todos sus resultados entre los hombres y las mujeres no tiene ninguna importancia, si se demuestra que sus aptitudes y sus cualidades naturales son las mismas en todo lo relativo a las funciones del Estado. Esta semejanza es un hecho indudable. Hay mujeres a propósito para la medicina, para la gimnasia, para la guerra y las hay que no lo son; mujeres valientes, mujeres filósofas, y otras que no son ni lo uno ni lo otro, lo mismo que sucede entre los hombres. Y así, no es contra naturaleza el que practiquen los mismos ejercicios los individuos de ambos sexos, que sean naturalmente capaces de verificarlo. Luego esto es posible.

¿Pero dónde está la ventaja de esta comunidad de educación? En formar mujeres superiores y escogidos guerreros, y suministrar al Estado numerosos y excelentes ciudadanos de ambos sexos. Lo que ganará en ello la causa pública es bastante para no detenerse en escrúpulos y en conveniencias de

pura convención: «por lo tanto, las mujeres de nuestros guerreros deberán dejar sus vestidos, puesto que la virtud ocupará el lugar de estos, y compartir con sus esposos los trabajos de la guerra, y todos los cuidados que requiere la guarda del Estado... En cuanto al que se burle al ver mujeres desnudas, cuando sus ejercicios tienen un fin excelente, recoge fuera de sazón los frutos de su sabiduría... porque sólo es vergonzosa la maldad». Aquí se estrellan ya el arte y la lógica de Platón; porque el pudor de las mujeres no espera, para protestar, más que a verse sometido a una prueba más imposible aún.

Esta aparece consignada en el objeto de esta segunda ley: «las mujeres de los guerreros serán comunes todas y para todos; ninguna de ellas habitará en particular con ninguno de ellos. En igual forma los hijos serán comunes y los padres no conocerán a sus hijos, ni éstos a sus padres». Platón reconoce en seguida que se le negará desde luego la posibilidad de aplicar semejante ley, aun antes de poner en duda sus ventajas. Pero demostrar que es útil es más fácil que probar que es posible. Esto le decide a suponerla establecida, y explicar desde luego cómo la entiende y qué ventajas reportará al Estado, reservando para después de este examen la cuestión de la posibilidad.

Se formarán naturalmente uniones entre jóvenes de ambos性os, que vivirán juntos en la misma estancia, comerán a una misma mesa, y recibirán en los gimnasios la misma educación. Pero estas uniones no serán obra de la casualidad. Los magistrados tomarán ciertas medidas para unir caracteres análogos, y para hacer los matrimonios lo más santos que sea posible. Instituirán fiestas solemnes con sacrificios e himnos a los dioses, a las que concurrirán los futuros esposos. Se les hará creer que la suerte debe decidir las uniones, para evitar celos y querellas. Pero en realidad, una superchería, justificada por el interés general, habrá salvado con antelación los graves inconvenientes del azar, y unido las índoless y méritos de los dos性os, para que de su unión nazcan hijos bien constituidos de cuerpo y de alma. En igual forma, los jóvenes más distinguidos tendrán el doble privilegio de escoger su compañera y de tener con las hembras un comercio más frecuente. Las mujeres darán hijos al Estado de veinte a cuarenta años, y los hombres desde el primer fuego de la juventud hasta los cuarenta y cinco años. En cuanto a los ciudadanos, que por un vergonzoso libertinaje infrinjan la ley sobre los matrimonios, se les declarará sacrílegos, y sus hijos serán tenidos por ilegítimos, «nacidos de un concubinato, y sin los auspicios religiosos». Los hijos legítimos, dichosamente nacidos, serán conducidos al redil común y confiados a la guarda de hombres y mujeres encargados en común del cuidado de alimentarlos y educarlos. Los hijos contrahechos y deformes serán encerrados en un punto oculto, que nadie debe saber. Ésta es Otra idea, que Platón tomó de la legislación inhumana de Esparta, y que es tan execrable como la anterior.

Pasada la edad de los matrimonios, el comercio entre los dos性os será libre, pero bajo la extraña condición de que de él no habrán de nacer hijos. Sin embargo, se prohíbe a las mujeres todo comercio con sus hijos, con sus padres, con sus nietos, y con sus abuelos; y a los hombres con sus hijas, sus madres, sus nietas y sus abuelas. Pero ¿cómo sabrán que están ligados con tales relaciones? Éste es un punto previsto por una ley expresa; todos los hijos nacidos entre el séptimo y décimo mes, a contar desde el matrimonio de un guerrero, serán considerados los varones como sus hijos y las hembras como sus hijas. Los hijos y las hijas de éstos serán mirados como nietos y nietas de aquellos. Todos aquellos, que nazcan en el tiempo en que su padre y su madre daban hijos al Estado, se tratarán entre sí como hermanos y hermanas. Se prohibirá toda unión entre estos parientes, salvo,

sin embargo, entre hermanos y hermanas, si la suerte y el oráculo así lo decidiesen.

Después de haber establecido la comunidad de bienes, estas leyes establecen la de las personas. Todo es para todos en el Estado. ¿Cuál es la ventaja de esta legislación? La de suprimir toda causa de división, haciendo al Estado tan perfectamente uno cuanto puede serlo. En efecto, libres los ciudadanos de pensar en sus intereses particulares, están al abrigo de todo sentimiento de egoísmo; se regocijarán y se afligirán juntos en las felicidades y desgracias públicas y particulares; y la misma palabra de particular no tendrá aplicación ni sentido en esta universal comunidad. Semejante a un solo hombre, el Estado se sentirá interesado en la suerte de cada uno de sus miembros y cada miembro en la suerte del Estado, como el cuerpo en cada una de sus partes y cada parte en el cuerpo entero. No habrá sino hombres iguales o parientes entre sí, pero no amos ni esclavos. Porque los magistrados serán, no tanto los jefes, como los guardas y salvadores del rebaño. En semejante comunidad de sentimientos y de intereses, de derechos y de deberes, ¡cuánto resplandece la armonía moral, qué unidad tan completa, y cuántos males se precaven! ¿Los celos, las intrigas, los procesos, los robos, las violencias, las luchas entre pobres y ricos, la bajeza de los unos, la ambición de los otros, el libertinaje con todos sus funestos resultados, no aparecen aquí arrancados hasta de raíz? Una paz profunda e inalterable asegurará la felicidad de esta asociación, en la que gozará cada uno con seguridad, en razón de su mérito y de las funciones que le correspondan desempeñar, toda la felicidad que lleva naturalmente consigo un orden de cosas semejante. Un Estado en tales condiciones será dichoso.

Desgraciadamente todo esto no es más que un sueño. Llevando a la exageración la realización de la unidad nacional, a pesar de la violencia que se hace a los más imperiosos instintos y a los mejores sentimientos de la naturaleza humana, Platón ha destruido su obra con sus propias manos. El que sentó con tanta razón como base, que nada se encuentra en el Estado que no se encuentre en el hombre, ¿no vio, que, sofocando todo sentimiento particular y suprimiendo todo interés privado, destruía de un golpe todo sentimiento y todo interés público? La familia y la propiedad son los elementos esenciales, sin los cuales el Estado no tiene ya su razón de ser; y reducirlos a vanos nombres, es reducir el Estado mismo a una abstracción; es estrellarse en el escollo, que en todos los tiempos y en todos países hará que se desvanezca ese sueño de la comunidad de bienes y de personas, porque arrancar a cada cual sus tierras, su mujer y sus hijos para trasportarlas al Estado, no es constituir, sino disolver el Estado mismo.

Viene en seguida una serie de prescripciones, unas pueriles y otras concepciones de un espíritu verdaderamente sublime, tales como la moderación en el derecho de represalias y la prohibición absoluta de la esclavitud. Tales prescripciones arreglan hasta los más pequeños pormenores la conducta de los guerreros, de sus mujeres y de sus hijos en campaña. Después Platón se pregunta si es posible un Estado tal como él lo ha concebido. Dice que sí; pero a condición de que los filósofos sean reyes o que los reyes se hagan filósofos. Con este objeto distingue tres clases de hombres; los ignorantes, que no saben nada; los que creen saber, pero que realmente no saben, que son aquellos que en lugar de ciencia tienen opiniones, porque se dejan llevar de la apariencia de las cosas, sin penetrar jamás en su esencia; en fin, los verdaderos sabios, los que se aplican al conocimiento del son en sí; estos son entre los hombres, los únicos que poseen la ciencia de lo bello, del bien, de lo justo y de lo injusto. Éstos son los filósofos y los políticos llamados por Platón a fundar y gobernar

el magnífico Estado, cuya idea ha concebido «porque mientras el poder político y la filosofía no se encuentren juntos, jamás nuestro Estado podrá nacer y ver la luz del día».

VI

Para hacer comprenderla posibilidad del advenimiento de la filosofía al gobierno, Platón entra en una serie de consideraciones profundas sobre sus caracteres generales, sobre sus relaciones actuales con la sociedad, y sobre las condiciones de sus relaciones para el porvenir.

Un amor ardiente por la ciencia, que tiene por objeto el ser, es decir, el espíritu de especulación, es lo que sobre todo distingue un alma propia para la filosofía. Las demás cualidades intelectuales y morales, que ésta posee en el más alto grado, son el amor a la verdad, el horror a la mentira, la facilidad de aprender, la penetración, la memoria, aquel desden por las cosas exteriores que produce la fuerza, la templanza, la compostura, la gracia, la grandeza de alma. Estas cualidades superiores, perfeccionadas por la educación y la experiencia, dan derecho al primer rango en la sociedad. Y sin embargo, los filósofos viven aislados. Se encuentran en un abandono casi universal; de suerte que no se puede negar que no sean perfectamente inútiles. Antes de indagar lo que deberá ser en otro caso, averigüemos las causas de este descrédito de la filosofía; las unas tocan a la sociedad, las otras al carácter de los filósofos. La primera es que, viendo los demás al filósofo absorbido constantemente en sus especulaciones, le tienen por un visionario, y no pueden comprender que pueda serles útil; porque el verdadero político a sus ojos es el que se entrega activamente a los negocios. La segunda es que hay también falsos filósofos, hombres perversos, que hacen que sean despreciados los que lo son verdaderamente. La tercera, que disuena al pronto, es que el alma del filósofo se altera, se corrompe y concluye por desprenderse de la filosofía en virtud de sus mismas cualidades. ¿Cómo así? Porque una índole o carácter que no encuentra la cultura que le conviene, se altera y se corrompe tanto más cuanto es más vigorosa. Porque la mala educación, la falsedad de las ideas derramadas en la sociedad sobre lo que es el bien o el mal, los discursos sofísticos y los malos ejemplos de los maestros encargados de educar a la juventud, los padres, los amigos, ¿no conspira todo, en el estado actual de la sociedad, a arrancar un alma excelente de la vocación filosófica, y hacerla a causa de su excelencia misma peor que las medianas? De aquí procede, que el número de los filósofos sea tan pequeño, y que estos pocos, amigos de la verdadera ciencia, aterrados al ver la obcecación y perversidad del gran número, se aíslen más y más, y se crean dichosos viviendo lejos de la sociedad. De esta lastimosa separación de la filosofía y de la sociedad, ¿es responsable el filósofo? No; y sería profundamente injusto hacerle responsable de su inutilidad. Porque si no llena su alta misión, esto procede de la falta de un estado social y de una forma de gobierno convenientes. El único gobierno digno de él no es otro, que aquel cuyo plan hemos trazado antes.

Se trata de determinar la manera cómo deberá conducirse este gobierno con la filosofía, para que ésta no perezca. Pero esto es suponer que existe un Estado semejante, lo que no puede admitirse gratuitamente. Es preciso, por lo tanto, indicar antes cómo es posible que se establezca, reemplazando a los gobiernos actuales. Esta revolución saludable se realizará, cuando por cualquier coyuntura favorable, que no es difícil prever, o por una inspiración de los dioses, un filósofo o un jefe de gobierno se vea en la feliz necesidad de remediar los males que arruinan los Estados. Puesto en

posesión del gobierno un hombre de estas condiciones, producirá desde luego en las ideas de sus conciudadanos una transformación necesaria para acreditar la filosofía. Les hará entender, que el filósofo, cuyo pensamiento ha estado siempre fijo en objetos que no mudan y que guardan constantemente entre sí el mismo orden, es decir, en las ideas, se ha esforzado desde el principio en imitar y expresar en sí mismo la bella armonía de aquellas. Esta comunicación con lo que es divino, con lo que existe bajo la ley del orden, le ha hecho más capaz que ninguno otro para infiltrar este orden en las costumbres públicas y privadas de sus semejantes. En su virtud arreglará la forma de gobierno, fijando sus miradas, de una parte, en la esencia de la justicia, de la belleza, de la templanza, y también de las demás virtudes; y de otra, en lo que la humanidad puede realizar de este ideal. De esta manera disipará poco a poco las preocupaciones de la multitud contra la filosofía, y la hará completamente dócil a sus benéficas leyes.

Una vez establecida la filosofía en el Estado, a éste toca asegurar su reinado para el porvenir. Tal debe ser el fin de la educación reservada a la clase de ciudadanos, que deben gobernar un día, es decir, a los magistrados. Si esta educación filosófica llega a establecerse y enseñarse en el Estado, de modo que perpetúe en cierta manera la filosofía en el gobierno, no hay temor de que ella perezca, por escaso que sea el número de los filósofos.

¿Y en qué consistirá esta educación? En dirigir la inteligencia hacia la única idea, que puede dar a la inteligencia misma la facultad de conocer la esencia real de las cosas inteligibles.

¿Y qué idea es esa? La idea del Bien.

La idea del Bien es para el mundo inteligible lo que es el sol para el mundo sensible. El sol es a la vez el principio de la luz y el principio del calor y de la vida. La idea del Bien es el sol del mundo inteligible. Ella es la que da al espíritu capacidad para comprender las cosas susceptibles de ser comprendidas, a la manera que la luz del sol da a los ojos la facultad de ver, y a los objetos la propiedad de ser visibles. Pero así como el sol no es sólo el origen de la luz sino también el principio del calor y de la vida, en la misma forma la idea del Bien es algo más que origen de la inteligencia y de la verdad, es el principio del ser y de la esencia. ¿Quién sabe si tomada en sí, no está por encima de la esencia, no siendo el bien mismo esencia, sino una cosa muy por encima de la esencia en dignidad y en poder?

Después de estas palabras un tanto enigmáticas, de que los filósofos de Alejandría han abusado tanto, Platón desenvuelve una teoría precisa y regular del conocimiento, en el cual reconoce cuatro grados: la conjectura, la creencia o la fe, el razonamiento y la razón. Hay dos mundos respecto del conocimiento: el mundo de los sentidos y el mundo del pensamiento. Representémonos una línea geométrica dividida en dos partes desiguales, y cada una de estas partes cortada igualmente en dos. Cada división representa uno de los mundos del conocimiento con los grados del mismo que a él se refieren. En la división del mundo de los sentidos, una de las secciones abraza las imágenes de los objetos visibles, y la otra los mismos objetos visibles animados e inanimados. El conocimiento, que se refiere a las imágenes y que no pasa de aquí, es la creencia. Sus caracteres son la confusión y la incertidumbre. El conocimiento, que se refiere a los objetos mismos, es la conjectura, menos ciega que la creencia. En la división del mundo del pensamiento, la primera sección abraza las figuras visibles, tales como las que los geómetras emplean, representando las ideas abstractas y las hipótesis, sobre que la inteligencia razona; la otra sección abraza los principios, las verdades eternas e

inmutables, las ideas. El conocimiento, que tiene por objeto las hipótesis, es el razonamiento; y el que tiene por objeto las ideas, es la razón. Estas cuatro divisiones representan las cuatro operaciones intelectuales del alma, cuando de la ignorancia se eleva progresivamente hasta la ciencia.

VII

Platón explica el estado del alma con relación a cada especie de conocimiento, valiéndose de la siguiente comparación. Los hombres son como unos prisioneros encadenados en una caverna subterránea, donde la luz penetra por una abertura hecha en la parte alta y detrás de ellos. Esta luz es producida por un fuego, que no pueden ellos percibir, porque las cadenas les impiden moverse y volver la cabeza. Entre el fuego y los cautivos y delante de la abertura hay un camino, y a lo largo de este camino un pequeño muro, sobre el que aparecen objetos conducidos por hombres, que pasan por detrás. La sombra de estos objetos se refleja sobre el muro de la caverna, que miran los cautivos. Estos pensarán que estas sombras son realidades; y si se produce dentro de aquella prisión un eco, siempre que alguno de los transeúntes bable, ¿no creerán los cautivos que son las sombras mismas las que hablan? Ésta es una figura del primer grado del conocimiento, del que se verifica mediante los sentidos.

Ahora, si se arranca de esta prisión subterránea a alguno de esos cautivos contra su voluntad, y se le lleva por fuerza por todo lo largo del sendero escarpado, hasta la luz del sol, ¿no se quejará? Ofuscado por la luz brillante del sol, ¿no se resistirá a creer en la realidad de los objetos que aquel ilumina, por no poder distinguirlos? Seguramente. Es preciso, por lo tanto, darle tiempo para que se acostumbre por grados a esta luz, completamente nueva para él. Primero, discernirá sin dificultad las sombras; después, las imágenes de los hombres y de los objetos reflejadas sobre la superficie de las aguas; y, por último, los hombres y los objetos mismos. Entonces podrá fijar sus miradas en el cielo, sobre todo durante la noche, a la dulce claridad de la luna y de las estrellas. En fin, podrá contemplar el sol, no sólo en sus representaciones, sino en sí mismo y en el verdadero punto que ocupa. — Ésta es la imagen del segundo grado del conocimiento sensible.

Sin embargo, ¿cuál será la situación de este hombre? Es evidente que se tendrá por dichoso, en razón de haber mudado de estancia, y que lamentará la suerte de los cautivos, que permanecen aún encadenados en la caverna. Pero que se traslade a la caverna y que se proponga sacarles del error en que están, que consiste en tomar las sombras por realidades; y es seguro que no le comprenderán. Más aún; excitará la risa, mientras no consiga hacer capaces de comprenderle a estas inteligencias, rebeldes a la verdad. Tal es el destino del filósofo. Respecto a sí propio, elevará su alma hasta el más alto grado del conocimiento intelígerible, para fijar así las miradas de su espíritu en ese foco, de donde irradia toda luz, y de donde nace toda realidad visible e intelígerible: «En los confines del mundo intelectual está la idea del bien, que se percibe con dificultad, pero que no es posible percibir, sin deducir que ella es la causa de todo cuanto existe de bello y de bueno; que en el mundo visible produce la luz y el astro de que esta procede; que en el mundo invisible produce directamente la verdad y el conocimiento; y, en fin, que es preciso fijar bien las miradas en esta idea, para conducirse con sabiduría en la vida pública y en la privada». Esta idea es Dios mismo, principio eterno e

inmutable del orden moral y del orden político. Ahora se comprenderá por qué el fin de la educación filosófica, destinada a formar los jefes futuros del Estado, debe ser el de dirigir la inteligencia de estos hacia la idea del Bien. Esto es lo mismo que presentar el orden divino como modelo de gobierno.

¿Cómo se elevará el alma progresivamente de las primeras tinieblas a esta pura luz? Esto será objeto de ciertas ciencias, que los magistrados futuros cultivarán con preferencia, como una especie de aprendizaje intelectual. En primera línea entra la aritmética, en lo que tiene de más elevada, «no para hacerla servir, como sucede entre los mercaderes y comerciantes, para las compras y las ventas», sino «para elevarse por medio de la pura inteligencia a la contemplación de la esencia de los números». Después viene la geometría, muy propia para formar en el alma «ese espíritu filosófico, que eleva nuestras miradas hacia las cosas de lo alto, en lugar de abatirlas sobre las cosas de este mundo», con tal que procuremos fijarnos, no en las figuras, sino en las ideas que representan. En tercer lugar, será preciso crear una ciencia, aún no inventada, pero necesaria para completar la precedente, una geometría de los sólidos de tres dimensiones. Y en cuarto lugar, la astronomía, estudiada con el mismo espíritu que las tres primeras ciencias. Pero todas éstas no serán más que preludios de la verdadera ciencia filosófica, la que pone al hombre en situación de dar y entender la razón de todas las cosas. ¿Cuál es? La dialéctica, ciencia y método a la vez, que da al alma la facultad de elevarse desde los objetos más humildes hasta la idea del bien, y de descender luego de la idea del bien hasta los más humildes objetos, recorriendo así en su marcha todos los grados del ser. Ésta es la ciencia última, «la cima y el coronamiento de las demás ciencias». ¿A quién se dará y cómo se dará esta educación? De entre los jóvenes deberán ser escogidos los que estén dotados de un alma propia para la filosofía, tal como se ha descrito, uniendo a una superior penetración la memoria, el amor al trabajo, tanto del cuerpo como del espíritu, el gusto por la verdad, el horror a la mentira, aunque sea involuntaria, la templanza, el valor, la grandeza de alma y las demás virtudes. Cuando estos jóvenes, después de los ejercicios de la gimnasia y de la música, hayan llegado a los veinte años, serán destinados a las ciencias abstractas y a la dialéctica por espacio de cinco años. Trascurrido este plazo, tomarán parte, durante quince, en todos los trabajos de los guerreros. A continuación de estas pruebas, no interrumpidas y soportadas con dignidad, aquellos de entre ellos, que, habiendo llegado a los cincuenta años, hayan salido de ellas con honor, serán llamados para consagrarse únicamente al objeto supremo de la filosofía, a gobernar, inspirándose en la idea de bien, el resto de los ciudadanos; porque entonces serán los mejores de los hombres, y los más hábiles políticos del mundo.

Platón, fiel hasta lo último al principio de la comunidad de todas las cosas en el Estado, comprende a las mujeres lo mismo que a los hombres en el número de los ciudadanos propios para recibir la educación filosófica, y destinados a tomar parte en el gobierno: «No creas que yo haya querido hablar de los hombres más bien que de las mujeres, siempre que estén éstas dotadas de la aptitud conveniente».

He aquí bajo qué condiciones el Estado perfecto habrá de pasar de la pura concepción a la realidad. Sin duda es cosa difícil, pero no imposible, y esto importaba demostrarlo.

Agotada ya la materia en todo lo relativo a la formación, organización y posibilidad del Estado sobre la base de la justicia, Sócrates vuelve a la cuestión, que estuvo a punto de tratar al final del libro

IV, cuando sus oyentes le interrumpieron.

VIII

Se trata de examinar la condición de los Estados, que no están fundados sobre el mismo principio que éste, y en seguida la condición de los individuos, cuyo carácter corresponde a estos Estados, a la manera que el del hombre justo corresponde al Estado justo. ¿Cuál es el fin de este análisis? Es probar, primero, que las formas de los gobiernos, que no descansan en la justicia, son diversas, y todas más o menos defectuosas, a diferencia del buen gobierno que es uno. En segundo lugar, probar que los individuos, cuyo carácter corresponde a cada una de estas formas, son diversamente viciosos, mientras que el hombre justo es la pura virtud. Y por último, terminado este doble examen, se podrá decidir con conocimiento de causa cuál es más dichoso, si el justo o el malo.

Platón reconoce cinco formas de gobierno: la Aristocracia, fundada sobre la justicia, cuyo plan él ha desarrollado, y después otras cuatro más y más defectuosas a medida que más se alejan de este ideal de las sociedades políticas: la Timocracia, establecida en Creta y en Esparta, la Oligarquía, la Democracia y, por último, la Tiranía. A estos cinco Estados corresponden cinco caracteres individuales: primero, el hombre justo, cuya naturaleza moral ya conocemos; y después de éste cuatro clases de hombres más y más enemigos de la justicia, a saber: el hombre timocrático, el hombre oligárquico, el hombre democrático y, en último lugar, el tirano.

Los cuatro últimos gobiernos son alteraciones sucesivas del gobierno perfecto. Es preciso señalar desde luego el origen de su degeneración en general. La primera razón descansa en el carácter necesariamente mudable y perecible de todas las cosas humanas. La segunda está en la causa misma del cambio, que siempre será alguna falta de parte de los ciudadanos que gobiernan a los demás. Que por un mal cálculo, por ejemplo, los magistrados ordenen extemporáneamente la celebración de los matrimonios anuales, y nacerá una generación mal dotada, inferior a las precedentes, y de cuyo decaimiento participará el Estado todo en un próximo porvenir. El hierro se mezclará con la plata, el bronce con el oro; de esta mezcla resultará por lo pronto una falta natural de armonía, y en fin, la división entre las dos razas superiores y las dos razas inferiores. La revolución será inevitable, y esta, mediante un primer cambio, hará pasar el gobierno aristocrático al Estado timocrático, es decir, a una forma política mezclada de bien y de mal, que retendrá algo del primer gobierno, y se inclinará en todo lo demás a la oligarquía. ¿Y cuáles serán sus caracteres principales? La desorganización progresiva de la jerarquía de las clases, el descrédito de los más dignos, el crédito de los más fuertes, un respeto a los gobernantes más político que sincero, la preeminencia de los guerreros, el amor a la guerra, el desden por la ciencia, sobre todo por la Dialéctica, el desprecio de las ocupaciones pacíficas. A esto se seguirán las pasiones disolventes, la prosecución secreta aún pero ardiente de los placeres, el amor al oro y a la plata con que aquellos se pagan, la ambición y el espíritu de intriga. El hombre que corresponde a esta clase de Estado tendrá caracteres análogos. Será vano, más amigo de las musas que culto, duro con sus esclavos, suave para con los hombres libres, con una deferencia interesada para con sus superiores, ambicioso, ansioso de ascender mediante los trabajos y las artes de la guerra, sacrificando la música y la dialéctica a la pasión por los ejercicios del cuerpo. No nacerá con estas tendencias, pero poco a poco su buena índole se corromperá con el

ejemplo de sus parientes, de sus amigos y de sus conciudadanos.

La timocracia, arrastrada tarde o temprano por la resbaladiza pendiente de la corrupción, se cambia en oligarquía, que es «una forma de gobierno, donde el censo decide de la condición de cada ciudadano, donde los ricos, por consiguiente, tienen el poder en el que ninguna parte toca a los pobres». Lo que la caracteriza es la sustitución del amor de la gloria con el amor de las riquezas. Los más ricos pasan por ser los más dignos. El gobierno se divide en dos Estados, es decir, entre los ricos y los pobres. El pequeño número de los primeros y la multitud siempre creciente de los segundos producen inevitablemente la formación de una especie de ejército de mendigos y ladrones, envidiosos, hostiles, turbulentos, contenidos sólo por el temor. — El hombre oligárquico, tipo de un Estado semejante, es ávido y avaro. El oro es su dios. Hay en él dos hombres siempre en lucha, el uno, que querría echar mano de los bienes ajenos para aumentar los suyos; y el otro, que teme comprometer su fortuna y contiene al primero, no por virtud, sino por miedo.

«El insaciable deseo de este bien supremo, que todos tienen delante de los ojos, es decir, la mayor riqueza posible, hace que un gobierno pase de la oligarquía a la democracia». Un día el ejército de pobres se cuenta, reconoce su fuerza en frente del pequeño número de ricos, les ataca, ahuyenta a unos, degüella a otros, se reparte sus bienes y sus cargos, y se apodera del gobierno. He aquí la democracia establecida. Su principio, el más seductor de todos, es la libertad. En realidad esta es su desgracia, porque la libertad llevada como los precedentes principios hasta los últimos extremos, engendra la servidumbre. Veamos cómo. Es un punto que Platón ha esclarecido con tanto más gusto, cuanto que ha excluido toda libertad de su Estado ideal. Sin duda contaba con muy buenas razones para temer y para prevenir sus efectos.

Por lo pronto, cada uno es dueño de hacer lo que quiera, y escoger el género de vida que más le agrade. A nadie se le obliga a aceptar un cargo, cualquiera que sea el mérito que tenga para desempeñarlo. Ninguno está obligado a dejarse gobernar, si no quiere. No hay traba, ni obligación para nadie, y el capricho se constituye en ley universal. En esta relajación general de toda autoridad, los penados mismos son tratados con dulzura; son libres, por más que estén condenados a muerte o al destierro; se pasean en público, porque no hay un poder que les haga sufrir su castigo. Insensiblemente todas las máximas de honestidad, de virtud, de belleza moral caen en el descrédito y bien pronto en el desprecio universal delante del poder supremo, sin que cause impresión a nadie. Tales son las ventajas de la democracia: «Es un gobierno “encantador”, donde nadie manda; una mezcolanza singular, que ha encontrado el medio de establecer la igualdad así entre las cosas desiguales como entre las iguales». —Por su parte el hombre democrático, cuyo verdadero nombre es el de demagogo, formado en esta escuela sin trabas, reúne en su alma caracteres análogos. Aprende a hacerse sordo a la voz de la razón, y bien pronto se rebela contra su autoridad. Todos sus deseos, buenos o malos, son para él otras tantas leyes. A sus ojos la virtud es una quimera, el pudor una imbecilidad, la templanza una cobardía, la frugalidad y la moderación rusticidad y bajeza. A su vez los vicios reciben nombres magníficos; a la insolencia se llama buenas maneras; a la anarquía libertad, al libertinaje magnificencia, a la desvergüenza valor. Satisfaciendo todos sus caprichos vive a salir del día, hoy entregado a los placeres, mañana a juegos gimnásticos; e indistintamente se le ve ocioso, filósofo, hombre de Estado, guerrero, financiero a la aventura «en una palabra, ningún orden, ninguna ley preside a su conducta, y este género de vida, que él llama de hombre libre, se le

presenta de continuo como el más agradable y afortunado».

¿Y qué sucede con un gobierno compuesto de tales hombres? Lo propio que con el precedente; que perece por el exceso mismo de su principio. La libertad, que le ha hecho nacer, degenera en el extremo contrario, es decir, en la servidumbre, convirtiéndose así la democracia en tiranía. Veamos cómo se verifica este cambio.

La democracia se compone de tres clases: los ricos, hombres entendidos y económicos, que deben su fortuna al trabajo; el pueblo, que vive del trabajo de sus manos y que es, en el Estado, el verdadero soberano; los demagogos o aduladores del pueblo, unos valientes, «zánganos armados de aguijón». Otros, cobardes, «zánganos sin aguijón», todos igualmente desocupados, ambiciosos y prontos a apoderarse de la cosa pública. Esta clase es el azote de la democracia. Excita al pueblo contra los ricos; provoca su injusticia contra ellos, y de esta situación resultan las protestas secretas y la conspiración de los ricos contra la democracia. Llega un día, en que uno de estos zánganos armado de aguijón, más hábil y más atrevido que los demás, se proclama el protector del pueblo y de la democracia amenazada. He aquí ya el futuro tirano. Cuando, como sucede de ordinario, ha obtenido una guardia, lo primero que hace es atacar a los ricos y ahuyentarlos; después la emprende con los hombres de bien, donde quiera que los encuentre, para no tener ni jueces ni rivales de su usurpación. Concluye por ejercer un poder sin límites y sin oposición, servido por un grupo de malvados como él, interesados en el sostén de una opresión, que hacen pesar, en provecho suyo, sobre el pueblo entero, y que es la más amarga y la más dura servidumbre. «El tirano es, pues, un hijo ingrato, un parricida; y he aquí que hemos llegado a encontrar lo que todo el mundo llama tiranía».

IX

¿Quién es el hombre tiránico, cuya alma muestra los vicios del gobierno tiránico? Es aquel que, después de haber perdido todo sentimiento de pudor, se ha puesto, por decirlo así, a la cabeza de sus deseos más crueles, más insociables, más desenfrenados, y cuyos esfuerzos todos sólo tienden a la intemperancia y a la satisfacción de la carne. El artificio, el fraude, la violencia, todos los medios le parecen bien para llegar al fin que se propone. No retrocederá, aunque tenga que emplear el robo y la rapiña en daño hasta desús mismos parientes. Si se resisten, no parará hasta tratarles como los tiranos tratan a su patria; ¡tan fuera de sí y tan ebrio le ha hecho el vergonzoso amor propio que le domina! Cuando haya disipado los bienes de sus parientes, recurrirá al robo y al asesinato, y se arrojará sin escrúpulo en los últimos extremos, para satisfacer este amor sensual, verdadero tirano de su alma. Sin amistad, sin fe, sin justicia, será el verdadero tipo del perfecto malvado. Él será el hombre más a propósito para convertirse en tirano de su patria, después de haberlo sido de sí propio, y será tanto más perverso, cuánto más tiempo haya vivido en el ejercicio de la tiranía de sí mismo.

La condición de hombre semejante ¿será dichosa o desgraciada? Juzguémoslo por la del Estado tiránico. La mayor y más sana parte de los ciudadanos se ve en él reducida a una dura y vergonzosa esclavitud por una minoría depravada y furiosa. Es un Estado pobre, lleno siempre de necesidades, donde se oyen más quejas, más lágrimas, más gemidos y dolores amargos que en ningún otro. ¡Es el más desgraciado de los Estados! Lo mismo sucederá al alma del tirano, en la que las mejores facultades serán esclavizadas por las peores, y será una alma desarreglada, sin cesar dividida entre

sentimientos contrarios, la pasión, la turbación, el arrepentimiento; alma pobre e insaciable, despedazada, atormentada y siempre infeliz. Pero no lo será tanto como es posible, basta el día en que el hombre, que ella anima, se convierta en tirano de su patria. Desde aquel momento, la sospecha, el temor, las alarmas continuas a que le obligarán sus súbditos, a quienes considerará como otros tantos enemigos; la necesidad de gobernar, que le tendrá encadenado; el tormento de ver a los demás espaciarse a su gusto sin poderlo hacer él mismo; y con el tiempo la envidia, la perfidia, la injusticia, la impiedad, los vicios de toda clase que tomarán más y más posesión de su alma: todos estos males reunidos, ¿no harán del tirano el más desgraciado de los hombres, así como el más depravado?

Entre los cinco caracteres, que acabamos de estudiar, a saber: el real o aristocrático, el timocrático, el oligárquico, el democrático y el tiránico, ¿a cuál de ellos corresponde ocupar el primer lugar y a cuál el último, en razón de felicidad? Es evidente, que el hombre justo y el tirano son aquí los dos extremos. Digamos, pues: «el más dichoso de los hombres es el más justo; y el más virtuoso, aquel cuya alma es más noble; y el más desgraciado es el más injusto y el más depravado, es decir, aquel que, dotado de carácter tiránico, ejerce sobre sí mismo y sobre el Estado todo la más absurda de las tiranías». Éste es el primer resultado de la demostración que buscamos hace tiempo, y es la primera victoria que el justo consigue sobre el injusto.

Pasemos a la segunda. A las tres partes del alma, aquella mediante la que el hombre conoce, aquella mediante la que se irrita y gusta dominar, y aquella mediante la que desea, corresponden tres ordenes de deseos análogos, deseo de conocimiento y de verdad, deseo de gloria y de poder, deseo de ganancias de todos géneros. A estos deseos corresponden tres caracteres o clases de hombres, el filósofo, el ambicioso y el interesado, cada uno de los cuales tiene sus placeres propios. Ninguno de ellos duda que su vida es la más dichosa, y cada cual desprecia la vida de los otros dos. Sin embargo, ¿cuál es, no la mejor en sí, sino la más agradable y la menos mezclada de penas? Para decidir este punto veamos cuál es el mejor juez de los tres. Las condiciones que se requieren para juzgar bien, son evidentemente la experiencia, la reflexión y el razonamiento. Con respecto a la experiencia, es evidentemente el filósofo el que más disfruta de los tres géneros de placer; porque nada le impide gustar, con el placer de la ciencia, los placeres de la utilidad y de los honores que pertenecen a los otros dos. El hombre interesado y el ambicioso no estiman el placer, que da la ciencia; porque no lo permite su naturaleza. Luego el filósofo será el más capaz de unir la experiencia a la reflexión, para juzgar los placeres de los otros dos. En cuanto a la razón, tercera condición para juzgar bien, es precisamente el instrumento mismo del filósofo. Es preciso, por lo tanto, referir a él como al mejor juez, el mayor de los placeres y mirar la vida, que él estima más dichosa, como la más feliz en realidad. La vida del ambicioso ocupa el segundo lugar y la del interesado el último, según el juicio del sabio. Y como el interesado no es otro que el hombre injusto, es esta una segunda victoria de la justicia sobre la injusticia.

Veamos la tercera victoria, «verdaderamente olímpica; que consiste en que, a excepción de los placeres del sabio, los de los otros no son ni placeres verdaderos ni placeres puros, sino que, por el contrario, no son más que fantasmas de placer». En efecto, lo que se llama placer no es otra cosa que una negación del dolor pasado, como lo que se llama dolor no es más que una negación del placer que ha desaparecido. Son dos movimientos del alma, que cuando no obedece ni al uno ni al otro, no sabe si experimenta placer o pena, o más bien cree experimentar placer y pena a la vez. Ahora bien,

lo que no es lo uno ni lo otro, lo que no es más que una negación, no puede ser lo uno o lo otro, ni lo uno y lo otro a la vez; luego el placer no es nada real en sí, es una ilusión. Pero es preciso establecer la diferencia entre los placeres del alma y los del cuerpo. Los últimos no tienen ninguna realidad en sí, porque los objetos materiales, que los proporcionan, no la tienen ellos mismos; y los placeres no son puros, porque sus objetos no lo son. Los placeres del alma, que nacen del conocimiento, es decir, de la verdad, se refieren, por el contrario, a los únicos objetos reales, a las esencias de las cosas eternas, inmutables, y a ellas deben su realidad propia y su pureza. Por consiguiente, el justo, el verdadero filósofo, tiene sobre los demás hombres el privilegio inestimable de beber, por decirlo así, su felicidad en la fuente misma que puede procurar los únicos y verdaderos placeres.

Ya se puede marcar el intervalo que le separa del hombre malo, del tirano. Platón lo hace por medio de un singular cálculo, cuya conclusión es que «la condición del rey es setecientas veintinueve veces más agradable que la del tirano, y que este último es más desgraciado en la misma proporción». Añade a esto una comparación enérgica, cuyo sentido es que los que creen que la injusticia es ventajosa al completo malvado, con tal que pase por hombre de bien, incurren en un error grosero. No saben que en el acto mismo de hacerse rico, omnipotente y a sus ojos dichoso, el hombre malo alimenta dentro de sí mismo un monstruo devorador, la injusticia misma, que le hace interiormente desgraciado. Y no está en su interés alimentar la injusticia impunemente, porque cuanto más se huelgue con la impunidad, tanto más malo se hará el hombre injusto. No se diga, pues, que le es ventajoso no parecer culpable y evitar el castigo. Lo mejor que le puede suceder es el verse castigado. Porque cuando el crimen se descubre y recibe el condigno castigo, el monstruo se dulcifica. La parte humana del alma se somete, como es debido, a la parte divina; y el alma toda, acogiéndose al principio mejor, se purifica, se eleva y vuelve al ejercicio de todas las virtudes. El alma entonces es tal como el sabio debe procurar que sea, es decir, prudente, fuerte, templada y justa. ¿Y no es la más útil y la más noble de las victorias la que el hombre injusto consigue sobre sí mismo? «Resulta de todo esto que el que elogia la justicia, tiene razón; y el que alaba la injusticia, no la tiene».

X

Al final de esta larga indagación vuelve Platón a lo que había dicho en los libros segundo y tercero sobre la poesía y sobre los poetas. Y no hace esto por un escrúpulo tardío de su severidad, nada de eso. Quiere, por el contrario, confirmar y fortificar con sólidas razones el juicio que había ya manifestado. Va a probar que la poesía no es más que una imitación, y la más peligrosa de todas para los individuos y para el Estado. Además de la ventaja de darnos a conocer su opinión razonada y su pensamiento definitivo sobre punto tan interesante, este pasaje tiene otra de más consideración. Consiste en suministrarnos preciosas explicaciones sobre el método habitual de Platón, no su método metafísico, que es la Dialéctica, sino su método de discusión, inventado por Sócrates y transmitido por él a su discípulo. He aquí cómo le describe: «Tenemos costumbre de abrazar bajo una idea general esta multitud de seres, cada uno de los cuales tiene una existencia diferente, comprendiéndolos todos bajo un mismo nombre... Por ejemplo, hay una multitud de camas y de mesas, pero todos estos muebles están comprendidos solamente bajo dos ideas, la de cama y la de mesa». Este método tiene

por objeto, como se ve, descubrir la unidad en la pluralidad y llegar a una definición que determine el carácter esencial de cada género. Después de haber generalizado, es preciso dividir cada género en sus distintas especies a fin de establecer entre ellas la diferencia propia. Dado el género cama, distingamos la cama esencialmente existente, cuyo autor es Dios; la cama hecha sobre la idea de la primera, y cuyo constructor es el obrero; la cama hecha por el pintor, imitación de la anterior, y que no es otra cosa que una imitación de segundo grado.

El pintor no es, pues, ni un productor, ni siquiera un obrero; es un imitador distante de la verdad en tres grados, como la cama pintada es la tercera con relación a la cama esencialmente existente. Tal es también el carácter de los poetas y de los autores de tragedias; todos son imitadores, todos se alejan igualmente de la verdad. De aquí se sigue, que no es posible exigir a Homero y a los demás poetas una cuenta estrecha de lo que han dicho en sus versos, puesto que su arte les condena a solo presentar fantasmas y sombras de lo verdadero. Pero también se sigue, que es justo no darles ningún crédito, ninguna importancia, ningún puesto en el Estado, porque ni sirven para mejorar, ni para reformar, ni para dar buenas leyes. Su inutilidad no es menos patente respecto a los particulares, porque no son capaces de instruirles, ni de formarles en la virtud, que no conocen mejor que todas las demás cosas.

Pero esta inutilidad de la poesía es su menor defecto. Si con justicia debe condenarse y desterrarse, es porque es peligrosa. En efecto, la poesía no se dirige a la parte racional del alma, capaz naturalmente de apreciarla por lo que vale, sino a esta parte móvil, ciega y apasionada, que las ficciones poéticas no tienen reparo en extraviar. Y el efecto peor de estas ficciones, que son tanto más dañosas cuanto más poéticas, es que llegan a ablandar el alma misma de los sabios. Haciéndola interesarse en desgracias y debilidades imaginarias, la acostumbran suavemente a sentir por sí misma la compasión, que ella ha dispensado a los dolores de otro. El legislador filósofo, que sólo estima la verdad, que se sirve de los medios más propios para hacer brillar su luz pura en el alma de los ciudadanos, ¿admitirá a su lado al ingenioso, al brillante, al seductor inventor y propagador de la mentira? Esto sería contradictorio; o sería preciso, que el poeta, sometido a la ley común, renunciase a la ficción, es decir, a su arte, lo que equivaldría en realidad a renegar de sí mismo. Por lo demás, la poesía ha dado a conocer, ha mucho tiempo, su antipatía natural a la filosofía; y las injurias, que en muchas ocasiones le ha dirigido, son una venganza anticipada del destierro, a que la filosofía la ha condenado irremisiblemente.

Terminado este debate, Platón se ocupa de los últimos puntos que son objeto de la *República*; la inmortalidad del alma, los castigos reservados a los malos, y las grandes recompensas debidas a la virtud, primero en esta vida y después en la otra.

Presenta dos demostraciones de la inmortalidad del alma. He aquí en sustancia la primera. Hay para todas las cosas un bien y un mal; el uno conserva, el otro altera o destruye. El cuerpo tiene su mal, la enfermedad, bajo cuya acción se debilita y acaba por disolverse. El alma tiene también su mal, que es el vicio. Pero si es cierto que el vicio la altera, la corrompe y la hace mala, ¿lo es igualmente que pueda hacerla perecer mediante la disolución? No, porque el alma no se compone de elementos capaces de ser disueltos. El alma es simple, y lo que es simple no es susceptible de disolución. No pereciendo el alma por su mal propio, menos podrá perecer por el mal del cuerpo, que es a ella extraño. Luego el alma es inmortal. Y verdaderamente esto está en el orden de las cosas, puesto que

«si la injusticia fuese capaz de dar de suyo la muerte a los malos, no sería esto una cosa tan terrible, porque sería un remedio para todos los males».

La segunda demostración se funda en el gusto que tiene el alma por la verdad. Esta tendencia a unirse con la esencia de las cosas, con lo bello, con lo verdadero, con lo bueno, con lo justo en sí, ¿no es una prueba de que el alma por su naturaleza pertenece a la misma familia que estos seres divinos, inmortales, imperecederos? Ésta es la opinión de Platón. Si nuestra alma no perece en el momento de la muerte, hay una vida y un destino futuros para el hombre justo y para el malo.

Pero antes de hablar de lo que el porvenir les tenga reservado, ¿no es conveniente examinar por última vez, si su condición en esta vida está o no de acuerdo con el estado de su alma? No hay que olvidar la opinión presentada anteriormente por los partidarios de la moral y de la política interesadas, según la que el hombre justo puede pasar por malo y el hombre malo por justo. Pero este es un error grosero, que puede ahora ponerse en evidencia. ¿No es claro que los dioses no pueden engañarse sobre la naturaleza de un alma? ¿Y no es justo pensar que querrán al hombre de bien y aborrecerán al hombre injusto? El uno ciertamente sólo puede esperar de ellos bienes, y el otro sólo males «y así, respecto a los dioses, los frutos de la victoria pertenecen al justo». ¿Y de parte de los hombres? Sucederá lo mismo. El malo podrá engañarles durante su juventud, ganar por sorpresa en provecho propio su estimación; pero, a semejanza de los malos atletas, no llegará a la meta, y no será premiado. Al fin de su carrera verá su ancianidad deshonrada, ultrajada por los extranjeros y castigada por sus conciudadanos con la nota de infamia y con tratamientos ignominiosos, de suerte que entonces ya no engañará a nadie. ¿Y puede creerse que el hombre de bien, al llegar a la edad madura, no será tratado en la sociedad como debe serlo? Tarde o temprano se le conocerá y se le tendrá por lo que es; y entonces, si él lo desea, le serán ofrecidas de todas partes honrosas amistades, honores, dignidades. De suerte que, además de los bienes que le proporcionará la práctica misma de la justicia, gozará de todos aquellos que los hombres pueden dar como recompensa a los más dignos de sus semejantes.

Pero los bienes y los males de esta vida no están en relación, ni con los méritos del hombre justo, ni con los deméritos del hombre malo. Esta sanción insuficiente de la ley, que ordena el bien y prohíbe el mal, no es más que el preludio de la sanción inevitable y divina, que espera al alma en el momento que se separe del cuerpo. Para dar una idea de ella, Platón se vale de las imágenes, ya terribles, ya placenteras, de un mito, que pone en boca del Armenio, y en el cual aparecen los hombres dueños de escoger libremente su destino, con la obligación de dar cuenta de él; porque, como dice la Parca: «cada uno es responsable de su elección; Dios es inocente».

Libro I de *La República*^[1]

SÓCRATES — GLAUCÓN — POLEMARCO — TRASÍMACO — ADIMANTO — CÉFALO — CLITOFonte

I. SÓCRATES. —Bajé ayer al Pireo con Glaucon,^[2] hijo de Aristón, para dirigir mis oraciones a la diosa^[3] y ver cómo se verificaba la fiesta que por primera vez iba a celebrarse. La Pompa^[4] de los habitantes del lugar me pareció preciosa; pero a mi juicio, la de los tracios no se quedó atrás. Terminada nuestra plegaria, y vista la ceremonia, tomamos el camino de la ciudad. Polemarco, hijo de Céfalo, al vernos desde lejos, mandó al esclavo que le seguía que nos alcanzara y nos suplicara que le aguardásemos. El esclavo nos alcanzó y, tirándome por la capa, dijo:

—Polemarco os suplica que le esperéis.

Me volví, y le pregunté dónde estaba su amo.

—Me sigue —respondió—; esperadle un momento.

—Le esperamos —dijo Glaucon.

Un poco después llegaron Polemarco y Adimanto,^[5] hermano de Glaucon; Nicérato, hijo de Nicias^[6] y algunos otros que volvían de la Pompa. Polemarco, al alcanzarnos, me dijo:

—Sócrates, me parece que os retiráis a la ciudad.

—No te equivocas —le respondí.

—¿Has reparado cuántos somos nosotros?

—¿Cómo no?

—Pues o sois más fuertes que nosotros o permaneceréis aquí.

—¿Y no hay otro medio, que es convenceros de que tenéis que dejarnos marchar?

—¿Cómo podríais convencernos si no queremos escucharlos?

—En efecto —dijo Glaucon—, entonces no es posible.

—Pues bien, estad seguros de que no os escucharemos.

—¿No sabéis —dijo Adimanto— que, esta tarde, la carrera de las antorchas encendidas en honor de la diosa se hará a caballo?

—¿A caballo? Es una cosa nueva. ¡Cómo! ¿Correrán a caballo, teniendo en la mano las antorchas que en la carrera habrán de entregar los unos a los otros?^[7]

—Sí —dijo Polemarco—, y además habrá una velada^[8] que merece la pena de verse. iremos allá después de cenar, y pasaremos el rato alegremente con muchos jóvenes que allí encontraremos. Quedaos, pues, y no os hagáis más de rogar.

—Ya veo que es preciso quedarse —dijo Glaucon.

—Puesto que lo quieres así —le respondí—, nos quedaremos.

II. Nos fuimos, pues, a la casa de Polemarco, donde encontramos a sus dos hermanos Lisias^[9] y Eutidemo con Trasímaco de Calcedonia, Carmántides, del pueblo de Peanea, y Clitofonte, hijo de Aristónimo; Céfalo,^[10] padre de Polemarco, también estaba allí. Hacía mucho tiempo que no lo había visto, y me pareció muy envejecido. Estaba sentado, apoyada su cabeza en un cojín, y llevaba en ella una corona, porque en aquel mismo día había hecho un sacrificio doméstico. Junto a él nos situamos

en los asientos que estaban colocados en círculos. Apenas me vio Céfalo, me saludó y me dijo:

—Sócrates, muy pocas veces vienes al Pireo, a pesar de que nos darías mucho gusto en ello. Si yo tuviese fuerzas para ir a la ciudad, no te haría falta venir aquí, sino que iríamos a verte. Como no es así, has de venir con más frecuencia a verme, porque debes saber que, a medida que los placeres del cuerpo me abandonan, encuentro mayor encanto en la conversación. Ten, pues, conmigo este miramiento, y al mismo tiempo conversarás con estos jóvenes, sin olvidar por eso a un amigo que tanto te aprecia.

—Yo, Céfalo —le dije—, me complazco infinito en conversar con los ancianos. Como se hallan al término de una carrera que quizá habremos de recorrer nosotros un día, me parece natural que averigüemos de ellos si el camino es penoso o fácil, y puesto que tú estás ahora en esa edad, que los poetas llaman el umbral de la vejez,^[11] me complacería mucho que me dijeras si consideras semejante situación como la más penosa de la vida, o cómo la calificas.

III.—Por Zeus, Sócrates —me respondió—, te diré mi pensamiento sin ocultarte nada. Me sucede muchas veces, según el antiguo proverbio,^[12] que me encuentro con muchos hombres de mi edad, y toda la conversación por su parte^[13] se reduce a quejas y lamentaciones; recuerdan con sentimiento los placeres del amor, de la mesa, y todos los demás de esta naturaleza, que disfrutaban en su juventud. Se afligen de esta pérdida, como si fuera la pérdida de los más grandes bienes. La vida de entonces era dichosa, dicen ellos, mientras que la presente no merece ni el nombre de vida. Algunos se quejan, además, de los ultrajes a que les expone la vejez de parte de los demás. En fin, hablan sólo de ella para acusarla, considerándola causa de mil males. Tengo para mí, Sócrates, que no dan en la verdadera causa de esos males, porque si fuese sólo la vejez, debería producir indudablemente sobre mí y sobre los demás ancianos los mismos efectos. Porque he conocido a algunos de carácter bien diferente, y recuerdo que, encontrándome en cierta ocasión con el poeta Sófocles, como le preguntaran en mi presencia si la edad le permitía aún gozar de los placeres del amor y estar en compañía de mujer, «Dios me libre —respondió—, ha largo tiempo he sacudido el yugo de ese furioso y brutal tirano». Entonces creía que decía la verdad, y la edad no me ha hecho mudar de opinión. La vejez, en efecto, es un estado de reposo y de libertad respecto de los sentidos. Cuando la violencia de las pasiones se ha relajado y se ha amortiguado su fuego, se ve uno libre, como decía Sófocles, de una multitud de furiosos tiranos. En cuanto a las lamentaciones de los ancianos que se quejan de los allegados, hacen muy mal, Sócrates, en achacarlos a su ancianidad, cuando la causa es su carácter. Con cordura y buen humor, la vejez es soportable; pero con un carácter opuesto, lo mismo la vejez que la juventud son desgraciadas.

IV. Me encantó esta respuesta, y para animarle más y más a la conversación, añadí:

—Estoy persuadido, Céfalo, de que al hablar tú de esta manera los más no estimarán tus razones, porque se imaginan que contra las incomodidades de la vejez encuentras recursos, más que en tu carácter, en tus cuantiosos bienes, porque los ricos, dicen ellos, pueden procurarse grande alivio.

—Dices verdad: ellos no me escuchan, y ciertamente tienen alguna razón en lo que dicen, pero no tanto como se imaginan. Ya sabes la respuesta que Temístocles dio a un habitante de Serifo^[14] que le echaba en cara que su reputación la debía a la ciudad donde había nacido, más bien que a su mérito: le respondió que ni él mismo sería famoso de haber nacido en Serifo, ni lo sería su interlocutor de haber nacido en Atenas. La misma observación puede hacerse a los ancianos poco ricos y de mal

carácter, diciéndoles que la pobreza haría quizá la vejez insopportable al sabio mismo, pero que sin la sabiduría nunca las riquezas la harían más dulce.

—Pero —repliqué yo— esos grandes bienes que tú posees, Céfalo, ¿te han venido de tus antepasados o los has adquirido tú en su mayor parte?

—¿Qué he adquirido yo, Sócrates? En este punto ocupo un término medio entre mi abuelo y mi padre, porque aquél, cuyo nombre llevo, habiendo heredado un patrimonio poco más o menos igual al que yo poseo ahora, hizo adquisiciones que excedieron en mucho a los bienes que había recibido; y mi padre Lisanias la redujo a menos de lo que ahora es. Yo me daré por contento si mis hijos encuentran, después de mi muerte, una herencia que no sea inferior, sino algo superior a la que yo encontré a la muerte de mi padre.

—Lo que me ha obligado a hacerte esta pregunta —le dije— es que me parece que no tienes mucho apego a las riquezas, cosa muy ordinaria en los que no han creado su propia fortuna, mientras que los que la deben a su industria están doblemente apagados a ella; porque le tienen cariño, en primer lugar, por ser obra suya, como aman los poetas sus versos y los padres a sus hijos, y le tienen también cariño como los demás hombres, por la utilidad que les reporta. También es más difícil comunicar con ellos, y sólo tienen en estima el dinero.

—Tienes razón —dijo Céfalo.

V.—Muy bien —añadí yo—. Pero dime ahora, ¿cuál es, a tu parecer, la mayor ventaja que las riquezas procuran?

—No espero convencer a muchos de la verdad de lo que voy a decir. Ya sabrás, Sócrates, que cuando se aproxima el hombre al término de la vida tiene temores e inquietudes sobre cosas que antes no le daban ningún cuidado; entonces se presenta al espíritu lo que se cuenta de los infiernos y de la pena que allí ha de sufrir quien aquí ha delinquido. Se comienza por temer que estos discursos, hasta entonces tenidos por fábulas, sean otras tantas verdades, ya proceda esta aprensión de la debilidad de la edad, o ya que se ven con más claridad tales objetos a causa de su proximidad. Lo cierto es que está uno lleno de inquietudes y de terror. Se recuerdan todas las acciones de la vida, para ver si se ha causado daño a alguien. El que, al examinar su conducta, la encuentra llena de injusticia, tiembla y se deja llevar de la desesperación, y algunas veces, durante la noche, el terror le despierta despavorido como a los niños. Pero el que no tiene ningún remordimiento ve sin cesar en pos de sí una dulce esperanza, que sirve de nodriza a su ancianidad, como dice Píndaro, que se vale de esta graciosa imagen, Sócrates, al hablar del hombre que ha vivido justa y santamente:

*La esperanza le acompaña, meciendo dulcemente
su corazón y amamantando su ancianidad;
la esperanza, que gobierna a su gusto
el espíritu fluctuante de los mortales.* [15]

Está esto admirablemente dicho. Y porque las riquezas preparan tal porvenir y son, a este fin, un gran auxilio, es por lo que a mis ojos son tan preciosas, no para todo el mundo, sino para el discreto. Porque a ellas debe en gran parte el no haberse visto expuesto a hacer daño a tercero, ni aun sin voluntad, a usar de mentiras, con la ventaja, además, de abandonar este mundo libre del temor de no

haber hecho todos los sacrificios convenientes a los dioses, o de no haber pagado sus deudas a los hombres. Las riquezas tienen, además, otras ventajas, sin duda; pero bien pesado todo, creo que daría a éstas la preferencia sobre todas las demás, oh Sócrates, por el bien que proporcionan al hombre sensato.

—Nada más precioso —repuse yo— que lo que dices, Céfalo. Pero ¿está bien definida la justicia haciéndola consistir simplemente en decir la verdad, y en dar a cada uno lo que de él se ha recibido? ¿O, más bien, son estas cosas justas o injustas según las circunstancias? Por ejemplo, si uno, después de haber confiado en estado de cordura sus armas a su amigo, se las reclama estando demente, todo el mundo conviene en que no debiera devolvérselas, y que cometería un acto injusto dándoselas. También están todos acordes en que obraría mal si no disfrazaba algo la verdad, atendida la situación en que su amigo estaba.

—Todo eso es cierto.

—Por consiguiente, la justicia no consiste en decir la verdad, ni en dar a cada uno lo que le pertenece.

—Sin embargo, en eso consiste —dijo interrumpiéndome Polemarco—, si hemos de creer a Simónides.

—Pues bien, continuad la conversación —dijo Céfalo—. Yo os cedo mi puesto; tanto más cuanto que voy a concluir mi sacrificio.

—Y ¿soy yo el que te sustituirá? —dijo Polemarco.

—Sí —repuso Céfalo, sonriendose; y al mismo tiempo salió para ir a terminar su sacrificio.

VI. —Dime, pues, Polemarco —dije yo—, puesto que ocupas el lugar de tu padre, lo que dice Simónides de la justicia, y dime también en qué compartes su opinión.

—Dice que el atributo propio de la justicia es dar a cada uno lo que se le debe,^[16] y en esto encuentro que tiene razón.

—Difícil es no someterse a Simónides, porque era un sabio, un hombre divino. Pero ¿entiendes quizás, Polemarco, lo que quiere decir con esto? Yo no lo comprendo. Es evidente que no entiende que deba devolverse un depósito, cualquiera que él sea, como dijimos antes, cuando lo pide un hombre que no está en su razón. Sin embargo, este depósito es una deuda; ¿no es así?

—Sí.

—Luego es preciso guardarse de volverle al que lo pide, si no está en su razón.

—Es cierto.

—Así, pues, al parecer, Simónides dice cosa distinta de ésta al sostener que es justo devolver lo que se debe.

—Sin duda, puesto que piensa que debe hacerse bien a sus amigos y no dañarles en nada.

—Ya entiendo —dije yo—. No es volver a su amigo lo que se le debe el entregarle el dinero que nos ha confiado, cuando sólo puede recibirlo en perjuicio suyo. ¿No es éste el sentido de las palabras de Simónides?

—Sí.

—Pero ¿debe darse a los enemigos lo que se les debe?

—Sí, sin duda, lo que se les debe; pero a un enemigo no se debe más que lo que conviene que se le deba, es decir, el mal.

VII.—Simónides, por lo tanto, se ha explicado como poeta y de una manera enigmática sobre la justicia, puesto que ha creído, al parecer, que consistía en dar a cada uno lo que le conviene, aunque lo haya expresado como lo debido.

—Así parece.

—¡Oh, por Zeus! —exclamé—. Si alguno le hubiese preguntado: «Simónides, la medicina, ¿a quién da lo que le conviene y qué es lo que le da?», ¿qué crees que habría respondido?

—Que da al cuerpo alimentos, bebidas y los remedios convenientes.

—¿Y el arte del cocinero, qué da, y a quién da lo que le conviene?

—Da a cada manjar su sazón.

—¿Y este arte que se llama justicia, qué da y a quién da lo que le conviene?

—Sócrates, si hemos de atenernos a lo que se ha dicho más arriba, la justicia produce ventajas para los amigos y daño para los enemigos.

—Entonces, Simónides llama justicia a hacer beneficios a los amigos y daño a los enemigos.

—Por lo menos, así me lo parece.

—¿Quién puede hacer bien a sus amigos y mayor mal a sus enemigos, en caso de enfermedad?

—El médico.

—¿Y en el mar a los navegantes, en caso de peligro?

—El piloto.

—Y el hombre justo, ¿en qué y en qué ocasión puede hacer mayor bien a sus amigos y mayor mal a sus enemigos?

—En la guerra a mi parecer, atacando a los unos y defendiendo a los otros.

—Muy bien; pero mi querido Polemarco, no hay necesidad del médico cuando no hay enfermedad.

—Eso es cierto.

—Ni del piloto cuando no se navega.

—También es cierto.

—Por la misma razón, ¿es inútil el hombre justo cuando no se hace la guerra?

—Yo no lo creo.

—Entonces la justicia, ¿sirve también para tiempo de paz?

—Sí.

—Pero la agricultura sirve también en este tiempo; ¿no es así?

—Sí.

—¿En la recolección de los frutos de la tierra?

—Sí.

—Y en el oficio de zapatero, ¿sirve en igual forma?

—Sí.

—Me dirás que sirve para obtener calzado.

—Sin duda.

—Dime ahora para provecho y obtención de qué es útil la justicia durante la paz.

—Es útil en los contratos.

—¿Entiendes por esto las asociaciones o alguna otra cosa?

—Las asociaciones, ciertamente.

—Cuando se quiere jugar a las fichas, ¿a quién conviene asociarse: a un hombre justo o a un jugador de profesión?

—A un jugador de profesión.

—Y para la colocación de ladrillos y piedras, ¿vale más dirigirse a un hombre justo que al arquitecto?

—Todo lo contrario.

—Mas así como para aprender la música me dirigiré al músico con preferencia al hombre justo, ¿en qué caso me dirigiré más bien a éste que a aquél o al albañil?

—Cuando se trate de emplear dinero, me parece.

—Quizá no cuando sea preciso hacer uso de él; porque si quiero comprar o vender un caballo en unión con otro, me asociaré con preferencia a un chalán.

—Yo pienso lo mismo.

—Y con el piloto o el armador, si se trata de una nave.

—Sí.

—¿En qué, pues, me será el hombre justo particularmente útil cuando quiera yo dar con otro algún destino a mi dinero?

—Cuando se trate, Sócrates, de ponerlo en depósito y de conservarlo.

—Es decir, ¿cuando no quiera hacer ningún uso de mi dinero, sino dejarlo ocioso?

—Sí, verdaderamente.

—De esa manera la justicia me será útil cuando mi dinero no me sirva para nada.

—Al parecer.

—Luego la justicia me servirá cuando sea preciso conservar una podadera en común o particularmente; pero si quiero servirme de ella, me dirigiré al viñador.

—En buena hora.

—Asimismo, me dirás que si quiero guardar un broquel o una lira, la justicia me será buena para esto; pero que si quiero servirme de estos instrumentos, deberé cultivar la música o el arte militar.

—Forzosamente.

—Y, en general, trátese de la cosa que se quiera, la justicia me será inútil siempre que quiera servirme de esa cosa, y útil cuando no me sirva de ella.

—Quizá.

VIII.—Pero querido mío, la justicia no es de gran importancia si sólo es útil para las cosas de que no hacemos uso. Atiende a lo que te voy a decir. El que es el más diestro para dirigir golpes, sea en la guerra, sea en la lucha, ¿no lo es también para librarse de los que le dirijan?

—Sí.

—El que es hábil para preservarse de una enfermedad y prevenirla, ¿no es, al mismo tiempo, el más capaz de pasarla a otro?

—Eso creo.

—¿Quién es el más a propósito para guardar un campamento? ¿No lo es el que sabe robar los planes y los proyectos del enemigo?

—Sin duda.

—Por consiguiente, el mismo hombre que es a propósito para guardar una cosa, lo es también para robarla.

—Así parece.

—Luego, si el justo es a propósito para guardar el dinero, lo será también para disiparlo.

—Por lo menos, es una consecuencia de lo que acabamos de decir —dijo.

—Luego el hombre justo es un bribón. Esta idea pudiste tomarla de Homero,^[17] que alaba mucho a Autólico, abuelo materno de Ulises, y dice que *superó a todos los hombres en el arte de robar y de engañar*. Por consiguiente, según Homero, Simónides y tú, la justicia no es otra cosa que el arte de robar para hacer bien a los amigos y mal a los enemigos: ¿no es así como tú lo entiendes?

—No, ¡por Zeus!, no sé lo que he querido decir. Me parece, sin embargo, que la justicia consiste siempre en favorecer a sus amigos y dañar a sus enemigos.

—Pero ¿qué entiendes por amigos? ¿Son los que nos parecen hombres de bien o los que lo son en realidad, aun cuando no los juzguemos tales? Otro tanto digo de los enemigos.

—Me parece natural amar a los que se cree buenos, y aborrecer a los que se cree malos.

—¿No es frecuente que los hombres se engañen sobre este punto y tengan por hombre de bien al que lo es sólo en la apariencia o por un bribón al que es hombre de bien?

—Convengo en ello.

—Aquellos a quienes esto sucede, ¿tienen por enemigos hombres de bien, y por amigos hombres malos?

—Sí.

—Y así, respecto de ellos, la justicia consiste en hacer bien a los malos y mal a los buenos.

—Así parece.

—Pero los buenos, ¿son justos e incapaces de dañar a nadie?

—Así es.

—Es justo, por consiguiente, según dices, causar mal a los que no nos lo causan.

—Nada de eso, Sócrates, y es un crimen decirlo —respondió.

—Luego será preciso decir que es justo hacer daño a los injustos y hacer bien a los justos —dije yo.

—Eso es más conforme a la razón que lo que decíamos antes.

—De aquí resultará, Polemarco, que para todos aquellos que se engañan en los juicios que forman de los hombres será justo dañar a sus amigos, porque los mirarán como malos, y hacer bien a sus enemigos por la razón contraria: conclusión completamente opuesta a lo que supusimos que decía Simónides.

—La consecuencia es necesaria; pero alteremos algo la definición que hemos dado del amigo y del enemigo, porque no me parece exacta.

—¿Qué era lo que decíamos, Polemarco?

—Dijimos que nuestro amigo es el que nos parece hombre de bien.

—¿Qué alteración quieres hacer?

—Quisiera decir que nuestro amigo debe, a la vez, parecernos hombre de bien y serlo realmente, y que el que lo parece, sin serlo, sólo es nuestro amigo en apariencia. Lo mismo debe decirse de nuestro enemigo.

—En este concepto el verdadero amigo será el hombre de bien, y el malo el verdadero enemigo.

—Sí.

—¿Quieres, por consiguiente, que mudemos algo lo que dijimos tocante a la justicia, al decir que consistía en hacer bien al amigo y mal al enemigo, y que añadamos: que es justo hacer bien al amigo que sea bueno y mal al enemigo que sea malo?

—Sí, encuentro eso muy en su lugar.

IX.—Pero ¿es posible —dije yo— que el hombre justo haga mal a otro hombre, cualquiera que él sea?

—Sin duda; debe hacerlo a los perversos y malvados.

—Cuando se maltrata a los caballos, ¿se hacen peores o mejores?

—Se hacen peores.

—Pero ¿se hacen tales en la virtud que es propia de esta especie de animales, o en la que es propia de los perros?

—En la propia de los caballos.

—Y así también los perros, cuando reciben daño, ¿se hacen peores respecto, no a la virtud de los caballos, sino a la de los perros?

—Por fuerza.

—¿No diremos, igualmente, que los hombres a quienes se causa mal se hacen peores en la virtud que es propia del hombre?

—Sin duda.

—¿No es la justicia la virtud propia del hombre?

—También esto es forzoso.

—Así, pues, mi querido amigo, necesariamente los hombres a quienes se causa mal se han de hacer más injustos.^[18]

—Eso parece.

—Pero ¿un músico puede, en virtud de su arte, hacer a alguno ignorante en la música?

—Eso es imposible.

—¿Un picador puede, mediante su arte, hacer de alguno un mal jinete?

—No, imposible.

—¿El hombre justo puede, mediante la justicia, hacer a un hombre injusto? ¿Y, en general, los buenos pueden por su virtud hacer a otros malos?

—Eso no puede ser.

—Porque el enfriamiento, pienso, no es efecto de lo caliente, sino de su contrario.

—Así es.

—Así como la humedad no es efecto de lo seco, sino de su contrario.

—Sin duda.

—El efecto de lo bueno no es tampoco el dañar; éste es el efecto de su contrario.

—Exacto.

—Pero ¿el hombre justo es bueno?

—Seguramente.

—Luego no es propio del hombre justo, Polemarco, el dañar ni a su amigo ni a ningún otro, sino

que lo es de su contrario, es decir, del hombre injusto.

—Me parece, Sócrates, que tienes razón —repuso.

—Por consiguiente, si alguno dice que la justicia consiste en dar a cada uno lo que se le debe, y si por esto entiende que el hombre justo no debe más que mal a sus enemigos, así como bien a sus amigos, este lenguaje no es el propio de un sabio, porque no es conforme a la verdad, y nosotros acabamos de ver que nunca es justo hacer daño a otro.

—Estoy de acuerdo —dijo él.

—Y si alguno se atreve a sostener —dije— que semejante máxima es de Simónides, de Biante, de Pítaco o de cualquier otro sabio, tú y yo lo desmentiremos.

—Estoy dispuesto a ponerme de tu lado —contestó.

—¿Sabes de quién es esta máxima: *que es justo hacer bien a sus amigos y mal a sus enemigos*?

—¿De quién? —preguntó.

—Creo que es de Periandro,^[19] de Pérdicas,^[20] de Jerjes, de Ismenias el Tebano o de cualquier otro rico y supuestamente poderoso.

—Dices verdad —apuntó.

—Sí —dije yo—, pero puesto que la justicia y lo justo no consisten en esto, ¿en qué consisten?

X. Durante nuestra conversación, Trasímaco había abierto muchas veces la boca, para interrumpirnos. Los que estaban sentados cerca de él se lo impidieron, porque querían oírnos hasta la conclusión; pero cuando nosotros cesamos de hablar, no pudo contenerse, y volviéndose de repente, se vino a nosotros como una bestia feroz para devorarnos. Polemarco y yo nos sentimos como aterrados. Y él, alzando la voz en medio de todos, dijo:

—Sócrates, ¿a qué viene toda esa palabrería? ¿A qué ese pueril cambio de mutuas concesiones? ¿Quieres saber sencillamente lo que es la justicia? No te limites a interrogar y a procurarte necia gloria de refutar las respuestas de los demás. No ignoras que es más fácil interrogar que responder. Respóndeme ahora tú. ¿Qué es la justicia? Y no me digas que es lo que conviene, lo que es útil, lo que es ventajoso, lo que es lucrativo, lo que es provechoso; responde neta y precisamente; porque yo no admitiré vaciedades como buenas respuestas.

Al oír estas palabras yo quedé como absorto. Le miraba temblando y creo que hubiera perdido el habla si él me hubiera mirado primero;^[21] pero yo había fijado en él mi vista en el momento en que estalló su cólera. De esta manera me consideré en estado de poderle responder, y le dije, no sin algún miedo:

—Trasímaco, no te irrites contra nosotros. Si Polemarco y yo hemos errado en nuestra conversación, vive persuadido de que ha sido contra nuestra intención. Si buscáramos oro, no nos cuidaríamos de engañarnos uno a otro, haciendo así imposible el descubrimiento; y ahora que nuestras indagaciones tienen un fin mucho más precioso que el oro, esto es, la justicia, ¿nos crees tan insensatos que gastemos el tiempo en engañarnos, en lugar de consagrarnos seriamente a descubrirla? Guárdate de pensar así, querido mío. No por eso dejo de conocer que esta indagación es superior a nuestras fuerzas. Y así, a vosotros todos, que sois hombres entendidos, debe inspiraros un sentimiento de compasión y no de indignación nuestra flaqueza.

XI. —¡Por Heracles! —replicó Trasímaco con una risa sarcástica—; he aquí la ironía acostumbrada de Sócrates. Sabía bien que no responderías, y ya había prevenido a todos que apelarías

a tus conocidas mañas y que harías cualquier cosa menos responder.

—Avisado eres, Trasímaco —le dije—; sabías muy bien que si preguntases a uno de qué se compone el número doce, añadiendo: «No me digas que es dos veces seis, tres veces cuatro, seis veces dos, o cuatro veces tres, porque no me contentaré con ninguna de estas vaciedades»; sabías, digo, que no podría responder a una pregunta hecha de esta manera. Pero si él te decía a su vez: «Trasímaco, ¿cómo explicas la prohibición que me impones de no dar ninguna de las respuestas que tú acabas de decir? ¿Y si la verdadera respuesta es una de éas, quieres que diga otra cosa que la verdad? ¿Cómo entiendes tú esto?». ¿Qué podrías responderle?

—¿Tiene verdaderamente eso —dijo Trasímaco— algo que ver con lo que yo dije?

—Quizá. Pero aun cuando la cosa sea diferente, si aquel a quien se dirige la pregunta juzga que es semejante, ¿crees tú que no responderá según él piense, ya se lo prohibamos nosotros o ya dejemos de prohibírselo?

—¿Es esto lo que tú intentas hacer? ¿Vas a darme por respuesta una de las que te prohibí desde luego que me dieras? —preguntó.

—Bien examinado todo, no tendré por qué sorprenderme si lo hago así —dijo.

—Y bien; si te hago ver —dijo él— que hay una respuesta tocante a la justicia mejor que ninguna de las precedentes, ¿a qué te condenas?

—A la pena —repuse— que merecen los ignorantes, es decir, a aprender de los que son más entendidos que ellos. Me someto con gusto a esta pena.

—En verdad que eres complaciente —dijo—. Pero además de la pena de aprender, me darás dinero.

—Sí, cuando lo tenga —dijo.

—Nosotros lo tenemos —dijo Glaucó—. Si es el dinero lo que te detiene, habla, Trasímaco; todos nosotros pagaremos por Sócrates.

—Conozco vuestra intención —dijo él—. Queréis que Sócrates, según su costumbre, en lugar de responder, me interroguen y me haga caer en contradicciones.

—Pero de buena fe —dije yo—, ¿qué respuesta quieres que te dé quien, en primer lugar, no sabe ninguna ni la oculta? En segundo, un hombre nada despreciable ha prohibido todas las respuestas que podían darle. A ti te toca más bien decir lo que es la justicia, puesto que te alabas de saberlo. Y así, no te hagas rogar. Responde por amor a mí y no hagas desear a Glaucó y a todos los que están aquí la instrucción que de ti esperan.

XII. En el momento de decir yo esto, Glaucó y todos los presentes le conjuraron para que se explicara. Sin embargo, Trasímaco se hacía el desdeñoso, aunque se conocía bien que ardía en deseos de hablar para conquistarse aplausos; porque estaba persuadido de que respondería cosas maravillosas. Al fin accedío.

—Tal es —dijo— el gran secreto de Sócrates; no quiere enseñar nada a los demás, mientras que va por todas partes mendigando la ciencia, sin tener que agradecerlo a nadie.

—Tienes razón, Trasímaco —repuse yo—, en decir que yo aprendo de los demás, pero no la tienes en añadir que no les esté agradecido. Les manifiesto mi reconocimiento en cuanto de mí depende, y les aplaudo, que es todo lo que puedo hacer, careciendo como carezco de dinero. Verás cómo te aplaudo con gusto en el momento que respondas, si lo que dices me parece bien dicho,

porque estoy convencido de que tu respuesta será excelente.

—Pues bien, escucha. Digo que la justicia no es otra cosa que lo que es provechoso al más fuerte. ¡Y bien!, ¿por qué no aplaudes? Ya sabía yo que no lo habías de hacer.

—Espera, por lo menos —repliqué—, a que haya comprendido tu pensamiento, porque aún no lo entiendo. La justicia dices que es lo que es útil al más fuerte. ¿Qué entiendes por esto, Trasímaco? ¿Quieres decir que, porque el atleta Polidamante es más fuerte que nosotros, y es ventajoso para el sostenimiento de sus fuerzas comer carne de buey, sea igualmente provechoso para nosotros, que somos inferiores, comer la misma carne?

—Eres un burlón, Sócrates —dijo—, y sólo te propones dar un giro torcido a lo que se dice.

—¿Yo? Nada de eso —repuse—; pero por favor, explícate más claramente.

—¿No sabes que los diferentes Estados son tiránicos, democráticos o aristocráticos?

—Lo sé.

—El gobierno de cada Estado, ¿no es el que tiene la fuerza?

—Sin duda.

—¿No hace leyes cada uno de ellos en ventaja suya, el gobierno del pueblo leyes populares, la tiranía leyes tiránicas y así los demás? Una vez hechas estas leyes, ¿no declaran que la justicia para los gobernados consiste en lo conveniente para ellos? ¿No se castiga a los que las traspasan como culpables de una acción injusta? Aquí tienes mi pensamiento. En cada Estado la justicia no es más que la conveniencia del que tiene la autoridad en sus manos y, por consiguiente, del más fuerte. De donde se sigue, para todo hombre que sabe discurrir, que la justicia y lo que es conveniente al más fuerte en todas partes y siempre es una misma cosa.

—Comprendo ahora lo que quieras decir —dije yo—; pero ¿eso es cierto? Examinémoslo. Defines la justicia como lo que es conveniente, a pesar de que me habías a mí prohibido definirla de esa manera. Es cierto que añades: al más fuerte.

—¿Eso no es nada? —dijo.

—Yo no sé aún si es una gran cosa; lo que sé es que preciso ver si lo que dices es verdad. Convengo contigo en que la justicia es una cosa provechosa; pero añades que lo es sólo para el más fuerte. He aquí lo que yo ignoro, y lo que es preciso examinar.

—Examínalo, pues —dijo.

XIII. —Desde luego —repliqué—. Respóndeme: ¿no dices que la justicia consiste en obedecer a los que gobiernan?

—Sí.

—Pero los que gobiernan en los diferentes Estados, ¿pueden engañarse o no?

—Pueden engañarse —dijo.

—Luego cuando hacen las leyes unas estarán bien hechas y otras mal hechas.

—Así lo creo.

—Es decir, que hacerlas bien será hacerlas convenientes para ellos y hacerlas mal, inconvenientes. O ¿cómo lo concibes?

—Así.

—Sin embargo, los súbditos deben obedecerlas, y en esto consiste la justicia, ¿no es así?

—Sin duda.

—Luego es justo, en tu opinión, hacer, no sólo lo que es conveniente, sino también lo que es inconveniente para el más fuerte.

—¿Qué es lo que dices? —preguntó.

—Lo mismo que tú, creo. Pero pongamos la cosa más en claro. ¿No estás conforme en que los que gobiernan se engañan algunas veces sobre sus intereses al dar las leyes que imponen a sus súbditos y que es justo que éstos hagan sin distinción todo lo que se les ordena y manda? ¿No estábamos de acuerdo en eso?

—Así lo creo —dijo.

—Cree también, por consiguiente, que sosteniendo tú que es justo que los súbditos hagan todo lo que se les manda, tienes que convenir en que la justicia consiste en hacer lo que es inconveniente para los que gobiernan, es decir, para los más fuertes, en el caso en que, aunque sin quererlo, manden cosas contrarias a sus intereses. De aquí, ¿no debe concluirse, sapientísimo Trasímaco, que es justo hacer todo lo contrario de lo que decías al principio? Puesto que en este caso lo que se ordena y manda al más débil es inconveniente para el más fuerte.

—Sí, por Zeus; eso es evidente, Sócrates —dijo Polemarco.

—Sin duda —repuso Clitofonte—, puesto que tú lo atestigas.

—¡Ah!, ¿qué necesidad tiene de testigos? El propio Trasímaco conviene en que los que gobiernan mandan algunas veces cosas contrarias a sus intereses, y que es justo, hasta en este caso, que los súbditos obedezcan.

—Trasímaco ha dicho sólo que era justo que los súbditos hiciesen lo que se les ordenaba, Polemarco.

—Pero también, Clitofonte, que la justicia es lo que es conveniente para el más fuerte. Habiendo sentado estos dos principios, convino en seguida en que los más fuertes hacen algunas veces leyes contrarias a sus intereses para que las ejecuten los inferiores por ellos gobernados. Y hechas estas concesiones, se sigue que la justicia es lo mismo lo que es conveniente que lo que es inconveniente para el más fuerte.

—Pero por conveniencia del más fuerte —dijo Clitofonte—, ha entendido lo que el más fuerte cree serle conveniente, y esto es, en su opinión, lo que el inferior debe practicar, y en lo que consiste la justicia.

—Trasímaco no se ha explicado de ese modo —dijo Polemarco.

—No importa, Polemarco —repliqué yo—; si Trasímaco hace suya esta explicación, nosotros la admitiremos.

XIV. Dime, pues, Trasímaco: ¿entiendes así la definición que has dado de la justicia? ¿Quieres decir que la justicia es lo que el más fuerte estima su conveniencia tanto si le conviene como si no? ¿Diremos que éas fueron tus palabras?

—¿Yo? Nada de eso —dijo—. ¿Crees que llame yo más fuerte^[22] al que se engaña en tanto que se engaña?

—Yo —dije— creía que esto era lo que decías cuando confesabas que los que gobiernan no son infalibles, y que se engañan algunas veces.

—Eres un sicofanta,^[23] Sócrates, en la argumentación —contestó—. ¿Llamas médico al que se equivoca respecto a los enfermos en tanto que se equivoca, o calculador al que se equivoca en un

cálculo en tanto que se equivoca? Es cierto que se dice: el médico, el calculador, el gramático se han engañado, pero ninguno de ellos se engaña nunca en tanto que él es lo que decimos que es. Y hablando rigurosamente, puesto que es preciso hacerlo contigo: ningún profesional se engaña, porque no se engaña sino en tanto que su saber lo abandona, y entonces ya no es profesional. Así sucede con el sabio y con el hombre que gobierna, aunque en el lenguaje ordinario se diga: el médico se ha engañado, el gobernante se ha engañado. Aquí tienes mi respuesta precisa. El que gobierna, considerado como tal, no puede engañarse; lo que ordena es siempre lo más ventajoso para él, y eso mismo es lo que debe ejecutar el que a él está sometido. Por lo tanto, es una verdad, como dije al principio, que la justicia consiste en lo que es conveniente para el más fuerte.

XV.—¿Soy un sicofanta en tu opinión? —dijo yo.

—Sí, lo eres —dijo.

—¿Crees que he intentado tenderte lazos en la argumentación valiéndome de preguntas capciosas?

—Lo he visto claramente —dijo—, pero no por eso adelantarás nada, porque no se me oculta tu mala fe, y por lo mismo no podrás abusar de mí en la disputa.

—Ni quiero intentarlo, bendito —repliqué yo—; mas para que en lo sucesivo no ocurra cosa semejante, dime si deben entenderse según el uso ordinario o con la más refinada precisión, según decías, estas expresiones: el que gobierna, el más fuerte, aquel cuya conveniencia es, como decías, la regla de lo justo respecto del inferior.

—Al que gobierna es preciso tomarlo en sentido riguroso —dijo—. Ahora pon en obra todos tus artificios para refutarme; no quiero que me des cuartel; pero no lo lograrás.

—¿Me crees tan insensato —dijo—, que intente^[24] engañar a Trasímaco?

—Has intentado hacerlo, pero te ha salido mal la cuenta —contestó.

—Dejemos esto y respóndeme —dijo yo—. El médico, tomado en sentido riguroso, tal como decías hace un momento, ¿es el hombre que intenta enriquecerse o se propone curar a los enfermos?

—Curar a los enfermos —dijo.

—Y el piloto, hablo del verdadero piloto, ¿es marinero o jefe de los marineros?

—Es su jefe.

—Poco importa, creo, que esté con ellos en la misma nave; no por esto se le ha de llamar marinero, porque no lo llamamos piloto por ir embarcado, sino a causa de su arte y de la autoridad que tiene sobre los marineros.

—Es cierto —dijo.

—¿No tiene cada uno su propia conveniencia?

—Sin duda.

—Y el objeto del arte —dijo yo—, ¿no es el buscar y procurarse esta conveniencia?

—Ése es su objeto —dijo.

—Pero un arte cualquiera, ¿tiene otro interés que su propia perfección?

—¿Qué quieres decir?

—Si me preguntas si bastaba al cuerpo ser cuerpo —dijo—, o si le falta aún alguna cosa, te respondería que sí, y que por faltarle se ha inventado el arte de la medicina, porque el cuerpo es imperfecto y no le basta ser lo que es. Y la medicina ha sido inventada para procurar al cuerpo lo que

le conviene. ¿Tengo o no razón? —pregunté.

—La tienes.

—Te pregunto, en igual forma, si la medicina o cualquier otra arte está sometido a alguna imperfección y si tiene necesidad de alguna otra facultad, como los ojos necesitan de la vista y las orejas del oído, y tienen necesidad de un arte que examine y provea a lo que les es útil. ¿Está cada arte igualmente sujeta a algún defecto, y tiene necesidad de otra arte que vigile por su interés, y la que vigila, de otra semejante y así hasta el infinito? ¿O bien, cada arte provee por sí misma a su propia conveniencia? O más bien, ¿no necesita ni de sí misma ni del auxilio de ninguna otra para examinar lo conveniente a su propia imperfección, estando por su naturaleza exenta de todo defecto y de toda imperfección, de suerte que no tiene otra mira que la conveniencia del objeto a que está consagrada, mientras que ella subsiste siempre entera, sana y perfecta durante todo el tiempo que conserva su esencia? Examina con todo el rigor convenido cuál de estas dos opiniones es la más verdadera.

—La última parece serlo —dijo.

—La medicina no piensa, pues, en su conveniencia, sino en la del cuerpo —dije.

—Así es —dijo.

—Sucede lo mismo con la equitación, que no se interesa por sí misma, sino por los caballos; y lo mismo otras artes, que no teniendo necesidad de nada para ellas mismas, se ocupan únicamente de la ventaja del objeto sobre que se ejercitan.

—Así parece —dijo.

—Pero, Trasímaco, las artes gobiernan y dominan aquello sobre lo que se ejercen.

Dificultad tuvo para concederme este punto.

—No hay, pues, disciplina que examine ni ordene lo que es conveniente para el más fuerte, sino el interés del inferior objeto sobre que se ejercita.

Al pronto quiso negarlo, pero al fin se vio obligado a admitir este punto como el anterior; y una vez admitido, dije yo:

—Por lo tanto, el médico como médico no se propone ni ordena lo que es una ventaja para él, sino lo que es ventajoso para el enfermo, porque estamos conformes en que el médico como médico gobierna el cuerpo, y no es mercenario; ¿no es cierto?

Convino en ello.

—Y que el verdadero piloto no es marinero, sino jefe de los marineros.

Lo concedió también.

—Semejante piloto, pues, no ordenará ni se propondrá como fin su propia ventaja, sino la del marinero subordinado.

Lo confesó, aunque con dificultad.

—Por consiguiente, Trasímaco —dije yo—, todo hombre que gobierna, considerado como tal, y cualquiera que sea la naturaleza de su autoridad, jamás examina ni ordena lo conveniente para él sino para el gobernado y sujeto a su arte. A este punto es al que se dirige, y para procurarle lo que le es conveniente y ventajoso dice todo lo que dice y hace todo lo que hace.

XVI. Llegados aquí, y viendo todos los presentes claramente que la definición de la justicia era diametralmente opuesta a la de Trasímaco, éste, en lugar de responder, exclamó:

—Dime, Sócrates, ¿tienes nodriza?

—¿A qué viene eso? —dije yo—. ¿No sería mejor que respondieras en vez de hacer semejantes preguntas?

—Lo digo —replicó— porque te deja mocoso y sin haberte sonado. Tienes verdaderamente necesidad de ello, cuando no sabes siquiera lo que son ovejas y lo que es un pastor.

—¿Por qué razón? —dije yo.

—Porque crees que los pastores o vaqueros piensan en el bien de sus ovejas y vacas, y que las engordan y las cuidan teniendo en cuenta otra cosa que su interés o el de sus amos. También te imaginas que los que gobiernan —entiendo siempre los que gobiernan verdaderamente— tienen respecto de sus súbditos otra idea que la que tiene cualquiera respecto a las ovejas que cuida, y que día y noche se ocupan de otra cosa que de su provecho personal. Estás tan adelantado acerca de lo justo y de lo injusto, que ignoras que la justicia es en realidad un bien ajeno, conveniencia del poderoso que manda, y daño para el súbdito, que obedece; que la injusticia es lo contrario, y ejerce su imperio sobre las personas justas, que por sencillez ceden en todo ante el interés del más fuerte, y sólo se ocupan en cuidar los intereses de éste abandonando a los suyos. He aquí, hombre inocente, cómo es preciso tomar las cosas. El hombre justo siempre lleva la peor parte cuando se encuentra con el hombre injusto. Por lo pronto, en las transacciones y negocios particulares hallarás siempre que el injusto gana en el trato y que el hombre justo pierde. En los negocios públicos, si las necesidades del Estado exigen algunas contribuciones, el justo con fortuna igual suministrará más que el injusto. Si, por el contrario, hay algo en que se gane, el provecho todo es para el hombre injusto. En la administración del Estado, el primero, porque es justo, en lugar de enriquecerse a expensas del Estado, dejará que se pierdan sus negocios domésticos a causa del abandono en que los tendrá. Y aun se dará por contento si no le sucede algo peor. Además, se hará odioso a sus amigos y parientes, porque no querrá hacer por ellos nada que no sea justo. El injusto alcanzará una suerte enteramente contraria, porque teniendo, como se ha dicho, un gran poder, se vale de él para dominar constantemente a los demás. Es preciso fijarse en un hombre de estas condiciones para comprender cuánto más ventajosa es la injusticia que la justicia. Conocerás mejor esto si consideras la injusticia en su más alto grado, cuando tiene por resultado hacer muy dichoso al que la comete y muy desgraciados a los que son sus víctimas, que no quieren volver injusticia por injusticia. Hablo de la tiranía, que se vale del fraude y de la violencia con ánimo de apoderarse, no poco a poco y como en detalle de los bienes de otro, sino echándose de un solo golpe, y sin respetar lo sagrado ni lo profano, sobre las fortunas particulares y la del Estado. Los delincuentes comunes, cuando son cogidos in fraganti, son castigados con el último suplicio y se les denuestra con las calificaciones más odiosas. Según la naturaleza de la injusticia que han cometido, se les llama sacrílegos, secuestradores, butroneros, estafadores o ladrones; pero si se trata de uno que se ha hecho dueño de los bienes y de las personas de sus conciudadanos, en lugar de darle estos epítetos detestables, se le mira como el hombre más feliz, lo mismo por lo que él ha reducido a la esclavitud, que por los que tienen conocimiento de su crimen; porque si se habla mal de la injusticia, no es porque se tema cometerla, sino porque se teme ser víctima de ella. Tan cierto es, Sócrates, que la injusticia, cuando se la lleva hasta cierto punto, es más fuerte, más libre, más poderosa que la justicia, y que, como dije al principio, la justicia es la conveniencia del más fuerte, y la injusticia es por sí misma útil y provechosa.

XVII. Trasímaco, después de habernos, a manera de un bañero, inundado los oídos con este largo y terrible discurso, se levantó con ademán de marcharse; pero los demás le contuvieron y le comprometieron a que diera razón de lo que acababa de decir. Yo también se lo suplicaba con instancia y le decía:

—Pues, ¿qué, divino Trasímaco, puedes imaginarte salir de aquí después de lanzarnos un discurso semejante? ¿No es indispensable que antes aprendamos nosotros de ti, o que tú mismo veas si las cosas pasan como tú dices? ¿Crees que es de tan poca importancia el punto que nos ocupa? ¿No se trata de decidir la regla de conducta que cada uno debe seguir para gozar durante la vida la mayor felicidad posible?

—¿Quién os ha dicho que yo piense de otra manera? —dijo Trasímaco.

—Parece —dije yo— que te merecemos poca consideración, y que te importa poco que vivamos dichosos o no; todo por ignorar lo que tú pretendes saber. Instrúyenos, por favor, y no perderás el beneficio que nos hagas, siendo tantos como somos. En cuanto a mí, declaro que no pienso como tú y que no podré persuadirme jamás de que sea más ventajosa la injusticia que la justicia, aunque tenga todo el poder del mundo para obrar impunemente. Dejemos, amigo, que el injusto tenga el poder de hacer el mal, sea por fuerza o sea por astucia: nunca creeré que su condición sea más ventajosa que la del hombre justo. No soy seguramente el único de los presentes que piensa así. Pruébanos, por lo tanto, de una manera decisiva que estamos en un error al preferir la justicia a la injusticia.

—¿Y cómo quieres que yo lo pruebe? —dijo—. Si lo que he dicho no te ha convencido, ¿qué más puedo decir en tu obsequio? ¿Es preciso que yo haga que mis razones entren por fuerza en tu espíritu?

—¡No, por Zeus! Pero por lo pronto, sostente en lo que has dicho, o si mudas algo, hazlo con franqueza y no trates de sorprendernos, porque volviendo a lo que se dijo antes, ya ves, Trasímaco, que después de haber definido el médico con la mayor precisión, tú no te has creído en el deber de definir con la misma exactitud el verdadero pastor. Nos has dicho que el pastor, como pastor, no tiene cuidado de su ganado por el ganado mismo, sino como un glotón dispuesto al banquete, para su propio regalo o para venderlo como mercader, no como pastor. Pero esto es contrario a su profesión de pastor, cuyo único fin es procurar el bien del ganado que le ha sido confiado; porque en tanto que esta profesión conserve su esencia, es perfecta en su género, y para esto tiene todo lo que necesita. Por la misma razón creía yo que no podíamos menos de convenir en que toda administración, sea pública o privada, debe ocuparse únicamente del bien de la cosa que ha tomado a su cargo. ¿Crees, en efecto, que los que gobiernan los Estados —entiendo los que merecen ese título— estén muy contentos mandando?

—Por Zeus que no lo creo, sino que estoy seguro de ello.

XVIII. —¿Cómo? —contesté yo—. ¿No has observado, Trasímaco, respecto a los otros cargos públicos, que nadie quiere ejercerlos por lo que ellos son, sino que se exige un salario por entender que por su naturaleza sólo son útiles a aquellos sobre los que se ejercen? Y dime, te lo suplico, ¿no se distinguen unas de otras las artes por sus diferentes efectos? Y no contestes, bendito mío, contra tu opinión, a fin de que adelantemos algo.

—Eso es distinto —dijo.

—Cada una de ellas procura a los hombres una utilidad que le es propia, no común a otras; la

medicina, la salud; el pilotaje, la seguridad en la navegación, y así todas las demás. ¿No es así?

—Sin duda.

—Y la ventaja que procura el arte del mercenario, ¿no es el salario? Éste es el efecto propio de este arte. ¿Confundes la medicina con el pilotaje? O si quieras continuar hablando en términos precisos, como hiciste al principio, ¿dirás que el pilotaje y la medicina son la misma cosa porque un piloto recobre la salud, ejerciendo su arte, a causa de lo saludable que es el navegar?

—No, por cierto —dijo.

—Tampoco dirás que el arte del mercenario y el del médico son la misma cosa porque ocurra que el mercenario goce de salud ejerciendo su arte.

—Tampoco.

—¿Y la profesión del médico será la misma que la del mercenario porque el médico exija alguna recompensa por la cura de los enfermos?

Lo negó.

—¿No hemos reconocido que cada arte tiene su utilidad particular?

—Sí —dijo.

—Si existe una utilidad común a todos los practicantes de un arte, es evidente que sólo puede proceder de algo idéntico que todos ellos añaden al arte que ejercen.

—Seguramente es así —repuso.

—Digamos, pues, que el salario que reciben los artistas lo adquieren en calidad de mercenarios. Convino en ello a duras penas.

—Por consiguiente, no es su arte el que da origen a este salario, sino que, hablando con exactitud, es preciso decir que el objeto de la medicina es dar la salud, y el del mercenariado, rendir un salario, y el de la arquitectura, construir casas; y si el arquitecto recibe un salario, es porque además es mercenario. Lo mismo sucede en las demás artes. Cada una de ellas produce su efecto propio, siempre en ventaja del objeto a que se aplica. En efecto, ¿qué provecho sacaría un artista de su arte si lo ejerciese gratuitamente?

—Ninguno, parece —dijo.

—¿Su arte dejaría de aprovecharle si trabajara gratis?

—Creo que sí le aprovecharía.

—Así, pues, Trasímaco es evidente que ningún arte, ninguna autoridad consulta su propio interés sino, como ya hemos dicho, el interés de su objeto; es decir, del más débil y no del más fuerte. Ésta es la razón que he tenido, Trasímaco, para decir que nadie quiere gobernar ni curar los males de otro gratuitamente, sino que exige una recompensa; porque si alguno quiere ejercer su arte como es debido, no trabaja para sí mismo, sino en provecho del gobernado. Por esto, para comprometer a los hombres a que ejerzan el mando, ha sido preciso proponerles alguna recompensa, como dinero, honores o un castigo si rehúsan aceptarlo.

XIX. —¿Cómo entiendes eso, Sócrates? —dijo Glaucón—. Yo conozco bien las dos especies primeras de recompensas, pero no ese castigo, cuya exención propones como una tercera clase de recompensa.

—No conoces entonces la propia de los sabios, la que les decide a tomar parte en los negocios públicos. ¿No sabes que ser interesado o ambicioso es cosa vergonzosa y que por tal se tiene?

—Lo sé —dijo.

—Por eso —dije yo— los sabios no quieren tomar parte en los negocios con ánimo de enriquecerse ni de tener honores, porque temerían que se les mirara como mercenarios si exigían manifiestamente algún salario por el mando, o como ladrones si convertían los fondos públicos en su provecho. Tampoco tienen en cuenta los honores, porque no son ambiciosos. Es preciso, pues, que se les obligue a tomar parte en el gobierno so pena de algún castigo. Y por esta razón se mira como cosa poco delicada el encargarse voluntariamente de la administración pública sin verse comprometido a ello. Porque el mayor castigo para el hombre de bien, cuando rehúsa gobernar a los demás, es el verse gobernado por otro menos digno; y este temor es el que obliga a los sabios a encargarse del gobierno, no por su interés ni por su gusto, sino por verse precisados a ello a falta de otros, tanto o más dignos de gobernar; de suerte que, si se encontrase un Estado compuesto únicamente de hombres de bien, se solicitaría el alejamiento de los cargos públicos con el mismo calor con que hoy se solicitan éstos; se vería claramente en un Estado de este género que el verdadero magistrado no mira su propio interés, sino el de sus administrados; y cada ciudadano, convencido de esta verdad, preferiría ser feliz mediante los cuidados de otro, a trabajar por la felicidad de los demás. No concedo, pues, a Trasímaco que la justicia sea el interés del más fuerte, pero ya examinaremos este punto en otra ocasión. Lo que ha añadido, tocante a la condición del hombre malo, la cual, según él, es más dichosa que la del hombre justo, es punto de mayor importancia aún. Tú, Glaucó, ¿tienes esa misma opinión? Entre estas dos afirmaciones, ¿cuál te parece más verdadera?

—La condición del hombre justo es más ventajosa —dijo Glaucó.

—¿Has oído —pregunté yo— la enumeración que Trasímaco acaba de hacer de los bienes afectos a la condición del hombre injusto?

—Sí, pero yo no los creo —contestó.

—¿Quieres que busquemos, si podemos, algún medio de probarle que se engaña?

—¿Cómo no he de quererlo? —repuso.

—Si oponemos —dije yo— al largo discurso que acaba de pronunciar otro discurso también largo en favor de la justicia, y luego otro él y otro nosotros, será preciso contar y pesar las ventajas de una y otra parte, y además serían necesarios jueces para pronunciar el fallo; mientras que, tratando el punto amistosamente, hasta convenir en lo que nos parezca verdadero o falso, como antes hicimos, seremos a la vez jueces y abogados.

—Es cierto —dijo.

—¿Cuál de estos dos métodos te agrada más? —dije yo.

XX. —El segundo —contestó.

—Pues bien, respóndeme de nuevo, Trasímaco —dije yo—. ¿Pretendes que la completa injusticia es más ventajosa que la justicia perfecta?

—Lo afirmo de plano —dijo Trasímaco—, y ya he dado mis razones.

—Muy bien; pero ¿qué piensas de estas dos cosas? ¿No das a la una el nombre de virtud y a la otra el de vicio?

—Sin duda.

—¿Das probablemente el nombre de virtud a la justicia y el de vicio a la injusticia?

—Eso parece, querido —exclamó—, puesto que yo pretendo que la injusticia es útil y que la justicia no lo es.

—¿Qué es lo que dices, pues?

—Todo lo contrario —replicó.

—¡Qué! ¿La justicia es un vicio?

—No; es una generosa candidez.^[25]

—¿Luego la injusticia es una maldad?

—No; es discreción —respondió.

—¿Luego los hombres injustos son buenos y sabios a tu parecer?

—Por lo menos —dijo— los que lo son en sumo grado, y que son bastante fuertes para someter a las ciudades y a los pueblos. Quizá crees que quiero hablar de los rateros. No es porque este oficio no tenga también sus ventajas, mientras cuente con la impunidad; pero estas ventajas no son nada cotejadas con las que acabo de mencionar

—Concibo muy bien tu pensamiento —dije—; pero lo que me sorprende es que das a la injusticia los nombres de virtud y de sabiduría, y a la justicia nombres contrarios.

—Pues eso es lo que pretendo.

—Eso es bien duro, amigo, y ya no sé qué camino tomar para refutarte —dije yo—. Si dijeses sencillamente, como otros, que la injusticia, aunque útil, es una cosa vergonzosa y mala en sí, podría responderte lo que de ordinario se responde. Pero toda vez que llegas hasta el punto de llamarla virtud y sabiduría, no dudarás en atribuirle la fuerza, la belleza y todos los demás títulos que se atribuyen comúnmente a la justicia.

—No es posible adivinar mejor.

—Pero mientras tenga motivos para creer que hablas seriamente, no me es dado renunciar a este examen, porque se me figura, Trasímaco, que esto no es una burla tuya, sino que piensas realmente lo que dices.

—¿Qué te importa —replicó— que sea así o no? ¿No refutas mi argumento?

—Poco me importa, en efecto —dije yo—; pero permíteme hacerte aún otra pregunta. ¿El hombre justo querría tener en algo ventaja sobre el hombre injusto?

—No, verdaderamente; de otra manera —dijo— no sería ni tan encantador ni tan cándido como es.

—Pero ¿qué? ¿Ni siquiera con respecto a una acción justa?

—Ni con respecto a ella —replicó.

—¿No querría, por lo menos, sobrepujar al hombre injusto, y no creería poderlo hacer justamente?

—Lo creería y lo querría, pero sus esfuerzos serían inútiles —repuso.

—No es eso lo que quiero saber —dije—. Yo te pregunto solamente esto: si el justo tendrá la pretensión y la voluntad de tener ventaja, no sobre otro justo, sino solamente sobre el hombre injusto.

—Sí, tiene esta última pretensión —dijo.

—¿Y el injusto querría aventajar al justo y a la acción justa?

—¿Cómo no —dijo—, puesto que quiere prevalecer sobre todo el mundo?

—Querrá, por consiguiente, el injusto tener ventaja sobre el hombre y la acción injustos y se

esforzará para tenerla sobre todos?

—Eso es.

XXI. —Por consiguiente, digamos —proseguí— que el justo no quiere tener ventaja sobre su semejante, sino sobre su contrario, mientras que el hombre injusto quiere tenerla sobre uno y sobre otro.

—Eso está muy bien dicho —asintió.

—¿Y no es el injusto inteligente y bueno —pregunté—, y el justo ni lo uno ni lo otro?

—También es exacto —contestó.

—¿El hombre injusto se parece, por consiguiente —dijo—, al hombre inteligente y bueno, y el justo no se parece a éste?

—¿Cómo no ha de parecerse el que es de tal o de cual manera a los que son lo que él es, y el que no es tal, no parecerse?

—Muy bien, ¿cada uno de ellos es, por lo tanto, tal como aquellos a quienes se parece?

—¿Cómo podría ser de otra manera? —dijo.

—Trasímaco, ¿no dices de un hombre que es músico y de otro que es no-músico?

—Sí.

—¿A cuál de los dos llamas inteligente y a cuál no?

—Al músico lo llamo inteligente; al otro no.

—¿Y al uno, como inteligente, bueno; al otro malo por la razón contraria?

—Sí.

—¿No sucede lo mismo respecto del médico?

—Sí.

—¿Crees tú, hombre excelente, que un músico que arregla su lira, querrá, al aflojar o estirar las cuerdas de su instrumento, sobrepujar a otro músico?

—No me parece.

—¿Y al no-músico?

—A ése, por fuerza.

—Y el médico, en la prescripción de la comida y de la bebida, ¿querría llevar ventaja a otro médico o al arte mismo que profesa?

—No, sin duda.

—¿Y al que no es médico?

—Sí.

—Mira, pues, con respecto a cualquier saber e ignorancia, si te parece que el entendido querrá aventajar en lo que dice y en lo que hace a otro versado en el mismo saber, o si sólo aspira a hacer lo mismo en las mismas ocasiones.

—Podrá suceder que así sea —dijo.

—¿El ignorante no quiere, por el contrario, tener ventajas sobre el entendido y sobre el ignorante?

—Probablemente.

—Pero ¿el entendido es sabio?

—Sí.

—¿Y el sabio es bueno?

—Sí.

—Por lo tanto, el que es bueno y sabio no quiere tener ventaja sobre su semejante, sino sobre su contrario.

—Así parece —dijo.

—Mientras que el que es malo e ignorante quiere tener ventajas sobre el uno y sobre el otro.

—Es cierto.

—¿No nos ha parecido, Trasímaco —dije yo—, que el injusto quiere tener ventaja sobre su semejante y sobre su desemejante? ¿No era eso lo que decías?

—Lo he dicho —reconoció.

—¿Y que el justo no quiere tener ventaja sobre su semejante, y sí sólo sobre su desemejante?

—Sí.

—Se parecen, pues, el justo al hombre sabio y bueno —dije—, y el injusto al que es malo e ignorante.

—Puede suceder.

—Pero hemos convenido en que ambos son como aquellos a quienes se parecen.

—Sí, hemos convenido en eso.

—Luego es evidente que el justo es bueno y sabio, y el injusto ignorante y malo.

XXII. Trasímaco convino en todo esto, aunque no con tanta facilidad como yo lo refiero, pues le arranqué estas confesiones con un trabajo infinito. Sudaba en grande, con tanto más motivo cuanto que era verano, y entonces vi que por primera vez Trasímaco se ruborizaba. Pero cuando estuvimos de acuerdo en que la justicia es virtud y sabiduría, y la injusticia vicio e ignorancia, le dije:

—Demos este punto por decidido. Pero además hemos dicho que la injusticia es fuerte; ¿te acuerdas, Trasímaco?

—Me acuerdo —contestó—; pero no estoy satisfecho de lo que acabas de decir, y se me ocurre algo con que responderte. Pero sé muy bien que, sólo con que abra la boca, ya dirás que hago una arenga. Déjame, por lo tanto, la libertad de hablar, o si quieres interrogarme, hazlo; te responderé «sí», y aprobaré o desaprobaré con signos de cabeza, como se hace en los cuentos de viejas.

—Pero te conjuro —dije yo— a que no digas nada contrario a lo que piensas.

—Puesto que no quieres que hable como es de mi gusto, diré lo que sea del tuyo —contestó—, ¿quieres más?

—Nada, por Zeus, sino que, si has de hacerlo así, así lo hagas. Voy a interrogarte.

—Interroga, pues.

—Te pregunto, pues, tomando el hilo de nuestra discusión, qué es la justicia comparada con la injusticia. Me parece que has dicho que ésta era más fuerte y más poderosa que la justicia; pero si la justicia es sabiduría y virtud, me será fácil demostrar que es más fuerte que la injusticia, y no puede haber nadie que no convenga en ello, puesto que la injusticia es ignorancia. Pero sin detenerme en esta prueba tan fácil, Trasímaco, he aquí otra. ¿No hay Estados que llevan la injusticia hasta atentar contra la libertad de otros Estados y someter muchos a la esclavitud?

—Sin duda los hay —dijo—. Pero eso sucede en un Estado muy bien gobernado y que sabe ser injusto hasta el más alto grado.

—Sé que eso es lo que piensas —dijo—. Lo que quería saber yo es si un Estado que se hace dueño de otro Estado puede llevar a cabo esta empresa sin emplear la justicia, o si se verá precisado a valerse de ella.

—Si la justicia es sabiduría, como decías antes —respondió—, será preciso que este Estado acuda a ella; pero si las cosas pasan como yo he dicho, empleará la injusticia.

—Te agradezco, Trasímaco, que me respondas explícitamente y no sólo por signos de cabeza —dijo yo.

—Lo hago para complacerte —contestó.

XXIII. —Lo agradezco, pero hazme el favor de decirme si un Estado, un ejército o una cuadrilla de bandidos y ladrones, o cualquiera otra sociedad de este género, podrían triunfar en sus empresas injustas si los miembros que la componen actuasen, los unos respecto de los otros, con injusticia.

—No podrían —dijo él.

—Y si no se hicieran injusticia, ¿no les iría mejor? —Desde luego.

—¿No sería porque la injusticia da origen a sediciones, odios y combates entre unos y otros, al paso que la justicia mantiene entre los mismos la paz y la concordia?

—Lo concedo, para no disputar contigo —dijo él.

—Haces bien, hombre excelente; pero dime: si es propio de la injusticia el engendrar odios y disensiones en todas partes donde se encuentra, ¿no producirá indudablemente el mismo efecto entre hombres, sean libres o esclavos, y no les hará impotentes para emprender cosa alguna en común?

—Desde luego.

—Y si se encuentra en dos hombres, ¿no estarán éstos siempre en discusión y en guerra? ¿No se aborrecerán mutuamente tanto cuanto aborrecen a los justos?

—Así será —dijo.

—Y ¿qué, hombre admirable? Cuando se encuentre en un solo hombre, ¿perderá la injusticia su propiedad, o bien la conservará?

—En buena hora la conserve —dijo.

—Es tal, pues, el poder de la injusticia, ya se encuentre en un Estado o familia, ya en un ejército o en cualquier otro lugar que, en primer lugar, lo hace absolutamente impotente para emprender nada a causa de las querellas y sediciones que provoca; y, en segundo lugar, lo hace enemigo de sí mismo y de todo lo que es a ello contrario, es decir, del hombre de bien. ¿No es esto verdad?

—Totalmente.

—Aun cuando no se encuentre más que en un hombre solo, producirá sus efectos naturales, le pondrá, por lo pronto, en la imposibilidad de obrar a causa de las sediciones que excitará y por la oposición continua en que lo pondrá consigo mismo; y será después su propio enemigo y el de todos los justos. ¿No es así?

—Sí.

—Pero los dioses, amigo, ¿no son también justos?

—Sea —dijo.

—Luego el injusto será enemigo de los dioses, Trasímaco, y el justo será su amigo.

—Disfruta tranquilamente —dijo— de tu argumentación; no me opondré a ella, a trueque de no tener que enredarme con los que nos escuchan.

—Lleva pues tu complacencia hasta el fin —dijo yo— y continúa respondiéndome como hasta ahora. Acabamos de ver que los hombres de bien son mejores, más sabios y más capaces de actuar; mientras que los injustos no pueden emprender nada en unión de otros, y cuando hemos supuesto que la injusticia no les impedía ejecutar en común algún designio, esta suposición no descansaba en la verdad, porque si fueran totalmente injustos emplearían mutuamente la injusticia los unos contra los otros. Es evidente que conservan entre ellos un resto de justicia que les impide dañarse unos a otros, al mismo tiempo que causan daño a los demás, y que mediante la justicia es como llevan a cabo sus empresas. A la verdad, la injusticia es la que les hace idear empresas criminales; pero sólo son malos a medias, porque los que son injustos a toda prueba están también en una imposibilidad absoluta de obrar. Así pasan las cosas y no como dijiste tú al principio. Nos resta examinar si la condición del justo es mejor y más dichosa que la del injusto. Tengo motivos para creerlo, conforme a lo que queda dicho. Pero examinemos esta cuestión más a fondo, tanto más cuanto que no se trata de una bagatela, sino de lo que ha de ser la regla de nuestra vida.

—Examínala, pues —dijo.

—Es lo que voy a hacer —repliqué—. Respóndeme. El caballo, ¿no tiene una función que le es propia?

—Sí.

—¿No llamas función propia de un caballo o de cualquier otra cosa a aquello que no se puede hacer, o por lo menos hacer bien, sino por su medio?

—No entiendo —dijo.

—De otro modo: ¿puedes ver de alguna manera que no sea por los ojos?

—No, por cierto.

—¿Oír de otra manera que por los oídos?

—En modo alguno.

—¿Podremos decir, pues, con razón que éstas son sus funciones?

—Sí, sin duda.

—Y ¿qué? ¿Podrías cortar un sarmiento de una cepa con un cuchillo, un cincel o cualquier otro instrumento?

—¿Cómo no?

—Pero con nada será más cómodo hacerlo que con una podadera fabricada expresamente para esto, creo yo.

—Sin duda.

—¿No estableceremos, pues, que ésta es su función propia?

—Así lo estableceremos.

XXIV.—Comprenderás ahora, supongo, lo que últimamente inquiría: si la función de una cosa es aquello que sólo ella puede hacer o hacerlo mejor que ninguna otra.

—Comprendo —dijo—, y me parece que ésa es efectivamente la operación propia de cada una.

—Muy bien —dije—. Todo lo que tiene una función particular, ¿no tiene igualmente una virtud que le es propia? Y volviendo a los ejemplos de que ya me he servido, ¿no dijimos que los ojos tienen su función?

—Así es.

—Luego, ¿tienen también una virtud que les es propia?

—También una virtud.

—¿No hay también una operación propia de los oídos?

—Sí.

—Y, por tanto, ¿hay también una virtud?

—También.

—¿Y no ocurrirá lo mismo con todas las demás cosas?

—Así es.

—Detente un momento. ¿Podrían los ojos desempeñar sus funciones si no tuviesen la virtud que les es propia, o si, en lugar de esta virtud, tuviesen el vicio contrario?

—¿Cómo habían de poder? —dijo—. Porque tú hablas, sin duda, del caso en que la ceguera hubiera sustituido a la facultad de ver.

—Cualquiera que sea la virtud de los ojos, poco importa —dije yo—; no es eso lo que yo quiero saber. Pregunto sólo, en general, si cada cosa desempeña bien su función a causa de la virtud que le es propia y mal a causa del vicio contrario.

—Verdad es lo que dices —asintió.

—De esa manera, ¿los oídos, privados de esa virtud propia, desempeñarán mal su función?

—Desde luego.

—¿No puede decirse otro tanto de cualquier otra cosa?

—Yo lo pienso así.

—Sigamos y pasemos a esto otro. ¿No tiene el alma su función, que ninguna otra cosa que no sea ella puede realizar, como hacerse cargo, gobernar, deliberar, y así lo demás? ¿Pueden atribuirse estas funciones a otra cosa que al alma? ¿No tenemos el derecho para decir que son propias de ella?

—De ninguna otra cosa.

—Vivir, ¿no es una de las funciones del alma?

—Ciertamente —dijo.

—El alma, ¿no tiene también su virtud particular?

—Eso diremos.

—El alma, privada de su propia virtud, ¿acaso podrá, Trasímaco, desempeñar bien sus funciones o bien le resultará imposible?

—Imposible.

—Luego es una necesidad que el alma mala se haga cargo y gobierne mal; por el contrario, que la que es buena haga bien todas esas cosas.

—Es necesario.

—Pero ¿no estamos de acuerdo en que la justicia es una virtud y la injusticia un vicio del alma?

—Sí. Nos pusimos de acuerdo en eso.

—Por consiguiente, el alma justa y el hombre justo vivirán bien, y el hombre injusto vivirá mal.

[26]

—Así debe suceder, conforme tú dices —asintió.

—Pero el que vive bien es dichoso; el que vive mal, lo contrario.

—¿Cómo no?

—Luego el justo es dichoso y el injusto desgraciado.

—Sea —dijo.

—Pero no es ventajoso ser desgraciado; lo es, por el contrario, el ser dichoso.

—¿Quién te dice que no?

—Luego jamás, bendito Trasímaco, será la injusticia más provechosa que la justicia.

—Regálate con estos discursos, Sócrates, y que éste sea tu festín de las Bendidias.

—Banquete por ti preparado, Trasímaco —observé yo—, que tanto te has suavizado y que has desecharido esa cólera que tenías contra mí. Sin embargo, no he sido tan agasajado como yo hubiera querido; pero la falta no es tuya, sino mía. Me ha sucedido lo que a los glotones, que se arrojan sobre todas las viandas que se les presentan y no saborean ninguna. Antes de haber resuelto perfectamente la primera cuestión que se ha propuesto sobre la naturaleza de la justicia, he procurado indagar detenidamente si era vicio e ignorancia o sabiduría y virtud. Otra cuestión nos ha salido al encuentro, a saber: si la injusticia es más ventajosa que la justicia, y no he podido menos de abandonar la primera y pasar a la segunda. De manera que nada he aprendido de toda esta conversación; porque no sabiendo lo que es la justicia, ¿cómo podría yo saber si es una virtud o no, y si el que la posee es desgraciado o dichoso?

Libro II de La República

I. Después de haber hablado de esta manera, creí que se daría por terminada la conversación; pero, al parecer, todo lo dicho no fue más que el preludio. Glaucón dio en esta ocasión una prueba de su valor acostumbrado, y lejos de rendirse, como Trasímaco, tomó la palabra y dijo:

—Sócrates, ¿te contentas con figurarte que nos has convencido de que ser justo es, de todas maneras, preferible a ser injusto, o quieres realmente convencernos?

—Yo querría —le contesté— convenceros realmente, si esto estuviera en mi mano.

—Entonces —dijo— tú no haces lo que quieres, Sócrates; porque, dime, ¿no hay una clase de bienes que deseamos y que buscamos por lo que ellos son, sin cuidarnos para nada de sus resultados, como la alegría y otros placeres puros y sin mezcla, aunque no producen consecuencia alguna duradera, sino el placer de gozar de ellos?

—Sí —respondí—, hay, a mi parecer, bienes de esta naturaleza.

—Y ¿qué? ¿No hay otros que amamos a la vez por sí mismos y por sus resultados, como, por ejemplo, la inteligencia, la vista, la salud? Aquellos dos motivos, en mi opinión, nos mueven igualmente a procurárnoslos.

—Es cierto —asentí.

—Y por último —dijo— ¿no encuentras una tercera clase de bienes, como el entregarse a los ejercicios del cuerpo, el recuperar la salud, el ejercer la medicina o cualquier otra profesión lucrativa? Estos bienes, diremos que son penosos, pero útiles, y los buscaremos, no por sí mismos, sino por las ganancias y demás ventajas que nos proporcionan.

—Reconozco —dije— esta tercera clase de bienes. Pero ¿a dónde quieres ir a parar?

—¿En cuál de estas tres clases —preguntó— incluyes la justicia?

—Creo que en la mejor de las tres —respondí—, en la de los bienes que deben amar por ellos mismos y por sus resultados los que quieren ser verdaderamente dichosos.

—No es esa —dijo— la opinión común de las gentes, que ponen la justicia en el rango de aquellos bienes penosos que no merecen nuestros cuidados sino por la gloria y las recompensas que producen, y de los que debe huirse porque cuestan demasiado.

II. —Sé —respondí— que se piensa así ordinariamente, y en esto se fundó Trasímaco para rechazar la justicia y hacer tantos elogios de la injusticia. Pero eso yo no puedo entenderlo, y precisamente debe ser muy torpe mi inteligencia, a lo que parece.

—Pues bien —exclamó—, quiero ver si te adhieres a mi opinión. Escúchame. Me parece que Trasímaco, a manera de la serpiente que se deja fascinar, se ha rendido demasiado pronto al encanto de tus discursos.^[1] Yo no he podido darme por satisfecho con lo que se ha dicho en pro y en contra de cada una de las dos cosas. Quiero saber cuál es su naturaleza, y qué efecto producen ambas inmediatamente en el alma, sin tener en cuenta ni las recompensas que llevan consigo ni tampoco ninguno de sus resultados, buenos o malos. He aquí, pues, lo que me propongo hacer, si no lo llevas a mal. Tomaré de nuevo la objeción de Trasímaco. Diré por lo pronto lo que es la justicia, según la opinión común, y en dónde tiene su origen. En seguida haré ver que todos los que la practican no la

miran como un bien, sino que se someten a ella como a una necesidad. Y, por último, demostraré que tienen razón de obrar así, porque la vida del injusto es infinitamente mejor que la del justo, a lo que se dice; porque yo, Sócrates, aún estoy indeciso sobre este punto, pues tan atronados tengo los oídos con discursos semejantes al de Trasímaco que no sé a qué atenerme. Por otra parte, no he encontrado a ninguno que me pruebe, como desearía, que la justicia es preferible a la injusticia. Deseo oír a alguien que la alabe en sí misma y por sí misma, y es de ti de quien principalmente espero este elogio; y por esta razón voy a extenderme sobre las ventajas de la vida injusta. Así te indicaré el modo en que yo deseo oírte atacar la injusticia y alabar la justicia. Mira si son de tu agrado estas condiciones.

—Al máximo —dije yo—. ¿Y de qué otro objeto puede un hombre inteligente hablar y escuchar con más gusto?

—Muy bien dicho —señaló—. Escucha ahora cuáles son, como anuncié al principio, la naturaleza y el origen de la justicia. Se dice que es un bien en sí cometer la injusticia y un mal el padecerla. Pero resulta mayor mal en padecerla que bien en cometerla. Los hombres cometieron y sufrieron la injusticia alternativamente; experimentaron ambas cosas, y habiéndose dañado por mucho tiempo los unos a los otros, no pudiendo los más débiles evitar los ataques de los más fuertes, ni atacarlos a su vez, creyeron que era un interés común impedir que se hiciese y que se recibiese daño alguno. De aquí nacieron las leyes y las convenciones. Se llamó justo y legítimo lo que fue ordenado por la ley. Tal es el origen y tal es la esencia de la justicia, la cual ocupa un término medio entre el más grande bien, que consiste en poder ser injusto impunemente, y el más grande mal, que es el no poder vengarse de la injuria que se ha recibido. Y se ha llegado a amar la justicia, no porque sea un bien en sí misma, sino en razón de la imposibilidad en que nos coloca de cometer la injusticia. Porque el que puede cometerla y es verdaderamente hombre no se cuida de meterse en tratos para evitar que se cometan o sufran injusticias, y sería de su parte una locura. He aquí, Sócrates, cuál es la naturaleza de la justicia, y he aquí en dónde se pretende que tiene su origen.

III. Y para probarte aún más que sólo a pesar suyo y en la impotencia de violarla abraza uno la justicia, hagamos una suposición. Demos a todos, justos e injustos, un poder igual para hacer todo lo que quieran; sigámoslos, y veamos a dónde conduce la pasión al uno y al otro. No tardaremos en sorprender al hombre justo siguiendo los pasos del injusto, arrastrado como él por el deseo de adquirir sin cesar más y más, deseo a cuyo cumplimiento aspira toda la naturaleza como a una cosa buena en sí, pero que la ley reprime y limita por fuerza, por respeto a la igualdad. En cuanto al poder de hacerlo todo, yo les concedo que sea tan extenso como el que se cuenta de Giges, uno de los antepasados del lidio. Giges era pastor del rey de Lidia. Después de una borrasca seguida de violentas sacudidas, la tierra se abrió en el paraje mismo donde pacían sus ganados; lleno de asombro a la vista de este suceso, bajó por aquella hendidura y, entre otras cosas sorprendentes que se cuentan, vio un caballo de bronce, en cuyo vientre había abiertas unas pequeñas puertas, por las que asomó la cabeza para ver lo que había en las entrañas de este animal, y se encontró con un cadáver de talla aparentemente superior a la humana. Este cadáver estaba desnudo, y sólo tenía en un dedo un anillo de oro. Giges lo cogió y se retiró. Posteriormente, habiéndose reunido los pastores en la forma acostumbrada al cabo de un mes, para dar razón al rey del estado de sus ganados, Giges concurrió a esta asamblea, llevando en el dedo su anillo, y se sentó entre los pastores. Sucedió que habiéndose

vuelto por casualidad la piedra preciosa de la sortija hacia el lado interior de la mano, en el momento Giges se hizo invisible, de suerte que se habló de él como si estuviera ausente. Sorprendido de este prodigo, volvio la piedra hacia afuera, y en el acto se hizo visible. Habiendo observado esta virtud del anillo, quiso asegurarse repitiendo la experiencia y otra vez ocurrió lo mismo: al volver hacia dentro el engaste, se hacía invisible; cuando ponía la piedra por el lado de afuera se volvía visible de nuevo. Seguro de su descubrimiento, se hizo incluir entre los pastores que habían de ir a dar cuenta al rey. Llega a palacio, corrompe a la reina, y con su auxilio se deshace del rey y se apodera del trono. Ahora bien; si existiesen dos anillos de esta especie, y se diesen uno a un hombre justo y otro a uno injusto, es opinión común que no se encontraría probablemente un hombre de un carácter bastante firme para perseverar en la justicia y para abstenerse de tocar los bienes ajenos, cuando impunemente podría arrancar de la plaza pública todo lo que quisiera, entrar en las casas, abusar de todas las personas, matar a unos, liberar de las cadenas a otros y hacer todo lo que quisiera con un poder igual al de los dioses en medio de los mortales. En nada diferirían, pues, las conductas del uno y del otro: ambos tenderían al mismo fin, y nada probaría mejor que ninguno es justo por voluntad, sino por necesidad, y que el serlo no es un bien para él personalmente, puesto que el hombre se hace injusto tan pronto como cree poderlo ser sin temor. Y así los partidarios de la injusticia concluirán de aquí que todo hombre cree en el fondo de su alma, y con razón, que es más ventajosa que la justicia; de suerte que, si alguno, habiendo recibido un poder semejante, no quisiese hacer daño a nadie, ni tocara los bienes de otro, se le miraría como el más desgraciado y el más insensato de todos los hombres. Sin embargo, todos harían en público el elogio de su virtud, pero con intención de engañarse mutuamente y por el temor de experimentar ellos mismos alguna injusticia. Esto es lo que quería decir.

IV. Sentado esto, sólo veo un medio de decidir con seguridad acerca de la condición de los dos hombres de que hablamos, y es el considerarles aparte el uno del otro en el más alto grado de justicia y de injusticia; si no, imposible. Y ¿cómo hacer esa separación? Así: no rebajemos al hombre injusto ninguna parte de la injusticia, ni al hombre justo ninguna parte de la justicia, y supongamos a ambos perfectos en el género de vida que han abrazado. Que el hombre malo actúe como los mejores artífices, semejante a esos pilotos hábiles o a esos grandes médicos, que ven inmediatamente todo lo que puede su arte, que en el acto conocen lo que es posible y lo que es imposible, y que cuando han cometido una falta saben diestramente repararla; que el hombre malo, digo, conduzca sus empresas injustas con tanta destreza que no se ponga en evidencia, porque si se deja sorprender y coger en falta ya no es un hombre hábil. El gran mérito de la injusticia consiste en parecer justo sin serlo. Hay que dotar, pues, al hombre perfectamente injusto de la injusticia perfecta sin quitar nada de ella, y que cometiendo los más grandes crímenes sepa crearse una reputación de hombre de bien; que si llega a dar un paso en falso se rehaga inmediatamente; que sea tan elocuente que convenza de su inocencia a los mismos ante quienes sus crímenes habrán de acusarle; bastante atrevido y bastante poderoso, ya por sí mismo, ya por sus amigos, para conseguir por la fuerza lo que no podría obtener de otra manera. He aquí el hombre injusto.

Pongamos ahora frente a frente al hombre justo, cuyo carácter es sencillo y noble, el hombre, como dice Esquilo:

Más ansioso de ser bueno que de parecerlo. [2]

Quitémosle hasta la reputación de hombre de bien; porque si pasa por justo, se verá, como consecuencia, colmado de honores y de bienes, y de esta manera no podremos juzgar si ama la justicia por sí misma o a causa de los honores y bienes que ella le proporciona. En una palabra, despojémoslo de todo, menos de la justicia, y para que haya entre él y el injusto una completa oposición, que pase por el más malvado de los hombres sin haber cometido jamás la más pequeña injusticia; de suerte que su virtud se vea sometida a las más duras pruebas, sin que se commueva ni por la infamia ni por los malos tratos, sino que marche con paso firme por el sendero de la justicia hasta la muerte, pasando toda su vida por un malvado, aunque sea un hombre justo. Teniendo a la vista estos dos modelos, el uno de justicia, el otro de injusticia consumada, quiero yo que decidamos acerca de cuál de los dos es más dichoso.

V.—¡Con qué precisión —exclamé— y con qué rigor, mi querido Glaucó, nos has presentado estos dos hombres, desnudos como estatuas, para que los juzguemos!

—He procurado —contestó— ser todo lo más exacto que he podido. Después de haberlos supuesto tales como acabo de decir, no será malo, a mi parecer, consignar mi juicio sobre la suerte que espera al uno y al otro. Digámoslo, por lo tanto, y si lo que yo acabo de decir te parece muy fuerte, acuérdate, Sócrates, de que no hablo por mi cuenta, sino en nombre de los que prefieren la injusticia a la justicia. El justo, dicen, el que es tal como yo lo he pintado, será azotado, atormentado, encadenado, se le quemarán los ojos y, en fin, después de haberle hecho sufrir toda clase de males, se le empalará, y por este medio se le hará comprender que no hay que cuidarse de ser justo y sí sólo de parecerlo. Al hombre injusto es más bien a quien deben aplicarse las palabras de Esquilo, porque al no ajustar su conducta a la opinión de los hombres, sino a la verdad, no quiere parecer injusto sino serlo en efecto:

*Cosechando en el profundo surco de su corazón,
del que brotan sus nobles designios.* [3]

Y con la reputación de hombre de bien tiene grande autoridad en el Estado, se enlazan él y sus hijos con las mejores familias y llevan a cabo todas las uniones que le agradan, sacando ventaja de todo esto, porque el crimen no le asusta. Cualquier cosa por la que dispute, sea en público o en privado, la consigue sobreponiéndose a todos los concurrentes; se enriquece, hace bien a sus amigos, mal a sus enemigos, ofrece a los dioses sacrificios y presentes magníficos, y se atrae la benevolencia de los dioses y de los hombres con más facilidad y seguridad que el justo. De donde puede deducirse, como cosa probable, que es también más querido de los dioses. De esta suerte, Sócrates, es más dichosa que la del justo la vida que al injusto le deparan tanto los dioses como los hombres.

VI. Luego que Glaucó acabó de hablar, me preparaba a contestarle, pero su hermano Adimanto, tomando la palabra, me dijo:

—Sócrates, no creerás que la tesis está suficientemente discutida, ¿verdad?

—¿Y por qué no? —le dije.

—Mi hermano ha olvidado lo esencial —dijo.

—Pues bien —dije—, ya conoces el proverbio: venga el hermano en auxilio de su hermano. Suple tú lo que él ha omitido. Sin embargo, ha dicho lo bastante para ponerme fuera de combate y dejarme sin medios para defender la justicia.

—Todos tus subterfugios son inútiles; es preciso que me escuches a mí también. Voy a exponerte una tesis contraria a la suya, la tesis de los que toman el partido de la justicia contra la injusticia. Esta oposición hará más patente lo que Glaucón, a mi parecer, se ha propuesto mostrar. Los padres recomiendan la justicia a sus hijos y los maestros a sus discípulos. ¿Y lo hacen en vista de la justicia misma? No, sino a causa de la buena reputación que va unida a ella, a fin de que dicha reputación de hombres justos les proporcione dignidades, uniones honrosas y todos los demás bienes de que Glaucón ha hecho mención. Pero van aún más lejos, y les hablan de los inagotables favores que los dioses derraman a manos llenas sobre los justos. Citan al buen Hesíodo y a Homero; el primero dice que los dioses han hecho las encinas para los hombres justos, y que para ellos

Su copa tiene bellotas y su tronco abejas.

Sus corderos sucumben bajo el peso de su vellón. ^[4]

y otras mil cosas semejantes.

Y el segundo dice, de manera semejante:

*Cuando un buen rey, imagen de los dioses,
hace justicia a sus súbditos, para él la negra tierra
da trigo y cebada, y los árboles se cargan de frutos,
sus ganados se multiplican, y el mar le suministra pesca.* ^[5]

Museo y su hijo van más allá y prometen a los justos recompensas mayores aún. Los conducen después de la muerte al Hades; los sientan a la mesa coronados de flores, y pasan su vida en medio de festines, como si una embriaguez eterna fuese la más bella recompensa para la virtud. Según otros, estas recompensas no se limitan a sus personas. El hombre sano y fiel a sus semejantes revive en su posteridad, que se perpetúa de edad en edad. ^[6] Tales o parecidos son los motivos que tienen para elogiar la justicia. A los malos y a los impíos, en cambio, los sumen en el cieno del Hades y los condenan a sacar agua con una criba. Añaden que, durante su vida, no hay afrentas y suplicios a que sus crímenes no les expongán, y todo lo que Glaucón ha dicho de los justos que pasan por injustos lo dicen de los injustos. He aquí lo que aducen en favor del justo y contra el injusto.

VII. Escucha ahora, Sócrates, un lenguaje muy diferente sobre la justicia y la injusticia, lenguaje que el pueblo y los poetas tienen sin cesar en la boca. Cantan todos a una lo bello, y al mismo tiempo lo difícil y penoso de la templanza y la justicia; que, por el contrario, nada hay más dulce que la injusticia y el libertinaje, ni nada que cueste menos a la naturaleza; que estas cosas sólo son vergonzosas en la opinión de los hombres y porque la ley lo ha querido así; que las acciones injustas son más útiles que las justas; que la mayor parte de los hombres se inclinan a honrar sin escrúpulos, en público o en privado, y a mirar como dichoso al hombre malo que tiene riquezas y crédito, a menoscabar y vilipendiar al hombre justo, si es débil e indigente; aunque convengan en que el justo

es mejor que el malvado. Pero de todos estos razonamientos, los más extraños son los que se relacionan con los dioses y con la virtud. Los dioses, dicen, no tienen, muchas veces, para los hombres virtuosos más que males y desgracias, mientras que colman a los perversos de prosperidades. Por su parte los sacrificadores y adivinos, asediando las casas de los ricos, les persuaden de que si ellos o sus antepasados han cometido alguna falta, pueden expiarla por medio de sacrificios y encantamientos, de fiestas y de juegos en virtud del poder que los dioses les han conferido. Si alguno tiene un enemigo al que quiere hacer daño, sea justo o injusto, lo cual importa poco, puede a poca costa hacerle mal, porque los tales sacrificadores y adivinos tienen ciertos secretos para atraerse el poder de los dioses y disponer de él a su gusto. Y todo esto lo comprueban valiéndose de la autoridad de los poetas, confiriendo a la maldad fácil acceso:

*Se marcha fácilmente por el camino del vicio;
el camino es llano y cercano a cada uno de nosotros.
Por el contrario, los dioses han puesto
el sudor como condición de la virtud.*^[7]

Y el camino, en este caso, es largo y escarpado. Y si quieren hacer ver que es fácil aplacar a los dioses, citan estos versos de Homero:

*Los dioses mismos se dejan aplacar
por sacrificios y oraciones aduladoras,
y cuando se les ha ofendido,
se les aquietá con libaciones y con humo de grasa.*^[8]

En cuanto a los ritos de los sacrificios producen una multitud de libros, compuestos por Museo y Orfeo, que hacen descender al uno de las Musas y al otro de la Luna, y hacen creer falsamente no sólo a los particulares, sino a ciudades enteras, que por medio de víctimas y de juegos se pueden expiar las faltas de los vivos y de los muertos. Llaman purificaciones^[9] a los sacrificios instituidos para librarnos de los males de la otra vida; y sostienen que a los que no los practican les aguardan los más terribles tormentos.

VIII. Todo eso, amigo Sócrates —prosiguió—, es lo que se dice de la virtud y del vicio, así como de la estimación que hacen los dioses de una y otro.

¿Qué impresión, mi querido Sócrates, deberán causar semejantes razonamientos en el alma de un joven de felices condiciones y cuyo espíritu sea capaz, como libando, de sacar consecuencias de todo lo que oye, tanto con relación a lo que él mismo debe ser como al género de vida que debe abrazar para ser dichoso? ¿No es probable que se diga a sí mismo aquello de Píndaro:

*Subiré a la alta fortaleza por el camino de la justicia,
o marcharé por el torcido sendero del fraude?*^[10]

Para así vivir luego en ella atrincherado. Todo lo que oigo me hace creer que nada me acarreará ser justo si no adquiero la reputación de tal, salvo trabajos y penalidades. Se me asegura, por el contrario, que alcanzaré la suerte más dichosa, si sé conciliar la injusticia con la reputación de hombre de bien. Yo debo atenerme a lo que dicen los sabios, y puesto que afirman que la apariencia vence a la realidad y es dueña de la dicha, acepto resueltamente este camino; vestiré formas exteriores de virtud, y llevaré detrás de mí el zorro astuto y engañador del sabio Arquíloco.^[11] Si se me dice que es difícil al hombre malo ocultarse por mucho tiempo, responderé que todas las grandes empresas tienen sus dificultades, y que, suceda lo que quiera, si deseo ser dichoso, no tengo otro camino a seguir que el trazado por los discursos que oigo. Por lo demás, para escapar de las pesquisas, se pueden organizar sectas y hermandades. Hay maestros que nos enseñarán el arte de seducir con discursos artificiosos al pueblo y a los jueces. Emplearemos la elocuencia y, a falta de ella, la fuerza para escapar al castigo de nuestros crímenes. Pero la fuerza y el engaño nada pueden contra los dioses. Aunque si no hay dioses o si no se mezclan en las cosas de este mundo, ¿para qué preocuparse de engañarles? Si los hay y toman parte en los negocios humanos, sólo sabemos de ellos de oídas y por los poetas que han escrito su genealogía; y precisamente estos mismos poetas nos dicen que es posible aquietarlos y aplacar su cólera por medio de sacrificios, de votos y de ofrendas.^[12] Es preciso, pues, creerlos por entero o no creerlos en nada; y si es cosa de que se les ha de creer, seamos criminales y con el fruto de los crímenes hagamos sacrificios a los dioses. Es cierto que siendo justos nada tendríamos que temer de su parte, pero también perderíamos las ventajas que ofrece la injusticia, mientras que ganamos indudablemente en ser injustos; sin que, por otra parte, haya que temer nada de parte de los dioses, si nos procuramos el perdón de los crímenes con votos y súplicas. Pero seremos castigados, dicen, en el Hades en nuestra persona o en las de los descendientes por el mal cometido sobre la tierra. Pero, amigo mío, se nos responderá con cálculo: también hay dioses liberadores y sacrificios místicos que tienen un gran poder, al decir de ciudades enteras y de los poetas, hijos de los dioses y profetas inspirados.

IX. ¿Por qué, pues, habríamos de inclinarnos más a la justicia que a la suma injusticia, cuando, según la opinión de los sabios y del pueblo, todo nos saldrá bien siendo injustos, durante la vida y después de la muerte, así respecto de los dioses como de los hombres, con tal que demos a los crímenes la apariencia de virtud?

Después de todo lo que acabo de decir, ¿cómo es posible, Sócrates, que un hombre con capacidad de espíritu, riquezas, vigor corporal o buen linaje se declare respetuoso de la justicia, y no se burle de los elogios que puedan prodigarse a la misma en su presencia? Digo más: aun cuando un hombre estuviera persuadido de que lo que he dicho es falso, y de que la justicia es el más grande de todos los bienes, lejos de enfadarse contra los que viese comprometidos en el partido contrario, no podría menos de disculparlos; porque sabe que, a excepción de aquellos cuya excelencia de carácter hace que el vicio les inspire horror natural, o que se abstienen de él por su acendrado saber, nadie es justo por propia voluntad; y que si alguno combate la injusticia es porque la cobardía, la vejez o cualquiera otra debilidad le hacen impotente para obrar mal. Y la prueba de esto es que de todos cuantos se encuentran en este caso, el primero que consigue el poder de hacer mal es el primero también en servirse de él hasta donde le es posible.

La causa de todo esto es precisamente lo que nos ha comprometido a éste y a mí en la presente

discusión; quiero decir, varón extraordinario, que, comenzando por los antiguos héroes, cuyos discursos se han conservado hasta nosotros en la memoria de los hombres, todos los que se han proclamado, como tú, defensores de la justicia, no han reprobado la injusticia y alabado la justicia sino en vista de la reputación, los honores y recompensas que de ellas derivan. Nadie ha considerado la justicia y la injusticia tales como son en sí mismas, en el alma del justo y del injusto, ignoradas de los dioses y de los hombres; y nadie ha probado aún, ni en prosa, ni en verso, que la injusticia sea el mayor mal del alma y la justicia su mayor bien. Porque si os hubierais puesto de acuerdo para usar de este lenguaje desde el principio, y desde la infancia nos hubierais inculcado esta verdad, en lugar de prevenirnos contra la injusticia de otro, cada uno de nosotros se pondría en guardia contra sí mismo, y temería obrar injustamente por no convivir así con el mayor de los males. Trasímaco o cualquier otro ha podido decir, sin duda, Sócrates, tanto o más que yo sobre este objeto, confundiéndome, a mi parecer, la naturaleza de la justicia y de la injusticia. Respecto a mí, no te ocultaré que lo que me ha movido a extenderme en estas objeciones es el deseo de oír lo que me vas a responder. No te limites a probarnos que la justicia es preferible a la injusticia; explícanos los efectos que ambas producen por sí mismas en quien las practica y que hacen que la una sea un bien y la otra un mal. No tengas ningún miramiento con la opinión, como Glaucon te ha recomendado; porque si no te desprendes en ambos casos de la opinión verdadera y llegas, en cambio, a admitir la falsa, diremos que no alabas la justicia, sino lo que se opina de la justicia; que tampoco combates de la injusticia más que las apariencias; que nos aconsejas que seamos injustos con tal que sea en secreto y que convienes con Trasímaco en que la justicia es un bien, pero para los demás, útil al más fuerte y no al que la posee, y que, por el contrario, la injusticia, útil y ventajosa para quien la practica, sólo es dañosa al más débil. Puesto que convienes en que la justicia es uno de estos bienes excelentes que se deben buscar por sus ventajas y, aún más, por sí mismos, como la vista, el oído, la inteligencia, la salud y los demás que son fecundos por su naturaleza, independientemente de la opinión de los hombres, alaba la justicia por lo que tiene en sí de ventajosa para el justo, y vitupera la injusticia por lo que tiene en sí de perjudicial para el injusto. Deja que los demás hagan esos elogios que se fundan en las recompensas y en la reputación. Podría yo, quizás, sufrir en la boca de cualquier otro esta manera de alabar la justicia y de reprender la injusticia por el renombre y las ganancias que acarrean; pero no podría perdonártelo a ti, a menos que así me lo mandases, teniendo en cuenta que la justicia ha sido hasta ahora el único objeto de tus reflexiones. Y así no te contentes con demostrarnos que es mejor que la injusticia. Haznos ver cuáles son los efectos de una y otra por sí mismas, en virtud de qué son por sí mismas la una un bien y la otra un mal, tengan o no conocimiento de ello los dioses y los hombres.

X. Quedé agradablemente sorprendido al oír los discursos de Glaucon y de Adimanto. Nunca como en esta ocasión admiré tanto sus dotes naturales, y les dije:

—Hijos de un padre ilustre: con razón el amante de Glaucon comenzó la elegía que compuso para vosotros, cuando os distinguiosteis en la jornada de Mégara, diciendo: *Hijos de Aristón, linaje de una raza divina*. Porque es preciso que haya en vosotros algo de divino, si después de lo que acabáis de decir en favor de la injusticia no estuvierais persuadidos de que vale infinitamente más que la justicia. Pero no; en mi opinión no estáis realmente persuadidos de tal cosa, porque vuestras costumbres y vuestra conducta me lo prueban bastante, aun cuando vuestros discursos me hicieran dudar; y cuanto

más profunda es mi convicción en este sentido, tanto más embarazado me veo sobre el partido que debo tomar. Por una parte, no sé cómo defender los intereses de la justicia. Esto es superior a mis fuerzas. Y si lo creo así es porque pensaba que había probado suficientemente contra Trasímaco que aquélla es preferible a la injusticia; y, sin embargo, mis pruebas no os han satisfecho. Por otra parte, hacer traición a la causa de la justicia y sufrir que se la ataque delante de mí sin defenderla mientras que me quede un soplo de vida y bastante fuerza para hablar es lo que yo no puedo consentir sin incurrir en un crimen; y así, lo mejor será defenderla hasta donde pueda.

En el momento, Glaucón y los demás me conjuraron a que emplease todas mis fuerzas en su defensa, y para que, en vez de dejar la discusión, indagara con ellos la naturaleza de la justicia y de la injusticia, y lo que hay de real en las ventajas que se les atribuyen. Les dije que me parecía que la indagación en que querían empeñarse era muy espinosa y exigía un entendimiento muy claro.

—Así pues —añadí—, puesto que no me parece que estemos muy dotados, he aquí de qué manera pienso proceder en esta indagación. Si se diese a leer a personas de vista corta letras en pequeños caracteres, y ellas supiesen que estas mismas letras se encuentran escritas en otro punto en caracteres gruesos, indudablemente sería para ellas una ventaja ir a leer las letras grandes y confrontarlas en seguida con las pequeñas, para ver si eran las mismas.

—Es cierto —dijo Adimanto—. Pero ¿qué relación tiene esto con la investigación sobre lo justo?

—Voy a decírtelo —respondí—. ¿No existe la justicia propia de un solo hombre y también la de un Estado entero?

—Ciertamente —dijo.

—Pero el Estado es más grande que el hombre particular.

—Más grande —asintió.

—Por consiguiente, la justicia se mostrará en él con caracteres mayores y más fáciles de discernir. Y así indagaremos primero, si os parece, cuál es la naturaleza de la justicia en los Estados, en seguida, la estudiaremos en cada particular; y comparando estas dos especies de la justicia, veremos la semejanza de la pequeña con la grande.

—Muy bien dicho —aseguró él.

—Pero si examináramos con el pensamiento —proseguí— la manera de formarse un Estado, quizá descubriríamos cómo la justicia y la injusticia nacen en él.

—Podría ser —dijo.

—Entonces, ¿tendremos la esperanza de descubrir más fácilmente lo que buscamos?

—Mucho más.

—Pues bien, ¿queréis que comencemos? No es pequeña empresa la que emprendemos. Pensadlo.

—Estamos resueltos. Haz lo que acabas de decir —dijo Adimanto.

XI.—Pues bien —comencé yo—, lo que da origen al Estado, ¿no es la impotencia en que cada hombre se encuentra de bastarse a sí mismo y la necesidad de muchas cosas que experimenta? ¿O hay otra causa?

—Ninguna otra —contestó.

—Así es que, habiendo la necesidad de una cosa obligado a un hombre a unirse a otro hombre, y otra necesidad a otro hombre, la aglomeración de estas necesidades reunió en una misma vivienda a muchos hombres con la mira de auxiliarse mutuamente, y a esta sociedad hemos dado el nombre de

Estado; ¿no es así?

—Sí.

—Pero ¿acaso no se hace partícipe a otro de lo que uno tiene o se recibe de él lo que no se tiene porque se cree que de ello ha de resultar ventaja?

—Sin duda.

—Construyamos, pues —continué—, un Estado con el pensamiento. Nuestras necesidades serán evidentemente su base.

—¿Cómo no?

—Ahora bien, la primera y mayor de nuestras necesidades, ¿no es el alimento, del cual depende la conservación de nuestro ser y de nuestra vida?

—Naturalmente.

—La segunda necesidad es la de la habitación; la tercera, la del vestido y cosas similares.

—Es cierto.

—Bueno —dije yo—. ¿Y cómo podrá nuestro Estado proveer a tantas necesidades? Será necesario para esto que uno sea labrador, otro constructor y otro tejedor. ¿Añadiremos también un zapatero o cualquier otro artesano semejante?

—En buena hora.

—Todo Estado se compondrá, pues, esencialmente de cuatro o cinco personas.

—Así parece.

—Pero ¿será preciso que cada uno ejerza en provecho de los demás el oficio que le es propio? ¿Que el labrador, por ejemplo, prepare el alimento para cuatro, y destine para ello cuatro veces más de tiempo y de trabajo? ¿O sería mejor que, sin cuidarse de los demás, emplease la cuarta parte del tiempo en preparar su alimento, y las otras tres partes en construir su casa y hacerse vestidos y calzado?

Y Adimanto contestó:

—Me parece, Sócrates, que el primer procedimiento será más cómodo para él.

—No me extraña, por Zeus —dije yo—, porque en el mismo momento de hablar se ha fijado mi pensamiento en que no todos nacemos con el mismo talento, y que uno tiene más disposición para hacer una cosa y otro la tiene para otra. ¿No lo crees así?

—Lo creo.

—¿Cómo irán mejor las cosas, haciendo uno solo muchos oficios, o limitándose cada uno al suyo propio?

—Cada uno al suyo propio —dijo.

—Es también evidente, a mi parecer, que una cosa se frustra cuando no está hecha oportunamente.

—Eso es evidente.

—Porque la obra no debe depender de la disponibilidad del obrero, sino que es el obrero el que debe acomodarse a las exigencias de su obra.

—Necesariamente.

—De donde se sigue que se hacen más cosas, mejor y con más facilidad, cuando cada uno hace la que le es propia en el tiempo debido y sin cuidarse de todas las demás.

—Totalmente de acuerdo.

—Pero entonces necesitamos más de cuatro ciudadanos para las necesidades de que acabamos de hablar. Si queremos, en efecto, que todo marche bien, el labrador no debe hacer por sí mismo su arado, su azadón, ni los demás aperos de labranza. Lo mismo sucede con el constructor, el cual necesita muchos instrumentos; y lo mismo con el zapatero y con el tejedor; ¿no es así?

—Sí.

—He aquí, por tanto, que tenemos ya necesidad de carpinteros, herreros y otros obreros de esta clase, que tienen que entrar en nuestro pequeño Estado, que de este modo se agranda.

—Sin duda.

—Sin embargo, no aumentaremos mucho el Estado si le añadimos boyeros, ovejeros y pastores de todas las especies, a fin de que el labrador tenga bueyes para la labor; el constructor y el campesino, bestias de carga para el transporte de materiales; el zapatero y el tejedor, pieles y lanas.

—Un Estado en que se encuentren tantas gentes no es ya un Estado pequeño —dijo.

—No es esto todo —continué—. Es casi imposible que un Estado encuentre un punto de la tierra en el que no sean necesarias las importaciones.

—Es imposible, en efecto.

—También tendrá necesidad nuestro Estado, por consiguiente, de que vayan algunas personas a los Estados vecinos a buscar lo que le falta.

—Lo necesitará.

—Pero estas personas darán la vuelta sin haber recibido nada si no llevan para cambiar cosas que allí se necesiten. ¿No es así?

—Así parece.

—Por lo tanto, la producción del país no habrá de ser suficiente tan sólo para sus habitantes, sino también, en calidad y cantidad, para aquellos extranjeros de quienes se tiene necesidad.

—Es cierto.

—Por consiguiente, nuestro Estado tendrá necesidad de un número mayor de labradores y de otros obreros.

—Sin duda.

—Habrá necesidad también de gentes que se encarguen de la importación y exportación de los diversos objetos que se cambian. Los que tal hacen se llaman comerciantes; ¿no es así?

—Sí.

—Necesitamos, pues, comerciantes.

—Desde luego.

—Y si este comercio se hace por mar, se necesitará una infinidad de personas para la navegación.

—Es cierto.

XII. —Pero en el Estado mismo, ¿cómo se comunicarán unos ciudadanos a otros el fruto de su trabajo? Porque ésta es la primera razón que tuvieron para vivir en sociedad y construir un Estado.

—Es evidente que será por medio de la compra y de la venta —contestó.

—Luego se necesitará un mercado y una moneda, signo del valor de los objetos cambiados.

—Sin duda.

—Pero si el labrador o cualquier otro artesano, al llevar al mercado lo que pretende vender, no acude precisamente en el momento en que los demás tienen necesidad de su mercancía, ¿su trabajo

quedará interrumpido durante este tiempo, y permanecerá ocioso en el mercado esperando compradores?

—Nada de eso —respondió—. Hay gentes que se encargan de salvar este inconveniente, y en las ciudades bien administradas son de ordinario las personas débiles de cuerpo y que no pueden dedicarse a otros oficios. El suyo consiste en permanecer en el mercado y comprar a unos lo que llevan a vender, para volverlo a vender a otros que quieren comprar.

—Es decir, que nuestra ciudad no puede pasar sin mercaderes. ¿No es éste el nombre que se da a los que, permaneciendo en la plaza pública, no hacen más que comprar y vender, reservando el nombre de comerciantes para los que viajan y van de un Estado a otro?

—Exactamente.

—Hay, también, a mi parecer, algunos que no prestan un gran servicio a la sociedad por su inteligencia, pero que son robustos de cuerpo y capaces de los mayores trabajos. Trafican con la fuerza de su cuerpo y tienen opción a un salario en dinero por este tráfico, de donde les viene, yo creo, el nombre de asalariados. ¿No es así?

—Así es.

—Son, pues, los asalariados, en mi opinión, el complemento del Estado.

—Así lo creo.

—Pues bien, Adimanto, ¿tenemos ya un Estado bastante grande y puede mirársele como perfecto?

—Quizá.

—¿Cómo podremos, pues, encontrar en él la justicia y la injusticia? ¿Y dónde crees que tienen su origen en medio de todos estos diversos elementos?

—No lo veo claro, Sócrates —contestó—, a menos que no sea en las relaciones mutuas, que nacen de las diversas necesidades de los ciudadanos.

—Quizá —dijo yo— has dado precisamente en ello; veámoslo y no nos desanimemos. Comencemos por echar una mirada sobre la vida que harán los habitantes de este Estado. Su primer cuidado será procurarse grano, vino, vestidos, calzado y habitación; trabajarán, durante el estío, desnudos y sin calzado; y, durante el invierno, bien vestidos y bien calzados. Su alimento será de harina de cebada y de trigo, con la que harán panes y tortas, que se les servirán sobre juncos o sobre hojas muy limpias; comerán acostados ellos y sus hijos en lechos de verdura, de nueza y de mirto; beberán vino, coronados con flores, cantando alabanzas de los dioses; juntos pasarán la vida agradablemente; y, en fin, procurarán tener el número de hijos proporcionado al estado de su fortuna, para evitar las incomodidades de la pobreza o de la guerra.

XIII. Entonces Glauco interrumpió diciendo:

—Me parece que no les das nada para comer con el pan.

—Tienes razón —le dije yo—; se me olvidó decir que, además de pan, tendrán sal, aceitunas, queso, y hervirán cebollas y otras legumbres que produce la tierra. No quiero privarles ni aun de postres. Tendrán higos, guisantes, habas y después bayas de mirto y bellotas, que harán asar al fuego y que comerán bebiendo con moderación. De esta manera, llenos de gozo y de salud, llegarán a una avanzada vejez, y dejarán a sus hijos herederos de una vida semejante.

Pero él repuso:

—Si formases un Estado de cerdos, ¿los alimentarías de otra manera?

—Pues entonces, ¿qué es lo que debe hacerse, mi querido Glaucó? —pregunté.

—Lo que se hace de ordinario —respondió—. Si no quieres que vivan miserablemente, haz que coman en la mesa, acostados en lechos, y que se sirvan las viandas y postres que están hoy en uso.

—Muy bien, ya te entiendo —exclamé—. No es solamente el origen de un Estado el que buscamos, sino el de un Estado que rebose en placeres. Quizá no obraremos mal en esto, porque podremos de esta manera descubrir por dónde la justicia y la injusticia se han introducido en la sociedad. Sea de esto lo que quiera, el verdadero Estado, el Estado sano, es el que acabamos de describir. Si quieres ahora que echemos una mirada sobre el Estado enfermo y lleno de humores, nada hay que nos lo impida. Es probable que muchos no se den por contentos con el género de vida sencilla que hemos prescrito. Añadirán camas, mesas, muebles de todas especies, viandas bien condimentadas, perfumes, sahumerios, cortesanas y golosinas de todas clases y con profusión. No será preciso incluir sencillamente en el rango de las cosas necesarias esas de que hemos hablado antes —habitación, ropa y calzado—, sino que, yendo más adelante, se contará con la pintura y el bordado. Habrá necesidad del oro, del marfil y de otras materias preciosas de todas clases; ¿no es así?

—Sí —dijo.

—El Estado sano, de que hablé al principio, va a resultar demasiado pequeño. Será preciso agrandarlo y hacer entrar en él una multitud de gentes, que el lujo, no la necesidad, ha introducido en los Estados, como los cazadores de todos los géneros y aquellos cuyo arte consiste en la imitación mediante figuras, colores o sonidos; además, los poetas, con todo su cortejo, los rapsodos, los actores, los danzantes, los empresarios. También fabricantes de artículos de todos los géneros, sobre todo los que trabajan para las mujeres. También precisaremos de nuevos servidores: ¿no crees que harán falta ayos y ayas, nodrizas y camareras, peluqueros, pinches, cocineros y hasta porquerizos? En el primer Estado no había que pensar en todas estas cosas; pero en éste, ¿cómo es posible pasar sin ellas, lo mismo que sin toda esa clase de animales destinados a regalar el gusto de los gastrónomos?

—En efecto, ¿cómo no?

—Pero con este género de vida, los médicos, ¿no se hacen más necesarios que antes?

—Mucho más.

XIV. —Y el país que bastaba antes para el sostenimiento de sus habitantes, ¿no será desde este momento demasiado pequeño?

—Es cierto —dijo.

—Luego, si queremos tener bastantes pastos y tierra de labor, nos será preciso robarla a nuestros vecinos; y nuestros vecinos harán otro tanto respecto a nosotros, si traspasando los límites de lo necesario, se entregan también al deseo insaciable de tener.

—No puede suceder otra cosa, Sócrates —dijo.

—Como consecuencia de esto, ¿haremos la guerra, Glaucó? Porque, ¿qué otro partido puede tomarse?

—El que tú dices —respondió.

—No hablemos aún —proseguí— de los bienes y de los males que la guerra lleva consigo. Digamos solamente que hemos descubierto su origen en aquello que, cuando se produce, origina los

mayores males para los Estados y para los particulares.

—Exactamente.

—Ahora es preciso, querido amigo, dar cabida en nuestro Estado a un numeroso ejército, que pueda ir al encuentro del enemigo y defender el Estado y todo lo que posee, de las invasiones del mismo.

—¡Pues qué! —arguyó él—, ¿no podrán los ciudadanos mismos atacar y defenderse?

—No —repliqué—, si el principio en que hemos convenido, cuando formamos el plan de un Estado, es verdadero. Convinimos, si te acuerdas, en que era imposible que un mismo hombre tuviese muchos oficios a la vez.

—Tienes razón —dijo.

—¿Y qué? —continué—. ¿No es, a juicio tuyo, un oficio el de la guerra?

—Sí, ciertamente —dijo.

—¿Crees que merece más atención el oficio de zapatero que el de militar?

—No, seguramente.

—Ahora bien, no hemos querido que el zapatero fuese al mismo tiempo labrador, tejedor o constructor, sino sólo zapatero, para que desempeñe mejor su oficio. Al mismo tiempo, hemos asignado a los demás artesanos una sola tarea, la más adecuada a sus aptitudes, sin permitirle a ninguno mezclarse en el oficio de otro, ni tener, durante su vida, otra ocupación que la perfección del suyo. ¿No crees que también el oficio de las armas es de la mayor importancia, o que es tan fácil de aprender, que un labrador, un zapatero o cualquier otro artesano pueda al mismo tiempo ser guerrero y que, en cambio, no es posible ser buen jugador de dados o de chaquete si uno no se ejercita desde joven, o cuando sólo se juega a intervalos? ¿Y basta con coger un broquel o cualquiera otra arma para estar en condiciones de pelear en seguida como hoplita o en cualquier otra arma, siendo así que en vano se cogerían en la mano instrumentos de cualquier otro arte, creyendo, con esto, hacerse artesano, o atleta, puesto que de nada servirán no teniendo un conocimiento exacto de cada arte y no habiéndose ejercitado en ellas por mucho tiempo?

—Si así fuese, todo el mérito de un artesano estaría en los instrumentos de su arte —dijo.

XV. —Por consiguiente —dije yo—, cuanto más importante es el cargo de estos guardianes del Estado, tanto más han de estar exentos de otras actividades y dedicarse a la suya con competencia y celo.

—Lo creo así —dijo.

—¿Pero no se necesita disposición natural para desempeñar semejante cargo?

—¿Cómo no?

—A nosotros, pues, nos corresponde escoger, si podemos, entre los diferentes caracteres, los que son más propios para la guardia del Estado.

—Esta elección es de nuestra incumbencia, en efecto.

—¡Difícil cosa es, por Zeus! —dije—; sin embargo, no hay que desanimarse; caminemos hasta donde nuestras fuerzas lo permitan.

—Es preciso no desalentarse —dijo.

—¿Encuentras que hay diferencia entre las cualidades de guardián de un joven noble y las de un perro de raza?

—¿Qué quieres decir?

—Quiero decir que ambos deben tener un sentido fino para descubrir al enemigo, actividad para perseguirle y fuerza para pelear después de haberle alcanzado.

—Es cierto —asintió—, todo ello es necesario.

—Y bravura también para combatir bien.

—¿Cómo no?

—Pero un caballo, un perro o cualquier otro animal, ¿puede ser valiente si no es fogoso? ¿No has observado que fogosidad es algo indomable, que hace al alma intrépida, e incapaz de retroceder ante el peligro?

—Sí. Lo he observado.

—Tales son, pues, las cualidades corporales que debe tener un guardián.

—Sí.

—Así como también cierta tendencia a la fogosidad respecto al alma.

—También.

—Pero, mi querido Glaucon —dijo yo—, si ellos son tales como acabas de decir, ¿no serán feroces los unos para con los otros, así como respecto a los demás ciudadanos?

—Es muy difícil que no lo sean, por Zeus —dijo él.

—Sin embargo, es preciso que sean suaves para con sus conciudadanos, y que guarden toda su ferocidad para los enemigos; de no obrar así, no habrá que esperar que otros los aniquilen, porque no tardarán en destruirse los unos a los otros.

—Es cierto —dijo.

—Entonces, ¿qué partido deberá tomarse? —pregunté—. ¿Dónde encontraremos un carácter que sea a la vez dulce y fogoso? Al parecer, una de estas cualidades destruye la otra.

—Así parece.

—Y como no se puede ser buen guardián del Estado si falta una de ellas, y como tenerlas ambas parece cosa imposible, se infiere de aquí que en ninguna parte se encuentra un buen guardián.

—Me temo que así es —dijo.

Después de haber dudado por algún tiempo y reflexionado sobre lo que acabábamos de decir, continué:

—Mi querido amigo, si nos vemos en este conflicto, nos está bien merecido por habernos separado del ejemplo que pusimos antes.

—¿Cómo?

—No hemos reflexionado que, efectivamente, se encuentran esos caracteres, que hemos tenido por quiméricos, y que reúnen estas dos cualidades opuestas.

—¿Dónde están?

—Se observan en diferentes animales y, sobre todo, en el que tomamos por ejemplo. Sabes que el carácter de los perros de buena raza consiste en que no hay animales más mansos con la familia y con los que conocen y todo lo contrario con los de fuera.

—Lo sé.

—La cosa es, por lo tanto, posible —dijo yo—; cuando queremos un guardián de este carácter, no exigimos, pues, nada que sea contra naturaleza.

—No parece.

XVI.—¿No crees que le falta aún algo más a nuestro guardián, y que además de fogoso conviene que sea naturalmente filósofo?

—¿Cómo? No te entiendo —dijo.

—Es fácil observar también este instinto en el perro, y en este concepto es muy digno de nuestra admiración —dije.

—¿Qué instinto?

—Que ladra a los que no conoce, aunque no haya recibido de ellos ningún mal, y halaga a los que conoce, aunque no le hayan hecho ningún bien; ¿no has admirado este instinto en el perro?

—No he fijado hasta ahora mi atención en este punto —dijo—, pero lo que dices es exacto.

—Sin embargo, esto prueba en el perro un natural feliz y verdaderamente filosófico.

—¿En qué?

—En que no distingue al amigo del enemigo —dije—, sino porque conoce al uno y no conoce al otro; y no teniendo otra regla para discernir el amigo del enemigo, ¿cómo no ha de estar ansioso de aprender?

—No puede ser de otra manera —respondió.

—Pero estar ansioso de aprender y ser filósofo —continué—, ¿no es una misma cosa?

—Lo mismo, en efecto —convino.

—¿Podemos decir, pues, con confianza del hombre que, para ser suave con sus familiares y con los que conoce, es preciso que tenga un carácter filosófico ansioso de conocimiento?

—Sea así —dijo.

—Y, por consiguiente, que un buen guardián del Estado debe tener, además de valor, rapidez y fuerza, filosofía.

—Convengo en ello —dijo.

—Tal será el carácter de nuestros guardianes. Pero ¿de qué manera formaremos su espíritu y su cuerpo? Examinemos antes si esta indagación puede conducirnos al fin de nuestra búsqueda, que es el conocer cómo la justicia y la injusticia nacen en la sociedad, para no despreciar este dato, si puede servir, o para omitirle, si es inútil.

Intervino entonces el hermano de Glaucón:

—Creo que esta indagación contribuirá mucho al descubrimiento de lo que buscamos.

—No dejemos, pues, por Zeus, este examen, mi querido Adimanto, aunque sea operación larga —dije yo.

—No.

—Formemos, pues, a nuestros hombres como si tuviéramos tiempo para narrar cuentos.

—Así ha de ser.

XVII. —¿Qué educación, pues, conviene darles? ¿No será difícil darles otra mejor que la practicada entre nosotros tradicionalmente, y que consiste en formar el cuerpo mediante la gimnasia y el alma mediante la música?

—En efecto.

—¿Comenzaremos su educación por la música más bien que por la gimnasia?

—Sin duda.

—Los discursos, a tu parecer —pregunté—, ¿son una parte de la música?

—Sí, por cierto.

—Y los hay de dos clases, unos verdaderos, otros falsos.

—Sí.

—¿Entrarán unos y otros igualmente en nuestro plan de educación, comenzando por los discursos falsos?

—No comprendo tu pensamiento —dijo.

—¿No sabes —dije yo— que lo primero que se hace con los niños es contarles fábulas, y que aun cuando se encuentre en ellas a veces algo de verdadero, no son ordinariamente más que un tejido de falsedades? Así intervienen las fábulas en la educación de los niños antes que los gimnasios.

—Es cierto.

—Ésta es la razón que tuve para decir que era preciso comenzar su educación por la música antes que por la gimnasia.

—Tienes razón —asintió.

—Tampoco ignoras que todo depende del comienzo, sobre todo tratándose de los niños, porque en esta edad su alma, aún tierna, recibe fácilmente todas las impresiones que se quieran.

—Nada más cierto.

—¿Llevaremos, por tanto, con paciencia que esté en manos de cualquiera contar indiferentemente toda clase de fábulas a los niños, y que su alma reciba impresiones contrarias en su mayor parte a las ideas que queremos que tengan en una edad más avanzada?

—Eso no debe consentirse.

—Comencemos, pues, ante todo por vigilar a los forjadores de mitos. Escojamos los mitos convenientes y desechemos los demás. En seguida comprometeremos a las nodrizas y a las madres a que entretengan a sus niños con los mitos autorizados, y formen así sus almas con más cuidado aun que el que ponen para formar sus cuerpos. En cuanto a las fábulas que les cuentan hoy, deben desecharse en su mayor parte.

—¿Cuáles? —preguntó.

—Juzgaremos de los pequeños por los grandes, porque todos están hechos por el mismo modelo y caminan al mismo fin. ¿No es cierto?

—Sí, pero no veo cuáles son esos grandes mitos de que hablas —dijo.

—Los que Hesíodo, Homero y demás poetas han divulgado —dije—; porque los poetas, lo mismo los de ahora que los de los tiempos pasados, no hacen otra cosa que divertir al género humano con falsas narraciones.

—Pero ¿qué clase de narraciones? —preguntó—. ¿Y qué tienes que reprender en ellas?

—Lo que merece serlo y mucho —dije—, especialmente si son invenciones indecorosas.

—¿Qué quieres decir?

—Quiero decir que nos representan con palabras a los dioses y a los héroes distintos de como son, como cuando un pintor hace retratos sin parecido.

—Convengo que eso es reprendible —dijo—, pero ¿a qué caso concreto te refieres?

—Ante todo —respondí—, ¿no es una falsedad de las más enormes y de las más graves la de Hesíodo^[13] relativa a los actos que refiere de Urano, a la venganza que provocaron en Crono, a las

hazañas de éste y los malos tratamientos que recibió éste de su hijo? Aun cuando todo esto fuera cierto, no son cosas que deban contarse delante de niños desprovistos de razón; es preciso condenarlas al silencio; o si se ha de hablar de ellas, sólo debe hacerse en secreto delante de un corto número de oyentes, con prohibición expresa de revelar nada, y después de haberles hecho inmolar, no un puerco,^[14] sino una víctima preciosa y rara a fin de limitar el número de los iniciados.

—Sin duda —dijo—, porque semejantes historias son peligrosas.

—Por lo mismo no deben oírse nunca en nuestro Estado —dijo—. No quiero que se diga en presencia de un joven que, cometiendo los más grandes crímenes y hasta vengándose cruelmente de su mismo padre por las injurias que de él hubiera recibido, no hará nada de extraordinario, ni nada de que los primeros y más grandes dioses no hayan dado el ejemplo.

—¡No, por Zeus! No me parece tampoco —dijo— que tales cosas puedan decirse.

—Y si queremos que los defensores de nuestra república tengan horror a las disensiones y discordias —seguí—, tampoco les hablaremos de los combates de los dioses, ni de los lazos que se tendían unos a otros; además de que no es cierto todo esto. Menos aún les daremos a conocer ni por medio de narraciones, ni de pinturas o de tapicerías, las guerras de los gigantes y todas las querellas que han tenido los dioses y los héroes con sus parientes y sus amigos. Si nuestro propósito es persuadirles de que nunca la discordia ha reinado entre los ciudadanos, ni puede reinar sin cometer un crimen, obliguemos a los poetas a no componer, y a los ancianos de uno y otro sexo a no referir a tales jóvenes, nada que no tienda a este fin. Que jamás se oiga decir entre nosotros que Hera fue aherrojada por su hijo y Hefesto precipitado del cielo por su padre, por haber querido socorrer a su madre cuando éste la maltrataba,^[15] ni contar todos esos combates de los dioses inventados por Homero, haya o no alegorías ocultas en el fondo de estos relatos, porque un niño no es capaz de discernir lo que es alegórico de lo que no lo es, y todo lo que se imprime en el espíritu en esta edad deja rastros que el tiempo no puede borrar. Por esto es importantísimo que los primeros discursos que oiga sean a propósito para conducirle a la virtud.

XVIII. —Lo que dices es muy sensato —asintió—; pero si se nos preguntase cuáles son esas fábulas admisibles, ¿qué responderíamos?

Yo contesté:

—Adimanto, ni tú ni yo somos poetas. Nosotros fundamos una república, y en este concepto nos toca conocer según qué modelo deben los poetas componer sus fábulas, y además prohibir que se separen nunca de él; pero no nos corresponde a nosotros componerlas.

—Tienes razón —dijo—; pero ¿qué deberán enseñarnos esas fábulas en orden a la divinidad?

—Por lo pronto, es preciso que los poetas nos representen por todas partes a Dios tal cual es, sea en la epopeya, sea en la oda, sea en la tragedia.

—Sin duda.

—Pero la divinidad, ¿no es esencialmente buena? ¿Debe hablarse de ella nunca en otro sentido?

—¿Quién lo duda?

—Lo que es bueno no es nocivo, ¿verdad?

—No.

—Lo que no es nocivo, ¿perjudica?

—En modo alguno.

—Lo que no perjudica, ¿hace algún daño?

—Tampoco.

—Y lo que no hace daño alguno, ¿podrá ser causa de algún mal?

—¿Cómo podría?

—Y lo que es bueno, ¿no es benéfico?

—Sí.

—¿Es causa, pues, del bien que se hace?

—Sí.

—Lo que es bueno no es, por tanto, causa de todas las cosas; es causa del bien, pero no es causa del mal.

—No cabe duda —dijo.

—Por consiguiente —proseguí— Dios, siendo esencialmente bueno, no es causa de todas las cosas, como se dice comúnmente. Y si los bienes y los males están de tal manera repartidos entre los hombres que el mal domina, Dios no es causa más que de una pequeña parte de lo que sucede a los hombres y no lo es de todo lo demás. A él sólo deben atribuirse los bienes; en cuanto a los males es preciso buscar otra causa que no sea la divinidad.

—Nada más cierto que lo que dices —contestó.

—No hay, pues, que dar fe a Homero ni a ningún otro poeta, bastante insensato para disparatar acerca de los dioses y para decir, por ejemplo, que:

Sobre el umbral del palacio de Zeus hay dos toneles,

uno lleno de destinos dichosos

y otro de destinos desgraciados, [16]

si Zeus toma de uno y otro para un mortal,

Su vida será una mezcla de buenos y malos días; [17]

pero si toma sólo de uno u otro sin mezclarlos,

una terrible miseria le perseguirá

sobre la divina tierra. [18]

No hay que creer tampoco que Zeus es

El distribuidor de los bienes y de los males. [19]

XIX. Si alguno dice también que por instigación de Zeus y de Atenea violó^[20] Pándaro sus juramentos y rompió la tregua, nosotros nos guardaremos bien de aprobarlo. Lo mismo digo de la querella de los dioses provocada por Temis y por Zeus,^[21] y de estos versos de Esquilo, que no consentiríamos que se dijeran delante de nuestra juventud:

La divinidad hace crecer la culpa entre los hombres

cuando quiere arruinar una familia totalmente. [22]

Y si alguno canta en yambos como éstos las desgracias de Níobe, de los Pelópidas o de Troya, no le dejaremos decir que estas desgracias son obra divina, sino, como antes dijimos, que si Dios es el

autor, no ha hecho nada que no sea justo y bueno, y que este castigo se ha convertido en provecho de los mismos que lo han recibido. Lo que no debe permitirse decir a ningún poeta es que aquellos a quienes Dios castiga son desgraciados; digan en buena hora que los malos son dignos de compasión por la necesidad que han tenido del castigo, y que las penas que Dios les envía son un bien para ellos. Y cuando alguno diga delante de nosotros que Dios, que es bueno, ha causado mal a alguno, nos opondremos con todas nuestras fuerzas, si queremos que nuestra república esté bien gobernada; y no permitiremos ni a los viejos ni a los jóvenes decir ni escuchar semejantes discursos, estén en verso o en prosa, porque son injuriosos a Dios, inconvenientes al Estado e inconsistentes.

—Me agrada esta ley y suscribo con gusto su establecimiento —dijo.

—Por lo tanto —dijo—, nuestra primera ley y nuestra primera regla tocante a los dioses será obligar a nuestros ciudadanos a reconocer, lo mismo cuando hablen que cuando escriban, que Dios no es el autor de todas las cosas, sino sólo de las buenas.

—Con eso basta —dijo.

—¿Qué dices ahora de la segunda ley? ¿Debe mirarse a Dios como un encantador, que se complace en tomar mil formas diferentes, y que tan pronto aparece bajo una figura extraña, como nos engaña afectando nuestros sentidos cual si realmente estuviera presente? ¿No es más bien un ser simple y, entre todos los seres, el menos capaz de mudar de forma?

—En este momento no sé aún qué responderte —dijo.

—Pues ¿qué? Cuando alguno abandona su forma natural, ¿no es necesario que ese cambio venga de él mismo o de otro?

—Sí.

—Pero las cosas mejor constituidas, ¿no son las que están menos expuestas a cambios procedentes de causas extrañas? Por ejemplo, los cuerpos sufren la acción del alimento, la bebida y el trabajo. Lo primero sucede con las plantas con relación a los vientos, al ardor del sol y a otros trastornos similares. Pues bien, ¿no son los más sanos y robustos los menos expuestos a la alteración?

—¿Cómo no?

—Y el alma no es tanto menos alterada y turbada por los accidentes exteriores, cuanto más energica e inteligente?

—Sí.

—Por la misma razón los artefactos, que son producto de la mano del hombre, los utensilios, los edificios, los vestidos, resisten al tiempo y a todo lo que puede destruirlos en la proporción en que están bien trabajados y formados de buenos materiales.

—Sin duda, así es.

—En general, todo lo que es perfecto, ya nazca su perfección de la naturaleza, ya del arte, o de ambos, está muy poco expuesto a cambios por efectos de una causa extraña.

—Así debe de ser.

—Pero Dios, así como todo lo que pertenece a su naturaleza, es perfecto.

—¿Cómo no ha de serlo?

—Luego considerado Dios desde este punto de vista, de ninguna manera es susceptible de adoptar muchas formas.

—No, desde luego.

XX.—¿Recibirá el cambio y la alteración de sí mismo?

—Es evidente que si tuviera lugar algún cambio en Dios —dijo—, no podría venir de otra parte.

—Pero ¿este cambio se verificaría para mejorar y embellecerse o para empeorar y desfigurarse?

—Necesariamente para empeorar, si es que se altera —dijo—, porque no supondremos que a Dios falte ningún grado de belleza ni de virtud.

—Dices bien —asentí—. Y sentado esto, ¿crees, Adimanto, que nadie, sea hombre o dios, tome de suyo una forma peor en algún sentido que la suya?

—Eso es imposible —repuso.

—Luego es imposible que Dios quiera cambiar —concluí—. Y cada uno de los dioses, muy bueno y muy bello por naturaleza, conserva siempre la forma que le es propia.

—Me parece que las cosas no pueden suceder de otra manera —dijo.

—Por consiguiente, amigo —dije—, que ningún poeta venga diciéndonos que

*Los dioses, disfrazados bajo formas extrañas,
andan por todas partes, de ciudad en ciudad,* [23]

ni divulgando falsedades con motivo de la metamorfosis de Proteo^[24] y de Tetis.^[25] Que no se nos represente en la tragedia o en cualquier otro poema a Hera bajo la figura de sacerdotisa, mendigando

Para los hijos benéficos del río Ínaco de Argos, [26]

y que no se nos cuenten mentiras de esta naturaleza. Que las madres, ilusionadas con estas ficciones poéticas, no amedrenten a sus hijos, haciéndoles creer falsamente que los dioses van a todas partes, porque eso es a la vez blasfemar contra los dioses y hacer a sus hijos cobardes y tímidos.

—Es preciso que se abstengan de hacer cosas semejantes —dijo.

—Pero ¿quizá los dioses —dije yo—, no pudiendo mudar de figura, pueden por lo menos influir sobre nuestros sentidos, y hacernos creer en estos cambios por medio de prestigios y encantamientos?

—Eso podría suceder —admitió.

—¿Y acaso un dios puede querer mentir de hecho o de palabra, presentándonos un fantasma en lugar de su personalidad?

—No lo sé —contestó.

—¡Qué! ¿No sabes que la verdadera mentira —pregunté—, si puede decirse así, es igualmente detestada por los hombres que por los dioses?

—¿Qué entiendes por eso? —dijo.

—Entiendo —aclaré— que nadie quiere acoger la mentira en la parte más noble de sí mismo, sobre todo con relación a las cosas de la mayor importancia; por el contrario, no hay cosa que más se tema.

—Aún no te comprendo —dijo.

—Crees que digo algo demasiado sublime —apunté—. Lo que digo es que nadie quiere ser ni haber sido engañado en su alma tocante a la naturaleza de las cosas, y que no hay nada que más temamos y más detestemos, que abrigar la ignorancia y la mentira en nosotros mismos.

—Tienes mucha razón —dijo.

—La mentira, hablando con propiedad, es la ignorancia, que afecta el alma del que es engañado; porque la mentira en las palabras no es más que una expresión del sentimiento que el alma experimenta; no es una mentira pura, sino un fantasma hijo del error. ¿No es cierto?

—Sí.

XXI.—¿La verdadera mentira es, por lo tanto, igualmente detestada por los hombres que por los dioses?

—Así lo creo.

—Pero ¿qué decir de la mentira en las palabras? ¿No hay circunstancias en que la mentira de palabra pierde lo que tiene de odioso, porque se hace útil? ¿No tiene su utilidad cuando, por ejemplo, se sirve uno de ella para engañar a su enemigo, y lo mismo a su amigo, a quien el furor y la demencia arrastran a cometer una acción mala en sí? ¿No es en este caso la mentira un remedio que se emplea para separarle de su designio? Y aun en lo tocante a la mitología de la que estábamos hablando, la ignorancia en que estamos en punto a los hechos antiguos, ¿no nos autoriza para acudir a la mentira que hacemos útil, dándole el colorido que la aproxime más a la verdad?

—Cierto —asintió—. Así es.

—Pero ¿por cuál de estas razones puede ser la mentira útil a Dios? ¿La ignorancia de lo que ha pasado en tiempos lejanos le obligaría a disfrazar la mentira o a mentir bajo las apariencias de lo verosímil?

—¡Eso sería ridículo decirlo! —exclamó.

—¿Luego Dios no es un poeta embustero?

—No lo creo.

—¿Mentiría por temor a sus enemigos?

—Nada de eso.

—¿O a causa de sus amigos furiosos o insensatos?

—Pero los furiosos y los insensatos no son amados por los dioses —apuntó.

—Luego ninguna razón obliga a Dios a mentir.

—No.

—Luego todo lo que es espiritual y divino, ¿es enemigo de la mentira?

—Totalmente —dijo.

—Dios, por tanto, es esencialmente recto y veraz en sus palabras y en sus acciones, no muda de forma, ni puede engañar a los demás, ni mediante fantasmas, ni mediante discursos, ni valiéndose de signos, sea durante el día y la vigilia, sea durante la noche y en sus sueños.

—Me parece que tienes razón al decir eso —asintió.

—¿Apruebas, por consiguiente, nuestra segunda ley, que prohíbe hablar y escribir, respecto a los dioses, como si fueran encantadores que toman diferentes formas y que intentan engañarnos con sus discursos y sus acciones?

—La apruebo.

—Por tanto, aunque haya en Homero muchas cosas dignas de alabanza, nunca aprobaremos el pasaje en que refiere que Zeus envió un sueño a Agamenón,^[27] ni el pasaje de Esquilo, donde hace decir a Tetis que Apolo, cantando en sus bodas, celebró su feliz descendencia:

*que mis hijos, libres de enfermedades, tendrían larga vida.
Me había anunciado una suerte protegida por los dioses,
con el canto de un peón que me colmó de alegría.
Que la mentira pudiera salir de la boca divina de Febo,
que pronuncia tantos oráculos, yo no lo temía.
Pero este dios, que cantó y asistió a mis bodas,
que me había prometido tanto, es,
él mismo, el asesino de mi hijo.*^[28]

Siempre que alguno hable de los dioses de esta manera lo rechazaremos con indignación. No consentiremos tampoco tales discursos en bocas de los maestros encargados de la educación de los jóvenes si queremos que los guardianes guarden el respeto a los dioses, hasta hacerlos semejantes a ellos en cuanto lo consiente la debilidad humana.

—Apruebo todas estas reglas —dijo él—, y soy de opinión que todas ellas deben convertirse en leyes.

Libro III de *La República*

I.—Tales son —concluí—, en orden a la naturaleza de los dioses, los discursos que conviene, a mi parecer, que oigan y que no oigan, desde la infancia, hombres cuyo principal fin debe ser honrar a los dioses y a sus padres, y mantener entre sí la amistad como un bien nada pequeño.

—Lo que hemos dispuesto sobre este punto —dijo— me parece muy razonable.

—Ahora, si queremos hacerlos valientes, ¿no es preciso que lo que se les diga tienda a hacerles despreciar la muerte? ¿Crees que se puede temer la muerte y tener valor?

—No, ¡por Zeus! —exclamó.

—Ahora bien, un hombre que está persuadido de que existe el Hades y es horrible, ¿podrá dejar de temer la muerte? ¿Podrá preferirla en los combates a una derrota y a la esclavitud?

—Eso es imposible.

—Luego nuestro deber es estar muy en guardia respecto a los discursos que tengan esta tendencia y recomendar a los poetas que no denigren tan simplistamente todo lo del Hades, con tanto más motivo cuanto que lo que refieren ni es verdadero ni beneficia a los que han de ser guerreros.

—Sin duda —asintió.

—Borremos, pues, de sus obras —dije yo— todos los versos que siguen, comenzando por los siguientes:

*Yo preferiría la condición de labrador
al servicio de un hombre pobre,
que viva del trabajo de sus manos,
a reinar sobre la multitud
toda de los muertos.* [1]

Y éstos:

*Se mostraría a las miradas
de los mortales y de los inmortales
esta estancia de tinieblas y de horrores,
aborrecida por los dioses mismos.* [2]

Y después:

*¡Ay de mí!, en las estancias
de Hades aún nos queda
un alma y una imagen, pero
privada de todo entendimiento.* [3]

Y también:

*Él sólo piensa; los demás
son sombras errantes.* [4]

Y éstos:

*Su alma, al salir del cuerpo, voló al Hades
llorando su destino y echando de menos
su virilidad y su juventud.* [5]

Y también:

*Su alma, como el humo, se sume
bajo la tierra dando gemidos.* [6]

Y, en fin:

*Como los murciélagos, que en el fondo
de un antro sagrado revolotean dando chillidos,
cuando uno de ellos ha caído
de la roca, y se enganchan los unos a los otros,
así ellas se iban dando gemidos.* [7]

Conjuremos a Homero y a los demás poetas a que no lleven a mal que borremos de sus obras estos pasajes y otros semejantes. No es porque no sean muy poéticos y que no halaguen agradablemente el oído público; pero cuanto más bellos son, tanto son más peligrosos para los niños y para los hombres que, destinados a vivir libres, deben preferir la muerte a la servidumbre.

—Tienes razón.

II. —Borremos también estos nombres odiosos y formidables de Cocito, Estigia, Infiernos, Manes y otros semejantes, que hacen temblar a los que los oyen. Quizá tienen su utilidad para otro objeto; pero es de temer que el terror que ellos inspiran enfríe y debilite el valor de nuestros guardianes.

—Este temor es muy fundado —dijo.

—¿Los suprimes, pues?

—Sí.

—Y ¿nos serviremos, lo mismo en la conversación que en poesía, de expresiones enteramente contrarias?

—Evidentemente.

—Quitaremos igualmente esas lamentaciones y sollozos que se ponen en boca de los grandes

hombres?

—Es una consecuencia necesaria —convino— de lo que acabamos de decir.

—Veamos antes si la razón autoriza o no esta supresión —seguí—. ¿No admitimos que el hombre de bien no mirará como un mal la muerte de un amigo semejante a él?

—Es cierto, lo admitimos.

—No llorará, por consiguiente, por él, como si le hubiera sucedido una desgracia.

—No, ciertamente.

—Digamos igualmente que ese hombre se basta a sí mismo para vivir bien, y que tiene sobre los demás hombres la ventaja de no necesitar de nadie para ser dichoso.

—Nada más cierto —dijo.

—Luego no será para él una desgracia perder un hijo, un hermano, riquezas o cualquier otro bien de esta naturaleza. Cuando esto le suceda, no se lamentará, sino que lo soportará con toda la paciencia posible.

—Sin duda.

—Luego con razón suprimimos en los hombres ilustres las lamentaciones, y las reservamos a las mujeres, y no a las más dignas entre ellas, así como a los hombres viles; puesto que queremos que los que destinamos para guardar nuestro país se avergüencen de semejantes debilidades.

—En esto obramos perfectamente —dijo.

—Conjuremos una vez más a Homero y a los demás poetas para que no nos representen a Aquiles, el hijo de una diosa,

*Tan pronto echado sobre el costado, tan pronto
boca arriba o boca abajo sobre la tierra,
tan pronto errante, presa del dolor,
sobre la ribera del mar estéril,*^[8]

ni

*Tomando el polvo negruzco con dos manos,
y cubriéndose con él la cabeza,*^[9]

o llorando y gimiendo; ni a Príamo, rey casi igual a los dioses, suplicando y

*Revolcándose por el estiércol,
y llamando uno tras otro
a cada uno por su nombre.*^[10]

También les suplicamos que no nos representen a los dioses llorando y exclamando:

¡Ay de mí! ¡Cuán lamentable es mi suerte,

madre desgraciada de un héroe!^[11]

Y si no respetan a los demás dioses, que no tengan al menos el atrevimiento de poner en la boca del más grande de ellos estas palabras:

*¡Ay de mí! Veo con sentimiento
a un mortal que me es querido,
huyendo alrededor de las murallas;
mi corazón está turbado.*^[12]

Y en otro pasaje:

*¡Desgraciado de mí! He aquí el momento
en que Sarpedón, el mortal que más quiero,
va por la voluntad del destino a perecer
en manos de Patroclo el Menecíada.*^[13]

III. Porque, mi querido Adimanto, si nuestros jóvenes toman en serio esta clase de historias, y si no se burlan de todas estas debilidades, como indignas de los dioses, les será difícil creerlas indignas de sí mismos; puesto que de todas maneras no son más que hombres, no se avergonzarán de tales acciones y discursos, y a la menor desgracia que les suceda, se abandonarán cobardemente a los gemidos y a las lágrimas, sin vergüenza ni entereza.

—Nada más cierto que lo que dices —asintió.

—Acabamos de ver que no debe ser así, y debemos atenernos a las razones expuestas mientras no se nos presenten otras mejores.

—Sin duda, no debe ocurrir.

—Pero tampoco será conveniente que se sientan inclinados a la hilaridad. Una risa excesiva da lugar casi siempre a una alteración también violenta.

—Lo creo así —dijo.

—Luego no debemos consentir que se nos represente a los hombres grandes, y menos aún a los dioses, dominados por una risa que no puedan contener.

—Mucho menos —dijo.

—Y no aceptaremos a Homero cosas como ésta:

*Una risa inextinguible estalló entre los dioses,
cuando vieron a Hefesto agitarse cojeando.*^[14]

Esto, según tu razonamiento, es inadmisible.

—Si tú dices que es mío... —dijo—. Sea, no hay que admitirlo.

—Sin embargo, la verdad tiene derechos, que es preciso respetar. Porque, si no nos engañamos

cuando dijimos que la mentira nunca es útil a los dioses, pero que lo es algunas veces a los hombres, cuando se sirven de ella como de un remedio, es evidente que su uso sólo puede confiarse a los médicos y no a todo el mundo indiferentemente.

—Es evidente —dijo.

—Sólo a los magistrados supremos pertenece el poder mentir, a fin de engañar al enemigo o a los ciudadanos para bien de la república. La mentira no debe nunca permitirse a los demás hombres, y así diremos que un particular que engaña al magistrado es tanto o más culpable que un enfermo que engaña a su médico, que un atleta que oculta al maestro encargado de su formación las disposiciones de su cuerpo, y que un marinero que disimula al piloto el estado de la nave y de sí mismo o del resto de la tripulación.

—Es muy cierto —dijo.

—Por consiguiente, si el magistrado coge en mentira a algún ciudadano,

*sea de la condición de los artesanos,
sea adivino, sea médico, sea carpintero,* [15]

le castigará severamente, como a quien introduce en el Estado lo mismo que en la nave un mal capaz de trastornarle y perderle.

—Este mal indudablemente perdería al Estado, si los actos correspondiesen a las palabras —dijo.

—¿No deberemos también desarrollar en nuestros jóvenes la templanza?

—¿Cómo no?

—¿No son los principales efectos de la templanza para la mayoría hacernos sumisos para con los que mandan y dueños de nosotros mismos en todo lo relativo a comer y beber y en los placeres amorosos?

—Sí, así me lo parece.

—Por lo mismo, aprobaremos el pasaje de Homero en que Diomedes dice:

*Amigo, siéntate, guarda silencio
sigue mis consejos.* [16]

Y este otro:

*Los griegos marchan llenos
de ardor y de valor,
en silencio, mostrando
su respeto a los jefes,* [17]

y todos los demás pasajes semejantes.

—Los aprobaremos.

—¿Diremos lo mismo de estas palabras?:

*Borracho, que tienes
los ojos de un perro
y el corazón de un ciervo,* [18]

—¿y lo que sigue, así como todas las injurias que los poetas y los demás escritores ponen en boca de los inferiores en contra de los superiores?

—Ésos no están bien.

—Semejantes discursos no son a propósito, creo, para inspirar moderación a nuestros jóvenes, aunque si les inspiran algún deleite, no debe sorprendernos. ¿Qué piensas?

—Pienso como tú —respondió.

IV.—¡Pero qué! Cuando Homero hace decir al sabio Ulises que nada le parecía más bello

*Que mesas cubiertas
de pan y carne,
y un escanciador sacando
el vino de la crátera
para llevarlo y derramarlo
en las copas,* [19]

¿te parece apto para que el joven que lo oiga tenga autodominio?

Y en otra parte,

*Que la muerte más triste
es perecer de hambre.* [20]

O cuando nos presenta a Zeus olvidando, por el exceso de la pasión, los proyectos que había formado cuando sólo él vigilaba durante el sueño de los dioses y de los hombres; y de tal manera impresionado a la vista de Hera que no espera a retirarse a su palacio, sino que quiere yacer con ella en aquel mismo sitio, protestándole que jamás había sentido tanto cariño por ella, ni cuando por primera vez se vieron *sin saberlo sus padres* [21] o cuando se refiere a la aventura de Ares y Afrodita, sorprendidos en las redes de Hefesto. [22]

—De ninguna manera, por Zeus, me parece apto.

—En cambio —dije yo—, cuando nos pinta sus héroes hablando y obrando con espíritu invencible, entonces sí que es preciso admirarle y escucharle; como, por ejemplo, cuando dice:

*Golpeándose el pecho, reprendió
a su corazón con estas palabras:
Mantente firme, corazón mío,
tú has soportado los más terribles males.* [23]

—Sí, ciertamente —asintió.

—Tampoco debe consentirse que nuestros hombres sean ansiosos de riqueza, ni que se dejen corromper por presentes.

—No, sin duda.

Que no se cante delante de ellos que

*Los presentes ganan a los dioses,
ganan a los reyes venerables.* [24]

Y que no se tenga por sabio el consejo que Fénix, ayo de Aquiles, dio a éste, diciéndole que socorriera a los aqueos si le hacían presentes, y que les guardara resentimiento si no se los hacían. [25] También nos negaremos a creer y confesar que Aquiles haya sido codicioso hasta el punto de recibir presentes de Agamenón, [26] y de no entregar un cadáver hasta no haber recibido el rescate. [27]

—Tales hechos no son dignos de alabanza —dijo.

—Me abstengo de decir por respeto a Homero que es una impiedad atribuir tales hechos a Aquiles y haber dado crédito a lo que otros antes que él habían publicado. Otro tanto digo de las amenazas que este héroe dirige a Apolo:

*Tú me has engañado, arquero,
el más funesto de los dioses:
yo te castigaría si tuviera
poder para ello.* [28]

Y de su resistencia frente a un dios, el río Janto, contra el que estaba dispuesto a batirse; [29] y de lo que dijo con ocasión de su cabellera, que estaba consagrada a otro río, el Esperqueo:

*Al héroe Patroclo
quiero dar mi cabellera.* [30]

No es creíble que haya hecho eso cuando murió Patroclo, ni que haya arrastrado el cadáver de Héctor alrededor de la tumba de aquél, [31] ni que haya inmolado y hecho quemar en la hoguera troyanos cautivos. [32] Sostendremos que nada de esto es cierto, y no consentiremos que se haga creer a los nuestros que Aquiles, el hijo de una diosa y del sabio Peleo, y descendiente éste en tercer grado de Zeus, [33] Aquiles, el discípulo del sapientísimo Quirón, haya tenido un alma tan desarreglada que se dejara dominar por dos pasiones tan contrarias, como lo son una miserable avaricia y un orgullo que le llevaba a despreciar a los dioses y a los hombres.

—Tienes razón —dijo.

V.—Guardémonos de creer eso y de permitir que se diga que Teseo, hijo de Poseidón, y Pirítloo, hijo de Zeus, hayan intentado los raptos sacrílegos que se les atribuyen, [34] ni que ningún otro hijo de Zeus, ningún héroe se haya hecho culpable de las crueidades y de las impiedades de que les acusan

falsamente ahora. Obliguemos a los poetas a reconocer que los héroes nunca han cometido semejantes acciones; o que, si las han cometido, ya no son descendientes de los dioses. Pero no les permitamos decir que son a la vez hijos de los dioses y culpables de semejantes crímenes, ni que persuadan a nuestros jóvenes de que los dioses han producido algo malo y que los héroes no valen más que los hombres. Porque, como dijimos antes, esta clase de discursos ofenden a la verdad y a la religión y ya hemos demostrado lo repugnante que es suponer que los dioses sean autores de mal alguno.

—¿Cómo no?

—Añadamos que tales discursos son muy peligrosos para los que los escuchan. En efecto, cualquier hombre justificará a sus ojos su propia maldad cuando esté persuadido de que no hace más que lo que han hecho los descendientes de los dioses, los parientes de Zeus, que tienen en la cima del Ida, en medio del puro éter, un altar en que hacen sacrificios a su padre, y que llevan aún en sus venas la sangre de los inmortales.^[35] Por todas estas razones desterraremos de nuestra ciudad esta clase de ficciones, por temor de que engendren en la juventud una lamentable facilidad para cometer los mayores crímenes.

—Desde luego —dijo.

—Puesto que hemos comenzado a fijar —continué— los discursos que deben decirse y los que no, ¿hay todavía algunos de otra especie de que tengamos que hablar? Ya hemos tratado todo lo que hace relación a los dioses, a los genios, a los héroes y al Hades.

—Ciertamente.

—Aquí correspondería agregar lo relativo a los discursos que se refieren a los hombres, ¿no es así?

—Sin duda.

—Pero, mi querido amigo, en este momento esto es imposible.

—¿Por qué?

—Porque yo creo que diríamos que los poetas y los autores de fábulas se engañan gravemente con relación a los hombres cuando dicen que los malos son dichosos en su mayor parte y los hombres de bien desgraciados; que la injusticia es útil en tanto que permanece oculta y, por el contrario, que la justicia es dañosa al que la practica y útil a los demás. Les prohibiríamos semejantes discursos y les prescribiríamos que en lo sucesivo cantaran y relataran lo contrario, ¿no es verdad?

—Estoy persuadido de ello —dijo.

—Pero si confiesas que en esto tengo razón, ¿no deberé concluir que convienes en lo que se cuestiona desde el principio de esta conversación?

—Es justa tu reflexión —dijo.

—Por consiguiente, ¿reservaremos el tratar de cuáles son los discursos que deben admitirse respecto de los hombres para cuando hayamos descubierto lo que es la justicia y si es ventajoso en sí ser justo, sea uno o no tenido por tal?

—Tienes mucha razón —dijo.

VI. —Basta lo dicho sobre los discursos, y pasemos a la dicción. De esta manera habremos tratado a fondo lo que debe ser materia de los discursos y la forma que conviene darle.

—No entiendo eso que dices —replicó Adimanto.

—Pues hay que entenderlo —respondí—. Veamos si me entenderás mejor de otra manera. Todo lo que dicen los poetas y los autores de fábulas, ¿es otra cosa que una narración de las cosas pasadas, presentes o futuras?

—¿Qué otra cosa puede ser? —dijo.

—Para ello, ¿no emplean o una narración simple, o una imitativa, o una compuesta de una y otra?

—Te suplico que te expliques más claramente también en esto —dijo.

—Soy un maestro singular, a lo que parece, porque no puedo hacerme entender —exclamé—. Voy a ver, siguiendo el ejemplo de los que no tienen facilidad en explicarse, si puedo hacerte comprender mi pensamiento presentándotelo, no en general, sino en ejemplos sucesivos. Respóndeme. ¿Sabes los primeros versos de la *Iliada*, donde Homero refiere que Crises fue en busca de Agamenón para suplicarle que le entregara su hija, y que como Agamenón se negara con aspereza, él se retiró y conjuró al dios para que enviara males a los aqueos?

—Lo sé.

—Sabes también que hasta en estos versos:

*Imploraba a todos los aqueos,
y sobre todo a los dos hijos de Atreo,
jefes de pueblos.* [36]

el poeta habla en su nombre, y no trata de hacernos creer que sea otro el que habla y no él. Pero después de estos versos habla en nombre de Crises y emplea todo su arte para persuadirnos de que no es Homero el que habla sino el anciano sacerdote. La mayor parte de las relaciones de lo ocurrido en Ilión e Ítaca y de la *Odisea* entera son de este género.

—Es cierto —dijo.

—Ahora bien, ¿no es siempre una narración, ya hable el poeta por sí o ya lo haga por boca de otros?

—¿Cómo no ha de serlo?

—Y cuando habla por boca de otros, ¿no diremos que trata de conformarse todo lo posible con el lenguaje de aquel en cuyo nombre habla?

—Sí lo diremos.

—Ahora bien, asimilarse uno mismo a otro por el gesto o por la palabra, ¿no es imitarle?

—¿Qué, si no?

—Por lo tanto, en estos casos las narraciones, tanto del poeta considerado como de los demás, son narraciones imitativas.

—En efecto.

—Por el contrario, si el poeta no se ocultase nunca bajo la persona de otro, todo su poema y su narración serían simples y sin imitación; y para que no me digas que no comprendes cómo puede hacerse esto, voy a explicártelo. Si Homero, después de haber dicho que Crises había venido al campo con el rescate de su hija y que había suplicado a los aqueos, sobre todo a los dos reyes, hubiera continuado la relación como tal Homero, y no como Crises, reconocerás que no sería ya una imitación sino una narración sencilla. He aquí, por ejemplo, cómo se hubiera explicado; y me serviré

de la prosa, porque no soy poeta:

«El sacerdote, al llegar al campamento, suplicó a los dioses que permitieran a los griegos tomar a Troya, y qué les concedieran una vuelta feliz. Al mismo tiempo conjuró a los griegos, por respeto al dios, a que le devolvieran a su hija y aceptaran su rescate. Todos los griegos llenos de respeto por este anciano, consintieron en su demanda; pero Agamenón se levantó contra él, le mandó que se retirara y que no se presentara jamás en su presencia, no fuese que ni el cetro ni las ínfulas del dios le librasen de su cólera. Que antes de entregar la hija, ella envejecería con él en Argos; que se marchase y no le irritase más, si quería volver sano y salvo a su casa. El anciano se retiró temblando y sin decir nada. Luego que se alejó del campamento dirigió una súplica a Apolo, invocándole con todos sus nombres, recordándole todo lo que había hecho por agradarle, ya construyendo templos, ya inmolándole víctimas escogidas; y en recompensa de su piedad le suplicó que lanzara sus flechas sobre los aqueos, para vengar las lágrimas que le habían hecho derramar».

A esto llamo yo una narración simple y sin imitación.

—Lo entiendo —dijo.

VII. —Comprende igualmente —añadí— que hay una especie de narración que es opuesta a ésta. Es aquella en la que el poeta, suprimiendo todo lo que intercala por su cuenta en los discursos de aquellos a quienes hace hablar, sólo deja el diálogo.

—Comprendo también eso —dijo—. Esta narración es la propia de la tragedia.

—Justamente —dije—. Creo ahora haberte hecho entender lo que no comprendías al principio; a saber, que en la poesía y en toda ficción la primera clase de narración es imitativa y, como acabas de decir, pertenece a la tragedia y a la comedia. La segunda se hace en nombre del poeta, y la verás empleada en los ditirambos. La tercera es una mezcla de una y otra, y nos servimos de ella en la epopeya y en otras cosas, ¿me entiendes?

—Sí, entiendo lo que querías decir —asintió.

—Recuerda también lo que dijimos antes: que después de haber establecido lo que se debe decir, nos faltaba examinar el modo de decirlo.

—Lo recuerdo.

—Quería decirte que necesitábamos discutir juntos si hemos de dejar a los poetas la libertad de servirse de narraciones puramente imitativas o de unas y otras a la vez, y qué reglas les prescribiremos para esta clase de narraciones, o si les prohibiremos toda imitación.

—Adivino tu intención —dijo—: quieres ver si admitiremos o no la tragedia y la comedia en nuestro Estado.

—Quizá —dije yo—, y acaso algo más. En este momento no lo sé aún. Pero iré adonde el soplo de la argumentación me lleve.

—Bien dicho —señaló.

—Examina ahora, mi querido Adimanto, si será conveniente que nuestros guardianes sean imitadores o no. ¿No resulta, de lo que antes dijimos, que cada uno sólo puede hacer bien una sola cosa, y que si se aplica a muchas no conseguirá ser bien considerado en ninguna?

—¿Cómo no va a ser así?

—¿No sucede lo mismo con respecto a la imitación, que un hombre solo no puede imitar muchas cosas tan bien como una sola?

—No, ciertamente.

—Menos podría aplicarse a una función importante y al mismo tiempo imitar muchas cosas y sobresalir en la imitación, cuando se ve que en dos cosas, que tanto se dan la mano como la comedia y la tragedia, es difícil que un mismo hombre sobresalga en ambas. ¿No las llamabas antes imitaciones?

—Sí, y tienes razón en decir que no se puede sobresalir a la vez en estos dos géneros.

—Tampoco se ve que un mismo hombre pueda ser a la vez rapsodista y actor.

—Es cierto.

—Los mismos actores no son siquiera buenos por igual para lo trágico y para lo cómico. Y, sin embargo, estos dos géneros no son más que imitaciones, ¿no?

—Lo son.

—Es más, me parece, Adimanto, que las facultades del hombre se dividen con relación a aplicaciones más limitadas aún; de suerte que le es imposible imitar bien muchas cosas o hacer seriamente las cosas que reproduce por la imitación.

—Nada más cierto —dijo.

VIII.—Si nos atenemos, pues, al primer principio establecido, según el cual nuestros guardianes, libres de toda otra ocupación, deben ser únicamente artesanos hábiles de la libertad del Estado por todos los medios propios a este efecto, no les conviene hacer ni imitar ninguna otra cosa; o si imitan algo, que sea, desde niños, aquello que puede conducirles a su fin, es decir, el valor, la templanza, la piedad, la grandeza de alma y las demás virtudes; pero que no imiten nada que sea bajo y vergonzoso, no sea que se hagan tales como los que imitan. ¿No has observado que la imitación, cuando se contrae el hábito desde la juventud, trasciende a las costumbres y a la naturaleza, modificando el aspecto corporal, la voz y el pensamiento?

—Eso sucede comúnmente —dijo él.

—No consintamos, pues —seguí—, que los que son objeto de nuestro cuidado y para quienes es un deber llegar a ser hombres de bien, se complazcan, siendo varones, en imitar a una mujer, sea joven o vieja, querellosa para con su marido o llena de orgullo, que pretenda igualarse a los dioses, jactanciosa de su supuesta felicidad, o que se abandone en la desgracia a quejas y lamentaciones. Menos imitarán a la enferma, a la enamorada o a la que está con los dolores del parto.^[37]

—De ningún modo —dijo él.

—Que tampoco imiten a los esclavos, hombres o mujeres, en las acciones propias de su condición.

—Tampoco eso.

—Ni a los hombres malos y cobardes, o con cualidades opuestas a las que antes citábamos, que se querellan, se dirigen burlas u obscenidades unos a otros, ya cuando están embriagados, ya a sangre fría; ni las demás acciones o discursos en que tales gentes faltan a lo que se deben a sí mismos y a los demás. No creo tampoco que deban acostumbrarse a remediar lo que dicen o hacen los dementes. Debe conocerse a los dementes y a los malos hombres y mujeres, pero no se les debe imitar ni

parecerseles.

—Es cierto —dijo.

—Pues ¿qué? —proseguí—. ¿Deben imitar a los herreros o a cualquier otro obrero, a los remeros de trirremes o a los que les marcan el ritmo, en fin, a personas semejantes?

—¿Cómo han de poder hacerlo —dijo—, cuando no les es permitido ni aun prestar atención a ninguna de estas profesiones?

—Y ¿qué hay del relincho de los caballos, el mugido de los toros, el murmullo de los ríos, del mar, del rayo y todo lo demás? ¿Les conviene imitar todo esto?

—¡Pero si se les ha vedado que sean locos y que imiten a los que lo son!

—Entonces —dije—, si comprendo bien tu pensamiento, hay un modo de hablar y de narrar de que se sirve el hombre de bien cuando tiene algo que decir; y hay otro modo muy diferente de éste, del cual se sirven los hombres cuyo natural o educación son opuestos a aquéllos.

—¿Cuáles son esos modos? —preguntó.

—En mi opinión —dije— el hombre cabal, cuando su discurso le lleva a referir lo que ha dicho o hecho un hombre semejante a él, se esforzará por representarle en su persona, y no se avergonzará de semejante imitación, sobre todo cuando tenga por objeto pintarle en una situación en que haya mostrado sabiduría y firmeza, y no lo hará con tanto gusto y asiduidad cuando se haya visto abatido por la enfermedad, vencido por el amor, embriagado o en cualquier otra situación análoga. Pero cuando se le presente un personaje que esté por bajo de él, nunca se rebajará hasta el punto de imitarlo seriamente, y lo hará sólo como de paso y cuando aquél haya de realizar una buena acción; y aun en este caso no dejará de ruborizarse, porque no está acostumbrado a imitar esta clase de personas, y se querría muy mal si se amoldase y formase según un modelo inferior a sí mismo; y sólo por ser cosa momentánea no rechazará esta imitación con desprecio.

—Es natural —dijo.

IX.—Su narración será, pues, como la que referimos antes de Homero, en parte simple y en parte imitativa, si bien haciendo que aparezca pocas veces la imitación en todo el desarrollo del discurso; ¿tengo razón?

—Sí, así es como debe hablar un hombre de ese carácter —dijo.

—Con respecto al que tiene un carácter opuesto, en cambio —continué—, cuanto más malo sea, mayor será su tendencia a imitarlo todo; creerá que no hay nada que sea inferior a él, y así hará estudio en imitar en público a todas las cosas que antes enumeramos: el ruido del trueno, de los vientos, del granizo, de los ejes de los carros, de las ruedas; el sonido de las trompetas, de las flautas, siringes y toda suerte de instrumentos, incluso las voces de los perros, los corderos y las aves; todo su discurso se reducirá a imitar el tono y las expresiones de otro, sin que apenas entre en él la narración simple.

—No puede ser de otra manera —convino.

—Tales son las dos clases de narración de que quería hablarte.

—Así son, en efecto —dijo.

—La primera, como ves, admite pocos cambios y tan pronto como se ha encontrado la armonía y el ritmo que le convienen, al recitador le basta con ceñirse a la misma cadencia y armonía —pues son escasas las variaciones— y a un ritmo también muy uniforme.

—Así es —dijo.

—La segunda clase, por el contrario, ¿no te parece que necesita de todas las armonías y de todos los ritmos para expresar bien lo que quiere decir, puesto que abraza todos los cambios imaginables?

—Es cierto también, en efecto.

—Pero ¿acaso todos los poetas, y en general los que refieren alguna cosa, no emplean ya una, ya otra de estas narraciones, o las mezclan?

—Forzosamente —admitió.

—¿Qué haremos en este caso? —pregunté—. ¿Daremos cabida en nuestro Estado a estas tres clases de narraciones o sólo admitiremos una u otra de las simples o la mixta?

—Si ha de vencer mi opinión —dijo—, nos atendremos a la imitación simple, hecha para representar al hombre de bien.

—Sí; pero mi querido Adimanto, la narración mixta es también muy grata; pero la narración opuesta a la que tú escoges es la que agrada más a los niños, a los que gobiernan a la juventud y al pueblo en general.

—En efecto, es la que más agrada.

—Aunque quizá alegarás —dije— que no se conforma esto con nuestro plan de gobierno, porque entre nosotros no hay un hombre que reúna en sí los talentos de dos o más hombres, y cada uno sólo puede hacer una cosa.

—En efecto, no se ajusta.

—Por este mismo motivo, sólo en nuestro Estado el zapatero es simplemente zapatero y no piloto; el labrador, labrador y no juez; el guerrero, guerrero y no comerciante; y así de los demás.

—Es cierto —dijo.

—Luego, si uno de estos hombres, hábiles en el arte de imitarlo todo y de adoptar mil formas diferentes, viniese a nuestra ciudad para exhibir su arte y sus obras, nosotros le rendiríamos homenaje como a un hombre divino, maravilloso y arrebatador; pero le diríamos que nuestro Estado no puede poseer un hombre de su condición y que no nos era posible admitir personas semejantes. Le despediríamos después de haber derramado mirra sobre su cabeza y de haberla adornado con ínfulas de lana; y nos daríamos por contentos con tener un poeta y recitador más austero y menos agradable, si bien más útil, que imitara el tono del discurso que conviene al hombre de bien, y siguiera escrupulosamente las fórmulas que hemos prescrito al trazar el plan de la educación de nuestros guerreros.

—Si se nos dejara la elección, preferiríamos el último sin dudar —dijo.

—Pues bien, me parece, mi querido amigo —continué—, que hemos tratado a fondo esta parte de la música que corresponde a los discursos y a las fábulas, puesto que hemos hablado de lo que hay que decir y de la forma de decirlo.

—Soy de tu parecer yo también —dijo.

X.—Nos resta hablar —proseguí— de esta otra parte de la música que corresponde al canto y a la melodía, ¿no?

—Sí, evidentemente.

—¿Quién no ve, desde luego, lo que deberemos decir sobre este punto y qué reglas habremos de prescribir, si seguimos nuestros principios?

Entonces Glaucon, echándose a reír, dijo:

—No soy de este número, me temo, Sócrates, porque no podría decir con exactitud a qué debemos atenernos sobre esta materia, aunque lo entrevea confusamente.

—Por lo menos —repliqué—, puedes decirnos algo primordial: que la melodía se compone de tres elementos: las palabras, la armonía y el ritmo.^[38]

—¡Ah, eso sí! —dijo.

—En cuanto a las palabras cantadas, ¿no deben, como las no acompañadas de música, componerse según las leyes que hemos ya prescrito?

—Sin duda —dijo.

—Es preciso que la armonía y el ritmo, por su parte, correspondan a las palabras.

—¿Cómo no?

—Pero hemos dicho ya que no hacían ninguna falta en el discurso las quejas y las lamentaciones.

—Ninguna, en efecto.

—¿Cuáles son las armonías lastimeras? Dímelo, ya que eres músico.

—La lidia mixta, la lidia tensa y otras semejantes —enumeró.

—Es preciso, por consiguiente, suprimirlas como malas —dije yo— no sólo para los hombres, sino también para aquellas mujeres que se precian de ser sabias y moderadas.

—Totalmente de acuerdo.

—Nada más indigno de los guardianes, asímismo, que la embriaguez, la molicie y la indolencia.

—¿Cómo no?

—¿Cuáles son, pues, las armonías muelles y usadas en los festines?

—Algunas variedades de la jónica y la lidia, consideradas armonías relajantes.

—¿Pueden ser de algún uso para los guerreros, querido?

—De ninguno —aseguró—, y, por lo tanto, no quedan otras que la dórica y la frigia, me temo.

—Yo no conozco todas las especies de armonía —dije—, escoge sólo éstas: una fuerte, que traduzca el tono y las expresiones de un hombre de corazón, sea en la pelea, sea en cualquier otra acción violenta, como cuando, sin que le detengan las heridas ni la muerte o estando sumido en la desgracia, espera en tales ocasiones, con firmeza y sin abatirse, los azares de la fortuna; otra más tranquila, propia de las acciones pacíficas y completamente voluntarias de alguien que intenta convencer a otro de algo, con súplicas si es un dios, con advertencias o amonestaciones, si es un hombre; o que, al contrario, se rinde a sus súplicas, escucha sus lecciones y sus dictámenes, y que por lo mismo nunca experimenta el menor contratiempo, y que, en fin, lejos de enorgullecerse con sus triunfos, se conduce con sabiduría y moderación y está siempre contento con su suerte. Reservemos estas dos armonías, violenta y pacífica, que pueden imitar las voces de los desdichados o los felices, los prudentes o los valerosos.

—Las que pides son precisamente las dos últimas que yo he nombrado —dijo.

—¿Tampoco tendremos necesidad de instrumentos de numerosas cuerdas ni de la técnica panarmónica en nuestros cantos y en nuestra melodía?

—No, sin duda —aseguró.

—¿Ni sostendremos fabricantes de triángulos, de plectros y otros instrumentos de cuerdas numerosas y de muchas armonías?

—No lo parece.

—¿Pero consentirías en nuestra república a los constructores y tocadores de flauta? ¿No equivale este instrumento a los que tienen el mayor número de cuerdas? Y los que reproducen todos los tonos, ¿son otra cosa que imitaciones de la flauta?

—Lo son, en efecto —dijo.

—Así, no nos quedan más que la lira y la cítara para la ciudad —dije— y para los campos la siringa, que usarán los pastores.

—Es evidente, después de lo que acabamos de decir —reconoció.

—Por lo demás, mi querido amigo, no haremos nada extraordinario al dar preferencia a Apolo sobre Marsias, y a los instrumentos inventados por este dios a los del sátiro.

—No, ciertamente, por Zeus —exclamó.

—¡Por el Can!^[39] —exclamé yo—, ya tenemos reformado, sin apercibirnos de ello, este Estado, que decíamos que rebosaba en delicias.

—Y lo hemos hecho sabiamente —asintió.

XI. —Reformémoslo, pues, por entero —dije— y digamos del ritmo como dijimos de la armonía, que es preciso desterrar la variedad y multiplicidad de medidas; indagar qué ritmos expresan el carácter de la vida ordenada y valerosa, y después de haberlos encontrado, someter el pie y la melodía a las palabras, y no las palabras al pie y a la melodía. A ti te toca decir cuáles son estos ritmos, como lo has hecho respecto a las armonías.

—¡Por Zeus! No me es fácil satisfacerte —replicó—. Sólo te diré que todas las medidas se reducen a tres tipos, así como todas las armonías resultan de cuatro tonos principales; eso lo digo porque lo he observado, pero no podré decirte qué medidas convienen a los diferentes caracteres que se quieren expresar.

—Examinaremos más adelante con Damón^[40] qué medidas expresan la bajeza, la insolencia, la demencia y otros defectos semejantes, así como las que convienen a las virtudes opuestas. Creo haberte oído hablar algo confusamente de cierto metro compuesto que llamaba enoplio, de un dáctilo y un heroico, y que componía, no sé cómo, igualando la parte tónica con la átona y terminando en sílabas largas o breves; además, formaba otro que llamaba yambo, a lo que creo, y yo no sé qué otro que llamaba troqueo, que se componían de largas y breves. Observé también que en algunas ocasiones aprobaba o condenaba tanto el metro como el ritmo mismo, o un no sé qué que resultaba del uno y del otro, porque no puedo decir con claridad lo que es; pero dejemos este punto, como te dije antes, para discutirlo con Damón. Me parece que esta discusión exige mucho tiempo; ¿o piensas otra cosa?

—En absoluto, por Zeus.

—Por lo menos, podrás decirnos si se encuentra gracia allí donde se encuentra la perfección del ritmo, y lo contrario allí donde esta perfección falta.

—¿Cómo no?

—Pero la perfección del ritmo sigue de ordinario a la belleza de las palabras y la arritmia a lo contrario; porque, como dijimos antes al hablar de lo armónico y lo inarmónico, el ritmo y la armonía están hechos para las palabras, y no las palabras para el ritmo y la armonía.

—Es cierto que uno y otro deben acomodarse al discurso —dijo él.

—Pero el género de la dicción y el discurso mismo, ¿no se siguen del carácter del alma?

—¿Cómo no?

—Y todo lo demás, ¿no sigue también a la expresión?

—Sí.

—Por consiguiente, la belleza de la dicción, la armonía, la gracia y el buen ritmo del discurso son consecuencia de la simplicidad del alma. Y no entiendo por esta palabra la estupidez, como con el fin de suavizar la expresión se llama a la necedad, sino que entiendo el carácter de un alma cuyas costumbres son verdaderamente bellas y buenas.

—Es cierto —dijo.

—Nuestros jóvenes, ¿no deben proponerse, pues, adquirir todas estas cualidades, si quieren cumplir sus deberes?

—Sin duda deben perseguirlas.

—Por lo menos, éste es el objeto de la pintura y de toda artesanía análoga, del arte de tejer y bordar, de la arquitectura y de la naturaleza misma en la producción de las plantas y de los cuerpos vivos. La gracia o la falta de gracia se encuentra en sus obras; y así como la falta de gracia, de ritmo y de armonía se hermanan con el lenguaje grosero y el mal carácter, así las cualidades opuestas son la imagen y la expresión del carácter opuesto, sensato y bondadoso.

—Tienes toda la razón —dijo.

XII.—No bastará, pues, que vigilemos a los poetas, obligándoles a que nos presenten en sus obras modelos de buen carácter o a no divulgarlas en absoluto. Será preciso que fijemos nuestras miradas sobre todos los demás artistas, para impedir que copien en pintura, en arquitectura o en cualquier otro género, la maldad, la intemperancia, la vileza o la fealdad. En cuanto a los que no pueden obrar de otra manera, deberemos prohibirles que trabajen entre nosotros por temor de que los encargados de la guarda de nuestro Estado, educados en medio de estas imágenes viciosas, como en malos pastos, y alimentándose, por decirlo así, cada momento con la vista de tales objetos, no contraigan al fin algún mal vicio en el alma, sin apercibirse de ello. Nos interesa, por el contrario, buscar artistas hábiles, capaces de seguir la huella de la naturaleza de lo bello y de lo gracioso, a fin de que nuestros jóvenes, educados en medio de sus obras como en una atmósfera pura y sana, reciban sin cesar saludables impresiones por los ojos y por los oídos, y que desde la infancia se vean insensiblemente conducidos a imitar y amar lo bello, y a establecer entre éste y ellos mismos un perfecto acuerdo. ¿No es así?

—Nada puede ser preferible a una educación semejante —respondió.

—¿No es por esta misma razón, mi querido Glauco —dije yo—, la música la parte principal de la educación, porque insinuándose desde muy temprano en el alma, el ritmo y la armonía se apoderan de ella, y consiguen que la gracia y lo bello entren como un resultado necesario en ella, siempre que se dé esta parte de educación como conviene darla, puesto que sucede todo lo contrario cuando se la desatiende? Y también porque, educado un joven cual conviene, en la música, advertirá con la mayor exactitud lo que haya de imperfecto y de defectuoso en las obras de la naturaleza y del arte, y experimentará a su vista una impresión justa y penosa; alabará por la misma razón con entusiasmo la belleza que observe, le dará entrada en su alma, se alimentará con ella, y se hará, por este medio, excelente; mientras que en el caso opuesto mirará con desprecio y con una aversión natural lo

indecoroso; y como esto sucederá desde la edad más tierna, antes de que le ilumine la luz de la razón, apenas haya ésta aparecido la verá venir con más alegría que nadie al reconocerla como algo familiar.

—He aquí, a mi parecer, las ventajas que se buscan al educar a los niños en la música —dijo él.

—Pues bien —continué—, en la misma forma que no podemos suponernos instruidos en la lectura mientras no conozcamos perfectamente todas las letras elementales, que son pocas, en todas sus combinaciones, sin despreciar ninguna, pequeña o grande, como indigna de atención, y no nos dediquemos a reconocer por todas partes estas letras, porque de no saberlo así nunca llegaríamos a saber leer...

—Es cierto.

—Lo mismo que, si no conociésemos las letras en sí mismas, jamás podríamos reconocer su imagen representada en el agua y en los espejos, siendo lo uno y lo otro objeto de la misma ciencia y del mismo estudio...

—Del todo cierto.

—De la misma manera, en nombre de los dioses inmortales, ¿no podré decir que nunca seremos nosotros, ni serán los guardianes que nos proponemos formar, excelentes músicos, si no nos familiarizamos con las formas específicas de la templanza, de la valentía, de la generosidad, de la grandeza de alma y demás virtudes, hermanas de éstas, que se nos presentan en mil objetos diferentes, así como de sus contrarias respectivas; si no las distinguimos a primer golpe de vista, así como sus imágenes, dondequiera que estén, en grande o en pequeño, sin despreciar ninguna, persuadidos de que, cualquiera que sea la forma en que se presenten, son el objeto de la misma ciencia y del mismo estudio?

—No puede ser de otra manera —dijo.

—¿Y no será, por tanto —dije—, el más bello de los espectáculos para el que pueda contemplarlo, ver un alma y un cuerpo igualmente bellos, unidos entre sí, y en los que se encuentren todas las virtudes en un perfecto acuerdo?

—Sí, ciertamente.

—Pero lo que es muy bello es también muy digno de ser amado.

—Sin duda.

—El verdadero músico, por consiguiente, no puede menos de amar a todos aquellos en quienes encuentre esta armonía; pero no amará a aquellos que carezcan de esa armonía.

—Si esta falta de acuerdo está en el alma —objetó—, convengo en ello; pero si sólo se encuentra en el cuerpo, el músico por esto no dejará de amarlo.

—Veo —repliqué— que tú has amado o que amas en este momento a alguna persona de esas condiciones, y lo comprendo; pero dime: la templanza y el placer excesivo, ¿pueden estar juntos?

—¿Cómo puede ser esto —dijo—, cuando el exceso de placer no turba menos el alma que el dolor?

—¿Se concierta, por lo menos, con la virtud en general este abuso de los placeres?

—En absoluto.

—¿Concuerda entonces con la desmesura y la incontinencia?

—Más que con ninguna otra cosa.

—¿Conoces un placer más grande y más vivo que el amor sensual?

—No; ni tampoco otro más próximo a la locura —respondió.

—Por el contrario, el recto amor es un amor sensato y concertado de lo bello y lo honesto.

—Efectivamente —respondió.

—Luego no debe dejarse que se una a este recto amor nada que adolezca de locura o incontinencia.

—No —dijo él.

—Luego el placer de que hablábamos no puede mezclarse con él ni intervenir entre los que se aman como es debido.

—No, Sócrates —convino—, no deben mezclarse, por Zeus.

—Por consiguiente, en el Estado cuyo plan estamos formando, ordenarás por una ley expresa que el amante besé al amado, esté con él y le toque como un padre a su hijo, para un fin honesto, de suerte que, en la comunicación que el amante tenga con el que ama, jamás dé lugar a sospechar que han ido más adelante, porque, en otro caso, se le habrá de echar en cara su poca delicadeza y su falta de educación.

—Consiento en ello —dijo.

—¿Te parece —concluí— que aún nos resta algo que decir sobre la música? Por lo menos nuestro discurso ha concluido por donde debía concluir, porque toda conversación sobre la música debe venir a parar en el amor a lo bello; ¿no es así?

—Estoy de acuerdo —dijo.

XIII.—Después de la música, formaremos a nuestros jóvenes en la gimnasia.

—¿Cómo no?

—Es preciso que se consagren a ella seriamente desde muy temprano y por toda la vida. He aquí mi pensamiento sobre este punto; mira si es también el tuyo. No es, a mi parecer, el cuerpo, por bien constituido que esté, el que por su propia virtud hace al alma buena; por el contrario, el alma, cuando es buena, es la que da al cuerpo, por su propia virtud, toda la perfección de que es susceptible; ¿qué te parece?

—Soy de tu dictamen —respondió.

—Si después de haber cultivado el alma con el mayor esmero, le encargamos que forme el cuerpo, contentados con indicarle de qué manera general para no extenderlo demasiado, ¿no obraremos bien?

—Sin duda.

—Ya dijimos que habían de renunciar a la embriaguez, porque a nadie conviene menos embriagarse y no saber dónde se encuentra que al que está encargado de guardar la república.

—En efecto, sería ridículo que un guarda tuviese necesidad de ser guardado —apuntó.

—En cuanto al alimento, ¿no han de ser nuestros hombres atletas destinados al más fuerte de todos los combates?

—Sí.

—¿Les convendría el régimen de los atletas ordinarios?

—Quizá.

—Este régimen, sin embargo —objeté—, concede demasiado al sueño y hace depender la salud

de los menores accidentes. ¿No ves que los atletas pasan la vida durmiendo, y que, por poco que se separen del régimen que se les prescribe, contraen peligrosas enfermedades?

—Lo tengo observado.

—Necesitamos, pues —dije—, un régimen de vida más flexible para los atletas guerreros, que deben estar, como los perros, siempre alerta, verlo todo, oírlo todo, mudando sin cesar en campaña el alimento y la bebida, sufrir el frío y el calor y, por consiguiente, tener un cuerpo a prueba de todas las fatigas.

—Pienso como tú.

—La mejor gimnasia, ¿no será, pues, hermana de esa música de que hablamos hace un momento?

—¿Cómo quieres decir?

—Entiendo una gimnasia sencilla, moderada, tal como debe ser para los guerreros.

—¿Y en qué consiste?

—En Homero lo puedes aprender. Sabes que en la mesa de sus héroes nunca se sirvieron pescados aunque estuviesen acampados en el Helesponto, ni carne guisada, sino sólo asada, alimento cómodo para las gentes de guerra, a quienes les es más fácil en todas partes hacer fuego que llevar consigo útiles de cocina.

—Mucho más.

—Tampoco recuerdo que Homero haga mención jamás de golosinas; los atletas mismos, ¿no saben que es preciso abstenerse de ellas, si quieren estar en buenas condiciones?

—Lo saben, y efectivamente se abstienen de ellas —asintió.

—Si este género de vida te agrada, no aprobarás —creo—los festines de Siracusa, ni esa variedad de guisados tan de moda en Sicilia.

—No, según creo.

—También censurarás que tengan una joven amiga corintia gentes que quieren gozar de una salud robusta.

—Por supuesto que lo censuro.

—¿Llevarás también a mal las golosinas tan estimadas de la pastelería ática?

—Por fuerza.

—Puede entonces decirse con razón, creo, que ese género de vida y de manjares es respecto a la gimnasia lo que es para la música una melodía y un canto en que entran todos los tonos y todos los ritmos.

—Pues ¿cómo no?

—¿No vimos que allí la variedad producía licencia y aquí engendra enfermedad? En la música, la sencillez hace, en cambio, al alma continente; en la gimnasia, hace al cuerpo sano.

—Es muy cierto —dijo.

—Pero en un Estado donde reinan la licencia y la enfermedad no tardarán en hacerse necesarios los tribunales y los hospitales. Y la jurisprudencia y la medicina se verán bien pronto honradas, cuando un gran número de ciudadanos bien nacidos las cultiven con ardor.

—¿Cómo no ha de ser así?

XIV.—¿Hay en un Estado señal más segura de una mala y viciosa educación que la necesidad de médicos y de jueces hábiles no sólo para los artesanos y pueblo bajo, sino también para los que se

precian de haber sido educados como hombres libres? ¿No es cosa vergonzosa y una prueba insigne de ignorancia el verse forzado a acudir a una justicia extraña por no ser uno mismo justo, y el convertir a los demás en dueños y jueces de su derecho?

—Nada más vergonzoso —convino.

—¿No lo es aún mucho más —seguí— no sólo pasar casi toda la vida litigando ante los tribunales, sino también, dando muestras de bajeza de sentimientos, jactarse de ello y hacer alarde de ser injusto, como si fuera bueno saber todas las trampas curiales y giros tortuosos, acudir a toda clase de subterfugios y escapar doblándose como el mimbre a fin de evitar el castigo, aun en asuntos intrascendentes. Y todo esto se hace porque no se calcula que es infinitamente mejor y más decoroso conducirse de manera que no haya necesidad de acudir a un juez soñoliento?

—Sí, eso aún es más vergonzoso —afirmó.

—¿Y lo será menos el acudir sin cesar al médico —proseguí—, no en caso de heridas o de cualquier enfermedad producida por la estación, sino por tener el cuerpo lleno de humores y de vapores, como los pantanos, a causa de esa vida muelle que hemos descrito, obligando a los ingeniosos Asclepíadas^[41] a inventar para tales enfermedades las palabras nuevas de «flatulencia» y «catarro»?

—Es cierto —dijo— que estas palabras son nuevas y estrambóticas.

—Y desconocidas, en mi opinión —dije yo—, en tiempo de Asclepio. Lo que me obliga a pensar así es que sus dos hijos,^[42] que se encontraron en el sitio de Troya y que se hallaron presentes cuando una mujer dio a Eurípilo, que estaba herido,^[43] una bebida hecha de vino de Pramno, de harina y de queso, cosas todas a propósito para engendrar inflamaciones, no reprendieron ni a esta mujer ni a Patroclo, que curó la herida.

—Sin embargo, era una bebida bien extraña, dado el estado del hombre —comentó.

—Juzgarás de otra manera —repliqué—, si reflexionas que antes de Heródico los Asclepíadas no conocían este método tan de moda hoy día, que consiste en conducir «pedagógicamente» las enfermedades. Heródico había sido maestro de gimnasia; cuando se encontró valetudinario, hizo una mezcla de la medicina y la gimnasia, de que se sirvio primero para atormentarse a sí mismo, y después para atormentar a muchos más.

—¿Cómo? —inquirió.

—Procurándose una muerte lenta —respondí—; como su enfermedad era mortal y no podía curarla enteramente, se obstinó en seguirla paso a paso, despreciando todo lo demás, para consagrarse a ella toda su atención, y siempre estaba devorado por la inquietud, a poco que se separara de su régimen; de suerte que, a fuerza de arte y de cuidado, llegó hasta la vejez, arrastrando una vida moribunda.

—Su arte le prestó un gran servicio... —observó.

—Lo merecía bien —dije— por no haber sabido que no fue por ignorancia ni por falta de experiencia el no haber transmitido Asclepio a sus discípulos este medio de tratar las enfermedades, sino porque sabía que en todo Estado bien ordenado cada cual tiene una ocupación que es necesario que desempeñe; y que nadie debe pasar la vida enfermo y haciéndose cuidar como tal. Vemos lo ridículo de este uso en los artesanos, pero tratándose de los ricos, que se tienen por dichosos, no nos apercibimos de ello.

—¿Cómo es eso? —preguntó.

XV.—Que caiga enfermo un carpintero, y verás cómo pide al médico que le dé un vomitivo o un purgante o, si es necesario, recurra al hierro o el fuego. Pero si le prescribe un largo tratamiento, a base de cubrirse con un gorrito de lana la cabeza y lo demás que se estila, dirá bien pronto que no tiene tiempo para estar malo y que le tiene más cuenta morir que renunciar a su trabajo para ocuparse de su mal. En seguida despedirá al médico y volverá a su método ordinario de vida, con lo que o bien recobrará la salud viviendo para su trabajo, o si el cuerpo no puede resistir la enfermedad, vendrá la muerte en su auxilio y quedará libre de preocupaciones.

—En efecto —dijo— ese modo de tratar las enfermedades parece convenir a esa clase de gentes.

—¿Y acaso —dije yo— no es porque tienen un oficio, y que sin trabajar no pueden vivir?

—Claro —dijo.

—En cambio, el rico, según se dice, no tiene ninguna clase de tarea a la que no pueda renunciar sin renunciar a la vida.

—Eso es lo que se dice, al menos.

—¿Has oído, pues, lo que dice Focílides?:

Es preciso cultivar la virtud cuando se tiene con qué vivir.^[44]

—Creo que así debe hacerse, aun antes de tener con qué vivir.

—No le discutamos a Focílides —dije— la verdad de esta máxima; pero investiguemos nosotros mismos si el rico debe practicar la virtud, de modo que le sea imposible vivir cuando no la practique, o si la manía de atender a la enfermedad, que impide al carpintero y a otros artesanos atender sus oficios, impide igualmente al rico cumplir con la exhortación de Focílides.

—Sí, ¡por Zeus!, se lo impide —exclamó—. Y hasta puede que nada haya que ponga a este fin más obstáculos que este excesivo cuidado del cuerpo, que va más allá de las reglas de la gimnástica, pues este cuidado excesivo es verdaderamente una rémora, tanto en el manejo de las cosas domésticas como en las militares y en el desempeño de cargos sedentarios en la ciudad.

—Pero lo peor es que es incompatible con el estudio de cualquier disciplina, con la meditación y con la reflexión. Pues tememos sin cesar los dolores de cabeza y los desvanecimientos, que se imputan a la filosofía, de modo que, dondequiera que este cuidado del cuerpo se dé, será un impedimento para ejercitarse en la virtud y distinguirse en ella, porque hace que uno se crea enfermo y que no se preocupe sino del mal estado de su salud.

—Es natural que suceda —dijo.

—Digámoslo de una vez; éstas son las razones que obligaron a Asclepio a no prescribir tratamiento alguno, como no fuese para los que, dotados de buena complexión y observando una vida frugal, se veían acometidos de alguna enfermedad pasajera, limitando sus remedios a bebidas e incisiones, y sin alterar nada el método ordinario de vida del paciente, para que la república no recibiese ningún daño. Respecto a los cuerpos radicalmente enfermizos, no creyó conveniente alargarles la vida y los sufrimientos por medio de un régimen constante de infusiones y evacuaciones bien dispuestas, ni ponerles tampoco en el caso de tener descendientes que se les pareciesen. Creyó, en fin, que no deben curarse aquellos que por su mala constitución no pueden aspirar al término

ordinario de la vida marcado por la naturaleza, porque esto no es conveniente ni para ellos ni para el Estado.

—Tú conviertes a Asclepio en un gran político —dijo.

—Es claro que lo era —dije—, y sus hijos son una prueba de ello. ¿No ves que, además de portarse con bravura en el sitio de Troya, siguieron en el ejercicio de su arte las reglas que acabo de decir? ¿No recuerdas que cuando Menelao fue herido con una flecha por Pándaro, se contentaron

*Con exprimir la sangre de la llaga,
y aplicar a ella remedios calmantes.* [45]

sin prescribir, ni a él, ni a Eurípilo lo que habían de comer y beber después? Sabían que para curar a hombres que antes de sus heridas eran sobrios y de buen temperamento, bastaban remedios sencillos, aun cuando en aquel mismo acto hubiesen tomado el brebaje de que hablamos antes. En cuanto a los que están sujetos a las enfermedades y a la intemperancia, no creyeron que estaba en su interés ni en el interés público el prolongarles la vida, ni que la medicina estuviera hecha para ellos; ni tampoco que se debiera asistirles aunque fuesen más ricos que lo era Midas.

—¡Dices cosas maravillosas de los hijos de Asclepio! —exclamó.

XVI.—Nada digo que no sea exacto —dije—; sin embargo, los poetas trágicos y Píndaro no son de nuestro dictamen. Dicen que Asclepio era hijo de Apolo, y además que se comprometió a precio de oro a curar a un hombre rico atacado de una enfermedad mortal, y que por esta razón fue herido del rayo. [46] Nosotros, según lo que sentimos arriba, no daremos crédito a las dos partes de esta historia. Si Asclepio era hijo de un dios, no pudo cegarle la codicia; y si le cegó, no era ya hijo de un dios.

—Tienes razón, Sócrates —dijo—, pero respóndeme a esto: ¿no es preciso que nuestro Estado se halle provisto de buenos médicos? ¿Y pueden hacerse tales de otro modo que tratando a la mayor cantidad de personas, sanas y enfermas? En igual forma, ¿puede uno ser buen juez si no ha tratado con toda clase de caracteres?

—Sin duda —convine—; quiero que tengamos muy buenos médicos, pero ¿sabes lo que yo entiendo por esto?

—Si tú me lo dices —respondió.

—Es lo que voy a hacer —dije—; pero tú has complicado en la misma cuestión dos cosas bien diferentes.

—¿Cómo? —preguntó.

—Se hará más hábil médico —dije— aquel que, después de haber aprendido a fondo los principios de su arte, haya tratado desde su juventud el mayor número de cuerpos mal constituidos, y que, enfermizo él mismo, haya tenido toda clase de enfermedades. Porque no es mediante el cuerpo como los médicos curan el cuerpo, porque entonces nunca deberían ellos estar natural o accidentalmente enfermos; es mediante el alma, la cual no puede curar, como es preciso, cualquier mal, si ella, a su vez, está enferma.

—Eso es exacto —asintió.

—Mientras que el juez, amigo mío, como tiene que gobernar el alma de otro mediante la suya, no

necesita haber frecuentado desde muy temprano el trato de almas perversas, ni haber cometido él mismo toda clase de crímenes para conocer desde luego la injusticia de los demás por la suya propia, como puede el médico juzgar por sus enfermedades de las de los demás. Es preciso, por el contrario, que su alma sea pura, exenta de vicio en la juventud, para que su bondad le haga discernir más seguramente lo que es justo. Por esa razón los hombres de bien son en su juventud sencillos y están expuestos a ser seducidos por la astucia de los malos, porque no tienen en sí mismos ningún modelo que les permita identificar a los malos.

—Es cierto que son muchas veces engañados —dijo.

—Así —prosegúi— que un buen juez no puede ser joven, sino anciano, que haya aprendido tarde lo que es la injusticia, que la haya estudiado por mucho tiempo, no en sí mismo, sino en los demás, y que la distinga bien, antes por ciencia que por experiencia.

—Sí, ése es un juez excelente, según parece —dijo.

—Un buen juez, tal como tú reclamabas —prosegúi—; porque el que tiene el alma buena es bueno. Pero el hombre hábil y suspicaz, avezado a la práctica de la injusticia, y que se cree astuto e inteligente, no aparece tal sino cuando tiene que habérselas con otros semejantes a él, porque su propia conciencia le advierte la necesidad de estar entonces en guardia. Mas cuando se encuentra con hombres de bien, avanzados ya en edad, entonces su incapacidad se muestra en sus desconfianzas y en sus sospechas indebidas; se ve que ignora lo que son la rectitud y la franqueza por no tener en sí mismo un modelo de estas virtudes, y que, si pasa más bien por inteligente que por ignorante a sus ojos y a los del vulgo, es porque tiene más tratos con los malos que con los hombres de bien.

—Eso es exactamente cierto —convino.

XVII. —No es, pues, el juez bueno y sabio que necesitamos, sino uno que sea tal como yo lo he descrito antes; porque la maldad no puede conocerse a fondo a sí misma y conocer la virtud, sino que la virtud, auxiliada por la educación y al cabo de los años, se conocerá a sí misma y conocerá al vicio. Y así, la verdadera sabiduría es patrimonio del hombre virtuoso y no del hombre malo.

—Pienso como tú —dijo.

—Por consiguiente, establecerás en nuestra república una medicina y una judicatura que sean como acabamos de decir, y que se limiten al cuidado de los que han recibido de la naturaleza un cuerpo sano y un alma bella. En cuanto a aquellos cuyo cuerpo está mal constituido, se los dejará morir, y se castigará con la muerte a aquellos cuya alma es naturalmente mala e incorregible.

—Es lo más conveniente para ellos y para el Estado —aprobó.

—Es evidente que nuestros jóvenes —continué—, educados en los principios de esta sencilla música que hace nacer en el alma la templanza, obrarán de manera que no tendrán necesidad de los jueces.

—Sin duda —respondió.

—Y el músico, si observa las mismas reglas respecto de la gimnasia, podrá pasarse sin médicos, fuera de los casos de necesidad.

—Así me parece.

—En los ejercicios del cuerpo se propondrá, empero, sobre todo, aumentar la fuerza moral más bien que el vigor físico, a diferencia de los otros atletas que, fieles observantes de un régimen, sólo se proponen hacerse más robustos.

—Muy bien —dijo él.

—¿No es cierto, mi querido Glaucon —continué—, que, en contra de lo que muchos otros se imaginan, la música y la gimnasia no han sido creadas, la una para formar el alma, la otra para formar el cuerpo?

—¿Para qué, si no? —preguntó.

—Me parece que ambas han sido creadas para formar el alma principalmente —dije.

—¿Cómo?

—¿Has tenido cuidado de observar —pregunté— las condiciones de carácter de los que durante toda su vida se consagran en exclusiva a la gimnasia o a la música?

—¿Qué pasa con ellos? —preguntó a su vez.

—Que los unos son duros e intratables, y los otros, blandos y muelles —aclaré.

—En efecto —dijo—, he observado que los que únicamente se dedican a la gimnasia adquieren, por lo ordinario, más rudeza de la debida; y que los que sólo han cultivado la música tienen una suavidad que no les hace mucho honor.

—Y, sin embargo, semejante rudeza —dije yo— no puede darse sino en un carácter ardiente y lleno de fuego, que produciría el valor si estuviese bien cultivado; pero que cuando se hace demasiado tirante, degenera en dureza y brutalidad.

—Así lo pienso yo —asintió.

—¿Y la dulzura no es señal de un carácter filosófico que, si se relaja demasiado, se convierte en excesiva suavidad, pero que si se le cultiva como es debido se convierte en mansedumbre y gentileza?

—Es cierto.

—Pero nosotros queremos que nuestros guardianes reúnan estos dos caracteres.

—Sí, es necesario.

—Es preciso, pues, buscar el medio de ponerlos en armonía.

—Sin duda.

—Porque el acuerdo entre ellos hace al alma a la vez valiente y moderada.

—Sí.

—Y su desacuerdo la hace cobarde y grosera.

—Desde luego.

XVIII. —Así, pues, cuando un hombre, dedicándose por entero a la música, sobre todo a las armonías dulces, suaves y lastimeras, la deja insinuarse y deslizarse suavemente en el alma por el canal del oído, y pasa toda su vida cantando y dejándose llevar por la belleza del canto, ¿no es cierto que el primer efecto de la música es dulcificar su valor, lo mismo que el fuego ablanda el hierro, y aflojar esa tirantez que le inutilizaba antes y le hacía de difícil trato? Pero si continúa entregándose a su hechizo sin contenerse, ese mismo valor desaparece y se derrite poco a poco, cortados, por así decir, los nervios del alma, y el tal no es ya más que un *guerrero pusilánime*.^[47]

—Tienes razón —asintió.

—Este efecto no tardará en producirse —continué—, si ha recibido de la naturaleza un alma sin fogosidad. Si es fogosa, en cambio, bien pronto su coraje, al debilitarse, se hace inestable; el más pequeño motivo lo irrita o lo calma, y en lugar de ser fogoso se vuelve colérico, irascible, lleno de malhumor.

—Es cierto.

—Pero que el mismo hombre se dedique a la gimnasia, que se ejercite, que coma mucho y que desprecie enteramente la música y la filosofía. ¿No le infundirá su buen estado corporal, al pronto, arrogancia y coraje? ¿No se tornará más valiente que antes?

—Sin duda.

—Pero si no se ocupa de nada más, si no tiene comunicación con las musas; y si su alma, aun cuando tenga algún deseo de aprender, no cultiva ninguna ciencia, ningún estudio, ninguna conversación, ni, en fin, parte alguna de la música, ¿no se hará insensiblemente débil, sorda y ciega, a causa del poco cuidado que ella pone en despertarse, alimentarse y purificar sus sensaciones?

—Así es —dijo.

—Pues ahí le tienes ya, enemigo de las letras y de las musas. No seguirá el camino de la convicción por argumentos para llegar a los fines que se proponga; sino que, a manera de una bestia feroz, empleará en todas ocasiones la fuerza y la violencia. Vivirá en la ignorancia y en la rusticidad, y ajeno al ritmo y a la gracia,

—Absolutamente —dijo.

—Los dioses han hecho a los hombres, pues, según parece, el presente de la música y de la gimnasia, no con objeto de cultivar el alma y el cuerpo (porque si este último saca alguna ventaja, es sólo indirectamente); sino para cultivar el alma sola, y perfeccionar en ella el amor al saber y el coraje, concertándolos, ya dándoles expansión, ya conteniéndolos dentro de justos límites.

—Me parece que así es —convino.

—Por consiguiente, el que ha llegado a encontrar el debido acuerdo entre gimnástica y música, y las aplica como conviene a su alma, merece mucho más el nombre de músico y posee mejor la ciencia de las armonías que aquel que se limita a templar las cuerdas de su instrumento.

—Probablemente, Sócrates —dijo.

—Así, pues, ¿podrá subsistir, mi querido Glaucó, nuestra constitución si el Estado no tiene a su cabeza a un hombre de este carácter que la gobierne?

—Es de absoluta necesidad una persona de tales condiciones.

XIX. —Aquí tienes ya, pues, las pautas de la crianza y la educación que ha de impartirse, porque sería inútil que nos extendiéramos ahora en todo lo relativo a la danza, a la caza y a las competiciones ecuestres y gimnásticas. Es evidente que en todos estos puntos es preciso seguir los principios que hemos establecido, y que es fácil prescribir las reglas consiguientes.

—No creo que eso sea difícil —dijo.

—¿Qué es lo que ahora tenemos que arreglar? —proseguí—. ¿No es la elección de los que deben gobernar o ser gobernados?

—¿Por qué no?

—Es claro que los ancianos deben ser los gobernantes y los jóvenes los gobernados.

—Sin duda.

—Y que entre los ancianos deben escogerse los mejores.

—También.

—Los mejores labradores, ¿no son los más dotados para la agricultura?

—Sí.

—Puesto que es preciso entonces escoger igualmente por jefes a los mejores guardadores del Estado, escogeremos los que tienen en más alto grado las cualidades de excelentes guardadores.

—Sí.

—Para esto es preciso que, además de la prudencia y de la energía necesaria, tengan mucho celo por el bien público.

—Así es.

—Pero de ordinario se consagra uno sobre todo a aquello que ama.

—Forzosamente.

—Y amamos sobre todo las cosas cuyos intereses son inseparables de los nuestros, y de cuya desgracia o felicidad estamos persuadidos que depende nuestra felicidad o nuestra desgracia.

—Es cierto —dijo.

—Escojamos, pues, entre todos los guardianes, aquellos que, previo un maduro examen de toda su vida, nos parezcan más dispuestos a procurar el bien público y de ningún modo a lo contrario.

—En efecto, esos son los que nos convienen —convino.

—Creo que será oportuno seguirles en sus diferentes edades, observar si son constantemente fieles a esta máxima, y si la seducción o la coacción no les ha hecho perder alguna vez de vista y arrojar de sí la obligación de trabajar por el bien público.

—Pero ¿qué entiendes por «arrojar de sí»? —preguntó.

—Voy a explicártelo —contesté—. Las opiniones abandonan nuestro espíritu de dos maneras: o de buen grado, o a pesar nuestro. Renunciamos de buen grado a las opiniones falsas, cuando se nos desengaña, y abandonamos, a pesar nuestro, las que son verdaderas.

—Concibo fácilmente el primer punto; pero no comprendo el segundo —dijo.

—¿Qué? ¿No concibes —proseguí— que los hombres renuncian al bien, a pesar suyo, y renuncian al mal de buen grado? ¿No es un mal separarse de la verdad y un bien el encontrarla? ¿No es encontrarla tener una opinión exacta de cada cosa?

—Tienes razón —dijo—. Concibo ahora que los hombres renuncian a pesar suyo a las opiniones verdaderas.

—Esta desgracia no puede, pues, sucederles sino mediante robo, por encantamiento o por violencia.

—No entiendo tampoco esto muy bien —dijo.

—Me sirvo, al parecer, de expresiones trágicas^[48] —aclaré—. Por robo entiendo la disuasión y el olvido; éste es obra del tiempo, y aquélla, obra de las palabras. ¿Me entiendes ahora?

—Sí.

—Por violencia entiendo la pena y el dolor, que obligan a mudar de opinión.

—Lo concibo, y tienes razón —dijo.

—Creo que comprenderás sin dificultad que el encantamiento obra sobre los que mudan de opinión seducidos por el atractivo del placer y por el temor de algún mal.

—Sin duda —dijo—, puede mirarse como un encantamiento todo lo que produce en nosotros engaño.

XX.—A nosotros toca, pues, observar, como dije antes, los que guardan más fielmente su propia convicción de que debe hacerse todo lo que se juzgue que exige el bien público; experimentarlos

desde la infancia, poniéndolos en circunstancias en que más fácilmente pueden olvidar esta máxima y dejarse engañar; y aprobaremos a aquel que más fácilmente la conserve en la memoria, y que sea, por lo tanto, el más difícil de seducir; y desecharemos al que no. ¿No te parece?

—Sí.

—En seguida los pondremos a prueba de trabajos, de combates, de dolor, y veremos cómo la soportan.

—Muy bien —asintió.

—En fin —seguí—, ensayaremos en ellos una tercera clase de prueba: la seducción; y a semejanza de lo que se hace con los caballos jóvenes, que se los lleva en medio del ruido y del tumulto, para ver si son espantadizos, los llevaremos, cuando aún son jóvenes, a lugares terribles y luego a otros placenteros; y procuraremos probarlos con más cuidados que se prueba el oro por el fuego; y si en todos estos lances el encanto no puede nada sobre ellos y se mantienen en la decencia; si, atentos siempre a vigilarse a sí mismos y sin olvidar las lecciones de la música que han recibido, hacen ver en toda su conducta que su alma se arregla según las leyes del ritmo y de la armonía; en una palabra, que son tales como deben ser para servir eficazmente a su patria y para ser útiles a sí mismos. Y haremos jefe y guardador de la república al que, en la infancia, en la juventud y en la edad viril, haya pasado por todas estas pruebas y salido de ellas puro; le colmaremos de honores durante su vida y le levantaremos, después de su muerte, un magnífico mausoleo con todos los demás monumentos a propósito para perpetuar su memoria. Los que no reúnan estas condiciones los desecharemos. He aquí, a mi parecer, mi querido Glaucó, en suma e imperfectamente, de qué manera debemos conducirnos en la elección de gobernantes y guardianes del Estado.

—Soy de tu dictamen —dijo.

—¿No son estos los que debemos mirar como los verdaderos y los primeros guardianes, tanto respecto de los enemigos como de los ciudadanos, para quitar a éstos la voluntad y a aquéllos el poder de dañar, no siendo los jóvenes, a quienes damos el título de guardianes, realmente más que ministros e instrumentos del pensamiento de los magistrados?^[49]

—Lo pienso así —dijo.

XXI.—¿De qué manera nos gobernaremos ahora —seguí— para inventar para los magistrados o, por lo menos, para los demás ciudadanos, una mentira del género de aquellas que, según hemos dicho, son de grande utilidad?

—¿Cuál es ese género de mentira? —preguntó.

—No es nuevo —dije—, tiene su origen en Fenicia; y, por lo que dicen los poetas, que al parecer hablan convincentemente, es un hecho real que se ha verificado en muchos puntos. Pero en nuestros días no ha tenido lugar, ni sé que pueda tenerlo en lo sucesivo. No es poco, si se consigue el hacerlo creer.

—Parece que tienes dificultad en decírnoslo —observó.

—Cuando lo hayas oído, verás que no me falta razón para ello —repliqué.

—Habla y no temas nada —dijo.

—Voy a decirlo; pero en verdad, no sé a dónde acudir, para cobrar ánimo y encontrar las expresiones que necesito para convencer a los magistrados y a los guerreros, y después al resto de los ciudadanos, de que la educación que les hemos dado no es más que un sueño; que donde han sido

efectivamente educados y formados ha sido en el seno de la tierra, así ellos como sus armas, como todo lo que les pertenece; que después de haberles formado la tierra, su madre, les ha dado a luz; y que, por lo tanto, deben considerar la tierra en que habitan como su madre y su nodriza, defenderla contra todo el que intente atacarla, y tratar a los demás ciudadanos como hermanos salidos del mismo seno.

—No sin razón dudabas, al pronto —dijo—, en contarnos esta mentira.

—Convengo en ello —observé—. Pero ya que he comenzado, escucha lo demás. «Vosotros, que sois todos parte del Estado, vosotros —les diré continuando la ficción— sois hermanos; pero el dios que os ha formado ha hecho entrar el oro en la composición de aquellos que están destinados a gobernar a los demás, y así son los más preciosos. Mezcló plata en la formación de los auxiliares, y hierro y bronce en la de los labradores y demás artesanos. Como poseéis todos un origen común, aunque tendréis, por lo ordinario, hijos que se os parezcan, podrá suceder, sin embargo, que una persona de la raza de oro tenga un hijo de la raza de plata, que otra de la raza de plata dé a luz un hijo de raza de oro, y que lo mismo suceda respecto a las demás razas. Ahora bien, este dios previene, principalmente a los magistrados, que, de todas las cosas de las que deben ser buenos guardianes, se fijen sobre todo en el metal de que se compone el alma de cada niño. Y si sus propios hijos tienen alguna mezcla de hierro o de bronce, no quiere que se les dispense ninguna gracia, sino que les releguen al estado que les conviene, sea al de artesano, sea al de labrador. Quiere igualmente que, si estos últimos tienen hijos en quienes se muestren el oro o la plata, se los eduque a los de plata en la condición de auxiliares, y a los de oro, en la dignidad de guardianes,^[50] porque hay un oráculo que dice que perecerá la república cuando sea gobernada por el hierro o por el bronce». ¿Sabes de algún medio para hacerles creer esta fábula?

—No veo que sea posible —respondió— convencer a las personas de que hablamos; pero creo que se podrá conseguir de sus hijos y de todos los que después nazcan.

—Comprendo lo que quieres decir. Esto sería excelente para inspirarles más aún el amor al Estado y a sus conciudadanos.

XXII. Que esta invención tenga todo el éxito que la fama quiera darle. Respecto a nosotros, armemos desde luego a estos hijos de la tierra y hagámoslos avanzar conducidos por sus jefes. Que se aproximen y que escojan en nuestro Estado un sitio para campamento, desde el que puedan reprimir mejor las sediciones de dentro y rechazar los ataques de fuera, si el enemigo viene como un lobo a echarse sobre el rebaño. Que después de haber designado el sitio para acampar y hecho sacrificios a quien convenga, monten sus alojamientos; ¿no es así?

—Sin duda —respondió.

—Que sean tales que los libren del frío y del calor, ¿no es eso?

—¿Cómo no? Porque supongo que hablas de habitaciones.

—Sí —dije—; pero habitaciones de guerreros y no de negociantes.

—¿Qué diferencia encuentras entre unas y otras? —preguntó.

—Voy a explicártelo —respondí—. No habría cosa más peligrosa ni más vergonzosa para los pastores que el alimentar, para la guarda de sus rebaños, perros cuya intemperancia, hambre o cualquier otro apetito desordenado les arrastrara a dañar a los ganados, y que en lugar de perros, fuesen más bien lobos.

—Sería terrible —asintió—. ¿Cómo no?

—Procuremos, pues, a todo trance, que los ministros no hagan lo mismo respecto a sus conciudadanos, tanto más cuanto que tienen en su mano la fuerza, y que en lugar de ser sus defensores y protectores, puedan convertirse en sus dueños y tiranos.

—Es preciso prevenir este desorden —convino.

—Pero ¿no es el modo más seguro de prevenirlo darles una excelente educación?

—Pero ya la han recibido —exclamó.

Entonces dije yo:

—Aún no tenemos plena seguridad, mi querido Glaucón. Lo que hay de cierto es, como antes dijimos, que una buena educación, cualquiera que ella sea, les es necesaria, especialmente en un punto muy importante, que consiste en que tengan dulzura tanto los unos respecto de los otros, como respecto de todos aquellos cuya defensa les está encomendada.

—Tienes razón —dijo.

—Además de esta educación, todo hombre sensato habrá de convenir en que las habitaciones y bienes que se les asignen deben ser tales que no les impidan ser excelentes guardadores, ni les induzcan a dañar a sus conciudadanos.

—Y tendrá razón.

—Mira, pues —dije yo—, si el género de vida y la clase de habitación que les propongo son propios para este objeto. En primer lugar, que ninguno de ellos tenga nada suyo, a no ser lo absolutamente necesario; que no tengan ni casa ni despensa donde no pueda entrar todo el mundo. En cuanto al alimento que necesitan guerreros sobrios y valientes, sus conciudadanos se encargarán de suministrárselo en justa remuneración de sus servicios, y en términos que ni sobre ni falte durante el año. Que coman sentados en mesas comunes, y que vivan juntos como deben vivir los guerreros en el campo. Que se les haga entender que los dioses han puesto en su alma oro y plata divina y, por consiguiente, que no tienen necesidad del oro y de la plata de los hombres; que no les es permitido manchar la posesión de este oro inmortal con la del oro terrestre; que el oro que ellos tienen es puro, mientras que el de los hombres ha sido en todos tiempos origen de muchos crímenes. En el Estado serán ellos los únicos, entre los demás ciudadanos, a quienes esté prohibido manejar y hasta tocar el oro y la plata, guardarlos para sí, adornar con ellos sus vestidos, beber en copas de estos metales, y éste será el único medio de conservación así para ellos como para el Estado. Porque desde el momento en que se hicieran propietarios de tierras, de casa y de dinero, de guardianes que eran se convertirían en empresarios y labradores, y de defensores del Estado se convertirían en sus enemigos y sus tiranos; pasarían la vida aborreciéndose mutuamente y armándose lazos unos a otros; entonces los enemigos que más deberían temerse serían los de dentro, y el Estado y ellos mismos correrían rápidamente hacia su ruina. He aquí las razones que nos han obligado a establecer este régimen sobre la habitación y las posesiones de nuestros guerreros. ¿Haremos de esto una ley?

—Desde luego —dijo Glaucón.

Libro IV de *La República*

I. Tomando entonces la palabra, Adimanto dijo:

—¿Qué responderás, Sócrates, si se te objeta que no haces a esos hombres muy dichosos, y esto por falta suya, pues son realmente dueños del Estado y, sin embargo, están privados de todas las ventajas de la sociedad, no poseyendo como los demás ni tierras, ni casas grandes, bellas y bien amuebladas; no pudiendo ni sacrificar a los dioses en una habitación doméstica, ni tener donde recibir huéspedes, ni poseer oro y plata, y en fin, nada de lo que en opinión de los hombres sirve para hacer una vida cómoda y agradable? En verdad se dirá que los tratas como auxiliares mercenarios que están a sueldo del Estado, sin otro destino que el de guardarle.

—Sí. Y añade —le dije yo— que su sueldo sólo consiste en el alimento y que además de esto no tienen paga como los demás y, por lo tanto, no pueden ni viajar por su cuenta ni regalar a libertinas, ni disponer de nada a su gusto, como hacen los que presumen de dichosos. ¿Por qué pasas en silencio estos capítulos de acusación y otros muchos semejantes?

—Únelos, si quieres, a lo que he dicho —contestó.

—¿Me preguntas qué defensa podemos oponer a todo esto?

—Sí.

—Sin separarnos del camino que hasta aquí hemos seguido —respondí—, creo que encontraremos en nuestro mismo plan recursos para justificarnos. Por lo pronto diremos que no sería una cosa sorprendente que la condición de los recién descritos fuese muy dichosa a pesar de todos estos inconvenientes. Que de todos modos, al formar un Estado, no nos hemos propuesto como fin la felicidad de un cierto orden de ciudadanos, sino la del Estado entero, porque hemos creído deber encontrar la justicia en un Estado gobernado de esta manera y la injusticia en un Estado mal constituido y por medio de este descubrimiento ponernos en posición de decidir la cuestión que es objeto de nuestra polémica. Ahora bien, en este momento nuestra tarea consiste en fundar un gobierno dichoso, a nuestro parecer por lo menos, un Estado en el que la felicidad no sea patrimonio de un pequeño número de particulares, sino común a toda la sociedad. Examinaremos bien pronto la forma de gobierno que se opone a ésta. Si nos ocupáramos en pintar estatuas y alguno nos objetara que no empleábamos los más bellos colores para pintar las más bellas partes del cuerpo, por ejemplo, que no pintábamos los ojos con bermellón, sino con negro, creeríamos responder cumplidamente a este censor diciéndole: no te imagines, hombre sorprendente, que nosotros habíamos de pintar los ojos tan bellos que dejaran de ser ojos, y lo que digo de esta parte del cuerpo debe entenderse de todas las demás, y así lo que debes examinar es si damos a cada parte el color que le conviene, de suerte que resulte un conjunto perfecto. Y ahora te digo a ti otro tanto: no nos obligues a hacer que vaya unida a la condición de nuestros guardianes una felicidad que les haría dejar de ser lo que son. Podríamos, si quisieramos, vestir a nuestros labradores con mantos señoriales, cargarlos de oro y no hacerles trabajar la tierra sino por placer. Podríamos acostar a los alfareros al pie del horno, cerca de sus ruedas, en reposo, comiendo y bebiendo anchamente, y con la libertad de trabajar cuando quisieran. Podríamos hacer dichosos de la misma manera a todos los de

las demás condiciones, para que el Estado entero gozase de una perfecta felicidad; pero no nos des semejante consejo, porque si lo siguiésemos, el labrador cesaría de ser labrador, el alfarero de ser alfarero; cada cual saldría de su condición y no habría ya sociedad. Además, que los otros artesanos se mantengan o no en sus respectivos oficios, no es negocio de gran importancia; que el zapatero sea mal zapatero, que se deje corromper, o que alguno se tenga por zapatero sin serlo, la comunidad no sufrirá por esto un gran daño. Pero si los que están designados para guardar el Estado y las leyes sólo son guardadores en el nombre, ya conoces que conducirán la república a la ruina, porque de ellos es de quienes depende su buena administración y su felicidad. Por consiguiente, si queremos formar buenos guardianes, pongámoslos en la imposibilidad de dañar en lo más mínimo a la comunidad. El que sea de otro dictamen y quiera hacer de ellos labradores o alegres convidados a una fiesta pública, tendrá en cuenta todo lo que se quiera menos la idea de un Estado. Por lo tanto, veamos si nuestro propósito, al establecer los guardianes, es proporcionarles la mayor felicidad posible, o si es más bien el proveer a la felicidad de todo el Estado, y de convencer y precisar a los auxiliares y guardianes, como a todos los demás ciudadanos, a que cumplan lo mejor posible la tarea que les está asignada; de suerte que cuando el Estado se haya robustecido y esté bien administrado, todos participarán de la felicidad pública, unos más, otros menos, según la naturaleza les procure.

II.—Lo que dices me parece muy sensato —convino.

—No sé si este otro razonamiento, que es del mismo género, te parecerá menos exacto —dijo yo.

—¿De qué se trata?

—Mira si lo que voy a decir no es lo que corrompe y pierde de ordinario a los artesanos.

—¿Qué es lo que les pierde?

—La opulencia y la pobreza —contesté.

—¿Cómo?

—De la manera siguiente: el alfarero, si se hace rico, ¿se ocupará mucho de su oficio?

—De ningún modo —respondió.

—Se hará, por lo tanto, cada día más holgazán y más negligente.

—Mucho, sin duda.

—Y, por consiguiente, peor alfarero.

—También —dijo—. Mucho peor.

—Por otra parte, si la pobreza le quita los medios de proporcionarse instrumentos y todo lo necesario para su arte, se resentirá su trabajo, y sus hijos y los demás obreros a quienes él enseñe serán menos hábiles.

—¿Cómo no?

—Y así, las riquezas y la pobreza dañan igualmente a las artes y a los que las ejercen.

—Así parece.

—He aquí dos cosas en que nuestros guardianes deberán poner gran cuidado para que no entren en nuestro Estado.

—¿Cuáles son?

—La opulencia y la pobreza —dijo—, porque la una engendra la molicie, la holgazanería y el amor a las novedades; y la otra este mismo amor a las novedades, la bajeza y el obrar mal.

—Convengo en ello —dijo—; pero Sócrates, te suplico que fijes tu atención en una cosa. ¿Cómo

podrá nuestro Estado sostener la guerra si no tiene tesoros, sobre todo si tiene que habérselas con una república rica y poderosa?

—Es cierto que habrá dificultad para defenderse contra una sola —dije—; pero se defenderá más fácilmente contra dos.

—¿Qué es lo que dices? —preguntó.

—Por lo pronto, si es preciso luchar —dije—, nuestras gentes, ejercitadas en la guerra, ¿no tienen que habérselas con enemigos ricos?

—Sí, por cierto —replicó.

—Pero Adimanto, un luchador ejercitado al máximo en su oficio, ¿no vencerá fácilmente a dos adversarios no púgiles, ricos y obesos? —pregunté.

—Quizá no, si ha de habérselas con los dos a la vez —contestó.

—¡Qué! —señalé—, si tuviese la posibilidad de huir y pudiese herir, volviéndose, al que le siguiese más de cerca, y si emplease muchas veces esta estrategia a la luz del sol y en medio de un calor ardiente, ¿le sería difícil batir a muchos, unos en pos de otros?

—Verdaderamente no tendría nada de extraño —dijo.

—¿No crees tú que los ricos de que hablamos estén más ejercitados en la guerra que en la lucha?

—No creo —contestó.

—Por consiguiente, a lo que parece, nuestros atletas se batirán sin dificultad contra un ejército dos o tres veces más numeroso.

—Estoy conforme —dijo—, porque me parece que tienes razón.

—Y si pidiesen socorro a los habitantes de uno de los dos Estados vecinos, diciéndoles lo que es verdad: nosotros no tenemos necesidad de oro ni de plata, y nos está prohibido tenerlo; venid a nuestro socorro, y os abandonaremos los despojos de nuestros enemigos; ¿crees tú que aquellos a quienes se hiciesen tales ofrecimientos querrían más hacer la guerra a perros flacos y robustos, que unirse a ellos contra un ganado gordo y delicado?

—No lo creo —dijo—; pero si algún Estado vecino reúne de esa manera todas las riquezas de los demás, temo que se haga temible al que carece de ellas.

—¡Dichoso tú, que crees que el nombre de Estado pueda convenir a otro que al que nosotros formamos!

—¿Por qué no? —preguntó.

—Es preciso —dije— dar a los demás un nombre de significación más extensa; porque cada uno de ellos no es uno sino muchos,^[1] como se dice en el juego. Por lo menos encierra dos que se hacen la guerra: el uno compuesto de ricos, el otro compuesto de pobres; y cada uno de ellos se subdivide en otros muchos. Si los tratas como si formaran un solo Estado, errarás por completo: pero si consideras cada uno de estos Estados como compuesto de muchos y abandonas las riquezas, el poder y aun la vida de los unos a los otros, tendrás siempre muchos aliados y pocos enemigos. Todo Estado gobernado por leyes sabias, como las nuestras, será muy grande, no digo en apariencia, sino en realidad, aun cuando no pueda poner sobre las armas más que mil combatientes. Con dificultad encontrarás otro mayor entre los griegos y los bárbaros, aunque haya muchos que parezcan serlo. ¿Crees tú lo contrario?

—No, por Zeus —dijo.

III. —Ya tenemos, pues, fijado el límite más perfecto —proseguí— que nuestros magistrados pueden poner al acrecentamiento del Estado y de su territorio, el cual no deben traspasar nunca.

—¿Cuál es su límite? —preguntó.

—Es, a mi juicio —dijo—, el dejarle agrandar cuanto pueda ser, pero sin que jamás deje de ser uno con perjuicio de la unidad.

—Muy bien —asintió.

—Y así ordenaremos a nuestros guardianes que obren de tal manera que el Estado no parezca grande ni sea pequeño, sino que deba permanecer en un justo medio y siempre uno.

—¡Eso no es de mucha importancia! —dijo.

—De menos es lo que arriba les recomendamos —continué—, cuando dijimos que era preciso hacer descender a la condición más humilde al hijo degenerado del guardián, y elevar al rango de los guardianes a los hijos de baja condición que se hiciesen dignos de ello. Quisimos por este medio hacerles entender que cada ciudadano sólo debe aplicarse a una cosa, aquella para la que está dotado, a fin de que cada particular, ajustándose a la profesión que le conviene, sea uno; para que el Estado sea también uno, y no haya ni muchos ciudadanos en un solo ciudadano, ni muchos Estados en un solo Estado.

—Es cierto que este punto es más insignificante que el primero —dijo.

—Todo lo que nosotros, Adimanto, les ordenamos aquí no es tan importante como pudiera imaginarse, sino de poca monta. Interesa solamente observar un punto, el único grande, o más bien suficiente en vez de grande —dijo.

—¿Cuál es? —preguntó.

—La educación y la crianza —contesté—. Si nuestros ciudadanos son bien educados y se hacen hombres en regla, verán por sí mismos fácilmente la importancia de todos estos puntos y de muchos otros que omitimos aquí, como todo lo relativo a las mujeres, al matrimonio y a la procreación de los hijos; y verán, digo, que según el proverbio, todas las cosas deben ser comunes entre los amigos.

—Sería lo mejor —dijo él.

—Más aún —dijo—: en un Estado, si el primer impulso va bien, sigue agrandándose como el círculo. Una buena crianza y educación forman buenos caracteres y éstos, así imbuidos, se hacen capaces, entre otras cosas, de dar a luz hijos que les superan a ellos mismos en mérito, como sucede en los animales.

—Así debe ser —dijo.

—Por lo tanto, para decirlo todo en dos palabras, los que hayan de cuidar de nuestro Estado vigilarán especialmente para que la educación se mantenga pura; y, sobre todo, para que no se haga ninguna innovación irregular ni en la gimnasia ni en la música; temiendo que, si algún poeta dice:

Los cantos más nuevos que surgen de boca de los aedos son los que más agradan,^[2]

no sea porque el poeta se refiere a canciones nuevas, sino a una manera nueva de cantar, y por lo mismo no deben aprobar semejantes innovaciones. No debe alabarse ni introducirse alteración ninguna de esta especie. En materia de música han de estar muy prevenidos para no admitir nada, porque corren el riesgo de perderlo todo, o como dice Damón, y yo soy en esto de su dictamen, no se

puede tocar las reglas de la música sin conmover las leyes fundamentales del gobierno.

—Cuéntame entre los que piensan así —dijo Adimanto.

IV.—Nuestros guardianes, pues —dije—, establecerán en la música, según parece, su cuerpo de guardia.

—En efecto, ahí es donde el desprecio de las leyes se desliza insensible con más facilidad —dijo.

—Eso es cierto —asentí—. Al pronto parece que es un juego y que no hay ningún mal que temer.

—En efecto —señaló—; en un principio no hace más que insinuarse poco a poco y deslizarse suavemente en los hábitos y en las costumbres. Después sigue aumentándose, y se introduce en las relaciones que tienen entre sí los miembros de la sociedad, y desde aquí avanza hasta las leyes y principios de gobierno, que ataca, mi querido Sócrates, con la mayor insolencia; concluyendo por producir la ruina del Estado y de los particulares.

—¿Sucede esto? —pregunté.

—Por lo menos, así me lo parece —contestó.

—Por consiguiente, y tal como decíamos, habrá que someter muy en tiempo los juegos de los niños a la más severa disciplina, porque por poco que ésta llegue a relajarse y que nuestros niños se extravíen en este punto, es imposible que en la edad madura sean virtuosos y sumisos a las leyes.

—¿Cómo no? —dijo.

—Mientras que si los juegos de los niños se someten a regla desde el principio; si el amor al orden entra en su corazón con la música, sucederá al contrario que antes: que aquél los seguirá por doquier y los hará perfeccionarse y enderezará la anterior postración del Estado.

—Es cierto —dijo.

—Y ellos mismos restablecerán estas reglas que pasan por minuciosas, y que sus predecesores habrán dejado caer enteramente en desuso —añadí.

—¿Cuáles son esas reglas?

—Las siguientes: estar los jóvenes callados delante de los ancianos, levantarse cuando éstos se presentan, cederles siempre el puesto de honor, respetar a los padres, conservar el modo de vestir, de cortarse el pelo y de calzarse, todo lo relativo al cuidado del cuerpo y otras mil cosas semejantes, ¿no te parece?

—Ciertamente.

—Sería una locura hacer leyes sobre tales objetos, pues ya se impongan por escrito o a viva voz, no por eso serían mejor observadas. Por otra parte, ningún legislador ha descendido nunca a semejantes pormenores.

—¿Cómo iban a ser observadas?

—Parece, pues, mi querido Adimanto —dije yo—, que todas estas prácticas son un resultado natural de la educación, porque lo semejante, ¿no atrae siempre a su semejante?

—¿Qué otra cosa, si no?

—Por consiguiente, al término del proceso surgirá algo pleno y vigoroso, sea bueno o al revés.

—¿Cómo no? —dijo él.

—Por esta razón yo no querría estatuir nada sobre esta clase de cosas —añadí.

—Tienes razón —dijo él.

—Pero en nombre de los dioses —proseguí—, ¿emprenderemos el formar reglamentos sobre el

contrato de compra y venta, los convenios, los tratos sobre la mano de obra, los insultos, las violencias, los procesos, el nombramiento de los jueces, la imposición o supresión de derechos por la entrada o salida de las mercancías por mar o tierra y, en una palabra, sobre todo lo relativo al tráfico, a la ciudad y al puerto? ¿Nos atreveremos a legislar sobre ello?

—No es necesario —repuso— prescribir nada sobre eso a los hombres de bien; ellos encontrarán por sí mismos sin dificultad los reglamentos que sean precisos.

—Sí, mi querido amigo —dijo—, si Dios les da el don de conservar en toda su pureza las leyes que nosotros hemos establecido al principio.

—Si no, pasarán su vida redactando cada día nuevos reglamentos sobre todos estos artículos, los adicionarán haciendo correcciones sobre correcciones, imaginándose siempre que así conseguirán la perfección —dijo.

—Es decir, que su conducta —respondí— se parecerá a la de aquellos enfermos que por intemperancia no quieren renunciar a un género de vida que altera su salud.

—Justamente.

—La vida de tales enfermos es ciertamente encantadora. Todos los remedios que toman no hacen más que complicar y empeorar su enfermedad y, sin embargo, esperan siempre la salud en cada remedio que se les aconseja.

—Ése es precisamente su estado —dijo.

—¿Y no es lo más singular en ellos —proseguí— el que consideren como su más mortal enemigo al que les anuncia que si no cesan de comer y beber con exceso y de vivir en el libertinaje y en la desidia, de nada les servirán ni las medicinas, ni los cauterios, ni las sajaduras, ni los encantamientos, ni los amuletos?

—No tiene nada de encantadora, pues la gracia que tenga el irritarse contra los que nos dan buenos consejos brilla por su ausencia —dijo.

—Me parece que no eres partidario muy decidido de esta clase de gente —dijo.

—No, ¡por Zeus! —dijo.

V.—Tampoco aprobarás, pues, volviendo a nuestro asunto, un Estado que observe una conducta semejante. ¿Qué te parece? ¿No es ésta la conducta que observan los Estados mal gobernados cuando prohíben a los ciudadanos bajo pena de muerte tocar la Constitución, mientras que, por otra parte, el que sabe adular suavemente los vicios del Estado, adelantándose a sus deseos, previendo muy en tiempo sus intenciones, y que es bastante hábil para atenderlas, pasa por un ciudadano virtuoso, por un gran político, y se ve colmado de honores?

—Eso mismo hacen precisamente —dijo—, y estoy distante de aprobarlo.

—¿No admirás, sin embargo, el valor y la complacencia de los que se avienen y hasta se apresuran a consagrarse todos sus cuidados a tales Estados?

—Sí los admiró —dijo—, pero exceptúo a aquellos que, dejándose engañar por la multitud, se imaginan ser grandes políticos a causa de los aplausos que les prodigan.

—¡Qué! ¿No quieras excusarles? —pregunté—. ¿Crees que un hombre que ignora el arte de medir, y a quien la multitud dice que tiene cuatro codos de alto, pueda dejar de creerlo?

—No es posible —dijo.

—No te irrites, pues, contra ellos; son las gentes más divertidas del mundo con sus reglamentos

minuciosos, que modifican sin cesar, persuadidos de que remediarán así los abusos que se infiltran en los contratos y en todos los puntos que he hablado. No pueden imaginarse que realmente no hacen más que cortar las cabezas de la hidra.

—Efectivamente, no hacen otra cosa —dijo.

—Por lo tanto —dijo—, no creo que, cualquiera que sea el Estado de que se trate, esté bien o mal gobernado, deba un legislador sabio entrar en este pormenor de leyes y de reglamentos; en el uno, porque es inútil y nada se gana con esto; y en el otro, porque están al alcance de cualquiera o se deducen por sí mismos de las formas de vida precedentes.

—¿Qué ley nos corresponde hacer ahora? —preguntó.

—Ninguna —contesté—. Pero demos a Apolo Delfico el cuidado de hacer las legislaciones más grandes, más bellas y más primordiales.

—¿Cuáles son? —preguntó.

—Las relativas a la construcción de templos, a los sacrificios, al culto de los dioses, los genios y los héroes, a las sepulturas de los muertos y a las ceremonias que sirven para aplacar a los del más allá. Nosotros no sabemos cómo se deben arreglar estas cosas, y puesto que fundamos un Estado, no sería de razón que acudiésemos a otros hombres, ni consultáramos otro intérprete que el paterno; y el intérprete natural en materia de religión para todos los hombres es este dios, que ha escogido el centro y como el ombligo de la tierra para gobernar desde allí estos asuntos.^[3]

—Dices bien; sólo a él debemos acudir —convino.

VI. —Así, pues, hijo de Aristón, nuestro Estado está por fin formado. Llama a tu hermano, a Polemarco y a todos los que aquí se encuentran. Tratad de descubrir juntos, con el auxilio de alguna antorcha, en qué punto residen la justicia y la injusticia, en qué se diferencia la una de la otra, y a cuál de las dos debe uno atenerse para ser sólidamente dichoso, ya pueda o no evitar las miradas de los hombres y de los dioses.

—En vano intentas comprometernos en esta indagación —dijo Glaucón—; porque tú mismo te has ofrecido a hacerlo, al declararte impío si no defendías la justicia con todas tus fuerzas.

—Son mis propias palabras las que me recuerdas —repuse yo—. Voy, pues, a hacer lo que he prometido; pero es preciso que me ayudéis.

—Te ayudaremos —replicó.

—Me prometo de este modo encontrar lo que buscamos. Si está bien constituido, nuestro Estado debe ser perfecto.

—Sin duda —replicó.

—Por lo tanto, es claro que nuestro Estado es prudente, valeroso, templado y justo.

—Es evidente.

—Si descubrimos cualquiera de estas cualidades en él, lo que quede será lo que no hayamos descubierto.

—¿Qué, si no?

—Si de cuatro cosas buscamos una, por ejemplo, y se nos muestra desde luego, limitaremos a ella nuestras indagaciones; pero si conociésemos de igual modo las tres primeras, conoceríamos también la cuarta, que sería evidentemente la que quedara por encontrar.^[4]

—Tienes razón —observó.

—Apliquemos, pues, este método a nuestra indagación, puesto que las virtudes de que se trata son cuatro.

—Apliquémoslo.

—No es difícil, en primer lugar, descubrir la prudencia, pero encuentro algo de singular con relación a ella.

—¿Qué? —preguntó.

—La prudencia reina en nuestro Estado, porque el buen consejo reina en él; ¿no es así?

—Sí.

—No es menos claro que es un tipo de ciencia, este buen consejo, puesto que no es la ignorancia sino la ciencia la que enseña a bien deliberar.

—Eso es claro.

—Pero hay en nuestro Estado ciencias de todas clases.

—Sin duda.

—¿Es debido a la ciencia de los constructores el que el Estado sea prudente y sabio en sus consejos?

—Por ese saber no se la llamaría así, sino hábil en las construcciones —dijo.

—Tampoco se llamará prudente al Estado cuando delibere sobre la manera de hacer muebles de forma óptima según las reglas de este oficio.

—No, por cierto.

—Ni por el saber sobre las obras de bronce o de cualquier otro metal.

—Por ninguno de éstos —aseveró.

—Ni cuando se trate de la producción de los bienes de la tierra, porque esto corresponde a la agricultura.

—Así parece.

—¿Hay, pues, en el Estado que acabamos de formar —pregunté— una ciencia que resida en algunos de sus miembros y cuyo fin sea deliberar, no sobre alguna parte del Estado, sino sobre el Estado todo y sobre su gobierno, tanto interior como exterior?

—Sin duda, la hay.

—¿Qué ciencia es ésta y en quién reside? —pregunté.

—Es la que tiene por objeto la conservación del Estado —dijo—, y reside en aquellos magistrados que llamamos guardianes perfectos.

—Con relación a esta ciencia, ¿cómo llamas a nuestro Estado?

—Verdaderamente prudente y sabio en sus consejos —repuso.

—¿Y de qué crees que haya más entre nosotros: excelentes broncistas o auténticos guardianes?

—Muchos más broncistas —repuso.

—En general, de todos los cuerpos que toman su nombre del saber que profesan, ¿no será el cuerpo de los magistrados el menos numeroso?

—Con mucho.

—Por consiguiente, todo Estado organizado naturalmente debe su prudencia a la ciencia que reside en la más pequeña parte de él mismo; es decir, en aquellos que están a la cabeza y que mandan. Y al parecer la naturaleza produce en mucho menos número los hombres a quienes toca consagrarse

a esta ciencia; ciencia que es, entre todas las demás, la única que merece el nombre de prudencia.

—Es muy cierto lo que dices —convino.

—No sé por qué especie de fortuna hemos encontrado esta cosa, primera de las cuatro que buscábamos, así como el punto de la sociedad en que reside.

—Me parece suficientemente indicada —dijo.

VII.—En cuanto al valor, no es difícil descubrirlo, así como el cuerpo en que reside, y que obliga a dar al Estado el nombre de valeroso.

—¿Cómo?

—¿Hay otro medio —dijo yo— de asegurarse de si un Estado es cobarde o animoso que examinar el carácter de los que están encargados de su defensa?

—Nadie podría examinando otra cosa —dijo.

—Porque los demás ciudadanos, sean cobardes o valientes, en nada son dueños de hacer al Estado de una manera u otra.

—No, en efecto.

—El Estado es valiente, pues, mediante aquella parte de él mismo en la que reside cierta virtud que conserva en todo tiempo, respecto de las cosas temibles, la idea que ha recibido del legislador en su educación. ¿No es ésta, en efecto, la definición del valor?

—No he comprendido bien lo que acabas de decir. Explícalo más —contestó.

—Digo que el valor es una especie de conservación —señalé.

—¿De qué?

—De la idea que las leyes nos han dado por medio de la educación tocante a las cosas que son de temer. Digo «en todo tiempo» porque, en efecto, el valor conserva siempre esta idea, y no la pierde jamás de vista ni en el dolor, ni en el placer, ni en los deseos, ni en el temor. Voy, si quieres, a explicarte esto con una comparación.

—Sí quiero.

—¿Sabes —dijo— la manera como se arreglan los tintoreros cuando quieren teñir la lana de púrpura? Entre las lanas de toda clase de colores escogen la blanca, la preparan en seguida con el mayor cuidado, a fin de que tome el color más brillante posible, y después de esto la tiñen. Esta clase de tintura no se borra; y la tela, ya se lave simplemente o ya se la jabone, no pierde su brillantez; mientras que si la lana que se intenta teñir tiene ya otro color, o si se sirve de la blanca sin la conveniente preparación, ya sabes lo que sucede.

—Sí —repuso—, ni el color dura, ni tiene brillantez.

—Imagínate ahora —repliqué yo— que nosotros nos hemos esforzado para hacer lo mismo, escogiendo nuestros guerreros con las mayores precauciones y preparándolos mediante la música y la gimnasia. Nuestra intención al obrar así no es otra, créelo, sino que tomen una tintura sólida de las leyes; que su alma, bien nacida y bien educada, se penetre de tal manera de la idea de las cosas que son de temer, lo mismo que todas las demás, que ninguna clase de lejía pueda borrarla: ni la del placer, que para este efecto tiene una virtud mayor que la de la sosa calestrana,^[5] ni el dolor, ni el temor, ni el deseo, más poderosos que cualquier otro detergente. Esta fuerza y preservación en toda circunstancia de la idea justa y legítima de lo que es de temer y de lo que no lo es, eso es a lo que yo llamo valor, si tú no opinas otra cosa.

—No —dijo—, porque me parece que darás a esta idea un nombre distinto del de valor si no es fruto de la educación, si tiene un carácter brutal y servil; entonces no la considerarás como legítima.

—Dices verdad —observé.

—Por tanto, admito que eso es el valor.

—Admite igualmente —añadí— que es una virtud política,^[6] y no te engañarás. En otra ocasión hablaremos más por extenso sobre este punto, si te parece bien. Por ahora ya hemos dicho lo bastante, porque no es eso lo que buscamos, sino la justicia.

—Tienes razón —dijo.

VIII. —Aún nos restan dos cosas —dije— que descubrir en nuestro Estado: la templanza y después la justicia, que es el objeto principal de nuestras indagaciones.

—Muy bien.

—¿Cómo haremos para encontrar directamente la justicia sin tomarnos antes el trabajo de indagar qué sea la templanza?

—Yo no lo sé —dijo—, no me gustaría que se nos mostrara aquella la primera, si entonces ya no nos tomamos el trabajo de examinar lo que es la templanza. Y así te agradecería que comenzaras por ésta.

—Haría yo mal en no consentir en ello —repliqué.

—Comienza, pues, el examen —dijo.

—Es lo que voy a hacer —dije—. A lo que puedo alcanzar, esta virtud consiste en cierto acuerdo y armonía en mayor grado que las precedentes.

—¿Cómo?

—La templanza no es otra cosa que un cierto orden, un dominio que el hombre ejerce sobre sus placeres y apetitos. De aquí viene probablemente esta expresión, que no entiendo bastante bien: ser dueño de sí mismo; y algunas otras semejantes, que son, por decirlo así, vestigios de esta virtud. ¿No es así?

—Sin duda —contestó.

—Esta expresión: dueño de sí mismo, tomada a la letra, ¿no es ridícula? ¿Porque quien es dueño de sí es también esclavo de sí mismo, y el que es esclavo, también dueño, puesto que esta expresión se refiere a la misma persona?

—¿Cómo no?

—He aquí, a mi parecer, sin embargo, el sentido en que debe tomarse —dijo yo—. Hay en el alma del hombre dos partes: una superior y otra inferior. Cuando la parte superior por naturaleza manda a la inferior, se dice del hombre que es dueño de sí mismo, y es un elogio. Pero cuando, por falta de educación o por cualquier mala compañía, la parte inferior, que es mayor, impera sobre la superior, que es menor, se dice del hombre que es desarreglado y esclavo de sí mismo, lo cual se tiene por vituperable.

—Esa explicación me parece exacta —dijo.

—Echa ahora una mirada —dije— sobre nuestro nuevo Estado, y encontrarás en él una de esas dos situaciones, y verás que puede decirse con razón de él que es dueño de sí mismo, si es cierto que debe llamarse templado y dueño de sí propio a todo hombre, a todo Estado, en el que la parte mejor manda a la peor.

—Ya miro y encuentro que dices verdad —respondió.

—Sin embargo, no quiere decir esto que no se encuentren en él pasiones sin número y de todas clases, lo mismo que placeres y penas en los niños y las mujeres, en los esclavos y hasta en la mayor parte de los que se dicen ser de condición libre y que valen poca cosa.

—Sin duda.

—Pero con respecto a los sentimientos sencillos y moderados, fundados sobre opiniones exactas y gobernados por la razón y el buen juicio, sólo se encuentran en un pequeño número de personas, que unen a un extenso natural una excelente educación.

—Es cierto —dijo.

—Pero ¿no ves que también en nuestro Estado ocurre esto: que los deseos y las pasiones de la multitud, que es la parte inferior, son dominados por la prudencia y la voluntad del pequeño número, que es el de los más aptos?

—Lo veo —dijo.

IX.—Si de alguna sociedad puede decirse, pues, que es dueña de sí misma, de sus placeres y de sus pasiones, es preciso decirlo de ésta.

—Enteramente —dijo.

—Y que por esta razón es temperante; ¿no es así?

—En alto grado —dijo.

—Y si hay alguna sociedad en la que los magistrados y los súbditos tengan la misma opinión acerca de los que deben mandar, es seguramente la nuestra. ¿No te parece?

—Sin duda alguna —dijo.

—Cuando los miembros de la sociedad están así de acuerdo, ¿en quiénes dirás que reside la templanza, en los que mandan o en los que obedecen?

—En unos y en otros, seguramente —repuso.

—Ya ves —dije yo— cuán fundada era nuestra conjetura, cuando comparábamos la templanza con una cierta armonía.

—¿Por qué razón?

—Porque no sucede con ella lo que con la prudencia y la valentía, puesto que encontrándose cada una de éstas sólo en una parte del Estado, hacen, sin embargo, que el Estado entero sea prudente y valiente; mientras que la templanza está derramada por todos los miembros del Estado,^[7] desde los de más baja condición hasta los de la más alta, entre los cuales establece la templanza un acuerdo perfecto desde el punto de vista de la prudencia, de la fortaleza, del número, de las riquezas de los ciudadanos o de cualquier otra cosa semejante. De manera que puede decirse con razón que la templanza consiste en este buen acuerdo, y que es una armonía establecida por la naturaleza entre la parte superior y la parte inferior de una sociedad o de un particular, para decidir cuál es la parte que debe mandar a la otra.

—Soy decididamente de tu dictamen —repuso.

—Ya hemos encontrado, a mi parecer —dije yo—, tres cualidades del Estado. Quédanos ahora por descubrir lo que debe completar su virtud, y que es claro que tiene que ser la justicia.

—Eso es evidente.

—Hagamos como los cazadores, mi querido Glaucó, rodeando el matorral; averigüemos el

punto donde la justicia debe encontrarse, tomemos todas las medidas para impedir que se escape y desaparezca a nuestros ojos. En verdad, debe estar en algún punto. Mira, y avísame si la ves primero.

—Pluguiera a los dioses —dijo él—, pero bastante haré si puedo seguirte y percibir las cosas a medida que me las muestres.

—Invoquemos a los dioses y sigueme —dije yo.

—Es lo que voy a hacer. Marcha tú delante —replicó.

—El lugar me parece oscuro, embarazoso y de difícil acceso. Sin embargo, avancemos —dije yo.

—Pues adelante —exclamó.

Después de haber mirado por algún tiempo:

—¡Ea, ea, mi querido Glaucon! —exclamé yo—. Me parece que sigo la pista, y creo que no se nos escapa la justicia.

—¡Buena noticia! —dijo él.

—En verdad, que lo que me ha pasado es harto estúpido —dije.

—¿Qué cosa?

—Hace mucho tiempo, mi querido amigo, que, según parece, la tenemos a nuestros pies y no la habíamos visto. Merecemos que se rían de nosotros como de los que buscan lo que tienen entre manos. Fijamos nuestras miradas allá lejos, en lugar de mirar cerca de nosotros, que es donde está. Quizá es ésta la causa de habérsenos ocultado por tanto tiempo.

—¿Qué quieres decir? —preguntó.

—Digo —respondí— que ha mucho tiempo que hablamos de nuestro asunto sin fijar nuestra atención en que es de él de lo que hablamos.

—Largo es ese exordio —apremió— para las ganas que tengo de escuchar.

X. —Pues bien, escucha y ve si tengo razón —dije—. Lo que estatujimos al principio, cuando fundamos nuestro Estado, como un deber universal e indispensable, es la justicia misma o, por lo menos, algo que se le parece. Dijimos y hemos repetido muchas veces, si te acuerdas, que cada ciudadano no debe tener más que un oficio, aquel para el que desde su nacimiento ha descubierto mejores disposiciones.

—Eso es lo que dijimos, en efecto.

—Pero hemos oído decir a otros, y nosotros mismos lo hemos repetido muchas veces, que la justicia consiste en ocuparse únicamente en sus negocios sin afanarse en mil actividades.

—Así lo hemos dicho.^[8]

—Entonces, mi querido amigo —dije—, me parece que la justicia consiste en que cada uno haga lo que tiene obligación de hacer. ¿Sabes lo que me induce a creerlo?

—No; dilo —repuso.

—Me parece —dije— que después de la templanza, de la fortaleza y de la prudencia, lo que nos falta examinar en nuestro Estado debe ser el principio mismo de estas tres virtudes, lo que las produce y, después de producidas, las conserva mientras subsiste en ellas. Ya dijimos que, si encontrábamos estas tres virtudes, lo que quedara, puestas éstas aparte, sería la justicia.

—Precisamente tiene que ser ella —dijo.

—Si nos viéramos en la necesidad —añadí— de decidir qué es lo que contribuirá más a hacer nuestro Estado perfecto, si la concordia entre los magistrados y los ciudadanos, o la idea legítima e

inquebrantable de nuestros guerreros de lo que debe temerse y de lo que no debe temerse, o la prudencia y la vigilancia de los que gobiernan o, en fin, esta virtud mediante la que todos los ciudadanos, mujeres, niños, hombres libres, esclavos, artesanos, magistrados y súbditos, se limitan cada uno a su oficio sin mezclarse en los demás, nos sería difícil dar nuestro fallo.

—Muy difícil —dijo—. Y ¿cómo no habría de serlo?

—Y así esta virtud, que contiene a cada uno en los límites de su propia tarea, no contribuye menos, según parece, a la perfección del Estado que la prudencia, la fortaleza y la templanza.

—Desde luego —dijo.

—Así, pues, ¿tendrás a la justicia como igualmente importante para el bien del Estado que aquellas otras?

—Enteramente.

—Asegurémonos de esta verdad por otro camino. Los magistrados en nuestro Estado, ¿no han de estar encargados de dar sus fallos en los juicios?

—Sin duda.

—¿Y qué otro fin pueden proponerse en sus juicios, sino el impedir que nadie se apodere de los bienes ajenos, ni tampoco que se le prive de los suyos propios?

—Ningún otro.

—¿Pensando que esto es lo justo?

—Sí.

—Luego la posesión y práctica de lo que a cada uno corresponde será lo que consideramos justicia.

—Eso es.

—Mira si eres tú del mismo dictamen que yo. Que el carpintero se injiera en el oficio del zapatero o el zapatero en el del carpintero; que cambien sus instrumentos y sus retribuciones o que el mismo hombre desempeñe los dos oficios a la vez, ¿crees tú que este desorden cause un gran mal a la sociedad?

—No, sin duda —dijo.

—Pero si el que la naturaleza ha destinado a ser artesano o negociante, ensoberbecido con sus riquezas, su crédito, su fuerza o cualquiera otra ventaja semejante, se injiere en el oficio del guerrero, o el guerrero en las funciones del consejero y del guardián, sin capacidad para ello; si hiciesen un cambio con los instrumentos propios de su oficio y con las ventajas que van unidas a ellos, o si un mismo hombre quisiese desempeñar a la vez estos oficios diferentes, entonces creo yo, y tú indudablemente creerás conmigo, que semejante trastorno y tal confusión producirán infaliblemente la ruina del Estado.

—Infaliblemente.

—La confusión y mezcla de estos tres ordenes de funciones es, por tanto, el acontecimiento más funesto que puede tener lugar en un Estado. Puede decirse que es un verdadero crimen.

—Totalmente cierto.

—Y bien, el más grande crimen contra el Estado, ¿no dirás que es injusticia?

—¿Cómo no?

XI.—En esto, pues, consiste la injusticia. De donde se sigue, a la inversa, que cuando cada uno de

los ordenes del Estado, el de los negociantes, el de los auxiliares y el de los guardianes, se mantiene en los límites de su oficio y no los traspasa, esto debe ser lo contrario de la injusticia; es decir, la justicia, y lo que hace que un Estado sea justo.

—Me parece que no puede ser de otra manera —dijo él.

—No lo afirmemos aún demasiado alto —observé—. Veamos antes si lo que acabamos de decir de la justicia así considerada puede aplicarse a cada hombre en particular, porque ¿qué más podemos exigir? En el caso contrario, será preciso encaminar nuestras indagaciones en otra dirección. Pero en este momento procuraremos dar fin y cabo a la indagación que hemos emprendido en la seguridad de que nos sería más fácil conocer cuál es la naturaleza de la justicia en el hombre, si ensayábamos antes contemplarla y encontrarla en un modelo más grande. Hemos creído que un Estado nos ofrecería el modelo que deseábamos, y sobre este fundamento hemos formado uno, el más perfecto que nos ha sido posible, porque sabíamos bien que la justicia habría de encontrarse necesariamente en un Estado bien constituido. Traslademos a nuestro pequeño modelo, es decir, al hombre, lo que hemos descubierto en el grande, y si en el uno corresponde todo al otro, las cosas marcharán bien. Si hay en el hombre algo que no convenga a nuestro gran modelo, repetiremos el ensayo, y comparándolos de nuevo, frotando el uno con el otro, por decirlo así, haremos salir la justicia como salta la chispa del frote de dos astillas, y a la claridad que arroje la reconoceremos en nosotros mismos sin temor de engañarnos.

—Así procederemos con método, y así hay que hacerlo —dijo.

—Ahora bien —dije—, cuando se dice de dos cosas, de las cuales una es más grande y otra más pequeña, que son la misma cosa, ¿son o no semejantes en razón de lo que hace que se diga que son una misma cosa?

—Semejantes —contestó.

—Luego el hombre justo, en tanto que es justo, no se diferenciará en nada de un Estado justo, sino que será perfectamente semejante a él.

—Lo será —convino.

—Pero ya hemos hecho ver que nuestro Estado es justo porque cada uno de los tres ordenes que lo componen obra conforme a su naturaleza y a su destino; y hemos visto también que participa de ciertas cualidades y disposiciones de estos tres ordenes por su prudencia, su valor y su templanza.

—Es cierto —dijo.

—Luego si encontramos, amigo mío, en el alma del hombre estas tres especies, y entre ellas hay la misma subordinación, le daremos la misma consideración que hemos dado al Estado con idéntica disposición de sus tres cualidades.

—No podremos menos de hacerlo así —dijo.

—Aquí nos tienes envueltos, mi querido amigo —dije—, en una cuestión trivial relativa al alma. Se trata de saber si tiene o no en sí las tres especies de que acabamos de hablar.

—No es tan trivial —replicó—, según creo, porque al parecer, Sócrates, el proverbio tiene razón: lo bello es difícil.

—Pienso como tú —dije—, pero ten entendido, Glaucon, que si continuamos aplicando el mismo método, nos será imposible descubrir lo que buscamos. El camino que debe conducirnos al término es mucho más largo y mucho más complicado. Sin embargo, este método puede darnos aún una

solución que convenga a nuestra investigación anterior.

—Me parece que eso que dices debe bastar por el momento —dijo.

—Sea así; yo me daré también por satisfecho —añadí.

—Entra, pues, en materia —dijo— y no te desanimes.

—¿No debemos necesariamente convenir —proseguí— en que el carácter y las costumbres de un Estado se encuentran en cada uno de los individuos que lo componen, puesto que sólo por medio de ellos han podido pasar al Estado? En efecto, sería ridículo que ese carácter ardiente e indómito atribuido a ciertas naciones, como a los tracios, a los escitas y en general a los pueblos del Norte, o ese espíritu curioso y ávido de ciencia que con razón se puede atribuir a nuestra nación o, en fin, ese espíritu de interés que caracteriza a los fenicios y a los egipcios tengan su origen en otra parte que en los particulares que componen cada una de estas naciones.

—Sin duda —dijo.

—Esto es muy cierto y no ofrece ninguna dificultad —añadí.

—No.

XII. —Lo verdaderamente difícil es decidir si nosotros obramos en virtud de una o de tres especies diferentes. Si es uno el elemento que en nosotros conoce, otro el que se irrita y un tercero el que se deja llevar del placer que va unido a la alimentación o a la reproducción y a los demás placeres de la misma naturaleza; o bien es el alma toda la que produce en nosotros cada uno de estos efectos cuando nos aplicamos a ello. He aquí lo que es difícil explicar de una manera satisfactoria.

—Convengo en ello —dijo.

—Ensayemos decidir por este camino si hay en el alma tres elementos distintos o uno.

—¿Por qué camino?

—Es cierto que el mismo sujeto no es capaz, al mismo tiempo, en la misma parte y con respecto al mismo objeto, de acciones y pasiones contrarias. Y así, si encontramos en el alma algo semejante a esto, concluiremos con toda certidumbre que hay en ella tres elementos distintos.

—Muy bien.

—Fíjate en lo que te voy a decir.

—Habla —dijo.

—La misma cosa, considerada bajo la misma relación, ¿puede estar al mismo tiempo en movimiento y en reposo?

—De ningún modo.

—Asegurémonos más de esto para no vernos después embarazados. Si alguno nos objetase que un hombre, puesto en pie y que sólo mueve las manos y la cabeza, está a la vez en reposo y en movimiento, le contestaríamos que no habla con exactitud, y que lo que debe decirse es que una parte de su cuerpo se mueve, mientras que la otra está en reposo; ¿no es así?

—Sí.

—Si para dar muestras de sutileza sostuviese que la peonza o cualquier otro de los cuerpos que giran sobre su eje sin mudar de sitio está a la vez toda ella en reposo y en movimiento, nosotros no confesaríamos que estos cuerpos estén a la vez en reposo y en movimiento bajo la misma relación. Diríamos que es preciso distinguir en ellos dos cosas, el eje y la circunferencia, que en cuanto a su eje están en reposo, puesto que éste no se inclina a ningún lado; pero que, en cuanto a su

circunferencia, se mueven con un movimiento circular; y que si el eje llegara a inclinarse a la derecha o la izquierda, hacia delante o hacia atrás, entonces sería absolutamente falso el decir que estos cuerpos estaban en reposo.

—Ésa sería una respuesta oportuna —dijo.

—No debemos, pues, detenernos por esta clase de dificultades, porque nunca nos convencerán de que la misma cosa, mirada bajo la misma relación, y respecto al mismo objeto, sea al mismo tiempo susceptible de acciones y de pasiones contrarias.

—A mí no, desde luego —aseguró.

—Sin embargo —dijo—, para no detenernos mucho en enumerar todas estas objeciones y en demostrar su falsedad, pasemos adelante suponiendo cierto el principio de que hablamos. Convengamos tan sólo en que, si después se demostrase que era falso, todas las conclusiones que hubiésemos deducido serán nulas.

—Así hay que hacerlo —dijo.

XIII.—Dime ahora: mostrar asentimiento y disentimiento, tender hacia un objeto y alejarse de él, atraerle a sí y rechazarle, ¿son cosas opuestas, sean acciones o pasiones (porque, para el caso, es lo mismo)?

—Son opuestas —dijo.

—¿Y qué? —prosegú—. El hambre, la sed y, en general, los apetitos naturales, el deseo, la voluntad, todo esto, ¿no está referido a las especies de que acabamos de hablar? Por ejemplo, ¿no se dirá, de un hombre que tiene algún deseo, que su alma tiende a lo que ella desea, que atrae a sí la cosa que ella querría tener, y que en tanto que desea que se le dé una cosa, se da a sí misma señales de que la quiere, como si se le preguntase, anticipándose ella misma en cierto modo al cumplimiento de su deseo?^[9]

—Sí.

—Y el no querer, no anhelar, no desechar, ¿no es lo mismo que rechazar y alejar de sí? Y estas operaciones del alma, ¿no son contrarias a las precedentes?

—Sin duda.

—Sentado esto, ¿no diremos que tenemos una cierta clase de apetitos y, sobre todo, dos que están más a la vista, que son la sed y el hambre?

—Eso diremos —admitió.

—¿No tienen por objeto el uno el beber y el otro el comer?

—Sí.

—La sed, en tanto que sed, ¿es otra cosa en el alma que el deseo de lo dicho? En otros términos, la sed en sí, ¿tiene por objeto una bebida caliente o fría, en grande o en pequeña cantidad, y en general tal o cual bebida? ¿O no es cierto más bien que si se une a la sed el calor, este calor añade al deseo de beber el de beber frío; que si se le une el frío, este frío añade el deseo de beber caliente; que si la sed es grande, se quiere beber mucho, y si pequeña, se quiere beber poco; mientras que la sed en sí misma no es otra cosa que el deseo de la bebida, que es su objeto propio, como el comer es el objeto del hambre?

—Es cierto —dijo—. Cada deseo, considerado en sí mismo, se dirige a su objeto, considerado también en sí mismo; y las cualidades accidentales son las que, uniéndose a cada deseo, hacen que se

dirija hacia tal o cual modificación de su objeto.

—No nos dejemos alucinar, pues —dije yo—, por la objeción siguiente: nadie desea meramente la bebida, sino una buena bebida: ni meramente la comida, sino una buena comida, porque todos desean las cosas buenas; por lo tanto, si la sed es un deseo, es el deseo de algo bueno, cualquiera que sea su objeto, sea la bebida, sea otra cosa, y lo mismo sucede con los demás deseos.

—Esta objeción, sin embargo, parece que es de alguna importancia —observó.

—Pero ten en cuenta —concluí— que las cosas que tienen alguna relación con otras, se refieren a tal o cual otra cosa, como resultado de ser ellas de tal o cual manera, a lo que me parece; y que, por el contrario, tomada cada cosa en sí, sólo se refiere a su objeto en sí.

—No entiendo lo que dices —dijo.

—¿No entiendes que lo que es más grande no lo es sino a causa de la relación que tiene con una cosa más pequeña? —pregunté.

—Lo entiendo.

—Y esa otra cosa, ¿será algo más pequeño?

—Sí.

—Y si es mucho más grande, lo es con relación a una cosa mucho más pequeña. ¿No es cierto?

—Sí.

—¿Y que si ha sido o si algún día ha de ser más grande, es con relación a una cosa que ha sido o que será más pequeña?

—Sin duda —replicó.

—En la misma forma, lo más tiene relación con lo menos, lo doble con la mitad, lo más pesado con lo más ligero, lo más rápido con lo más lento, lo caliente con lo frío, y así de lo demás. ¿No es así?

—Enteramente.

—Y ¿qué decir respecto de las ciencias? ¿No ocurre lo mismo? La ciencia en sí tiene por objeto todo lo que puede o debe ser conocido en sí, sea lo que sea; pero una ciencia particular tiene por objeto tal o cual conocimiento. Por ejemplo, cuando se inventó la ciencia de construir casas, ¿no se le dio el nombre de arquitectura para distinguirla de las otras ciencias?

—Es cierto.

—¿Y no procedía esta distinción de que esta ciencia especial en nada se parecía a ninguna otra?

—Sí.

—¿Y por qué era así, repito, sino porque tenía tal objeto particular? Lo mismo digo de las demás artes y de las demás ciencias.

—Así es.

XIV.—Ya comprendes ahora, sin duda alguna —dije yo—, cuál era mi pensamiento cuando decía que las cosas referidas en sí mismas a un objeto sólo se refieren a ese objeto en sí mismo; y que teniendo tal o cual relación con un objeto, son ellas tales o cuales. Por lo demás, no quiero decir por esto que una cosa sea tal como su objeto; que, por ejemplo, la ciencia de las cosas que sirven o dañan a la salud sea sana o enferma, ni que la ciencia del bien y del mal sea buena o mala; lo único que pretendo es que, puesto que tal ciencia no tiene el mismo objeto que la ciencia en general, sino que tiene uno determinado, es decir, lo que es útil o dañoso a la salud, esta ciencia resulta así también

determinada, lo que hace que no se le dé simplemente el nombre de ciencia, sino el de medicina, caracterizándola por su objeto.

—Comprendo tu pensamiento, y lo tengo por verdadero —dijo.

—¿No incluyes la sed —pregunté— en el número de las cosas que tienen relación con otras, y que se refieren a alguna cosa?

—Sí —dijo—, a la bebida.

—De manera que tal sed tiene relación con tal bebida, mientras que la sed en sí no es la sed de una tal bebida, buena o mala, en grande o en pequeña cantidad, sino simplemente de la bebida.

—Totalmente de acuerdo.

—Por consiguiente, el alma de un hombre que meramente tiene sed, no desea otra cosa que beber. Esto es lo que quiere y esto es lo único a que se dirige.

—Es evidente.

—Y así, cuando busca la bebida y hay algo que le separa de su propósito, es imposible que sea el mismo principio el que le obliga a abstenerse y el que le excita a la sed y le arrastra como una bestia hacia la bebida. Porque ya dijimos que una misma cosa no puede hacer lo contrario en la misma parte de sí misma, con relación al mismo objeto y al mismo tiempo.

—Eso no puede ser.

—Lo mismo que no habría razón para decir, a mi juicio, de un arquero, que con sus dos manos atrae el arco hacia sí y lo rechaza al mismo tiempo, sino que debe decirse que atrae el arco hacia sí con una mano y lo rechaza con la otra.

—Muy bien —dijo.

—¿No hay personas que tienen sed y no quieren beber?

—Se encuentran muchas veces y en gran número —dijo.

—¿Qué puede pensarse de tales personas, sino que hay en su alma un principio que les ordena beber, y otro que se lo prohíbe y que puede más que el primero?

—Yo así lo pienso —dijo.

—Este principio que les prohíbe beber, ¿no nace, cuando nace, del razonamiento? El que los lleva y arrastra a ello, ¿no es un resultado de sufrimientos y enfermedades?

—Tal parece.

—Tenemos, pues, derecho —proseguí— a decir que son éstas dos cosas distintas, y llamar racional a esta parte de nuestra alma que razona, y apetitiva, privada de razón, amiga de los goces y de los placeres, a esta otra parte del alma que es el principio del amor, del hambre, de la sed y de los demás deseos.

—No sin razón los consideraremos así.

—Sentemos, pues, como cierto —seguí— que estas dos especies se encuentran en nuestra alma. Pero la fogosidad y aquello por lo que nos enardecemos, ¿es una tercera especie?, ¿o será de la misma naturaleza que las otras dos?

—Quizá de la misma que la parte apetitiva.

—Pero me contaron una cosa —dije yo— que tengo por prueba verdadera, y es la siguiente: Leoncio, hijo de Aglayón, volviendo un día del Pireo, percibió de lejos, a lo largo de la muralla septentrional, unos cadáveres tendidos junto al verdugo, y sintió a la vez un deseo violento de

aproximarse para verlos y un temor mezclado de aversión a la vista de cuadro semejante. Al pronto resistió y se tapó la cara, pero cediendo al fin a la violencia de su deseo, se dirigió hacia los cadáveres, y abriendo los ojos cuanto pudo, exclamó: «¡Y bien! ¡Desgraciados, gozad anchamente de tan magnífico espectáculo!».

—He oído referir lo mismo —dijo.

—Este suceso —observé— indica que la fogosidad se opone algunas veces en nosotros al apetito, y por consiguiente que es una cosa distinta.

—Eso indica —dijo.

XV.—¿No observamos también, en muchas ocasiones —dije—, que cuando uno es arrastrado por sus deseos a pesar de la razón, se dirige cargos a sí mismo, se irrita contra lo que le hace violencia interiormente, y que en esta especie de discordia la fogosidad se pone de parte de la razón? No creo, en cambio, que hayas experimentado en ti mismo, ni observado en los demás, que la cólera se ponga jamás de parte del deseo cuando la razón decide que algo no debe hacerse.

—No, por Zeus —dijo.

—¿No es cierto que cuando se cree obrar injustamente —pregunté— se nota, a más generosidad de sentimientos, menos motivo para enfadarse, aun en medio de sufrimientos como el hambre, el frío, o cualquier mal trato de otro, cuando se cree que ese tal tiene razón para conducirse de esta manera, contra el cual, para decirlo de una vez, la cólera no puede despertarse?

—Nada más cierto —dijo.

—Pero si estamos persuadidos de que se comete con nosotros una injusticia, ¿no se inflama entonces nuestra cólera y no se inclina del lado de lo que nos parece justo? En lugar de dejarse dominar por el hambre, el frío o cualquier otro mal trato, ¿no intenta sobreponerse a todo? ¿Cesa ni un solo momento de hacer esfuerzos generosos hasta que ha obtenido satisfacción, o la muerte le ha quitado el poder, o la razón, siempre presente en nosotros, la ha apaciguado y dulcificado como un pastor tranquiliza a su perro?

—Esa comparación es tanto más justa —dijo—, cuanto que, como hemos dicho, los auxiliares en nuestro Estado deben estar sometidos a los magistrados como los perros están a los pastores.

—Comprendes muy bien lo que quiero decir —observé—. Pero he aquí una reflexión que te suplico me oigas.

—¿Qué reflexión?

—Que la fogosidad nos parece ahora una cosa distinta de como la entendimos al principio. Pensábamos que era parte de lo apetitivo, y ahora estamos muy distantes de pensarla así, y vemos que cuando se suscita en el alma alguna rebelión, la cólera toma siempre las armas en favor de la razón.

—Del todo cierto —dijo.

—¿Y es diferente de la razón o tiene algo de común con ella, de suerte que no haya en el alma tres, sino dos especies, la razonable y la concupiscible? O más bien, así como nuestro Estado se compone de tres ordenes, el negociante, el auxiliar y el deliberante, ¿el apetito irascible entra también en el alma como un tercer principio, cuyo destino es secundar la razón, siempre que no haya sido corrompido por una mala educación?

—Necesariamente es un tercer elemento.

—Muy bien. Pero necesitamos demostrar que es distinto del racional, como hemos demostrado

que es distinto del apetitivo —dijo.

—Eso no es difícil —dijo—. Vemos que los niños, apenas salen al mundo, están ya sujetos a la cólera, y que para algunos nunca luce la razón, y en la mayor parte muy tarde.

—Dices muy bien, por Zeus —observé—. También puede servir de prueba lo que pasa con los animales. Y asímismo podemos traer a colación el testimonio de Homero citado más arriba:

golpeándose el pecho, reprende así a su alma.^[10]

Es evidente que Homero presenta aquí dos principios distintos increpándose mutuamente: lo que razona sobre qué es mejor o peor contra lo que se enardece irracionalmente.

—Perfectamente dicho —convino.

XVI. —En fin, hemos llegado, aunque con gran dificultad, a mostrar claramente que hay en el alma de cada hombre las mismas partes que en el Estado y en igual número.

—Es cierto.

—¿No es ahora necesario que el particular sea prudente de la misma manera y en la misma forma que el Estado?

—¿Cómo si no?

—¿Y que, igual que el particular es valiente, de la misma manera lo sea también el Estado? En una palabra, que todo lo que contribuye a la virtud se encuentre lo mismo en uno que en otro.

—Por fuerza.

—Por lo tanto, mi querido Glauco, diremos que el hombre es justo del mismo modo que el Estado.

—También ésa es una consecuencia necesaria —dijo.

—No hemos olvidado tampoco que el Estado es justo cuando cada uno de los tres ordenes que lo componen hace únicamente lo que le corresponde.

—No creo que lo hayamos olvidado —dijo.

—Acordémonos, pues, de que cada uno de nosotros será justo y cumplirá su deber cuando cada una de las partes de sí mismo realice su tarea.

—Sí; es preciso no olvidarlo —dijo.

—¿No pertenece a lo racional mandar, puesto que en ello es donde reside la prudencia, y que a ello toca también la inspección sobre toda el alma? ¿Y no toca a la fogosidad obedecerlo y secundarlo?

—Enteramente.

—¿Y cómo se podrá mantener un perfecto acuerdo entre estas dos partes sino mediante esa mezcla de la música y de la gimnasia de que hablamos más arriba, y cuyo efecto será, de una parte, nutrir y fortificar la razón con buenos preceptos y enseñanzas, y de otra, dulcificar y apaciguar el valor por el encanto del ritmo y de la armonía?

—Bien seguro —dijo.

—Estas dos partes, así educadas e instruidas en lo que les es propio, gobernarán la apetitividad, que ocupa la mayor parte de nuestra alma y que es insaciable por su naturaleza. Tendrán buen cuidado de que, después de haberse aumentado y fortificado con el goce de los placeres del cuerpo, no salga

de sus límites propios y no pretenda arrogarse sobre el alma una autoridad que no le pertenece, y que produciría en el conjunto un extraño desorden.

—Sin duda —dijo.

—En caso de un ataque exterior, tomarán las mejores medidas para la seguridad del alma y del cuerpo. La una deliberará; la otra combatirá; y, secundada por el valor, ejecutará las ordenes de aquélla.

—Eso es.

—El hombre merece el nombre de valiente, según pienso, cuando este segundo elemento, el fogoso, sigue constantemente en medio de los placeres y de las penas los juicios de la razón sobre lo que es o no es de temer.

—Exactamente —dijo.

—Es prudente mediante esta pequeña parte de su alma que manda y da ordenes, y que es la única que sabe lo que es útil a cada una de las otras tres partes y a todas juntas.

—Es cierto.

—¿Y no es también templada mediante la amistad y la armonía que reinan entre la parte que manda y las que obedecen, cuando estas dos últimas están de acuerdo en que a la razón corresponde mandar y que no debe disputársele la autoridad?

—La templanza no puede tener otro principio —dijo—, sea en el Estado, sea en el particular.

—En fin, mediante todo lo que hemos dicho repetidas veces, será también justo.

—Forzosamente.

—¿Qué, pues? ¿Hay, por ahora —dije—, algo que nos impida reconocer que la justicia en el individuo es la misma que en el Estado?

—No lo creo —replicó.

—Si en este punto nos quedase alguna duda, la haríamos desaparecer del todo aportando ciertas ideas corrientes.

—¿Cuáles?

—Por ejemplo, si respecto de nuestro Estado y del varón formado sobre este modelo por la naturaleza y por la educación, se tratase de examinar si este hombre podría quedarse para él un depósito de oro o de plata prestado, ¿crees que nadie le supondría capaz de un hecho semejante, sino aquellos que no están como él formados según el modelo de un Estado justo?^[11]

—Nadie —dijo.

—¿No estará, asimismo, lejos de profanar los templos, dilapidar y hacer traición en la vida pública al Estado o en la privada a sus amigos?

—Bien lejos.

—¿De faltar en manera alguna a sus juramentos y a otros compromisos?

—Sin duda.

—El adulterio, la falta de respeto para con sus padres y de veneración para con los dioses: he aquí faltas de las que será menos capaz que otro cualquiera.

—Que cualquier otro —convino.

—La causa de todo esto, ¿no es la subordinación establecida entre las partes de su alma y la aplicación de cada una de ellas a cumplir su obligación, tanto de gobernar como de obedecer?

—No puede ser otra.

—Pero ¿conoces tú alguna otra virtud que no sea la justicia, que pueda formar hombres y Estados de este carácter?

—No, por Zeus —dijo.

XVII. —Vemos, pues, ahora con toda claridad lo que al principio no hacíamos más que entrever. Apenas habíamos echado los cimientos de nuestro Estado, cuando, gracias a alguna divinidad, hemos encontrado como un modelo de la justicia.

—Enteramente cierto.

—Y así, mi querido Glaucon, cuando exigíamos que el que hubiese nacido para zapatero o carpintero, o para cualquier otra cosa, desempeñase bien su oficio y no se mezclase en otra cosa, nosotros trazábamos una imagen de la justicia que nos ha sido de provecho.

—Es patente.

—La justicia, en efecto, es algo semejante a lo que prescribíamos, aunque no se refiere a las acciones exteriores del hombre, sino a su interior, no permitiendo que ninguna de las partes del alma haga otra cosa que lo que le concierne y prohibiendo que las unas se entremetan en las funciones de las otras. Quiere que el hombre, después de haber ordenado cada una las funciones que le son propias: después de haberse hecho dueño de sí mismo y de haber establecido el orden y la concordia entre estas tres partes, haciendo que reine entre ellas perfecto acuerdo, como entre los tres términos de una armonía, el grave, el agudo y el medio, y los demás intermedios, si los hubiere; después de haber ligado unos con otros todos los elementos que lo componen, de suerte que de su reunión resulte un todo bien templado y bien concertado; entonces es cuando comienza a obrar, ya se proponga reunir riquezas o cuidar su cuerpo, ya consagrarse a la vida privada o la vida pública; que en todas estas circunstancias dé el nombre de acción justa y buena a la que crea y mantiene en él este buen orden, y el nombre de prudencia a la ciencia que preside las acciones de esta naturaleza; que, por el contrario, llame acción injusta a la que destruye en él este orden, e ignorancia a la opinión que preside una acción semejante.

—Mi querido Sócrates, nada más verdadero que lo que dices —observó.

—Por lo tanto —dijo—, no se dirá que mentimos si aseguramos que hemos encontrado lo que es un hombre justo, un Estado justo, y en qué consiste la justicia.

—No, por Zeus —dijo.

—¿Lo afirmaremos, pues?

—Lo afirmaremos.

XVIII. —Sea así —dijo—, y ahora me parece que nos falta examinar lo que es la injusticia.

—Claro está.

—¿Puede ser otra cosa que una sedición de aquellos tres elementos, que se extralimitan entrando en lo que no es de su incumbencia, usurpando atribuciones ajenas; una sublevación de la parte contra el todo del alma, para arrogarse una autoridad que no le pertenece, porque, por su naturaleza, está hecha para obedecer a lo que está hecho para mandar? Y diremos nosotros que este extravío y turbación es injusticia, indisciplina, cobardía, ignorancia, en una palabra, total perversidad.

—Eso es —convino.

—Así, pues —dijo yo—, el cometer acciones injustas y actuar injustamente, así como el realizar

acciones justas, ¿sabemos distinguirlo con claridad si realmente tenemos clara la injusticia y la justicia?

—¿Cómo?

—En realidad —dijo— sucede con ellas respecto al alma lo que sucede con las cosas sanas y nocivas al cuerpo.

—¿En qué aspecto? —preguntó.

—En que las cosas sanas dan la salud y las cosas nocivas dan la enfermedad.

—Sí.

—Lo mismo que las acciones justas producen la justicia, las acciones injustas la injusticia.

—Necesariamente.

—Dar la salud es establecer entre los diversos elementos de la constitución humana el equilibrio natural, que somete los unos a los otros; engendrar la enfermedad es hacer que uno de estos elementos domine a los demás contra las leyes de la naturaleza o sea dominado por ellos.^[12]

—Es cierto.

—Por la misma razón, producir la justicia —dijo— ¿no es establecer entre las partes del alma la subordinación que la naturaleza ha querido que haya; y producir la injusticia es dar a una parte sobre las otras un imperio que es contra la naturaleza?

—Exactamente —admitió.

—La virtud, por consiguiente, es, si puedo decirlo así, la salud, la belleza, la buena disposición del alma; el vicio, por el contrario, es la enfermedad, la deformidad y la flaqueza.

—Así es.

—¿No contribuyen las acciones buenas a crear en nosotros la virtud y las acciones malas a producir el vicio?

—Forzosamente.

XIX. —Por consiguiente, lo único que nos queda por examinar es si es útil ejecutar acciones justas, consagrarse a lo que es honesto, y ser justo, sea o no tenido uno por tal; o si lo es cometer injusticias y ser injusto, con tal que no tenga uno que temer el castigo ni verse forzado a hacerse mejor mediante el mismo.

—Pero, Sócrates —dijo—, me parece ridículo detenerse en semejante examen; porque, si cuando la naturaleza del cuerpo está enteramente destruida, la vida se hace insopportable aun en medio de los placeres de la mesa, de la opulencia y de los honores, con mucha más razón debe ser para nosotros pesada carga cuando el alma, que es su principio, esté alterada y corrompida, aun cuando por otra parte tenga el poder de hacerlo todo menos el de librarse a sí misma del vicio y alcanzar la justicia y la virtud. Esto suponiendo que la injusticia y la justicia se revelen tales como hemos explicado.

—Sería, en efecto, ridículo —acepté— detenerse en este examen; pero ya que hemos llegado al punto de darnos por completamente convencidos de esta verdad, no debemos pararnos aquí por cansancio.

—Guardémonos mucho de perder el ánimo, por Zeus —dijo.

—Atiende y mira, pues —dijo—, bajo cuántas formas, entiendo formas dignas de ser observadas, se presenta el vicio.

—Te sigo —dijo—. Habla.

—Pues bien —dije—, mirando desde la altura a que nos ha conducido esta conversación, me parece ver, como desde una atalaya, que la forma de la virtud es una, y que las del vicio son innumerables; sin embargo, pueden reducirse a cuatro las que merecen que nos ocupemos de ellas.

—¿Quéquieres decir? —preguntó.

—Quiero decir que el alma tiene tantas formas diferentes como el gobierno —dijo.

—¿Cuántas?

—Cinco las del gobierno —repuso— y cinco las del alma.

—Di cuáles son —pidió.

—Digo, por lo pronto —respondí—, que la forma de gobierno que nosotros hemos establecido es una, pero que se le pueden dar dos nombres. Si gobierna uno solo, se dará al gobierno el nombre de monarquía; y si la autoridad se divide entre muchos se llamará aristocracia.

—Verdad es —dijo.

—Digo que aquí no hay más que una sola forma de gobierno —proseguí—; porque el que el mando esté en manos de uno solo o en las de muchos, esto no alterará en nada las leyes fundamentales del Estado, si los principios de crianza y educación que hemos establecido son rigurosamente observados.

—No parece que las vaya a alterar —convino.

Libro V de La República

I.—Considero este tipo de Estado y de constitución, pues, y a este tipo de hombre, bueno y recto, y añado que si esta forma es buena, todas las demás son malas, tanto con relación a los Estados como con relación a los particulares. Y se las puede reducir a cuatro.

—¿Cuáles son? —preguntó Glaucón.

Iba yo a hacer la enumeración de las mismas, en el orden en que, en mi opinión, se derivan unas de otras, cuando Polemarco, que estaba sentado a cierta distancia de Adimanto, extendiendo el brazo, le tiró de la parte superior del manto e, inclinándose hacia él, le dijo al oído algunas palabras, de las cuales sólo oímos las siguientes: «¿Le dejaremos pasar adelante —dijo— o qué hacemos?».

—Nada de eso —respondió Adimanto, levantando ya la voz.

—¿Qué es eso —intervine yo— que no queréis dejar pasar adelante?

—Tú.

—¡Yo!, ¿y por qué? —pregunté.

—Nos parece —dijo Adimanto— que vas perdiendo el ánimo y que quieres robarnos una parte de esta conversación, que no es la menos interesante. Has creído quizás librarte de nosotros diciendo sencillamente que respecto a las mujeres y a los niños era evidente que todo debía ser común entre amigos.^[1]

—¡Y qué! ¿no he tenido razón para decirlo, mi querido Adimanto? —pregunté.

—Sí —respondió—, pero este punto, lo mismo que algunos otros, necesita explicación. Esta comunidad puede practicarse de muchas maneras. Dinos, pues, de cuál quieras hablar. Ha mucho tiempo que estamos en espera, aguardando siempre a que hagas mención de la procreación de los hijos, de la manera de educarlos, en una palabra, de todo lo que pertenece a la comunidad de las mujeres y de los hijos; porque estamos persuadidos de que la decisión que pueda tomarse sobre este punto es de una gran importancia o, más bien, es completamente decisiva con respecto a la sociedad. Por lo tanto, ahora que te vemos dispuesto a pasar a otra forma de gobierno sin haber desenvuelto suficientemente este punto, hemos resuelto, como acabas de oír, no dejarte pasar adelante mientras no hayas dado explicaciones sobre dicha materia como lo has hecho respecto a los demás puntos.

—Pues ponedme a mí también como votante de ese acuerdo —dijo Glaucón.

—Sí, Sócrates; es cosa acordada por todos los que aquí nos hallamos —dijo a su vez Trasímaco.

II.—¿Qué hacéis —exclamé yo— echándoos sobre mí de ese modo? ¿En qué discusión me queréis envolver de nuevo en torno al Estado? ¡Yo que me felicitaba de haber salido de ese mal paso, y me creía feliz por la buena acogida que ha merecido lo que dije entonces! Al obligarme a ocuparme nuevamente de este asunto no sabéis el enjambre de nuevas disputas que vais a despertar. Ya había previsto yo este resultado y, para evitarlo, no quise decir más que lo que dije.

—¿Crees tú —dijo Trasímaco— que éstos han venido aquí a fundir oro^[2] y no a oír tus razonamientos?

—Sí —dije—, pero es preciso hablar con mesura.

—Para hombres sabios, Sócrates —dijo Glaucón—, la medida para conversar sobre materias tan

importantes es la vida entera. Y así, créeme, deja a nosotros lo que a nosotros toca, y procura sólo decirnos tu pensamiento respondiéndonos sobre la manera como ha de tener lugar esta comunidad de mujeres y de hijos entre nuestros guardianes, y sobre la manera como habrán de ser educados los hijos desde el día de su nacimiento hasta aquel en que sean capaces de recibir una educación, es decir, durante la época en que exigen los más penosos cuidados. Explícanos, pues, por favor cómo ha de tener lugar todo esto.

—No es fácil, mi querido Glaucon —dijo—, porque se dará por los espíritus menos crédito aún a lo que tengo que decir que a todo lo que ha precedido. Lo que voy a manifestar, o no se considerará nunca posible, o aun cuando se vea la posibilidad, se dudará de su bondad. Aquí tienes lo que me impide decir libremente mi pensamiento. Temo, mi querido amigo, que se lo tome por un vano deseo.

—No temas nada —dijo—, pues no son hombres ignorantes, obstinados ni malintencionados los que te van a escuchar.

—Al hablar de esta manera, excelente Glaucon, ¿te propones tranquilizarme? —pregunté yo entonces.

—Sí —replicó.

—Pues bien; tus palabras producen en mí —dijo— un efecto completamente contrario. Si yo mismo estuviese bien persuadido de la verdad de lo que voy a decir, tus exhortaciones estarían en su lugar; porque puede hablarse con seguridad y confianza delante de oyentes benévolos e inteligentes cuando se cree que se dirá la verdad sobre objetos importantes y que les interesan. Pero cuando se habla, como yo lo hago, dudando y titubeando, es peligroso y debe temerse, no provocar la risa (este temor sería pueril), sino separarse de lo verdadero y arrastrar consigo a sus amigos, para caer en el error sobre cosas respecto de las que es funesto equivocarse. Conjuro a Adrastea,^[3] Glaucon, a que me perdone lo que voy a decir, porque considero como un crimen menor matar a uno sin quererlo que engañarle sobre lo bello, lo bueno, lo justo de las instituciones; y valdría más correr este riesgo con los enemigos que con los amigos. He aquí por qué haces mal al apurarme así.

—Sócrates —replicó Glaucon riéndose—, si tus discursos nos llevan al error, desistiremos de perseguirte, como sucede en el caso del homicidio; jamás te miraremos como un engañador; explícate, pues, sin temor.

—En buena hora —dijo—, y puesto que en el primer caso la ley declara limpio al absuelto, es bastante probable que suceda lo mismo en el caso presente.

—Ésa es una razón para que hables —dijo.

—Es preciso que volvamos, pues, a ocuparnos de un asunto que hubiera sido mejor haber tratado cuando se presentó la ocasión. Sin embargo, no estará fuera de su lugar sacar a la escena a las mujeres después de haberlo hecho con los hombres,^[4] tanto más cuanto que tú me invitas a ello. Para dar a los hombres nacidos y educados de la manera que hemos dicho buenas reglas sobre la posesión y uso de las mujeres y de los niños, no tenemos otra cosa que hacer, en mi opinión, que mandarles que sigan el mismo camino que hemos trazado al comenzar. Ahora bien, hemos presentado a los hombres como los guardadores de un rebaño.

—Sí.

—Sigamos, pues, esta idea, dando a los hijos un nacimiento y una educación que correspondan a

ella, y veamos si esto nos sale bien o mal.

—Y ¿cómo lo haremos? —preguntó.

—De la manera siguiente: ¿Creemos que las perras deben vigilar como los perros guardando los rebaños, ir a la caza con ellos, y hacerlo todo en común, o bien que deban permanecer en casa, como si, ocupadas en parir y alimentar cachorros, fuesen incapaces de otra cosa, mientras que el trabajo y cuidado de los rebaños han de pesar exclusivamente sobre los perros?

—Nosotros queremos que todo sea común —dijo—; sólo que en los servicios deben tomarse en cuenta la mayor debilidad de las hembras y la mayor fuerza de los machos.

—¿Se puede exigir de un animal los servicios que pueden obtenerse de otro, cuando no ha sido alimentado y enseñado de la misma manera? —pregunté yo.

—No es posible.

—Por consiguiente, si pedimos a las mujeres los mismos servicios que a los hombres, es preciso darles la misma educación.

—Sí.

—¿No hemos educado a los hombres en el ejercicio de la música y la gimnasia?

—Sí.

—Será preciso, por lo tanto, hacer que las mujeres se consagren al estudio de estas dos artes, formarlas para la guerra, y tratarlas en todo como a los hombres.

—Es un resultado de lo que dijiste —aseguró.

—Pero si se pusiera en práctica, parecería quizá una cosa ridícula, porque es opuesta a la costumbre —dije.

—Muy ridícula, ciertamente —admitió.

—Pero en todo esto, ¿qué te parece más ridículo? —pregunté yo—. Será, sin duda, el ver a las mujeres desnudas ejercitándose en la gimnasia con los hombres, y no hablo sólo de las jóvenes, sino de las viejas, a ejemplo de aquellos ancianos que se complacen en estos ejercicios, a pesar de lo arrugados y desagradables que se presentan a la vista.

—Sí, por Zeus —exclamó—. En nuestro tiempo, al menos, eso sería el colmo del ridículo.

—Pero ya que hemos comenzado —dije—, no temamos las bromas de ciertos graciosos por mucho que comenten una innovación de esta especie respecto a la música y a la gimnasia, y no digamos al manejo de las armas y la monta de caballos.

—Tienes razón —dijo.

—Empero, puesto que hemos comenzado, sigamos nuestro rumbo y vayamos derechos a lo que esta institución parece tener de chocante. Para ello conjuremos a esos burlones para que dejen a un lado, por un momento, sus gracias y examinen seriamente el asunto. Recordemos que no ha mucho que los griegos creían aún, como lo cree hoy día la mayor parte de las naciones bárbaras, que la vista de un hombre desnudo es un espectáculo vergonzoso y ridículo; y que cuando los gimnasios fueron abiertos por primera vez en Creta, y después en Lacedemonia, los burlones de aquel tiempo tuvieron motivo para chacearse. ¿No crees?

—Sí, por cierto.

—Pero después que la experiencia, creo, ha hecho ver que era mejor hacer los ejercicios desnudos que ocultar ciertas partes del cuerpo, la razón, descubriendo lo que era más conveniente, ha

disipado el ridículo que a la vista producía la desnudez, y ha demostrado que es necio el que halla el ridículo en otra cosa que en lo que es malo en sí, el que sólo intenta mover a risa, tomando por objeto de sus burlas otra cosa que lo irracional y lo malo, o el que se dirige seriamente a un fin que no es el bien.

—Es cierto por completo —dijo.

IV.—¿No es preciso, entonces, que nosotros decidamos primero si lo que proponemos es posible o no, y conceder a quienquiera que sea, hombre serio o burlón, la libertad de examinar si las mujeres son capaces de los mismos ejercicios que los hombres, o si no son acomodadas para ninguno o, en fin, si son capaces de unos ejercicios e incapaces de otros? Despues veremos en cuál de estas clases es preciso colocar los ejercicios de la guerra. Si comenzamos tan bien este examen, ¿no podremos lisonjearnos de llegar felizmente al término?

—Desde luego —dijo.

—¿Quieres, pues —pregunté—, que nos hagamos cargo de las razones de nuestros adversarios, para que su causa no quede sin defensa ante nuestro ataque?

—No hay inconveniente —dijo.

—Digamos, pues, en su nombre: «Sócrates y Glaucon, no hay necesidad de que otros os contradigan. Cuando sentasteis las bases de vuestra república, ¿no convinisteis en que cada uno debía limitarse al oficio que más se conformase con su naturaleza? —Es cierto; en eso convinimos. —¿Y es posible dejar de reconocer que entre la naturaleza de la mujer y la del hombre hay una inmensa diferencia? —¿Cómo no han de ser diferentes? —¿Es preciso, por lo tanto, destinarlos a oficios diferentes según su naturaleza? —Sin duda. —Por consiguiente, ¿no es un error y una contradicción de vuestra parte decir que es necesario destinar a los mismos empleos y oficios a los hombres y a las mujeres, a pesar de la gran diferencia que hay entre sus naturalezas?». Mi inteligente amigo, ¿tienes algo que responder a esto?

—No sería fácil —dijo— responder en el acto, pero te suplicaría y te suplico, en efecto, que interpretes nuestra argumentación como mejor te parezca.

—Ha largo tiempo, Glaucon, que había previsto esta objeción y otras muchas semejantes a ella —dije—. Y aquí tienes la razón de mi reparo en entrar en pormenores sobre la manera de adquirir y tener mujeres e hijos.

—¡Por Zeus!, la objeción no me parece fácil de resolver —dijo.

—Verdaderamente, no —dije—. Pero tanto si un hombre cae en un estanque como en alta mar, no por eso deja de verse igualmente precisado a nadar.

—Sin duda.

—Hagamos, pues, como él; echémonos a nado para salir de esta dificultad. Quizá algún delfín vendrá a recogernos,^[5] o recibiremos algún otro auxilio imprevisto.

—Parece que sí —dijo.

—Veamos, por lo tanto —dije—, si encontramos alguna salida. Hemos convenido en que es preciso consagrar las naturalezas diferentes a oficios diferentes. Por otra parte, estamos también conformes en que el hombre y la mujer son de naturaleza distinta, y a pesar de esto queremos destinar a ambos a unos mismos oficios. ¿No es ésta la objeción que se nos hace?

—Exactamente.

—En verdad, mi querido Glaucón, el arte de la disputa tiene un maravilloso poder.

—¿Por qué?

—Porque se me figura —dijo— que se cae muchas veces en la disputa sin quererlo, y que cuando se cree discutir no se hace más que disputar. Esto procede de que por no distinguir los diferentes sentidos de una proposición, se deducen contradicciones aparentes, tomando aquéllos a la letra, y de aquí la disputa; cuando lo que se debe hacer es ilustrarse interrogándose mutuamente.

—Ése es ciertamente —dijo— un desliz en que incurren muchos; pero ¿afecta en algo a la presente cuestión?

—De lleno, y corremos el riesgo de vernos arrastrados a la disputa, a pesar nuestro —dijo.

—¿Cómo así?

—Porque, obrando como verdaderos disputadores, nos ceñimos a la letra de esta proposición: que las funciones deben ser diferentes según la diversidad de naturalezas; cuando no hemos examinado aún en qué consiste esta diversidad, ni lo que tuvimos en cuenta cuando decidimos que las mismas naturalezas debían tener los mismos oficios, y las naturalezas diferentes, oficios diferentes.

—Es cierto —dijo—; aún no hemos examinado este punto.

—Estamos, pues, a tiempo —dijo— para preguntarnos si los calvos y los cabelludos son de la misma naturaleza o de naturaleza opuesta; y, después de haber respondido que son de naturaleza opuesta, si los calvos hacen el oficio de zapateros, se lo prohibiremos a los cabelludos, y recíprocamente.

—Pero semejante prohibición sería ridícula —dijo.

—¿Por qué? —dijo—. ¿No es porque en dicha ocasión no habríamos considerado la diferencia o la identidad de naturalezas por sí mismas, sino bajo la relación que tienen con los mismos oficios? Por ejemplo, ¿no nos fundábamos en esto para decir que eran una misma cosa la naturaleza del médico y la de la médica con almas aptas para la medicina?

—Sí.

—¿Y de naturaleza diferente el médico y el carpintero?

—Totalmente.

V.—Luego, si nos encontramos —dijo— con que el sexo del hombre difiere del de la mujer con relación a ciertas artes y a ciertos oficios, inferiremos que tales oficios y artes deben asignarse cada uno al sexo respectivo. Pero si entre ellos no hay otra diferencia que la de que el varón engendra y la mujer pare, no por esto consideraremos como cosa demostrada que la mujer difiere del hombre en el punto de que aquí se trata; y nos sostendremos en la creencia de que no debe hacerse ninguna distinción respecto a los oficios entre nuestros guerreros y sus mujeres.

—Tendremos razón para ello —dijo.

—Ahora que nos diga nuestro argumentante cuál es en la sociedad el arte u oficio para el que las mujeres no hayan recibido de la naturaleza las mismas disposiciones que los hombres.

—Es justo hacerle esa pregunta.

—Quizá nos respondería algún otro lo que tú hace poco decías; que no es fácil contestar en el acto, pero que, después de algunos momentos de reflexión, nada más sencillo que responder.

—Podría muy bien darnos esa respuesta.

—Supliquemosle, si quieres, que nos escuche, mientras intentamos demostrarle que no hay en la

república oficio alguno que sea propio únicamente de las mujeres.

—Consiento en ello.

—Responde, le diremos: la diferencia que hay entre el que tiene aptitud para una cosa y el que no la tiene, ¿consiste, según tú, en que el primero aprende fácilmente y el segundo con dificultad; en que el uno, con un ligero estudio, lleva sus descubrimientos más allá de lo que se le enseña, mientras que el otro, con mucha aplicación y cuidado, no puede retener lo que ha aprendido; y, en fin, en que en el uno las disposiciones del cuerpo secundan las operaciones del espíritu, y que en el otro las entorpecen? ¿Hay otros signos mediante los cuales puedas distinguir al dotado para cada tarea de aquel que no lo está?

—Nadie —dijo— afirmará que haya otros.

—Entre las diferentes artes a que los dos sexos se consagran a la par, ¿hay una sola en la que los hombres no tengan una superioridad señalada sobre las mujeres? ¿Habrá necesidad de que nos detengamos en algunas excepciones, como el trabajo textil, la preparación de tortas y de las viandas, trabajos en que las mujeres llevan ventaja a los hombres y en que la inferioridad sería lo más ridículo?

—Tienes razón de decir —convino— que, en general, un sexo es muy inferior al otro en todo. No es que muchas mujeres no tengan superioridad en muchos puntos y sobre muchos hombres, pero hablando en general, lo que dices es exacto.

—Ya ves, mi querido amigo, que en el gobierno de un Estado no hay ocupación que sea propia de la mujer o del hombre en cuanto tales, sino que, habiendo dotado la naturaleza de las mismas facultades a los dos性os, todos los oficios pertenecen en común a ambos, sólo que en todos ellos la mujer es más débil que el hombre.

—Es cierto.

—¿Impondremos, pues, todos a los hombres, y no reservaremos ninguno para las mujeres?

—¿Qué razón habría para ello?

—Hay mujeres, diríamos nosotros, según creo, que tienen aptitud para la medicina y para la música, y otras que no la tienen.

—¿Cómo no?

—¿No las hay que tienen disposición para los ejercicios gimnásticos y militares, y otras que no tienen ninguna?

—Así lo creo.

—Y, en fin, ¿no las hay amantes y enemigas del saber, fogosas y carentes de arrojo?

—También las hay.

—Por lo tanto hay mujeres a propósito para ser guardianas, y otras que no lo son; porque ¿no son aquellas las cualidades que exigimos en nuestros guerreros?

—Ésas son.

—La naturaleza de la mujer es, pues, tan propia para la guarda de un Estado como la del hombre, y no hay más diferencia sino que aquélla es más débil y éste, más fuerte.

—Así parece.

VI.—Éstas son las mujeres que nuestros guerreros deben escoger por compañeras y con las que deben compartir el cuidado de la vigilancia, porque son capaces de ello, y han recibido de la

naturaleza las mismas disposiciones.

—Totalmente de acuerdo.

—¿Y no es preciso asignar las mismas tareas a las mismas naturalezas?

—Las mismas.

—Hemos aquí otra vez en el punto de partida, y habremos de confesar de nuevo que no es contrario a la naturaleza ejercitar las mujeres de nuestros guerreros en la música y en la gimnasia.

—Verdaderamente.

—La ley que nosotros establezcamos, pues, por ser conforme a la naturaleza, no es ni una quimera, ni un vano deseo. Lo que verdaderamente choca con la naturaleza es el uso opuesto que se sigue hoy.

—Así parece.

—¿No nos habíamos propuesto examinar si esta nueva institución era posible y, al mismo tiempo, si era óptima?

—Sí.

—Pues ya acabamos de ver que es posible.

—Sí.

—Nos resta ahora convencernos de que es óptima.

—Sin duda.

—¿No es cierto que no otra sino la misma educación, que ha servido para formar nuestros guerreros, deberá servir igualmente para formar sus mujeres, puesto que es la misma la base sobre la que actúan?

—No son distintas.

—¿Cuál es tu opinión sobre esto?

—¿Sobre qué?

—¿Crees que los hombres son, unos, mejores, y otros, peores; o que no hay entre ellos ninguna diferencia?

—De ningún modo.

—En el Estado, pues, cuyo plan trazamos, el guardián que haya recibido la educación que hemos dicho, ¿valdrá, en tu opinión, más que el zapatero educado de una manera correspondiente a su profesión?

—Ésa es una pregunta ridícula —repuso.

—Entiendo —respondí—. ¿No son éstos los mejores ciudadanos?

—Sin comparación.

—Sus mujeres, ¿no tendrán la misma superioridad sobre las demás mujeres?

—Sin duda también —dijo.

—Pero ¿hay nada más ventajoso para el Estado que tener muchos y excelentes ciudadanos de uno y otro sexo?

—No lo hay.

—¿Y no lograrán este grado de excelencia la música y la gimnasia, como ya hemos dicho?

—Sin duda.

—Nuestro sistema, pues, no es sólo posible, sino que, además, es el mejor para el Estado.

—Así es.

—Por consiguiente, las mujeres de nuestros guerreros deberán despojarse de sus vestidos, puesto que la virtud ocupará su lugar. Participarán de los trabajos de la guerra y de todos los que exija la guarda del Estado, sin ocuparse de otra cosa. Sólo se tendrá en cuenta la debilidad de su sexo, al asignarles cargas más ligeras que a los hombres. En cuanto al que se burle a la vista de las mujeres desnudas que ejercitan su cuerpo para un fin bueno; [6] no sabe ni lo que hace, ni por lo que se ríe; porque hay y habrá siempre razón para decir que lo útil es bello, y que es feo lo que es dañoso.

—Tienes razón.

VII. —Digamos, pues, que el reglamento que acabamos de establecer sobre la posición legal de las mujeres puede ser comparado a una oleada de la que hemos podido escapar a nado; y que, lejos de haber sido sumergidos al sentar por base que todos los oficios deben ser comunes entre nuestros guardianes y guardianas, creemos haber probado que esta disposición es, a la vez, posible y ventajosa.

—Ciertamente, no era pequeña esa oleada que has esquivado —dijo.

—No dirás eso si la comparas con la que nos viene encima —dije yo.

—Veamos, habla, que la vea yo —dijo.

—La ley que voy a proponerte se liga con la precedente, a mi entender, y con todas las demás —comencé.

—¿Cuál es?

—Las mujeres de nuestros guerreros serán comunes todas y para todos; ninguna de ellas cohabitará en particular con ninguno de ellos; los hijos serán comunes y los padres no conocerán a sus hijos ni éstos a sus padres.

—Mayor dificultad vas a encontrar —dijo— para hacer creer que esta ley sea posible y útil.

—No creo —repliqué— que se me nieguen las ventajas que el Estado sacaría de la comunidad de las mujeres y de los hijos, si la ejecución de esta ley es posible; pero creo también que lo que se discutirá mucho es esta posibilidad.

—Podrá muy bien discutirse lo uno y lo otro —dijo.

—Es decir, que son dos dificultades las que se agolpan contra mí —respondí—. Esperaba salvarme de una de las dos creyendo que convendrías en la utilidad de este sistema, y que sólo tendría que discutir la posibilidad misma.

—No te escaparás merced a esa excusa; responderás, si gustas —dijo—, a estas dos dificultades.

—Veo que no hay más remedio que sufrir el castigo —dije—. Concédeme sólo una gracia: consiente que tenga yo carta blanca para espaciarme, como aquellos espíritus ociosos que tienen costumbre de alimentarse con sus ilusiones cuando se abandonan a sí mismos. Sabes que esta clase de personas, cuando tienen en la cabeza algún proyecto, antes de examinar por qué medios podrán conseguir su objeto, y por temor de molestarse discutiendo si la cosa es posible o imposible, lo dan por hecho a medida de sus deseos; levantan sobre este fundamento el resto del edificio, regocijándose de antemano con las ventajas que habrán de resultarles de la ejecución, y aumentan por este medio la indolencia natural de sus almas. Aterrado como ellos, en vista de las dificultades que se presentan a mi espíritu, deseo dejar para otra ocasión el examen de la posibilidad de lo que propongo. Quiero suponerla demostrada, y voy a ver qué medidas tomarán nuestros magistrados

para la ejecución. Trataré de convencerte de que no hay cosa más útil para el Estado y para los guardianes. Después demostraremos la posibilidad, si te parece conveniente.

—Haz lo que quieras —dijo—; investigalo.

—Me concederás, por lo tanto, sin dificultad, que nuestros magistrados y sus auxiliares, si son dignos del nombre que llevan, estarán en disposición, éstos de hacer lo que se les mande, y aquéllos de no ordenar nada que no esté prescrito en la ley, y de seguir el espíritu de ésta en los reglamentos, que abandonamos a su prudencia.

—Así debe ser —dijo.

—Por lo tanto tú, en calidad de legislador —dije—, después de haber escogido las mujeres como lo has hecho con los hombres, las unirás a ellos, en cuanto sea posible, según sus caracteres. Ahora bien; unos y otros, como no poseen nada en propiedad y todo es común entre ellos, casa y mesa, vivirán siempre juntos, y encontrándose de esta manera confundidos en el gimnasio y en todos los demás puntos, la inclinación natural de un sexo hacia el otro les llevará, sin duda, a formar uniones. ¿No es necesario que suceda esto?

—No será una necesidad geométrica —dijo—, pero sí erótica, cuyas razones tienen más fuerza para persuadir y arrastrar a «grandes multitudes»^[7] que las demostraciones de los geómetras.

VIII.—Dices verdad. Pero ¡qué!, mi querido Glaucó, ¿sufrirán nuestros magistrados que en estas uniones no haya orden ni decencia? ¿Podría permitirse este desorden en una república en la que todos los ciudadanos deben ser dichosos?

—Nada sería más contrario a la justicia —dijo.

—Luego es evidente que deberemos formar los matrimonios más santos que nos sea posible; y los más ventajosos serán, indudablemente, los más santos.

—Eso es evidente.

—Pero ¿cuáles serán los más ventajosos? A ti te toca decirlo, Glaucó. Veo que en tu casa crías perros de caza y aves de raza en gran número. ¿Te has fijado, por Zeus, en lo que se hace cuando se los quiere aparear para tener hijos de ellos?

—¿Qué se hace? —preguntó.

—¿No hay siempre entre estos animales, aunque todos sean de buena raza, algunos que superan a los demás?

—Los hay.

—¿Y es indiferente para ti tener hijos de todos, o prefieres tenerlos de los mejores?

—De los mejores.

—¿De los más jóvenes, de los más viejos, o de los que están en la flor de la edad?

—De los que están en la flor.

—Si no se tomaran todas estas precauciones, ¿no estás persuadido de que la raza de tus perros y de tus aves degeneraría bien pronto?

—Sí —admitió.

—¿Crees que sucederá algo distinto —pregunté— con los caballos y con los demás animales?

—Sería absurdo —dijo.

—¡Pues ay! Si sucede lo mismo respecto a la especie humana, mi querido amigo, ¿cuánta habilidad no necesitan tener nuestros magistrados?

—Seguramente, el caso es igual —dijo—, pero ¿por qué exiges de nuestros magistrados tanta habilidad?

—A causa del gran número de remedios que habrán de emplear —dijo—. Un médico cualquiera, aun el más adocenado, basta para curar un cuerpo que sólo tiene necesidad de régimen para restablecerse; pero cuando llega el caso de aplicar remedios, se exige un médico más hábil.

—Convengo en ello; pero ¿a qué viene eso?

—A lo siguiente: me parece que nuestros magistrados se verán obligados muchas veces a acudir a engaños y mentiras mirando el bien de los ciudadanos, y hemos dicho ya^[8] que la mentira es útil cuando nos servimos de ella como de un remedio.

—Muy razonable —dijo.

—Pues en lo tocante al matrimonio y la reproducción parece que eso tan razonable será no poca cosa.

—¿Cómo?

—Es preciso, según nuestros principios —dijo—, que las relaciones de los individuos más sobresalientes de uno y otro sexo sean muy frecuentes, y las de los individuos inferiores muy raras; además, es preciso criar los hijos de los primeros y no los de los segundos, si se quiere que el rebaño sea excelente. Por otra parte, todas esas medidas deben ser conocidas sólo de los magistrados, porque de otra manera sería exponer el rebaño de los guardianes a muchas discordias.

—Muy bien —dijo.

—Habrá, pues, que instituir fiestas, donde reuniremos a los esposos futuros. Estas fiestas irán acompañadas de los convenientes sacrificios e himnos compuestos por nuestros poetas. Dejaremos a los magistrados el cuidado de arreglar el número de matrimonios, a fin de que haya siempre el mismo número de ciudadanos, reemplazando las bajas que produzcan la guerra, las enfermedades y los demás accidentes, y que nuestro Estado, en cuanto sea posible, no sea ni demasiado grande ni demasiado pequeño.

—Bien —dijo.

—En seguida se sacarán a la suerte los esposos, haciéndolo con tal maña, que los súbditos inferiores achaquen a la fortuna y no a los magistrados lo que les ha correspondido.

—En efecto —dijo.

IX. —En cuanto a los jóvenes que se hayan distinguido en la guerra o en otras cosas, se les concederá, supongo, entre otras recompensas, el permiso de unirse con más frecuencia a las mujeres. Éste será un pretexto legítimo para que el Estado sea en la mayor parte posible poblado por ellos.

—Bien.

—Los hijos, a medida que nazcan, serán puestos en manos de organismos formados por hombres o por mujeres, o por hombres y mujeres reunidos, encargados de educarlos; porque las funciones públicas deben ser comunes a ambos sexos.

—Sí.

—Llevarán al hogar común^[9] los hijos de los mejores ciudadanos, y los confiarán a ayas, que habitarán en un sector separado del resto de la ciudad. En cuanto a los hijos de los súbditos inferiores, lo mismo que respecto de los que nazcan con alguna deformidad, se los ocultará, pues así es conveniente, en algún sitio secreto que estará prohibido revelar.

—Es el medio de conservar en toda su pureza —dijo— la raza de nuestros guardianes.

—Esas mismas personas tendrán cuidado del alimento de los niños, conducirán las madres al hogar común en la época de asomar la leche, y harán de modo que ninguna de ellas pueda reconocer a su hijo. Si las madres no bastan para lactarles, harán que las auxilien otras; y respecto a las que tienen suficiente leche, procurarán que no la prodiguen demasiado. En cuanto a las veladas y demás cuidados menores, correrían a cargo de nodrizas mercenarias y de las ayas.

—En verdad, haces bien cómoda la maternidad para las mujeres de los guardianes —exclamó.

—Es conveniente —dijo—; pero prosigamos lo que hemos comenzado. Hemos dicho que la procreación de los hijos debía tener lugar en la flor de la edad.^[10]

—Cierto.

—Y la duración ordinaria de ese florecimiento, ¿no es de veinte años para la mujer y treinta para el varón?

—Pero ¿qué punto de partida fijas? —dijo.

—La mujer —dijo— dará hijos al Estado desde los veinte a los cuarenta años, y el hombre desde que haya pasado el «momento de mayor ímpetu de su carrera»^[11] hasta los cincuenta y cinco años.

—Es, en efecto, la época de la vida en que la mente y el cuerpo están en su mayor vigor —dijo.

—Si un ciudadano, antes o después de este plazo, da hijos al Estado, le declararemos culpable de injusticia y de sacrilegio por haber engendrado un hijo cuyo nacimiento es obra de tinieblas y de libertinaje; por no haber sido precedido ni de los sacrificios ni de las oraciones que los sacerdotes, las sacerdotisas y todo el pueblo dirigirán a los dioses por la prosperidad de cada matrimonio, pidiéndoles que hagan que nazca de ciudadanos virtuosos y útiles a la patria una progenie más virtuosa y más útil aún.

—Tienes razón —dijo.

—Esta ley va también con el que, teniendo aún la edad de engendrar, entre en contacto con mujeres que estén en el mismo caso sin el consentimiento de los magistrados. Pues se tendrá por ilegítimo, como nacido de un concubinato y sin los auspicios religiosos, al hijo que él dé al Estado.

—Muy bien —dijo.

—Pero cuando ambos sexos hayan pasado la edad fijada por las leyes para dar hijos a la patria, dejaremos a los hombres en libertad de tener relaciones con las mujeres que les parezca, menos con sus abuelas, sus madres, sus hijas y sus nietas. Las mujeres tendrán la misma libertad con relación a los hombres, menos con sus abuelos, sus padres, sus hijos y sus nietos. Pero no se les permitirá sino después de haberseles prevenido expresamente que no han de dar a luz ningún fruto concebido mediante tal unión, y si a pesar de sus precauciones naciese alguno, deberán tener en cuenta que nadie se encargará de alimentarlo.

—Muy adecuado lo que dices —comentó—. Pero ¿cómo distinguirán a sus padres, a sus hijas y a los demás parientes de que acabas de hablar?

—No los distinguirán —dijo—. Cuando un guardián se haya unido a una mujer, a contar de este día hasta el séptimo o décimo mes, mirará a todos aquellos que nazcan en uno y otro de estos períodos, a los varones como sus hijos y a las hembras como sus hijas, y estos hijos le darán el nombre de padre. Los hijos de éstos serán sus nietos y le considerarán como su abuelo; y todos aquellos que nazcan en el intervalo en que sus padres y sus madres daban hijos al Estado, se tratarán

como hermanos y como hermanas. Todo contacto carnal, como ya hemos dicho, estará prohibido entre parientes. Sin embargo, los hermanos y las hermanas podrán unirse si la suerte o la Pitia lo deciden.

—Muy bien —dijo.

X. —Tal es, mi querido Glaucón, la comunidad de mujeres y de hijos que es preciso establecer entre los guardadores del Estado. Resta hacer ver que esta institución será muy ventajosa, y que concierta perfectamente con las demás leyes que hemos establecido. ¿No es esto lo que tengo que demostrar?

—Sí, eso es, ¡por Zeus! —asintió.

—Para convenir en ello, preguntémonos a nosotros mismos cuál es el mayor bien de un Estado, aquel que el legislador debe proponerse como fin de sus leyes, y cuál es el mayor mal. Examinemos después si esta comunidad, que acabo de explicar, nos conduce a este gran bien y nos aleja de este gran mal.

—Sientas bien la cuestión —dijo.

—¿Tenemos mayor mal para un Estado que lo que lo divide, haciendo de uno solo muchos?, ¿o mayor bien, por el contrario, que el que liga todas sus partes, haciéndolo uno?

—No tenemos otro.

—¿Y qué cosa más propia para formar esta unión que la comunidad de placeres y de penas entre todos los ciudadanos, cuando todos se regocijan con las mismas felicidades y se afligen con las mismas desgracias?

—Seguramente —dijo.

—¿Y no se divide un Estado, por el contrario, cuando la alegría y el dolor son personales, y lo que ocurre al Estado y a los particulares es objeto de suma alegría para unos y de suma tristeza para otros?

—¿Cómo no?

—¿De dónde nace esta oposición de sentimientos, sino de que todos los ciudadanos no dicen al unísono las palabras «mío» y «no mío», y otras análogas respecto a lo ajeno?

—Exactamente.

—El Estado en que más personas digan igual y respecto a lo mismo las palabras «mío» y «no mío», ¿no será el mejor gobernado?

—Con mucho.

—¿Y no será porque todos sus miembros no constituirán, si puede decirse así, más que un solo hombre? Cuando hemos recibido, por ejemplo, una herida en el dedo, en el momento toda la comunidad corporal, en virtud de su unión íntima con el alma rectora, lo advierte y el hombre entero se aflige del mal de una de sus partes, y así se dice de un hombre que tiene el dedo dolorido. Lo mismo se dice respecto de los demás sentimientos de alegría y de dolor, que tenemos con ocasión del bien o del mal que experimente alguna parte de nosotros mismos.

—Exactamente lo mismo —dijo—. Pero volviendo a lo que decías, ésa es la imagen de un Estado bien gobernado.

—Que un particular experimente algo bueno o malo; todo el Estado lo sentirá y lo compartirá, porque siempre se regocijará y se afligirá con él, supongo.

—Así debe suceder en un Estado bien constituido —dijo.

XI. —Pasemos ahora al nuestro —dijo—, y veamos si lo que acabamos de decir le conviene mejor que a ningún otro.

—Veámoslo —dijo.

—En los demás Estados, lo mismo que en el nuestro, ¿no hay magistrados y pueblo?

—Los hay.

—¿No se dan todos unos a otros el nombre de ciudadanos?

—Sin duda.

—Pero además de este nombre común, ¿qué título particular da el pueblo en los demás Estados a los gobernantes?

—En la mayor parte los llaman dueños o señores; y en los gobiernos democráticos, ese mismo nombre de «gobernantes».^[12]

—Entre nosotros, ¿qué nombre dará el pueblo a sus gobernantes, además del de ciudadanos?

—El de salvadores y defensores —dijo.

—Éstos, a su vez, ¿qué nombre darán al pueblo?

—Pagadores de salario y sustentadores.

—En los demás Estados, ¿cómo llaman los gobernantes a los pueblos?

—Siervos.

—Y entre sí, ¿cómo se llaman?

—Colegas de gobierno.

—¿Y los nuestros?

—Compañeros de guarda.

—¿Podrías decirme si en los otros Estados los magistrados se tratan entre sí ya como amigos, ya como extraños?

—Sí, en muchos casos.

—Y así, ¿a los amigos los consideran y tratan como de los suyos, y a los demás como extraños?

—Sí.

—Entre tus guardianes, ¿hay uno solo que pudiera decir o pensar que alguno de los que vigilan como él por la seguridad de la patria le sea extraño?

—Nada de eso —dijo—, puesto que cada uno de ellos creerá ver en los demás un hermano o una hermana, un padre o una madre, un hijo o una hija, o cualquier otro pariente en línea ascendente o descendente.

—Muy bien, pero dime —pregunté—: ¿les prescribirías que se traten como parientes sólo de palabra? ¿No exigirás además que las acciones correspondan a las palabras, y que los ciudadanos tengan, para con aquellos a quienes dan el nombre de padre, todo el respeto, todas las atenciones y toda la sumisión que la ley prescribe a los hijos para con sus padres? ¿No declararás que faltar a estos deberes es hacerse culpable de injusticia y de impiedad y, por consiguiente, merecer el aborrecimiento de los dioses y de los hombres? ¿Harán resonar todos los ciudadanos en los oídos de sus hijos otras máximas que éstas, en razón de la conducta que deben observar para con los que se les designe como padres o parientes?

—No, sino éas; y sería ridículo que tuviesen sin cesar en los labios los nombres que expresan el

parentesco, sin cumplir los deberes consiguientes —dijo.

—Por lo tanto, éste será el Estado en que, como dijimos antes, cuando sobrevenga un bien o un mal a alguno, dirán todos más a la par: «mis cosas van bien» o «mis cosas van mal».

—Es muy cierto —dijo.

—¿No hemos añadido que, como resultado de esta convicción y de esta manera de hablar, habría entre ellos comunidad de placeres y de penas?

—Con razón lo hemos dicho.

—Nuestros ciudadanos, más que los de cualquier otra parte, participarán, por consiguiente, en común de los intereses de cada particular, que mirarán como suyos personales, y en virtud de esta unión se regocijarán o se afligirán todos por unas mismas cosas.

—Muy cierto.

—Tan admirables efectos, ¿a qué pueden atribuirse sino a la constitución de nuestro Estado, y particularmente a la comunidad de las mujeres y de los hijos entre los guardianes?

—No pueden atribuirse a ninguna otra causa —dijo.

XII. —Pero ya hemos reconocido cuál era el mayor bien para un Estado, y hemos comparado sobre este punto un Estado bien gobernado con el cuerpo, cuyos miembros experimentan a la vez el placer y el dolor de un solo miembro.

—Con razón —dijo.

—Luego la comunidad de mujeres y de hijos entre los auxiliares es la causa del mayor bien para nuestro Estado.

—Conclusión exacta —dijo.

—También quedamos de acuerdo en lo que dijimos antes; porque hemos dicho que ellos no deben tener en propiedad ni casas, ni tierras, ni posesiones, sino que tienen que recibir de los demás su mantenimiento, como justo pago de su vigilancia, y consumir en común, si quieren ser verdaderamente guardianes.

—Perfectamente —dijo.

—Ahora bien, ¿puede dudarse que lo que hemos dispuesto ya y lo que acabamos de disponer respecto de ellos es lo procedente para hacer que sean más y más unos verdaderos guardadores, y que impedirá que dividan el Estado, lo cual sucedería si cada uno de ellos no dijese respecto a los mismos objetos que eran suyos, sino que éste dijese una cosa, aquél otra, uno procurase para sí todo lo que pudiese adquirir sin compartirlo con nadie, otro hiciese lo mismo a su vez, y cada uno tuviese aparte sus mujeres y sus hijos, que serían para ellos necesariamente una fuente de placeres y de penas que ningún otro sentiría? Mientras que teniendo cada uno por máxima que el interés de otro no es diferente del suyo, tenderán todos a un mismo fin con todas sus fuerzas y experimentarán un goce y un dolor que serán comunes.

—Esto es incontestable —dijo.

—De este modo, ¿qué cabida tendrán las demandas y los procesos en un Estado donde nadie tendrá más propiedad que su cuerpo y donde todo lo demás será común? A los tales no alcanzarán las disensiones, que nacen entre los hombres por la posesión de sus bienes, de sus mujeres y de sus hijos.

—Forzosamente —dijo— estarán exentos de todos estos males.

—No conocerán tampoco los procesos por violencias y ultrajes, porque les diremos que es justo

y bueno que las personas de una misma edad se defiendan recíprocamente, y les impondremos como un deber el proveer a la seguridad de sus cuerpos.

—Muy bien —dijo.

—Esta ley tendrá de bueno también —añadí— que si alguno, en el primer movimiento de la cólera, maltrata a otro, este choque no tendrá mayores consecuencias.

—Sin duda.

—Porque daremos al de más edad autoridad sobre el más joven con el derecho de castigarle.

—Eso es evidente.

—No lo es menos, creo yo, que los jóvenes no se atreverán, sin una orden expresa de los magistrados, ni a poner la mano en los ancianos, ni a hacerles ninguna especie de violencia, ni a ultrajarles en ninguna ocasión. El temor y el respeto son dos guardianes poderosos que los contendrán; el respeto, mostrándoles que es un padre a quien intentan ofender; el temor, haciéndoles recelar que los demás tomen la defensa del ofendido, éstos en calidad de hijos, aquéllos en calidad de hermanos y de padres.

—Así ha de ocurrir, en efecto —dijo.

—Nuestros hombres gozarán, por lo tanto, de una paz inalterable en virtud de las leyes.

—Gran paz, en efecto.

—Suprimidas, pues, las reyertas entre éstos, no hay que temer que se introduzca la discordia entre ellos y las demás clases de ciudadanos, ni que divida tampoco a estas últimas.

—No, ciertamente.

—Está fuera de lugar entrar en detalles sobre los males menores de que se librará. Los pobres no se verán obligados a adular a los ricos. No se experimentarán los obstáculos, ni los disgustos, que llevan consigo la educación de los hijos y el ansia de amontonar riqueza, que obligan a sostener un gran número de esclavos, y a tomar para ellos crecidos préstamos, algunas veces a negar las deudas, y casi siempre, adquirir dinero sin reparar en los medios, para dejarlo después a disposición de las mujeres y de los esclavos y confiarles la administración. ¡Qué bajezas en todo esto, mi querido amigo, lamentables e indignas de repetirse!

XIII.—Sería preciso ser ciego para no verlo —dijo.

—Al abrigo de todas estas miserias, pasarán una vida mil veces más dichosa que la de los atletas coronados en los juegos olímpicos.

—¿Por qué?

—Porque aquéllos no tienen más que una pequeña parte de las ventajas de que gozan nuestros hombres. La victoria que consiguen estos últimos es infinitamente más gloriosa, y el sustento que les da el Estado, más completo. Su triunfo es la salvación del pueblo entero y obtienen el propio sostenimiento y el de sus hijos durante su vida, y después de su muerte les hacen funerales dignos de sus méritos en prueba de reconocimiento.

—Estas distinciones son, en efecto, muy lisonjeras —dijo.

—¿Recuerdas —pregunté— la objeción que se nos hacía antes,^[13] de que no procurábamos lo bastante la felicidad de los guardianes, pues pudiendo poseer todo lo de los demás no tenían nada en propiedad? Creo que respondimos que examinaríamos la verdad de esta objeción, si la ocasión se presentaba; que nuestro objeto por el momento era el formar verdaderos guardadores, crear el

Estado más dichoso que fuese posible y no trabajar únicamente por la felicidad de uno de los ordenes que lo componen.

—Ya me acuerdo —dijo.

—¿Te parece ahora que la condición del zapatero, del labrador o de cualquier otro artesano puede compararse con la de nuestros auxiliares, que acaba de parecernos más honrada y más feliz que la de los atletas que han ganado el premio?

—No me lo parece —dijo.

—Por lo demás, es muy justo que yo repita ahora lo que dije entonces: si el guardián busca una felicidad que le hace perder el carácter de su empleo; si, descontento de las ventajas modestas, pero ciertas, que su estado le procura, se deja seducir por ideales pueriles y quiméricos de felicidad hasta el punto de servirse del poder con que le hemos revestido para hacerse dueño de todo en el Estado, conocerá entonces con cuánta razón Hesíodo ha dicho que *la mitad es más que el todo*.^[14]

—Si quiere creerme, se mantendrá en su condición —dijo.

—Apruebas, por consiguiente, que todo sea común entre los hombres y las mujeres, de la manera que acabo de explicar, en todo lo relativo a la educación, a los hijos y a la guarda de los otros ciudadanos, de suerte que permanezcan ellas con ellos en la ciudad, que juntos vayan a la guerra y que compartan, como hacen las hembras de los perros, las fatigas de las vigilias y de la caza; en una palabra, que vayan a medias, en cuanto sea posible, en todas las empresas con ellos, institución que no es contraria a la naturaleza del hombre y de la mujer, pues que ambos están destinados a vivir en común.

—Convengo en ello —dijo.

XIV.—Por consiguiente, sólo resta examinar —dije— si es posible establecer entre los hombres esta comunidad que la naturaleza ha establecido entre los demás animales, y por qué medios se podrá conseguir.

—Te me has adelantado; iba a hablarte de eso —dijo.

—Porque, con respecto a la guerra —señalé—, se comprende bien cómo la han de hacer.

—¿Cómo? —preguntó.

—Es evidente que la harán en común, y que llevarán consigo aquellos hijos que sean bastante robustos para soportar las fatigas de la misma, a fin de que, a ejemplo de los artesanos, vean desde luego lo que un día tendrán que hacer ellos mismos, y además, que ayuden a sus padres y madres, haciéndoles los servicios que estén a su alcance en todo lo relativo a la guerra. ¿Has observado lo que se practica en todos los demás oficios? ¿Cuánto tiempo, por ejemplo, no pasa el hijo del alfarero ayudando a su padre y mirando cómo trabaja, antes de tocar la rueda él mismo?

—Lo he observado.

—Y ¿han de poner más empeño estos alfareros en educar a sus hijos que los guardianes a los suyos con la práctica y observación de lo propio de su oficio?

—Sería una extravagancia —dijo.

—¿No es también cierto que todo animal combate con más valor cuando sus hijos están presentes?

—Sí, pero es de temer, Sócrates, que si llegan a ser vencidos, como puede muy bien suceder, perezcan ellos y sus hijos en el combate, y que el Estado no pueda reparar la pérdida.

—Convengo en ello —dijo—, pero ¿crees que nuestro primer cuidado debe ser el no exponerles nunca a ningún riesgo?

—En modo alguno.

—Y si se presenta la ocasión de hacerlo, ¿no será esto cuando, si el resultado es próspero, se hagan mejores?

—Es evidente.

—¿Crees que sea poca ventaja, y que no merezca correr algún riesgo, el que jóvenes que han de llevar algún día las armas, asistan a un combate y sean testigos de lo que allí pasa?

—Creo, por el contrario, que es una gran ventaja desde este punto de vista.

—Se hará, pues, a los hijos espectadores de los combates, sin perjuicio de proveer a su seguridad en forma conveniente, y todo marchará bien; ¿no es así?

—Sí.

—Por lo pronto, sus padres sabrán prever, en cuanto es posible al hombre, cuáles son las ocasiones peligrosas y las que no lo son.

—Naturalmente —dijo.

—Conducirán a sus hijos a las unas, y no los expondrán en las otras.

—Exacto.

—Les darán por jefes y conductores —dijo— a hombres no indignos, sino de edad madura y de una experiencia consumada para dirigir a los niños.

—Así debe ser.

—Pero se dirá que ocurren todos los días mil accidentes imprevistos.

—Sí, por cierto.

—¡Y bien, amigo mío! Para preservar a los hijos de todos los percances, es preciso darles desde muy temprano alas, para que puedan escapar de los peligros volando.

—¿Qué quieres decir con eso? —preguntó.

—Quiero decir —aclaré— que desde sus primeros años es preciso enseñarles a montar, y después conducirles a la pelea como espectadores, no en caballos ardientes y belicosos, sino en caballos dóciles y muy ligeros en la carrera. De esta manera verán muy bien lo que tienen que ver; y si el peligro apura, se salvarán fácilmente con sus ayos veteranos.

—Me parece bien ese recurso —dijo.

—Ahora, ¿qué disciplina estableceremos para la guerra y cómo se servirán los soldados de ella respecto al enemigo? Mira si pienso o no con acierto sobre estos dos puntos.

—Explícate —dijo.

—¿No es conveniente que el que por cobardía abandone las filas, arroje el escudo o cometa cualquier otro hecho indigno de un hombre de corazón, sea degradado y relegado entre los artesanos o labradores?

—Sin duda.

—¿Que se abandone al enemigo, como trofeo de guerra, al que haya caído vivo en sus manos, para que haga de él lo que quiera?

—Sin duda.

—En cuanto al que se haya distinguido por su bravura, ¿no crees muy justo que los guerreros

jóvenes y los hijos pongan sucesivamente una corona sobre su cabeza en el mismo campo de batalla?

—Sí.

—¿Qué más? ¿Que le den la mano?

—También.

—Se me figura que no vas a admitir lo que voy a decir ahora —agregué.

—¿Qué es?

—Que todos lo besen y sean por él besados.

—Consiento en ello con todo mi corazón. Y a esto añado —dijo— que, mientras dure la campaña, a nadie sea permitido rechazar sus besos. Será para todos los que amen a alguien, sea de un sexo o de otro, un aliciente para esforzarse con más ardor por merecer el premio del valor.

—Muy bien; eso conviene perfectamente —dije— con lo que hemos dicho antes, de que es preciso dejar a los ciudadanos de más mérito la libertad de aproximarse a las mujeres con más frecuencia que a los demás y de escoger aquellas que se les parezcan, a fin de que su raza se haga tan numerosa cuanto sea posible.

—Recuerdo que hemos dicho eso —dijo.

XV.—Homero quiere también que los guerreros jóvenes, que se distinguen por su bravura, sean honrados de otra manera. Dice que después de un combate, en que Ájax se había distinguido, se le sirvio para honrarle *el ancho lomo de la víctima*^[15] como una recompensa acomodada a un joven y valiente guerrero, puesto que era a la vez una distinción y un medio de aumentar sus fuerzas.

—Muy bien —dijo.

—En este punto seguiremos, pues, la autoridad de Homero —dije—. En los sacrificios y en las fiestas se celebrarán con cantos las empresas de los guerreros; se les dará *asientos preferentes, carnes y copas rebosantes*,^[16] distinciones todas propias a la vez para lisonjearlos y hacerlos más robustos, ya sean hombres o mujeres.

—Muy bien dicho —asintió.

—Con respecto a los que han muerto generosamente con las armas en la mano, ¿no deberemos decir desde luego que pertenecen a la raza de oro?^[17]

—Más que ningún otro.

—Y ¿no nos conformaremos con la opinión de Hesíodo que asegura que los de esta raza, cuando mueren,

*Se convierten en genios
que moran en la tierra,
genios bienhechores,
que combaten los males
que amenazan a los hombres
de voz articulada,
y cuidan de su conservación?*^[18]

—Nos persuadiremos de ello —dijo.

—Así, pues, consultaremos el oráculo sobre el culto funerario que debe darse a estos hombres

superiores y divinos, y arreglaremos las ceremonias conforme a la respuesta que nos dé.

—¿Qué habremos de hacer, si no?

—Los honraremos como genios tutelares, y les dirigiremos nuestras súplicas sobre su tumba. Los mismos honores dispensaremos a los que mueran por enfermedad o por vejez después de haber pasado su vida en el ejercicio de la más noble virtud.

—Es justicia hacerlo —dijo.

—Pero ¿cuál será, además, la conducta de nuestros guerreros respecto del enemigo?

—¿En qué?

—En primer lugar, en punto a la esclavitud. ¿Te parece justo que los griegos reduzcan a la servidumbre a ciudades griegas? ¿No deberían más bien prohibirlo a todos los demás, en cuanto fuera posible, y sentar por principio que no haya esclavitud para los pueblos griegos, para evitar que caigan en la esclavitud de los bárbaros?

—Ciertamente es de grande interés hacerlo así —dijo.

—Y, por lo tanto, no debe tenerse ningún esclavo griego y se debe aconsejar a todos los demás griegos que sigan este ejemplo.

—Sin duda. Por este medio, en lugar de destruirse unos a otros, volverán todas sus fuerzas contra los bárbaros —dijo.

—¿Y te parece bien —pregunté— que despojen a los muertos y que quiten a sus enemigos vencidos otra cosa que sus armas? ¿No es un pretexto para que los cobardes dejen de atacar a los que aún se defienden haciendo como que cumplen un deber cuando están inclinados sobre los cadáveres para despojarlos? Por otra parte, esta codicia por el botín ha sido ya funesta a más de un ejército.

—Es cierto.

—¿Y no es una bajeza y una concupiscencia innoble el despojar a un muerto? ¿No es una pequeñez de espíritu, que apenas sería perdonable a una mujer, el tratar como enemigo al cadáver del adversario, cuando la calidad de enemigo ha desaparecido, quedando sólo el instrumento de que se servía para combatir? Los que obran de esta manera hacen lo que los perros, que muerden la piedra que los ha herido sin hacer ningún mal a la mano que la ha arrojado.

—Ni más ni menos —convino.

—Por lo tanto, hay que acabar con el despojo de los muertos, y con el rehusar al enemigo el permiso para llevárselos.

—Hay que acabar, por Zeus —dijo.

XVI.—Tampoco llevaremos a los templos de los dioses las armas de los vencidos, sobre todo si son griegos, como para hacer con ellas ofrendas, si en algo apreciamos la benevolencia de los demás griegos. Temeríamos manchar los templos, adornándolos con los despojos de nuestros vecinos, a menos, sin embargo, que la divinidad disponga lo contrario.

—Muy bien —dijo.

—¿Qué piensas de la devastación del territorio griego y del incendio de las casas? ¿Qué harán tus soldados respecto a los enemigos?

—Deseo saber tu opinión en este punto —dijo.

—Mi opinión es que no se debe devastar ni quemar; y sí contentarse con tomarles todos los granos y frutos del año. ¿Quieres saber la razón?

—Con mucho gusto.

—Me parece que así como la guerra y la discordia^[19] tienen dos nombres diferentes, son también dos cosas distintas que hacen relación a dos objetos también diferentes. La una se da en lo que está unido a nosotros por lazos de la sangre y de la amistad, la otra, en lo que nos es extraño. La enemistad entre allegados se llama discordia; entre extraños, se llama guerra.

—No vas errado en lo que dices —admitió.

—Mira si lo que voy a decir no lo es tampoco. Digo que los griegos son entre sí allegados y parientes, y extranjeros respecto a los bárbaros.

—Bien dicho —señaló.

—Por consiguiente, cuando entre griegos y bárbaros surja cualquier desavenencia y vengan a las manos, ésa, en nuestra opinión, será una verdadera guerra; pero cuando sobrevenga una cosa semejante entre los griegos, diremos que son naturalmente amigos, que es una enfermedad, una división intestina, la que turba la Hélade, y daremos a esta enemistad el nombre de discordia.

—Soy completamente de tu opinión —dijo.

—Por consiguiente, si siempre que se suscite cualquier discordia en el Estado, los ciudadanos han de arrasar las tierras y quemar las casas los unos a los otros, considera, te lo suplico, cuán funesto sería y cuán poco sensible se mostraría cada partido a los intereses de la patria. Si la miraran como su madre y como su nodriza, ¿cometerían contra ellas tales excesos? ¿No deberían los vencedores darse por satisfechos, en razón del mal que debe causarse a los vencidos, arrancándoles la cosecha del año? ¿No deberían tratarlos como a amigos con los que no han de sostener una guerra perpetua, y con quienes han de reconciliarse algún día?

—Esa manera de pensar —dijo— es mucho más propia de gentes civilizadas que la primera.

—Pero ¡qué!, ¿no es un Estado griego el que intentas fundar? —pregunté.

—Tiene que serlo —repuso.

—Los ciudadanos de este Estado, ¿no han de ser buenos y文明izados?

—Bien cierto.

—¿No han de ser también amigos de la Hélade? ¿No la mirarán como la patria común? ¿No tendrán la misma religión que los otros griegos?

—Sin duda igualmente.

—Luego sus desavenencias con los demás griegos las considerarán como discordias y no les darán el nombre de guerras.

—No.

—Y en estas desavenencias deberán conducirse teniendo en cuenta que llegará un día en que se reconciliarán con sus adversarios.

—A buen seguro.

—Los traerán suavemente a la razón, sin que para castigarlos tengan necesidad de hacerlos esclavos ni aniquilarlos. Los corregirán como amigos para hacerlos prudentes, y no como enemigos.

—Así lo harán —dijo.

—Puesto que son griegos, no asolarán ningún pueblo o sitio de Grecia; no quemarán las casas; no mirarán como adversarios a todos los habitantes de un Estado, hombres, mujeres y niños, sin excepción, sino a los autores de la discordia, y en consecuencia, respetando las tierras y las casas de

los habitantes, porque el mayor número se compone de amigos, no usarán de la violencia en cuanto no sea necesaria para obligar a los inocentes a que tomen ellos mismos venganza de los culpables.

—Reconozco contigo que los ciudadanos de nuestro Estado deben seguir esta conducta en sus querellas con los adversarios —dijo—; y respecto a los bárbaros, hacer con ellos lo que hoy están haciendo los pueblos griegos unos con otros.

—Así, pues, prohibimos a nuestros guardianes por una ley expresa las talas y los incendios de casas.

—Con mucho gusto —dijo—; doy mi aprobación a esta ley y a las que preceden. XVII. Pero Sócrates, se me figura que si se te deja proseguir, nunca llegarás al punto esencial cuya explicación aplazaste antes, por haberte engolfado en todos estos desarrollos. Se trata de saber si un Estado semejante es posible y cómo lo es. Convengo en que todos los bienes de que has hecho mención se encontrarían en nuestro Estado, si pudiese existir. Y aún yo añado otras ventajas que tú has omitido; por ejemplo, que sus guerreros serían tanto más valientes, cuanto que conociéndose todos y dándose en la pelea los nombres de hermanos, de padres y de hijos, volarían los unos al socorro de los otros. También conozco que la presencia de las mujeres los haría invencibles, sea que ellas combatan con ellos en las mismas filas, sea que se las coloque a retaguardia para imponer al enemigo y para servirse de ellas en un caso extremo. Veo también que disfrutarían, durante la paz, otros muchos bienes de que no has hecho mención. Todo esto te lo concedo y otras mil cosas aún, si la ejecución corresponde al proyecto. Por lo tanto, abandona estos pormenores que son superfluos y haznos ver más bien que tu proyecto no es una quimera, y cómo puede llevarse a cabo. De todo lo demás te eximo completamente.

—¡Cómo has caído de repente sobre mi discurso sin dejarme respirar después de tantas divagaciones! Quizá no sabes que después de haber escapado, no sin dificultad, de dos oleadas furiosas, tú me expones a una tercera mucho más grande y terrible. Cuando la hayas visto y hayas oído su ruido, no extrañarás mi terror y todos los rodeos que he tomado antes de abordar una proposición tan extraña.

—Cuantos más pretextos alegues —dijo—, tanto más te estrecharemos para que nos expliques cómo es posible realizar tu Estado; habla, pues, y no nos tengas más en espera.

—Sea así —dijo—. Es bueno, por de pronto, recordaros que lo que nos ha conducido hasta aquí es la indagación de la naturaleza de la justicia y de la injusticia.

—Sin duda; pero ¿a qué viene eso? —preguntó.

—A nada; pero cuando hayamos descubierto la naturaleza de la justicia, ¿exigiremos del hombre justo que no se separe nada de la justicia y que se mantenga en perfecta armonía con ella, o bastará que se aproxime a ella en cuanto es posible y que reproduzca un mayor número de rasgos de la misma que el resto de los hombres?

—Eso nos bastará —replicó.

—Por tanto —dijo—, cuando indagábamos cuál era la esencia de la justicia y cómo debía ser el hombre justo, suponiendo que existía, y cuáles la injusticia y el hombre injusto, nos proponíamos nada más que encontrar modelos, fijar nuestras miradas en el uno y en el otro, para juzgar la felicidad o desgracia que acompaña a cada uno de ellos, y obligarnos a concluir con relación a nosotros mismos que seremos más o menos dichosos según que nos parezcamos más al uno o al

otro; pero nuestro designio nunca ha sido el aprobar que estos modelos puedan existir.

—Verdad dices —admitió.

—¿Crees que un pintor, después de haber pintado el más bello modelo de hombre que pueda verse y de haber dado a cada rasgo la última perfección, sería menos hábil porque no le fuera posible probar que la naturaleza puede producir un hombre semejante?

—No, por Zeus —contestó.

—Y nosotros, ¿qué hemos hecho en esta conversación sino trazar el modelo de un Estado perfecto?

—No hemos hecho otra cosa.

—Y lo que hemos dicho, ¿pierde algo si no podemos demostrar que se puede formar un Estado según este modelo?

—No, por cierto —dijo.

—Ésta es, pues, la verdad —dije—; pero si quieres que te haga ver cómo y hasta qué punto un Estado semejante puede realizarse, lo haré para que me quedes obligado, con tal que me concedas una cosa que me es necesaria.

—¿Cuál?

—¿Es posible ejecutar una cosa precisamente como se la describe? ¿No está, por el contrario, en la naturaleza de las cosas que la ejecución se aproxime menos a lo verdadero que el discurso?^[20] Otros no piensan lo mismo; pero ¿tú qué dices?

—Soy de tu dictamen —dijo.

—No exijas, por tanto, de mí que realice con una completa precisión el plan que he trazado; y si puedo hacer ver cómo un Estado puede ser gobernado de una manera muy aproximada a la que he dicho, confiesa entonces que he probado, como me exiges, que nuestro Estado es posible. ¿No te darás por satisfecho si llego a conseguirlo? Por mi parte lo estaré.

—Y yo también —dijo.

XVIII.—Trataremos ahora de descubrir por qué los Estados actuales están mal gobernados y qué cambio mínimo sería posible introducir en ellos, para que su gobierno se hiciese semejante al nuestro. No cambiemos sino un solo punto o dos; o, en todo caso, un pequeño número y de los menos considerables por sus efectos.

—Muy bien —asintió.

—Encuentro que, con sólo cambiar un punto —proseguí—, ya puedo demostrar que los Estados mudarían completamente de aspecto. Es cierto que este punto ni es de poca importancia, ni se presta fácilmente al cambio, aunque sí es posible.

—¿Qué punto es ése? —preguntó.

—He aquí —repuse— que he llegado a lo que he comparado con la tercera oleada; pero aun cuando hubiese de verme agobiado y como sumergido en el ridículo, voy a hablar; escúchame.

—Habla —dijo.

—Como los filósofos no gobiernen los Estados —dije—, o como los que hoy se llaman reyes y soberanos no sean verdadera y seriamente filósofos, de suerte que la autoridad pública y la filosofía se encuentren juntas en el mismo sujeto, y como no se excluyan absolutamente del gobierno tantas personas que aspiran hoy a uno de estos dos términos con exclusión del otro; como todo esto no se

verifique, mi querido Glaucon, no hay remedio posible para los males que arruinan los Estados ni para los del género humano; ni este Estado perfecto, cuyo plan hemos trazado, aparecerá jamás sobre la tierra, ni verá la luz del día. He aquí lo que ha mucho dudaba si debería decir, porque preveía que la opinión pública se sublevaría contra semejante pensamiento, porque es difícil concebir que la felicidad pública y la privada sólo puedan realizarse en un Estado así.

—Al proferir un discurso semejante, mi querido Sócrates —exclamó—, debes esperar que muchos, y entre ellos gentes de gran mérito, se despojen, por decirlo así, de sus ropas, y armados con todo lo que se les venga a las manos, se arrojen sobre ti con todas sus fuerzas y dispuestos a todo. Si no los rechazas con las armas de la razón, te vas a ver agobiado por sus burlas, y recibirás el castigo de tu temeridad.

—¿No serás también tú la causa, si tal sucede? —pregunté.

—No me arrepiento; pero prometo no abandonarte —dijo—, y sí apoyarte con todas mis fuerzas, es decir, alentándote e interesándome en tus triunfos. Quizá responderé yo a tus preguntas con más oportunidad que ningún otro, y con este auxilio procura combatir a tus adversarios y hacerles ver que la razón está de tu parte.

—Lo haré —dije—, puesto que me ofreces un auxilio que estimo en mucho. Si queremos salvarnos de los que nos atacan, me parece que es indispensable explicarles cuáles son los filósofos a quienes nos atrevemos a entregar el gobierno de los Estados. Conocidos éstos, podremos ya defendernos con más facilidad y probar que sólo a tales hombres pertenece la cualidad de filósofos y de magistrados, y que todos los demás no deben ni filosofar ni mezclarse en el gobierno, sino seguir al que dirige.

—Ya es tiempo de que expliques tu pensamiento sobre este punto —dijo.

—Es lo que voy a hacer. Sígueme y repara si te conduzco bien.

—Vamos —dijo.

—¿Será necesario que recuerdes o te recuerde —pregunté— que cuando se dice de alguno que ama una cosa, si habla con exactitud, debe entenderse por esto, no que ama una parte sí y otra no, sino que ama el todo entero?

XIX.—Haces bien en recordármelo, porque no sé dónde vas a parar —dijo.

—En verdad, Glaucon, propio de cualquier otro y no de ti es lo que acabas de decir, pero un hombre experto como tú en materias de amor debería saber que todo lo que es joven causa impresión sobre un corazón amante y lo considera digno de sus cuidados y de su ternura. ¿No es esto lo que os sucede a todos vosotros respecto a jóvenes bien apuestos? ¿No decís de una nariz romana que es graciosa, de la aguileña, que es una nariz regia, y de la que ocupa un término medio, que es perfectamente proporcionada? ¿Que los morenos tienen un aire marcial, y que los blancos son los hijos de los dioses? ¿Y qué otro que un amante complaciente pudo inventar la expresión por la que se compara al color de la miel la palidez de los que están en la flor de la edad? En una palabra, no hay registros de voz que no empleéis, ni pretextos a que no echéis mano, para que no se os escape ninguno de los que están en la primera juventud.

—Si quieres tomarme como ejemplo de lo que los demás hacen en esta materia, te lo concedo, para no interrumpir el curso de esta discusión —dijo.

—Y ¿qué? ¿No adviertes que los aficionados al vino observan la misma conducta y hacen el

elogio de toda clase de vinos?

—Es cierto.

—¿No ves también que los ambiciosos, cuando no pueden tener el mando general, mandan un tercio, y que cuando no pueden ser honrados por los grandes se contentan con los honores que les hacen los pequeños, porque están ávidos de distinciones, cualesquiera que ellas sean?

—Exactamente.

—Ahora respóndeme sí o no: cuando se dice de alguno que desea una cosa, ¿quiere decirse que no desea más que una parte o que la desea toda ella?

—Toda —dijo.

—Por lo tanto, diremos del filósofo^[21] que ama la sabiduría, no en parte, sino toda y por entero.

—Sin duda.

—No diremos, por consiguiente, del que no tiene afición al estudio, sobre todo si es joven y no está en disposición de dar razón de lo que es útil o no loes que es filósofo ansioso de adquirir conocimientos; lo mismo que de un hombre que come con repugnancia no se dice que tiene hambre, ni que tiene gusto en comer, sino que no tiene apetito.

—Eso diremos con razón.

—Pero el que tiene buena disposición para todas las ciencias con un ardor igual, que desearía abrazarlas todas y que tiene un deseo insaciable de aprender, ¿no merece el nombre de filósofo? ¿Qué piensas de esto?

—Según te explicas —respondió Glaucon—, tendría que ser infinito el número de filósofos, y todos de un carácter bien extraño; porque sería preciso comprender bajo este nombre a todos los que son aficionados a los espectáculos, que también gustan de saber, y sería cosa singular ver entre los filósofos a estas gentes que gustan de audiciones, que ciertamente no asistirían con gusto a esta conversación, pero que tienen como alquilados los oídos para oír todos los coros y concurrir a todas las fiestas de Dioniso sin faltar a una sola, sea en la ciudad, sea en el campo. ¿Y llamaremos filósofos a los que no muestran ardor sino para aprender tales cosas o que se consagran al conocimiento de las artes más ínfimas?

—En modo alguno —dije—; sólo son filósofos en apariencia.

XX.—Entonces, ¿quiénes son, en tu opinión —preguntó—, los verdaderos filósofos?

—Los que gustan de contemplar la verdad —respondí.

—Tienes razón, sin duda —dijo—, pero explícame lo que quieres decir con eso.

—No sería fácil si hablara con otro —dije—; pero creo que tú me concederás lo siguiente.

—¿Qué?

—Que siendo lo bello lo opuesto de lo feo, son éstas dos cosas distintas.

—Y ¿cómo no?

—Por consiguiente, siendo dos, ¿cada una de ellas es una?

—También.

—Lo mismo sucede respecto a lo justo y a lo injusto, a lo bueno y a lo malo, y a todas las demás ideas. Cada una de ellas, tomada en sí misma, es una; pero consideradas todas en las relaciones que tienen con nuestras acciones, con los cuerpos y entre sí, revisten mil apariencias.

—Dices bien —asintió.

—He aquí cómo distingo —continué— esas gentes curiosas que mencionabas, que tienen manía por los espectáculos y por las artes y se limitan a la práctica, de aquellos a quienes conviene en exclusiva el nombre de filósofos.

—¿Qué quieres decir? —preguntó.

—Los primeros, cuya curiosidad está por entero en los ojos y en los oídos —dijo—, se complacen en oír bellas voces, ver bellos colores, bellas figuras y todas las obras del arte o de la naturaleza en que entra lo bello; pero su mente es incapaz de ver y gustar la esencia de la belleza misma, reconocerla y unirse a ella.

—Así es, sin duda —dijo.

—¿No son muy escasos los que pueden elevarse hasta lo bello en sí y contemplarlo en su esencia?

—Muy raros.

—Un hombre, pues, que cree en las cosas bellas, pero que no tiene ninguna idea de la belleza en sí misma, ni es capaz de seguir a los que quieran hacérsela conocer, ¿vive en un sueño o despierto? Fíjate. ¿Qué es soñar? ¿No consiste, sea que se duerma, sea que se esté despierto, en tomar la imagen de una cosa por la cosa misma?

—Sí, eso es lo que yo llamaría soñar —dijo.

—Por el contrario, el que cree que hay algo bello en sí y puede contemplar la belleza, sea en sí misma, sea en lo que participa de su esencia, que no confunde dichas cosas participantes con lo bello de lo que participan ni viceversa, ¿vive como en un sueño o en vela?

—Bien en vela —repuso.

—El pensamiento, pues, de éste diremos que es conocimiento de buen conocedor; y el de aquél, en cambio, parecer de quien opina.

—Exacto.

—Pero si este último, que en nuestro juicio juzga en vista de la apariencia y no conoce, se volviese contra nosotros y sostuviese que no decimos la verdad, ¿no tendríamos nada que responderle para tranquilizarle y persuadirle suavemente de que se engaña, ocultándole, sin embargo, que no está en su juicio?

—Así convendría hacerlo —dijo.

—Veamos lo que hemos de decirle. ¿Quieres que le interroguemos, asegurándole que, lejos de tenerle envidia por su saber, si es que sabe, tendremos, por el contrario, la mayor satisfacción en oír a alguien que tenga conocimiento de algo? Yo le preguntaré: «Dime, el que conoce, ¿conoce algo o nada?». Respóndeme por él.

—Respondo que conoce algo —dijo.

—¿Que existe o que no existe?

—Algo que existe, porque, ¿cómo podría conocer lo que no existe?

—De manera que, sin llevar más adelante nuestras indagaciones, sabemos, a no dudar, que lo que existe absolutamente es absolutamente cognoscible, y lo que de ninguna manera existe, de ninguna manera puede ser conocido.

—Perfectamente.

—Pero si hubiese una cosa que a la vez existiera y no existiera, ¿no ocuparía un lugar intermedio entre lo que puramente existe y lo que no existe en absoluto?

—En medio estaría.

—Luego, si la ciencia tiene por objeto el ser, y la ignorancia el no-ser, es preciso buscar, respecto a lo que ocupa el medio entre el ser y el no-ser, una manera de conocer que sea intermedia entre la ciencia y la ignorancia, suponiendo que la haya.

—Sin duda.

—¿Sostendremos que hay algo llamado opinión?

—Y ¿cómo no?

—¿Es una facultad distinta de la ciencia, o bien la misma?

—Es distinta.

—Luego la opinión tiene su propio objeto, y la ciencia tiene el suyo, manifestándose cada una de ellas siempre como una facultad distinta.

—Así es.

—La ciencia, ¿no versa por naturaleza sobre lo que existe para conocerlo en tanto que existe? O, más bien, antes de pasar adelante, me parece indispensable hacer una distinción.

—¿Cuál?

XXI. —Digo que las facultades son una especie de seres por los que nosotros somos capaces de hacer lo que podemos, y lo mismo cualquier otro que pueda algo. Por ejemplo, llamo facultades a la vista y al oído. ¿Comprendes lo que quiero decir al usar este nombre específico?

—Comprendo —dijo.

—Escucha lo que pienso acerca de ellas. En cada facultad no veo ni color, ni figura, ni nada semejante a lo que se encuentra en otras mil cosas de que puedan ayudarse mis ojos para distinguir una facultad de otra. Sólo considero en cada una de ellas su destino y sus efectos, y así es como las distingo. Llamo facultades idénticas a las que tienen el mismo objeto y producen los mismos efectos, y distintas a las que tienen objetos y efectos diferentes. Y tú, ¿cómo las distingues?

—De la misma manera —dijo.

—Ahora volvamos al punto principal. ¿Colocas tú la ciencia en el número de las facultades o en otra especie de seres?

—La miro como la más poderosa de todas las facultades —dijo.

—Y la opinión, ¿es también una facultad, o bien alguna otra especie de ser?

—De ninguna manera; la opinión no es otra cosa que la facultad que tenemos de opinar.

—Pero tú confesaste antes que la ciencia difería de la opinión.

—Sin duda. ¿Cómo un hombre sensato —dijo— podría confundir lo que es infalible con lo que no lo es?

—Muy bien —dije—. ¿Hemos reconocido que la ciencia y la opinión son dos facultades distintas?

—Distintas.

—Cada una de ellas tiene un objeto diferente, pues tienen diferentes capacidades.

—Por fuerza.

—La ciencia, ¿no tiene por objeto lo que existe para conocerlo tal como existe?

—Sí.

—Pero la opinión no tiene otro fin, según hemos dicho, que el opinar.

—Sí.

—¿Tiene el mismo objeto que la ciencia, de suerte que una misma cosa puede someterse a la vez al conocimiento y a la opinión? ¿O, antes bien, esto es imposible?

—Según lo convenido, es imposible; porque si facultades diferentes tienen naturalmente objetos diferentes, y si, por otra parte, la ciencia y la opinión son dos facultades diferentes, se sigue que el objeto de la ciencia no puede ser el de la opinión.

—Luego si el ser es objeto de la ciencia, el de la opinión será otra cosa distinta del ser.

—Otra distinta.

—¿Será el no-ser? ¿O es imposible que el no-ser sea el objeto de la opinión? Atiende a lo que voy a decir: el que tiene una opinión, ¿no la tiene sobre algo? ¿Puede tenerse una opinión que recaiga sobre nada?

—Eso no puede ser.

—Luego el que tiene una opinión, la tiene sobre algo.

—Sí.

—Pero el no-ser, ¿es alguna cosa? ¿No debe llamarse más bien nada?

—Exacto.

—Por esta razón hemos designado el ser como objeto de la ciencia, y el no-ser como objeto de la ignorancia.

—Hemos hecho bien —dijo.

—Luego el objeto de la opinión, ni es el ser, ni el no-ser.

—No, ciertamente.

—Por consiguiente, la opinión no será ciencia ni ignorancia.

—No parece.

—Pero la opinión, ¿va más allá que la una o que la otra, de manera que sea más luminosa que la ciencia o más oscura que la ignorancia?

—Ni lo uno ni lo otro.

—¿Sucede, pues, todo lo contrario; es decir, que tiene más oscuridad que la ciencia y más claridad que la ignorancia?

—Desde luego —replicó.

—Luego ¿la opinión está en mitad de ambas?

—Sí.

—Será, pues, un término medio entre ellas.

—Sin duda.

—¿Pero no dijimos antes que, si encontrábamos una cosa que fuese y no fuese al mismo tiempo, esta cosa ocuparía un medio entre el puro ser y la pura nada, y que no sería el objeto ni de la ciencia ni de la ignorancia, y sí de alguna facultad que juzgábamos intermedia entre la una y la otra?

—Exactamente.

—¿No acabamos de ver que esta facultad intermedia es lo que se llama opinión?

—Eso parece.

XXII. —Resta, pues, por investigar aquello que participa de ambas cosas, del ser y del no-ser, y que propiamente no es ni lo uno ni lo otro, y si descubriéramos que éste era el objeto de la opinión, entonces asignaríamos a cada una de estas facultades sus objetos, los extremos a los extremos, y el

objeto intermedio a la facultad intermedia. ¿No es así?

—Sin duda.

—Sentado esto, que me responda ese hombre que no cree que haya nada bello en sí, ni que la idea de lo bello sea inmutable, y que sólo admite cosas bellas; ese apasionado de los espectáculos que no puede consentir que se le diga que lo bello es uno y lo justo es uno. «Respóndeme —le diré yo—, ¿no te parece que estas cosas mismas, que tú juzgas bellas, justas y puras, bajo otras relaciones no son bellas, ni justas, ni puras?».

—No —dijo—; las mismas cosas, examinadas diversamente, parecen bellas y feas, y así sucede con lo demás.

—Y las cantidades dobles, ¿acaso nos parecen menos veces mitades que dobles?

—Para nada.

—Otro tanto digo de las cosas que se llaman grandes o pequeñas, pesadas o ligeras: cada una de estas calificaciones, ¿les conviene mejor que la calificación contraria?

—No, porque participan de la una y de la otra —dijo.

—¿Estas cosas son más bien que no son aquello que se dicen ser?

—Se parecen a esas proposiciones de doble sentido, que están en boga en los banquetes, y al acertijo infantil sobre la manera como el eunuco tira al murciélagos, en que se ha de adivinar con qué y sobre qué le tira.^[22] Las palabras tienen dos sentidos contrarios, porque no se puede decir con certidumbre, ni sí, ni no, ni lo uno, ni lo otro, ni dejar de decir lo uno y lo otro.

—¿Qué debe hacerse con esta clase de cosas —dijo— y dónde pueden colocarse mejor que entre el ser y el no-ser? Porque, en verdad, no parecen más oscuras que el no-ser para tener menos existencia que la nada, ni más luminosas que el ser para existir más que él.

—Es cierto —dijo.

—Hemos visto, pues, al parecer, que este cúmulo de cosas, a las que el vulgo atribuye la belleza y demás cualidades semejantes, ruedan, por decirlo así, en el espacio que separa al puro ser de la nada.

—Lo hemos descubierto.

—Pero ya de antemano hemos convenido en que estas cosas que fluctúan entre el ser y la nada debían de ser el objeto, no de la ciencia, sino de la facultad intermedia, de la opinión.

—Así convinimos.

—Por consiguiente, para los que ven la multitud de cosas bellas, pero que no distinguen lo bello en su esencia, ni pueden seguir a los que intentan demostrárselo, que ven la multitud de cosas justas, pero no la justicia misma, y lo mismo todo lo demás, diremos que todos sus juicios son opiniones y no conocimientos.

—Sin duda —dijo.

—Por el contrario, los que contemplan la esencia inmutable e idéntica a sí misma de las cosas tienen conocimientos y no opiniones.

—Es igualmente indudable.

—¿Unos y otros no gustan y abrazan, éstos las cosas que son objeto de la ciencia, y aquéllos las cosas que son objeto de la opinión? ¿No recuerdas lo que dijimos de estos últimos, que se complacen en oír preciosas voces, en ver preciosos colores, pero que no pueden sufrir que se les hable de la belleza absoluta como de una cosa real?

—Me acuerdo.

—Ninguna injusticia les haremos, por tanto, llamándoles amigos de la opinión, más bien que amigos de la sabiduría.^[23] ¿Crees que se enojarán con nosotros si los tratamos de esta manera?

—Si me creen, no lo harán, porque nunca es permitido ofenderse porque le digan a uno la verdad —dijo.

—Por consiguiente, será preciso dar el nombre de filósofos, y no el de amantes de la opinión, a los que se consagran a la contemplación de cada ser en sí.

—Totalmente de acuerdo.

Libro VI de *La República*

I.—Al fin, pues —dije yo—, después de muchas dificultades y de un rodeo de palabras bastante largo, hemos fijado, mi querido Glaucon, la diferencia entre los verdaderos filósofos y los que no lo son.

—Quizá no era fácil conseguir por otro medio el objeto, en efecto —dijo.

—No lo creo yo así —dijo—. A mi parecer, hubiéramos podido llevar en este punto la evidencia más alta aún, si sólo de esta cuestión hubiéramos tenido que tratar, y si no tuviéramos que recorrer ahora otras muchas para saber en qué difiere la vida justa de la injusta.

—Después de esto, ¿qué es lo que nos falta por examinar? —preguntó.

—¿Qué —respondí—, sino lo que sigue inmediatamente? Puesto que los verdaderos filósofos son aquellos que pueden alcanzar lo que existe siempre de una manera inmutable, y que todos los demás que giran sin cesar en torno de mil objetos siempre mudables serán todo menos filósofos, es preciso ver a quiénes hemos de escoger para gobernar nuestro Estado.

—¿Y qué deberíamos dejar sentado —preguntó— para acertar en ello?

—Designar para guardianes a los que nos parezcan más a propósito para mantener las leyes y las instituciones del Estado —dijo yo.

—Muy bien —dijo.

—Y ¿no es cuestión clara —proseguí— decidir si un buen guardián debe ser ciego o perspicaz?

—¿Cómo no ha de ser clara? —replicó.

—¿Y qué diferencia encuentras entre los ciegos y los que, privados del conocimiento de lo que existe de una manera simple e inmutable, y no teniendo en su alma ningún modelo claro, no pueden, a semejanza de los pintores, fijar sus miradas sobre el ejemplar eterno de la verdad, y después de haberlo contemplado con toda la atención posible, trasladar a este mundo, cuando corresponda, lo que han observado, y servirse de ello como de una regla segura para fijar por medio de leyes lo que es honesto, justo y bueno, y vigilar para conservar estas leyes después de haberlas establecido?

—Ninguna diferencia encuentro, por Zeus —dijo.

—¿Y serán estos los que habremos de escoger para guardianes? ¿O más bien, deberemos escoger a los que conocen la esencia de las cosas, y que además no ceden a los otros ni en experiencia, ni en ninguna clase de mérito?

—Sería una locura escoger a otros, si, por otra parte, éstos en nada son inferiores a los primeros, puesto que los superan en la cualidad más importante.

—Ahora nos toca a nosotros explicar por qué medios podrán unir ambas ventajas.

—Perfectamente.

—Como ya dijimos al principio de nuestra conversación, es preciso comenzar por tener un perfecto conocimiento del carácter que les es propio, porque estoy convencido de que si llegamos a ponernos de acuerdo, no dudaremos un momento en reconocer que pueden reunir ambas cualidades y que no hay nadie que pueda ser preferido a ellos para el gobierno.

—¿Cómo?

II.—Convengamos, por lo pronto, en que el primer signo de la naturaleza filosófica es amar con pasión la ciencia, que puede conducirle al conocimiento de esta esencia inmutable, inaccesible a las vicisitudes de la generación y de la corrupción.

—Convengo en ello.

—Con ellos sucede además lo que con los enamorados y ambiciosos con relación al objeto de su ambición y de su amor, porque aman todo lo que afecta a esta esencia, sin despreciar ninguna parte, grande o pequeña, más o menos imperfecta.

—Tienes razón —admitió.

—Examina después si no es necesario que los que hayan de ser como hemos dicho estén dotados por naturaleza de esta otra condición.

—¿Cuál?

—El horror a la mentira, a la que negarán toda entrada en el alma, al paso que habrán de tener un amor igual por la verdad.

—Así parece.

—No sólo así parece, mi querido amigo, sino que es absolutamente necesario que el que ama a alguno ame todo lo que le pertenece y todo lo que tiene relación con él.

—Exacto —dijo.

—¿Y encontrarás algo que esté más estrechamente ligado con la ciencia que la verdad?

—¿Cómo podría encontrarlo? —dijo.

—¿Es posible que tengan la misma naturaleza el amante de la sabiduría y el de la falsedad?

—De ningún modo.

—Por consiguiente, el espíritu verdaderamente ávido de ciencia debe, desde la primera juventud, amar y buscar la verdad.

—Conforme en todo.

—Pero sabemos que cuando los deseos se dirigen con violencia hacia un objeto, tienen menos vivacidad respecto a todo lo demás, porque el torrente corre, por decirlo así, en esta sola dirección.

—Sin duda.

—Por consiguiente, aquel cuyos deseos se dirigen hacia las ciencias sólo gusta de los placeres puros, que pertenecen al alma. Respecto a los del cuerpo, los desdeña, si no es filósofo fingido sino auténtico.

—Forzosamente.

—Un hombre de tales condiciones es templado y enteramente extraño a la avaricia, porque las razones que obligan a los demás a correr tras las riquezas con todo su dispendio no tienen ninguna influencia sobre él.

—Sí.

—Para distinguir el verdadero filósofo del que no lo es precisase fijarse también en otra cosa.

—¿En cuál?

—Que no haya en su alma nada que lo envilezca, porque la pequeñez no puede tener absolutamente cabida en un alma que debe abrazar en sus indagaciones todas las cosas divinas y humanas.

—Nada más cierto —dijo.

—Pero ¿crees que un alma grande, que abraza en su pensamiento todos los tiempos y todos los seres, mire la vida del hombre como cosa importante?

—Es imposible —dijo.

—Luego un alma de este temple, ¿no temerá la muerte?

—En modo alguno.

—De esta manera, un alma cobarde y vil jamás tendrá ni la más pequeña comunicación con la verdadera filosofía.

—No lo creo.

—Pero ¡qué!, un hombre ordenado, exento de avaricia, de vileza, de vanidad y de cobardía, ¿puede ser injusto o de un carácter intratable?

—No puede.

—Cuando se trate, pues, de discernir cuál es el alma nacida para la filosofía, observarás si desde los primeros años da muestras de equidad y de dulzura, o si es huraño e intratable.

—Totalmente de acuerdo.

—Tampoco dejarás, a mi juicio, de fijar tu atención en otro punto.

—¿Cuál?

—Si tiene facilidad o dificultad para aprender. ¿Puedes esperar que un hombre tome gusto por cosas que hace con gran trabajo y con escaso resultado?

—No sería factible.

—Pero si no retiene nada de lo que aprende, si todo lo olvida, ¿es posible que salga de su vaciedad de saber?

—¿Cómo podría?

—Viendo que trabaja sin fruto, ¿no se verá, al fin, precisado a odiarse a sí mismo y a odiar tal ejercicio?

—¿Cómo no?

—Por lo tanto, no incluiremos en el rango de las almas nacidas para la filosofía a aquella que todo lo olvida, porque queremos que esté dotada de una excelente memoria.

—Absolutamente.

—Pero un alma sin armonía y sin gracia, ¿no se ve naturalmente arrastrada a observar un comportamiento sin medida?

—¿Qué otro, si no?

—La verdad, ¿es amiga de la desmesura o de la medida?

—De la medida.

—Busquemos, pues, una mente amiga de la gracia y de la medida, y cuya tendencia natural apunte a la contemplación de la esencia de las cosas.

—¿Cómo no?

—Y todas las cualidades cuyo deslinde acabamos de hacer, ¿no se ligan entre sí, y no son todas ellas necesarias al alma que debe elevarse al más perfecto conocimiento del ser?

—Todas le son necesarias —dijo.

—¿Merecerá ser criticada bajo ningún concepto una profesión para la que no puede ser capaz sino el que está dotado de memoria, de penetración, de grandeza de alma, de afabilidad, y que es

amigo y, en cierto modo, aliado de la verdad, de la justicia, de la fortaleza y de la templanza?

—El mismo Momo no encontraría nada que observar —dijo.^[1]

—A tales hombres, perfeccionados por la educación y por la experiencia, y sólo a ellos, deberás confiar el gobierno del Estado.

III. Adimanto, tomando entonces la palabra, me dijo:

—Sócrates, nadie puede negarte la verdad de lo que acabas de decir. Pero he aquí una cosa que sucede de ordinario a los que conversan contigo sobre esto. Se imaginan que, por no estar versados en el arte de interrogar y de responder, se ven conducidos poco a poco al error mediante una serie de preguntas cuyas consecuencias no ven al pronto, pero que, ligadas las unas a las otras, concluyen por hacerles caer en un error contrario enteramente a lo que habían creído al principio. Y así como en el juego de fichas los malos jugadores se ven de tal manera entorpecidos por los hábiles, que concluyen por no saber qué pieza mover, en la misma forma tu habilidad en manejar, no las piezas, sino las palabras, concluye por poner a los interlocutores en la imposibilidad de saber qué decir, sin que por ello haya verdad en tus palabras; y digo esto con motivo de lo que acabo de oírte. En efecto, se te debe decir que es imposible en verdad oponer nada a cada una de tus preguntas en particular, pero que si se examina la cosa en sí, se ve que los que se consagran a la filosofía, no los que lo hacen sólo durante su juventud para completar su educación, sino los que envejecen en este estudio son, en su mayor parte, de un carácter extravagante e incómodo, por no decir otra cosa peor, y los más capaces de ellos se hacen inútiles para la sociedad por haber abrazado este estudio de que haces tantos elogios.

—Adimanto, ¿crees que los que hablan de esta manera no dicen la verdad? —dije yo al oírle.

—Yo no lo sé; pero tendré gusto en oír tu opinión —contestó.

—Pues bien; mi opinión es que dicen verdad.

—Si es así, ¿en qué has podido fundarte para decir antes que no hay remedio para los males que arruinan los Estados mientras no sean gobernados por esos mismos filósofos, que tú reconoces que son inútiles?

—Me haces una pregunta —dije— a la que no puedo responder sin valerme de una comparación.

—Pues no es, sin embargo, tu costumbre, a mi parecer, emplear comparaciones en tus discursos —exclamó.^[2]

IV.—Muy bien. Veo que te burlas después de haberme comprometido en tan difícil discusión. Escucha la comparación de que voy a servirme, y así conocerás mejor aún mi poco talento en este género. El trato que se da a los sabios en los Estados es tan cruel, que nadie ha experimentado nunca algo que se aproxime a ello; de suerte que me veo obligado a formar con muchas partes, que no tienen entre sí ninguna relación, un cuadro que debe servir para su justificación, imitando a los pintores, cuando nos presentan animales mitad cabras y mitad ciervos, u otras monstruosidades. Figúrate, pues, un patrón de una o de muchas naves, tal como voy a pintártelo; más grande y más robusto que el resto de la tripulación, pero un poco sordo, de vista corta, y poco versado en el arte de la navegación. Los marineros se disputan el timón; cada uno de ellos pretende ser piloto, sin tener ningún conocimiento de timonel, y sin poder decir ni con qué maestro ni en qué tiempo lo ha adquirido. Además dicen que no es una ciencia que pueda aprenderse, y estarán dispuestos a hacer trizas al que intente sostener lo contrario. Imagínate que los ves alrededor del patrón, sitiándole,

conjurándole y apurándole para que les confíe el timón. Los excluidos matan y arrojan al mar a los que han sido preferidos: después embriagan al patrón o le adormecen haciéndole beber la mandrágora, o se libran de él por cualquier otro medio. Entonces se apoderan de la nave, se echan sobre las provisiones, beben y comen con exceso, y conducen la nave del modo que semejantes gentes pueden conducirla. Además, consideran como un hombre entendido, como un hábil marino, a todo el que pueda ayudarles a obtener por la persuasión o por la violencia la dirección de la nave; desprecian como inútil al que no sabe lisonjear sus deseos; ignoran, por otra parte, que un piloto auténtico ha de tener conocimiento exacto de los tiempos, de las estaciones, del cielo, de los astros, de los vientos y de todo lo que pertenece a este arte; y en cuanto al talento de gobernar una nave, haya o no oposición de parte de la tripulación, no creen que sea posible adquirirlo ni como ciencia ni como práctica del pilotaje. En las naves que pasan tales cosas, ¿qué idea quieres que se tenga del verdadero piloto? Los marineros, en la disposición de espíritu en que yo los supongo, ¿no le considerarán como visionario que pierde el tiempo en contemplar los astros, charlatán e inútil?

—A buen seguro —dijo Adimanto.

—No creo —dije— que haya necesidad de examinar en detalle la comparación para ver que es la imagen fiel del tratamiento que se da a los verdaderos filósofos en los diversos Estados. Comprendes, sin duda, mi pensamiento.

—Por supuesto —dijo.

—Presenta, pues, esta comparación al que se asombre de ver a los filósofos tratados en los Estados de una manera tan poco honrosa; trata de hacerle comprender que sería una maravilla mucho mayor que sucediera lo contrario.

—Se la presentaré —dijo.

—Dile también que tiene razón al considerar a los más sabios de los filósofos como agentes inútiles para el Estado; pero que no es a estos a quienes es preciso atacar echándoles en cara su inutilidad, sino a los que no se dignan emplearlos, porque no es natural que el piloto suplique a la tripulación que le permita conducir la nave, ni que los sabios vayan de puerta en puerta a hacer la misma súplica a los ricos.^[3] El que se ha atrevido a emitir esta idea se ha engañado. La verdad es que al enfermo, sea rico o pobre, es al que corresponde acudir al médico; y, en general, lo natural es que el que tiene necesidad de ser gobernado vaya en busca del que puede gobernarle, y no que aquellos cuyo gobierno pueda ser útil a los demás supliquen a estos que se pongan en sus manos. Y así no te engañarás comparando los políticos que están hoy a la cabeza de los negocios públicos con los marineros de que acabo de hablar; y a los que éstos consideran como gentes inútiles, perdidas en la contemplación de los astros, con los verdaderos pilotos.

—Muy bien —dijo.

—Se sigue de aquí que es difícil que la mejor profesión se vea honrada por los que siguen un camino del todo opuesto. Pero las mayores y más fuertes calumnias que a la filosofía se han inferido son debidas a esos que dicen practicarla. A ellos se refiere tu acusador de la filosofía al decir que la mayor parte de los que la cultivan son hombres perversos, y que los mejores de ellos son, cuando menos, inútiles; acusación que tú y yo hemos tenido por fundada. Di, ¿no es así?

—Sí.

V.—¿No acabamos de ver la razón de la inutilidad de los buenos?

—En efecto.

—¿Quieres que indaguemos ahora la causa inevitable de la perversidad de la mayoría de los filósofos, y que nos esforcemos en demostrar, si es posible, que no es la filosofía sobre la que ha de recaer la falta?

—Por supuesto que sí.

—Sigamos, pues, dialogando, pero no sin antes recordar lo que dio origen a esta digresión, es decir, cuáles son las cualidades necesarias para llegar a ser un hombre de bien. La primera y principal es, como recordarás, la verdad, que debe buscarse en todo y por todo, siendo la verdadera filosofía absolutamente incompatible con el espíritu de mentira.

—Eso es lo mismo que dijiste.

—Y sobre este punto, ¿no opinan de muy distinta manera la mayor parte de los hombres al referirse al filósofo?

—En efecto —dijo.

—A tu parecer, ¿no tendremos razón para responder que el que tiene verdadero amor a la ciencia no se detiene en las cosas que no existen más que en apariencia, sino que, nacido para reconocer lo que existe realmente, tiende hacia lo mismo con un amor y con un denuedo infatigables, hasta llegar a unirse a ello mediante la parte del alma que tiene más íntima relación con la misma realidad que se busca; y hasta que, por último, creando en él esta unión y este divino consorcio el conocimiento y la verdad, alcanza una vista clara y distinta del ser, y vive mediante éste una verdadera vida, dejando de ser su alma presa de los dolores del alumbramiento?

—No es posible responder mejor —dijo.

—¿Y puede amar la mentira un hombre de estas condiciones? ¿No le causará, por el contrario, un grande odio?

—La odiará —dijo.

—Y cuando es la verdad la que abre el camino, jamás diremos que pueda llevar tras sí el cortejo de los vicios.

—¿Cómo podría?

—Antes bien, a la verdad van unidas siempre costumbres puras y arregladas, siendo la templanza su compañera.

—Exacto —dijo.

—¿Y habrá necesidad de poner por segunda vez en fila el coro de las cualidades inseparables de la natural condición del filósofo? Debes recordar, creo yo, que el valor, la grandeza de alma, la facilidad en aprender y la memoria eran sus cualidades esenciales; y entonces tú nos interrumpiste, diciendo que, en verdad, era imposible resistir a nuestras razones, pero que si, dejando aparte los discursos, se echaba una mirada sobre la conducta de los seres en cuestión, no se podía menos de confesar que unos son inútiles y otros, que son los más, enteramente perversos. Después de habernos ocupado de indagar la causa de esta acusación, hemos llegado a examinar por qué la mayor parte de ellos son perversos, y esto nos ha obligado a trazar de nuevo el carácter del verdadero filósofo.

—Eso es —dijo.

VI. —Ahora es preciso examinar —proseguí— cómo una índole tan bella se corrompe y se pervierte, de suerte que son muy pocos los que escapan a la corrupción general, y éstos son,

precisamente, aquellos a quienes se mira, no como perversos, sino como hombres inútiles. Despues consideraremos cuál es el carácter de esos que imitan y suplantan en sus menesteres esa naturaleza y qué clase de almas son quienes, usurpando una profesión de que son indignos y que está fuera de sus alcances, incurren en mil extravíos y ocasionan, en tu opinión, el descrédito universal de la filosofía.

—¿Cuáles son, entonces, las causas de corrupción a que te refieres? —preguntó.

—Voy a decírtelas, si soy capaz de ello —dijo—. Por lo pronto, todo el mundo convendrá conmigo en que muy raras veces aparecen sobre la tierra hombres de índole natural tan feliz que reúnan en sí todas las cualidades que exigimos en un verdadero filósofo; ¿no crees?

—En efecto.

—Mira ahora las causas poderosas que influyen para que se malogre este pequeño número.

—¿Cuáles son?

—Lo que más te ha de sorprender es que estas mismas cualidades que hacen tan apreciables estos caracteres corrompen algunas veces el alma del que las posee, y le separan de la filosofía; me refiero al valor, a la templanza y a las demás cualidades de que hemos hecho mención.

—Eso es, en verdad, bien extraño —dijo.

—Además de esto —continué—, todo lo que los hombres consideran como bienes: la belleza, las riquezas, la fuerza del cuerpo, las grandes uniones, que dan poder político, y todas las demás ventajas de esta naturaleza, no contribuyen menos a pervertir el alma. Debes comprender a lo que me refiero.

—Sí, pero quisiera que me lo explicaras más por extenso —dijo.

—Fíjate bien y directamente en este principio general, y lejos de parecerte extraño cuanto acabo de decirte, será para ti completamente evidente.

—¿Qué quieres que haga? —preguntó.

—De todo germen o ser vivo, sea planta o animal, sabemos que, si nacen en un clima poco favorable y, por otra parte, no tienen ni el alimento ni la temperatura que necesitan, se corrompen tanto más cuanto su naturaleza es más robusta, porque el mal es más contrario a lo que es bueno que a lo que no lo es.^[4]

—Y ¿cómo no?

—También es una verdad que un mal régimen daña más a lo que es excelente por su naturaleza que a lo que no es más que mediano.

—Eso es.

—Podemos asegurar igualmente, mi querido Adimanto, que las almas mejor nacidas se hacen las peores mediante una mala educación. ¿Crees tú que los grandes crímenes y la maldad consumada parten de un alma ordinaria, o más bien de una naturaleza noble que la educación ha corrompido? De las almas vulgares puede decirse que jamás harán ni mucho bien ni mucho mal.

—No opino sino como tú —dijo él.

—Por consiguiente, creo yo, una de dos: si la índole natural filosófica es cultivada de forma adecuada, necesariamente ha de llegar de grado en grado hasta la misma virtud; si, por el contrario, es sembrada, crece y se desenvuelve en un suelo extraño, llega a todo lo contrario, a no ser que algún dios vele por su conservación de una manera especial. ¿Crees, como se imaginan muchos, que los que pierden a algunos jóvenes son algunos sofistas, que actuando en privado los corrompen grandemente, o más bien los que lo atribuyen a los sofistas son ellos mismos sofistas mucho más

peligrosos, porque valiéndose de sus propias máximas saben formar y torcer a su gusto el espíritu de los hombres y de las mujeres, de los jóvenes y de los ancianos?

—Pero ¿en qué ocasión lo hacen? —preguntó.

—Cuando en las asambleas públicas, en el foro, en el teatro, en el campo, o en cualquier otro sitio donde la multitud se reúne —repuse—, aprueban o desaprueban ciertas palabras y ciertas acciones con gran estruendo, grandes gritos y palmadas, redoblados al retumbar los ecos en las piedras del lugar. ¿Qué efecto producirán tales escenas en el corazón de un joven? Por excelente que sea la educación que haya recibido en particular, ¿no tiene que naufragar por precisión en medio de estas oleadas de alabanzas y de críticas? ¿Podrá resistir a la corriente que le arrastra? ¿No conformará sus juicios con los de la multitud sobre lo que es bueno o vergonzoso? ¿No hará estudio en imitarla?

—Forzoso será, Sócrates —dijo él.

VII. —Sin embargo —dije—, no he querido hablar aún de la prueba más violenta a que se somete su virtud.

—¿Cuál es? —inquirió.

—Ella tiene lugar cuando estos hábiles maestros y estos grandes sofistas, no pudiendo nada con sus discursos, añaden los hechos a los dichos. ¿No sabes que castigan con la pérdida de derechos, con multas y con la muerte a los que rehúsan someterse a sus razones?

—Lo sé muy bien —dijo.

—¿Qué otro sofista, pues, ni qué instrucción particular podrían prevalecer en su resistencia contra ellos?

—Creo que nadie —dijo.

—No, sin duda; y sería una locura intentarlo —dije—. No hay, ni ha habido, ni habrá jamás un carácter distinto en cuanto a la virtud, mientras su educación se vea combatida por las lecciones de tales maestros. Esto debe entenderse hablando de caracteres humanos y poniendo aparte, según el proverbio, a los divinos; porque si en un Estado gobernado según estas máximas se encuentra alguno que se escape del naufragio común y sea lo que debe ser, se puede asegurar, sin temor de engañarse, que es deudor a los dioses de su salvación.

—No opino diferente —dijo.

—Entonces creerás también lo que voy a decir —seguí.

—¿Qué?

—Todos esos particulares mercenarios que el pueblo llama sofistas, y que juzga que las lecciones que dan son opuestas a lo que el mismo pueblo cree, no hacen otra cosa que repetir a la juventud las máximas que el pueblo profesa en sus asambleas, y a esto llaman sabiduría. Figúrate un hombre que hubiese observado los movimientos instintivos y los apetitos de un animal grande y robusto, el punto por el que se podrá aproximar a él y tocarle, cuándo y por qué se enfurece o se aplaca, qué voz produce en cada ocasión, y por qué y qué tono de la de otros le apacigua o le irrita, y que, después de haber aprendido todo esto con el tiempo y la experiencia, formase una ciencia que, como un sistema, se pusiese a enseñar, sin servirse, por otra parte, de ninguna regla para discernir lo que en estos hábitos y apetitos es hermoso o feo, bueno o malo, justo o injusto; conformándose en sus juicios con el instinto del animal, llamando bien a todo lo que le halaga y causa placer, mal a todo lo que le irrita; justo y bello a lo que es inevitable; sin hacer otra distinción, porque no sabe la diferencia esencial que

hay entre lo que es bueno y lo que es inevitable; diferencia que no conoció jamás, ni está en estado de hacerla conocer a los demás. ¿No te parecería, por Zeus, bien ridículo un maestro semejante?

—En efecto —dijo.

—¿Y no es ésta, punto por punto, la imagen de los que hacen consistir la sabiduría en conocer lo que desea la multitud reunida, lo que la lisonjea, sea en pintura, sea en música, sea en política? ¿No es evidente que si alguno presenta en estas reuniones alguna obra de poesía o de arte, o cualquier proyecto de utilidad pública, remitiéndose al juicio de la multitud, tiene una necesidad diomedea^[5] de conformarse en todo a lo que ella ha de aprobar? ¿Has oído jamás a uno solo de los que las componen probar de otro modo que valiéndose de razones ridículas y lamentables que lo que así juzga bueno y honesto sea tal en efecto?

—Ni espero oírselo nunca —dijo.

VIII. —A todas estas reflexiones une la siguiente: ¿es posible que la multitud oiga con gusto y mire como verdadero este principio: que existe lo bello en sí, pero no la pluralidad de las cosas bellas, y cada cosa en sí, pero no la multitud de cosas particulares?

—En modo alguno —dijo.

—Por consiguiente, es imposible que el pueblo sea filósofo —dijo.

—Imposible.

—Y, por lo tanto, necesariamente ha de despreciar a los que se dedican a la filosofía.

—Necesariamente.

—Y los despreciarán también esos particulares que viven entregados al pueblo y que se consagran a complacerle.

—Es evidente.

—Ahora bien: ¿cuál es el asilo donde el verdadero filósofo pueda retirarse para perseverar en la profesión que ha abrazado y llegar al punto de perfección a que aspira? Júzgalo por lo que acabamos de decir. Hemos convenido en que el verdadero filósofo debe recibir de la naturaleza la facilidad de aprender, la memoria, el valor y la grandeza del alma.

—Sí.

—Desde la infancia, ¿será el tal el primero entre sus iguales, sobre todo si las perfecciones del cuerpo corresponden en él a las del alma?

—¿Por qué no? —dijo.

—Cuando haya llegado a la edad madura, sus padres y sus conciudadanos se apresurarán a servirse de sus talentos y a confiarle sus intereses.

—¿Cómo no?

—Le abrumarán con halagos y súplicas, previendo de antemano el crédito que algún día alcanzará en su patria, y le obsequiarán para tenerlo seguro de antemano.

—Así sucede de ordinario —dijo.

—¿Qué quieres que haga en medio de tantos aduladores —dije yo—, sobre todo si ha nacido en un Estado poderoso, si es rico, de distinguido nacimiento, hermoso de cara y de ventajosa talla? ¿No alimentará las más locas esperanzas, hasta imaginarse que tiene todo el talento necesario para gobernar a los griegos y a los bárbaros, exaltándose a sí mismo, henchido de orgullo y arrogancia así como de huera y loca vanidad?

—Sin duda —dijo.

—Si mientras se encuentra en tal disposición de espíritu, alguno, aproximándose a él con dulzura, se atreviese a hacerle oír la verdad, diciéndole que le falta la razón y que tiene gran necesidad de ella para gobernarse, pero que no se adquiere sino a precio de mayores esfuerzos, ¿crees tú que en medio de tan halagüeñas ilusiones preste con gusto oídos a semejante discurso?

—Muy lejos de eso —dijo.

—Sin embargo —dijo yo—, si a causa de su buena índole y las relaciones que existen entre estos discursos y las facultades de su alma, llega a atenderlos y se deja convencer y arrastrar hacia la filosofía, ¿qué crees que harán entonces los persuadidos de que este cambio les va a hacer perder sus favores y todas las ventajas que de él se prometían? Discursos, acciones, de todo se valdrán para disuadirle, al paso que dirigirán todos sus esfuerzos contra el importuno consejero, para perderle, sea armándole lazos en secreto, sea llevándole ante los tribunales.

—No puede menos de ser así.

—Y bien, ¿esperas aún que nuestro hombre se consagre a la filosofía?

—Rotundamente, no.

IX. —Ya ves —seguí— la razón que yo tenía para decir que las cualidades que constituyen al filósofo, si están pervertidas por una mala educación, contribuyen en cierta manera a separarle de su destino natural y lo mismo sucede con las riquezas y las demás pretendidas ventajas de esta especie.

—Reconozco que no se dijo sin razón —contestó.

—Tantas y tan grandes son, mi querido amigo —dijo—, las causas de que se corrompan y se pierdan esas naturalezas privilegiadas tan bien constituidas para la mejor de las profesiones; naturalezas que, por otra parte, son muy raras, como hemos dicho. Estos hombres, así pervertidos, son los que causan los mayores males al Estado y a los particulares, y los que, por el contrario, cuando cambian de dirección en buen sentido, producen los mayores bienes. Una medianía no es capaz de nada grande, ni para el particular ni para el Estado.

—Muy cierto —dijo.

—De modo que estos mismos hombres, después de haber abandonado la profesión para que nacieron, y de haber condenado la filosofía a la soledad y al desprecio, llevan una vida contraria a sus tendencias naturales y a la verdad; y, al mismo tiempo, la filosofía, abandonada de esta manera por sus propios hijos, ve que éstos son reemplazados por otros supuestos que la deshonran y atraen sobre ella todos esos cargos de que hablabas; y de todos los que la cultivan, los unos no sirven para nada, y la mayor parte son dignos de los mayores males.

—Eso es, ciertamente, lo que se dice de continuo —asintió.

—Y no sin fundamento —dijo yo—. Hombres de poco valor, al ver el puesto desocupado, y alucinados por los nombres distinguidos y títulos que lleva consigo, abandonan con gusto una profesión oscura, llegando acaso a mostrar gran habilidad en su modesta técnica, y se echan en brazos de la filosofía, a la manera de esos criminales fugados de las prisiones que van a refugiarse en los templos. Porque la filosofía, a pesar del estado de abandono a que se ve reducida, conserva aún sobre las demás artes un ascendiente y una superioridad que hacen que la busquen esos que no nacieron para ella, esos viles artesanos que con un trabajo servil han desfigurado el cuerpo y, al mismo tiempo, degradado el alma. ¿No es forzoso que así sea?

—Por supuesto —dijo.

—Al verlos —pregunté—, ¿dirás que esto difiere de cuando un herrero calvo y de menguada estatura que acaba de verse libre de las cadenas y de los grillos, que ha reunido un poco de dinero, después de limpiarse en el baño y de vestirse con un traje nuevo, va a casarse con la hija de su amo, reducida a la pobreza y el abandono?

—No hay ninguna diferencia —dijo.

—¿Qué hijos saldrán de semejante matrimonio? Indudablemente hijos contrahechos y degenerados.

—Por fuerza.

—En igual forma, ¿qué pensamientos y opiniones han de salir del comercio de estas almas bajas y sin cultura con la filosofía? ¿No serán pensamientos dignos de ser llamados sofismas, desprovistos de nobleza y de toda verdadera inteligencia?

—Absolutamente —dijo.

X.—Queda, pues, mi querido Adimanto, reducido el número bien escaso de verdaderos filósofos —dije— a algún espíritu elevado, perfeccionado por la educación, que, aislado por el destierro, debe su perseverancia en el estudio de la sabiduría al cuidado que ha tenido de alejarse de los corruptores; o bien a alguna alma grande que, nacida en un Estado pequeño, se consagre a la filosofía por el desprecio que, con razón, le inspiran los asuntos públicos o cualquier otra profesión. Otros, en fin, se ven contenidos por las mismas causas que retienen en el campo de la filosofía a nuestro amigo Teages.^[6] Todo cuanto puede alejar a un hombre de la filosofía parece haberse reunido contra él, pero su cuerpo enfermo le impide mezclarse en los asuntos públicos. Con respecto a mí, no vale la pena hablar de ese genio que me acompaña y me aconseja sin cesar. Apenas se encontrará otro ejemplo en todo el pasado. Ahora bien, el que, entre este pequeño número de hombres, gusta y ha gustado la dulzura y la felicidad que se encuentran en la sabiduría, viendo la locura del resto de los hombres y el desorden introducido en los Estados por los que se mezclan en su gobierno; no percibiendo, por otra parte, en torno suyo nadie que quiera secundarle en los esfuerzos que habría de hacer para sacar la justicia de la opresión, de suerte que no tuviese que temer nada por sí mismo; viéndose, como quien dice, en medio de una multitud de bestias feroces, de cuyas injusticias no quiere hacerse partícipe, y a cuya saña en vano intentaría oponerse, seguro de ser inútil a sí mismo y a los demás, y de perecer antes de haber podido hacer servicio alguno a la patria y a sus amigos; haciéndose todas estas reflexiones, se mantiene en reposo y entregado exclusivamente a sus propios negocios; y así como un viajero, asaltado por una violenta borrasca, se considera dichoso si encuentra un paredón que le sirva de abrigo contra el agua y los vientos, en la misma forma, viendo que la injusticia reina por todas partes impunemente, se da por satisfecho si puede, exento de iniquidad y de crímenes, pasar sus días en la inocencia, y salir de esta vida tranquilo, alegre y henchido de bellas esperanzas.

—No es poco el conseguir salir de este mundo después de haber vivido de esa manera —dijo.

—Pero no ha cumplido —dije— el fin más grande que encerraba su destino, por no haber encontrado una forma de gobierno que le cuadrase. En un gobierno de tales condiciones, el filósofo se hubiera desenvuelto más y hubiera sido útil a sí mismo y a la comunidad. XI. Creo, sin embargo, que hemos demostrado suficientemente la causa y la injusticia de los cargos que se hacen a la

filosofía. ¿Tienes aún alguna dificultad que oponer?

—Nada tengo que añadir sobre esta materia —contestó—. Pero dime: de todos los gobiernos actuales, ¿cuál es el que convendría a un filósofo?

—Ninguno —dijo—; precisamente lo que lamento es que no encontramos ni una sola forma de gobierno que convenga a un filósofo. Así es que le vemos alterarse y corromperse y, a la manera que un grano sembrado en una tierra extraña degenera y toma la calidad del suelo a donde ha sido transportado, así el verdadero filósofo pierde la virtud que le es propia y cambia de naturaleza. Si, por el contrario, se encuentra con un gobierno cuya perfección corresponda a la suya, entonces se verá que encierra verdaderamente en sí algo divino, mientras todos los demás caracteres y todas las demás profesiones sólo participan de lo humano. Indudablemente, me vas a preguntar de qué forma de gobierno quiero hablar.

—No acertaste —dijo—. No te iba a preguntar eso, sino que lo que yo querría saber es si el Estado cuyo plan hemos trazado es el mismo que el que tienes en tu mente, o si es otro distinto.

—Es el mismo —dijo yo—, salvo un punto que le falta aún. Hemos dicho, en verdad, que era preciso buscar el medio de conservar en el gobierno de nuestro Estado el mismo espíritu con que tú, el legislador, estableciste sus leyes.

—Lo hemos dicho, en efecto —asintió.

—Pero no quedó del todo claro —dijo—, porque tuve miedo de las objeciones mismas que habéis hecho, y cuya solución es tan larga y difícil como vosotros habéis mostrado, sin contar con que lo que falta por decir no es en manera alguna fácil de explicar.

—Pues ¿de qué se trata?

—De cómo practicar la filosofía un Estado que no quiera perecer; porque las empresas grandes son azarosas y, como suele decirse, *las cosas bellas son difíciles*.

—Sin embargo, hay que culminar el argumento aclarando este punto.

—Si no llego a hacer una demostración clara, no será por falta de voluntad —dijo—, sino por no poder más. Te hago juez del empeño que pongo en complacerte. Mira, por lo pronto, con qué valor, o más bien, con qué audacia siento por principio que es preciso para ello observar una conducta enteramente contraria a la que se sigue en nuestros días respecto a la filosofía.

—¿Cómo?

—Se dedican ahora a ella gentes demasiado jóvenes, recién salidas de la niñez, que renuncian a ella cuando están a punto de entrar en la parte más difícil, quiero decir, en la dialéctica, para dedicarse a la casa y a los negocios, pasando ya con eso por grandes filósofos. Después creen hacer mucho con asistir a conversaciones filosóficas, cuando a ellas son invitados, y miran esto, más que como una ocupación, como un pasatiempo. Cuando llegan a la vejez, salvas muy pocas excepciones, su ardor por esta ciencia se extingue más pronto que el sol de Heráclito,^[7] puesto que no vuelve a lucir más.

—¿Y cómo debe procederse? —preguntó.

—Haciendo todo lo contrario. Es preciso que los niños y los jóvenes se dediquen a los estudios propios de su edad,^[8] y que en este período de la vida, en que crece y se fortifica el cuerpo, se tenga un cuidado particular del mismo, a fin de que pueda, en su día, auxiliar mejor al espíritu en sus trabajos filosóficos. Con el tiempo, y a medida que el espíritu se forma y madura, se reforzarán los

ejercicios a que haya de sujetársele. Y cuando, gastadas las fuerzas, no les sea posible ir a la guerra ni ocuparse de los negocios del Estado, entonces se les permitirá que pazcan en libertad sin hacer otra cosa, como no sea de paso, a fin de alcanzar así una vida dichosa en este mundo, y obtener, después de la muerte, otra que corresponda a la felicidad de que se habrá gozado sobre la tierra.

XII.—Sócrates, pareces, en verdad, hablar de esta materia con gran ardor. Creo, sin embargo, que la mayor parte de los que te escuchan, comenzando por Trasímaco, lo mostrarán mayor aún en combatirlo y en resistirse a aceptar tus razones.

—Te suplico que no trates de ponerme a mal con Trasímaco —dijo—; somos amigos de poco tiempo a esta parte, aunque jamás hemos sido enemigos. Por lo tanto, no hay esfuerzo que debamos escatimar para convencer a él y a los demás; o, cuando menos, que lo que digamos les sirva para otra vida, cuando comenzando una nueva carrera, se encuentren tomando parte en conversaciones semejantes.

—En buena hora. ¡Corto es el plazo de que hablas! —dijo.

—Di más bien que no es nada en comparación con la totalidad de los siglos —dijo—. Sobre todo, no es extraño que semejantes discursos no merezcan crédito a la mayor parte. No se ha visto aún puesto en planta lo que decimos. Lejos de ello, sobre estas materias no se oyen ordinariamente más que discursos estudiados de forma que los miembros de cada frase se correspondan en una exacta consonancia, y no compuestos fortuitamente, como los nuestros. Pero lo que, sobre todo, no se ha visto es un hombre cuyos hechos y palabras estén en real consonancia con la virtud, con toda la exactitud que la debilidad humana consiente. ¿No crees?

—De ningún modo.

—Tampoco habrá asistido nadie con asiduidad a conversaciones verdaderamente hermosas y nobles, en las que se busque la verdad con ardor por todas las vías posibles con el solo objeto de conocerla; en la que se rechacen los vanos adornos y la falsa sutileza, que no buscan sino causar efecto y provocar discordia en el foro y en las conversaciones particulares.

—Tampoco eso —dijo.

—Todas estas razones son las que antes preveíamos —dijo— y nos causaban temor. Sin embargo, la verdad ha podido más, y hemos dicho que no era posible esperar sobre la tierra un Estado, un gobierno, y si se quiere, un hombre perfecto, a menos que una dichosa necesidad obligase a este pequeño número de filósofos acusados, no de perversos, sino de inútiles, a encargarse, con voluntad o sin ella, del gobierno, y al Estado a escucharles; o, al menos, que los dioses inspiren un amor sincero por la verdadera filosofía a los hijos de los que gobiernan en nuestros días las monarquías y los demás Estados o a ellos mismos. Decir que una u otra de estas cosas o ambas son imposibles es sentar un hecho extraño a la razón. En otro caso, seríamos nosotros muy necios al entretenernos en formar aquí vanos deseos. ¿No es así?

—Sí.

—Luego si en los infinitos siglos pasados se ha visto un verdadero filósofo en la necesidad de regir el timón de un Estado, o si esto mismo se verifica en algún país bárbaro tan distante que se oculte a nuestras miradas, o si llega a verificarse algún día, estamos prontos a sostener que ha habido, que hay, o que habrá un Estado tal como el nuestro, cuando esta musa^[9] ejerza en él la suprema autoridad. Nada de imposible ni de quimérico hay en nuestro proyecto; aunque somos los

primeros en confesar que la ejecución es difícil, pero no irrealizable.

—Soy de tu dictamen —dijo.

—Pero ¿me vas a decir que la generalidad de los hombres, en cambio, no piensa lo mismo? —pregunté.

—Tal vez —dijo.

—¡Oh, mi querido amigo! —dije—. No tengas formada tan mala opinión de la multitud. Cualquiera que sea su manera de pensar, en lugar de disputar con ella, trata de reconciliarla con la filosofía, destruyendo las malas impresiones que le ha inspirado. Muéstrale los filósofos de que quieres hablar; define, como acabamos de hacer, su carácter y el de su profesión, no sea que se imagine que hablas de los filósofos que son como ella piensa. ¿Dirás que, aun cuando vean en claro lo que son, siempre formarán de ellos una idea conforme con la que tenían? ¿Crees que corazones que no conocen la hiel ni la envidia se irritarán contra el que no se irrita, y que querrán hacer mal a quien no lo quiere para nadie? Preveo tu objeción y te declaro que un carácter tan intratable no es el de la multitud, y sí el de muy pocos.

—Convengo en ello por completo —dijo.

—Pues bien, entonces convendrás también en que los que indisponen a tantos con la filosofía son esos intrusos que, después de irrumpir indebidamente en ella, se llenan de injurias mutuamente, y cuyos discursos no tratan sino cuestiones personales. Semejante conducta es bien impropia de un filósofo.

—Sí —dijo.

XIII. —Porque, mi querido Adimanto, el que mira como su único estudio la contemplación de la verdad, no tiene tiempo para hacer descender sus miradas sobre la conducta de los hombres ni para ponerse a luchar con ellos lleno de envidia y acritud, sino que, teniendo sin cesar fijo el espíritu sobre los objetos que guardan entre sí un orden constante e inmutable, los cuales, sin perjudicarse los unos a los otros, conservan siempre los mismos puestos y las mismas relaciones, consagra toda su atención a imitar y a expresar en sí este orden invariable. ¿Es posible, en efecto, que se admire y se conviva con una cosa sin hacer esfuerzos por imitarla?

—Eso no puede ser —dijo.

—Por lo tanto, el filósofo, gracias a la estrecha relación en que vive con los objetos divinos, entre los que reina un orden inmutable, se hace un hombre divino y ajustado en todo lo que puede serlo un hombre; aunque en todo se encuentra excusa para la calumnia.

—Tienes razón.

—Si, pues, algún motivo poderoso —dije— le obligase a no limitar sus cuidados a su propia perfección, y sí a hacerlos extensivos al gobierno y a las costumbres de sus semejantes, introduciendo el orden que ha admirado en la esencia de las cosas, ¿crees tú que sería un mal maestro en todo lo relativo a la templanza, justicia y demás virtudes públicas?

—En modo alguno —dijo.

—Pero si el pueblo llega a penetrarse una vez de la verdad de lo que decimos de él, ¿se irritará contra los filósofos y rehusará creer con nosotros que un Estado no puede ser dichoso, a menos que el plan del mismo sea trazado por estos artistas según el modelo divino, que constantemente tienen a la vista?

—No se irritará —dijo— si se da cuenta de ello. Pero ¿de qué manera trazarán los filósofos ese plan de que hablas?

—Mirarán al Estado —dijo— y el alma de cada ciudadano como una tablilla que es preciso ante todo limpiar, lo cual no es fácil; porque los filósofos, a diferencia de los legisladores ordinarios, no querrán ocuparse de dictar leyes a un Estado o a un individuo si no los han recibido puros y limpios, o si los mismos filósofos no los han hecho tales.

—Harán bien —dijo.

—Y después, ¿no crees que esbozarán las líneas generales de gobierno?

—¿Cómo no?

—Trabajará en seguida sobre este lienzo, dirigiendo sus miradas repetidamente ya sobre lo naturalmente justo, bello y temperante y todas las demás virtudes, ya sobre el punto a que el hombre puede arribar en la realización de este ideal; y mediante la mezcla y combinación de instituciones, formarán el hombre verdadero conforme a aquel modelo, que Homero llama divino y semejante a los dioses cuando lo encuentra en un hombre.

—Muy bien —dijo.

—Y pienso que será preciso borrar muchas veces y otras añadir nuevos rasgos, hasta que el alma del hombre se aproxime lo más posible a este estado de perfección, que la hace agradable a los dioses.

—No puede haber una pintura más hermosa —dijo.

—¿Qué te parece? —pregunté—. ¿Hemos probado suficientemente a los que tú me presentabas antes [10] marchando en orden de batalla para atacarnos que el único que puede trazar el plan de una república es ese mismo filósofo a quien sentían ellos que nosotros entregásemos el gobierno de los Estados? Lo que acaban de oír, ¿no contribuirá a apaciguarlos?

—Mucho más si dan los oídos a la razón —dijo.

—¿Qué podrán ya objetarnos? ¿Que los filósofos no son amantes del ser y de la verdad?

—Eso sería un absurdo —dijo.

—¿Que su índole natural, tal como la hemos pintado, no se aproxima a lo más perfecto?

—Tampoco.

—¿O que un natural semejante, favorecido por una educación conveniente, no es más propio que cualquier otro para adquirir la virtud y la sabiduría? ¿Concederán más bien esta ventaja a los que nosotros hemos excluido del número de los filósofos?

—No, por cierto.

—¿Se irritarán cuando nos oigan decir que no hay remedio para los males públicos y particulares y que el proyecto de un Estado tal como nosotros hemos imaginado no se realizará jamás mientras los filósofos no ejerzan toda la autoridad?

—Quizá se irritarán menos —dijo.

—¿Prefieres —inquirí— que dejemos a un lado ese *menos* y digamos que los hemos aplacado y persuadido enteramente para que, si no otra cosa, la vergüenza sola les obligue a confesarlo?

—Convengo en ello —dijo.

XIV.—Démlos, pues, por convencidos en este punto. Y ahora, ¿quién puede dudar que los hijos de los reyes y de los jefes de los Estados pueden nacer con disposiciones naturales para la filosofía?

—Nadie —dijo.

—Y ¿podría decirse que, aun cuando nazcan con semejantes disposiciones, es una necesidad inevitable el que se perviertan? Convinimos en que es difícil que se salven de la corrupción general, pero que en todo el curso de los tiempos no se salve ni uno solo, ¿hay nadie que se atreva a decirlo?

—¿Cómo va a hacerlo?

—Por lo tanto, basta que se salve uno —dije— y que encuentre sus súbditos dispuestos a obedecerle, para ejecutar lo que se tiene hoy por imposible.

—Basta uno solo —dijo.

—Si llega el caso de que el jefe de un Estado —dije— haga las leyes y los reglamentos de que hemos hablado, no es imposible que sus súbditos consientan someterse a ellos.

—No, sin duda.

—¿Y es una cosa extraña y chocante que el proyecto que hemos concebido nosotros lo conciba un día el pensamiento de otro?

—No lo creo —dijo.

—¿No hemos demostrado, a mi juicio suficientemente, que una vez que se tenga por posible nuestro sistema, es muy ventajoso?

—Sí, suficientemente.

—Concluyamos, por lo tanto, que si nuestro plan de legislación puede tener lugar, es excelente; y que si la ejecución es difícil, por lo menos no es imposible.

—Así es —dijo.

XV.—Puesto que después de muchos esfuerzos hemos llegado ya al término que apetecíamos, veamos lo que sigue, es decir, con el auxilio de qué ciencias y con qué clase de ejercicios formaremos hombres capaces de mantener la constitución política en su integridad, y a qué edad deberán consagrarse a este servicio.

—Veámoslo —dijo.

—Entonces de nada me ha servido hasta ahora —dije— mi maña para dejar de hablar de la posesión de mujeres, de la procreación de los hijos y de la elección de los magistrados, sabiendo cuán delicada era esta materia y cuál sería la dificultad en la ejecución de un sistema enteramente conforme a la verdad, puesto que me veo ahora precisado a tocar estos puntos. Es cierto que he hablado de lo relativo a las mujeres y a los hijos; pero con relación a los magistrados tengo que volverlo a tratar de lleno. Dijimos, si te acuerdas, que debían mostrar un gran celo por el bien público, y que este celo debía probarse en medio del placer o del dolor, de tal manera que ni los trabajos, ni el temor, ni ninguna otra situación crítica les hiciese perder de vista esta máxima: que era preciso desechar a aquel que hubiera sucumbido en estas pruebas y escoger por magistrado al que saliera tan puro como el oro pasado por el fuego, colmándole de honores y de distinciones durante su vida y después de su muerte.^[11] Entonces no dije más y disfracé mi pensamiento y me valí de rodeos por temor a comprometerme en la discusión en que ahora nos encontramos.

—Dices verdad; me acuerdo de ello —dijo.

—Temía entonces, mi querido amigo, decir lo que al fin he decidido declarar, pero ahora digamos abiertamente que los mejores guardadores del Estado deben ser otros tantos filósofos —dije yo.

—Sostengámoslo con resolución —dijo.

—Te suplico que observes cuán corto será su número, porque raras veces sucede que las cualidades que en nuestra opinión deben entrar en el carácter del filósofo se encuentren reunidas en un solo hombre, porque por lo ordinario se reparten entre muchos.

—¿Qué quieres decir? —preguntó.

—No ignoras que los que tienen facilidad de aprender y retener y que están dotados de un espíritu sagaz, vivo y dotado de otras cualidades semejantes no unen comúnmente a ello una nobleza y grandeza de ánimo que los predisponga al orden, la calma y la constancia; sino que dejándose llevar adonde les arrastra su vivacidad, no tienen en sí mismos nada estable, seguro y fijo.

—Tienes razón —dijo.

—Por lo contrario, los hombres de un carácter consistente, que no muda, con el que puede contarse siempre, y que en la guerra se manifiestan impasibles en medio de los mayores peligros, son por esto mismo poco a propósito para las ciencias. De espíritu tardo, poco sensible y embotado, por decirlo así, bostezan y se duermen tan pronto como intentan dedicarse a algún estudio serio.

—Es cierto —dijo.

—Sin embargo, hemos dicho que nuestros magistrados debían tener ambos tipos de cualidades, y que sin ello no había para qué cuidarse de su educación, ni elevarlos a los honores y a las primeras dignidades.^[12]

—Razón tuvimos para decirlo —convino.

—¿Y no crees que hay pocas naturalezas de esta condición?

—¿Cómo no?

—Ahora diremos lo que antes omitimos, y es que además de la prueba a que se les ha de someter en medio de los trabajos, de los peligros y de los placeres, habrán de ejercitarse en un gran número de ciencias, para ver si su espíritu es capaz de sostener los estudios más profundos, o si se acobarda como sucede a las almas débiles en otros ejercicios.

—Es justo someterlos a esa prueba —dijo él—; pero ¿cuáles son esos estudios profundos de que hablas?

XVI. —Recordarás, sin duda —dije yo—, que después de haber distinguido tres especies en el alma, nos servimos de esta distinción para explicar la naturaleza de la justicia, de la templanza, de la fortaleza y de la sabiduría.

—Si no lo recordara, no sería merecedor de oír lo que te falta por exponer —dijo.

—¿Recordarás también lo que dijimos antes?

—¿Qué?

—Que se podía tener de estas virtudes un conocimiento más exacto, pero que para llegar a conseguirlo era indispensable hacer un largo rodeo, y que podíamos conocerlas también por una vía que nos separase menos del camino que habíamos emprendido. Al parecer, os disteis por contentos, y en consecuencia traté este punto, a mi entender, muy imperfectamente, y ahora os toca a vosotros decir si quedasteis satisfechos.

—Con respecto a mí, lo quedé —dijo—; y me pareció que los otros lo quedaron igualmente.

—Pero en materias de esta importancia, mi querido amigo —dije—, toda medida a la que falta algo ya no es suficiente: porque de ninguna cosa puede ser justa medida lo imperfecto. Sin embargo,

es achaque ordinario en muchos el darse desde luego por satisfechos, y creer que no hay necesidad de llevar más adelante las indagaciones.

—Ése es un defecto común a muchos —dijo—, que tiene por origen la indolencia.

—Pero también, si hay alguno que deba estar libre de este defecto, es el guardián del Estado y de las leyes.

—Naturalmente —dijo.

—Es preciso, por lo mismo, que dé este gran rodeo de que acabamos de hablar —dijo— y que se ejercite lo mismo en aprender que en los demás ejercicios, o jamás llegará al más alto grado de esta ciencia sublime, que conviene a él más que a ningún otro, como poco ha decíamos.

—Pero ¿hay conocimiento más sublime que el de la justicia y el de las demás virtudes de que hemos hablado? —preguntó.

—Sin duda; y añado que respecto a estas virtudes el bosquejo que hemos trazado no basta y que no se debe renunciar a un cuadro más acabado. Pues ¿no sería ridículo que se esforzara uno por dar la máxima precisión a cosas poco importantes, y que no pusiera un especial cuidado en dar la máxima exactitud a las cosas más elevadas?

—Esta reflexión es muy sensata, pero ¿crees —dijo— que vamos a dejar que pases adelante sin preguntarte cuál es ese conocimiento superior a todos los demás y cuál es su objeto?

—En modo alguno, y puedes preguntarlo —dijo—; después de todo, me lo has oído hasta la saciedad, y ahora o no tienes memoria o, lo que me parece más probable, sólo intentas entorpecerme con objeciones. Me inclino por esto último, pues me has oído decir muchas veces que la idea del bien es el objeto del más sublime conocimiento y que la justicia y las demás virtudes deben a esta idea su utilidad y todas sus ventajas. Sabes muy bien que esto mismo, poco más o menos, es lo que tengo que decirte ahora, añadiendo que no conocemos esta idea sino imperfectamente, y que si no llegáramos a conocerla, de nada nos serviría todo lo demás; así como la posesión de cualquier cosa es inútil para nosotros sin la posesión del bien. ¿Crees, en efecto, que sea ventajoso poseer algo, sea lo que sea, si no es bueno, o conocer todas las cosas a excepción de lo bello y de lo bueno?

—No, por Zeus; no lo creo —dijo.

XVII.—Tampoco ignoras que los más hacen consistir el bien en el placer, y otros, más ilustrados, en el conocimiento.

—¿Cómo no?

—También sabes, mi querido amigo, que los que son de esta última opinión se ven embarazados para explicar lo que es el conocimiento, y al fin se ven reducidos a decir que es el conocimiento del bien.

—Sí, y eso es muy chistoso —dijo.

—Sin duda es una cosa muy graciosa de su parte echarnos en cara nuestra ignorancia respecto al bien, y hablarnos en seguida de él como si lo conociéramos. Dicen que es el conocimiento del bien, como si nosotros debiésemos entenderles desde el momento en que pronuncian la palabra *bien*.

—Es muy cierto —dijo.

—Pero los que definen la idea de bien por la de placer, ¿incurren en un error menor que el de los otros? ¿No están precisados a confesar que hay placeres malos?

—En efecto.

—Y, por consiguiente, ¿no les pasa que llegan a admitir que las mismas cosas son buenas y malas?

—¿Qué otra cosa, si no?

—Es evidente que esta materia está llena de numerosas y grandes dificultades.

—¿Cómo no?

—¿Y no es evidente también que respecto a lo justo y lo bello muchos se atendrán a las simples apariencias en sus palabras y en sus acciones; pero que cuando se trate del bien, aquéllas no satisfarán a nadie, y se buscará algo real sin dejarse llevar de tales apariencias?

—Efectivamente —dijo.

—Y este bien, a cuyo goce aspira toda alma, en vista del cual lo hace todo, cuya existencia sospecha, pero en medio de la incertidumbre y sin poder definirlo con exactitud, ni con esa fe inquebrantable que tiene en las demás cosas, lo cual le priva de las ventajas que podría sacar de ellas; este bien, tan grande y tan precioso, ¿será conveniente que la parte escogida del Estado, a la que deberemos confiar todo, lo desconozca como la generalidad de los hombres?

—De ninguna manera —dijo.

—Pienso efectivamente —dijo yo— que no será un seguro guardián de lo justo y de lo bello el que no conozca las relaciones que mantienen con el bien; y auguro que nadie podrá conocer suficientemente lo bello y lo justo sin conocer previamente el bien.

—Tienes razón al augurarlo —dijo.

—Nuestro Estado estará, por tanto, bien gobernado, si lo guarda un guardián que posea el conocimiento de todas estas cosas.

XVIII.—Así debe ser —dijo—. Pero Sócrates, ¿en qué haces consistir tú el bien: en la ciencia, en el placer o en qué otra cosa?

—¡Vaya con éste! —dijo—. Hace rato que conocía que no querías atenerte a lo que han dicho aquellos de cuyas opiniones nos hemos ocupado.

—Lo que no me parece razonable, mi querido Sócrates —dijo—, es que un hombre que ha reflexionado durante toda su vida sobre esta materia, diga cuál es la opinión de los demás y no diga la suya.

—Pero ¿qué? ¿Te parece más razonable —dijo yo— que un hombre hable de lo que no sabe como si lo supiese?

—No como si lo supiese —dijo—, pero puede acceder a expresar como una opinión lo que cree.

—¡Cómo! ¿No te haces cargo —pregunté— de lo defectuosas que son todas esas opiniones que no están fundadas en ningún principio cierto? Las mejores de ellas, ¿no son completamente oscuras? Y los hombres que por causalidad encuentran la verdad, pero sin poder dar razón de ella, ¿se diferencian en algo de los ciegos que siguen el camino recto?

—En nada —dijo.

—¿Quieres ver, entonces, cosas informes, oscuras y mal fundadas, cuando puedes oírlas claras y magníficas de otros?

—¡Por Zeus, Sócrates! —me dijo entonces Glaucón—. No te pares aquí, como si hubieras llegado al término. Nosotros nos daremos por satisfechos si nos explicas la naturaleza del bien en la forma que has explicado la de la justicia, la de la templanza y la de las demás virtudes.

—También yo me daría por contento, compañero —dijo—, pero temo que semejante cuestión sea superior a mis fuerzas, y que por el empeño de querer daros gusto, vaya a exponerme a vuestras burlas. Creedme, mis queridos amigos; dejemos por esta vez la indagación del bien tal como es en sí mismo, porque nos llevaría muy lejos y sería muy penoso para mí explicaros su naturaleza tal como yo la concibo, siguiendo el camino que hemos traído. Y en su lugar, si os parece, conversaremos sobre una especie de hijo del bien, que es la representación exacta del bien mismo; y si no os agrada, pasaremos a otro asunto.

—No. Háblanos del hijo, y en otra ocasión nos hablarás del padre. Esta deuda la reclamaremos a su tiempo —dijo.

—Bien quisiera —dijo— pagaros principal y réditos en lugar de ofreceros sólo el simple interés^[13] de la deuda que hoy os ofrezco. Sin embargo, aceptad este interés, este hijo del bien, y cuidad de que no os engañe, sin quererlo, pagándoos en moneda falsa.

—Procuraremos poner todo el cuidado que nos sea posible; pero explícate ya —dijo.

—Sí —contesté— pero después de haberos recordado lo que hemos dicho precedentemente en muchos pasajes, y de haceros convenir en ello.^[14]

—¿De qué se trata? —preguntó.

—Que hay cosas que llamamos bellas y otras que llamamos buenas, y otras muchas de las demás clases —dijo— lo afirmamos y definimos en nuestra argumentación.

—Es cierto que lo afirmamos.

—Existe además lo bello en sí, lo bueno en sí, y lo mismo respecto a las otras múltiples cosas, a lo que referimos todas estas bellezas y todas estas bondades particulares como a una idea simple y una, y llamamos a cada cosa «lo que es».

—Tal sucede.

—De las cosas múltiples decimos que son vistas pero no concebidas, y de las ideas, en cambio, decimos que son concebidas, pero no vistas.

—Conforme del todo.

—¿Y por qué sentido percibimos los objetos visibles?

—Por la vista —dijo.

—Y percibimos los sonidos por el oído —dijo—, y todas las demás cosas sensibles por los otros sentidos, ¿no es así?

—¿Cómo no?

—¿Has observado —pregunté— que el autor de nuestros sentidos ha hecho un gasto mayor para el órgano de la vista que para los demás sentidos?

—En modo alguno —dijo.

—Pues bien, nótalo. ¿Tienen el oído y la voz necesidad de una tercera cosa, el uno para oír, y la otra para ser oída, de suerte que si esta tercera cosa llega a faltar, el oído no oirá ni tampoco la voz será oída?

—De ninguna —dijo.^[15]

—Creo también —dije yo— que la mayor parte de los demás sentidos, por no decir todos, no tienen necesidad de un medio semejante. ¿Hay alguna excepción?

—No, por cierto —dijo.

—Pero respecto de la vista, ¿no te has dado cuenta de que esta sí lo necesita?

—¿Qué quieres decir?

—Quiero decir que aun cuando haya vista en los ojos y se los aplique a su uso, y el objeto tenga color, sin embargo, si no interviene una tercera cosa destinada a concurrir a la visión, los ojos no verán nada y los colores serán invisibles.

—¿Cuál es esa cosa que dices? —preguntó.

—Lo que llamas luz —contesté.

—Tienes razón —dijo.

—El sentido de la vista no tiene, por lo tanto, pequeña ventaja sobre los demás, que es la de estar unido a su objeto por un lazo de muchísimo valor, a no ser que se diga que la luz es una cosa despreciable.

—Está muy distante de serlo —dijo.

XIX.—De todos los dioses que están en el cielo, ¿cuál es el dueño de estas cosas y productor de la luz, que hace que nuestros ojos vean y que los objetos sean vistos con la mayor perfección posible?

—En mi opinión, como en la tuya y en la de todo el mundo, es el sol —dijo.

—Ahora bien, mira si la relación que une a la vista con este dios es tal como voy a decir.

—¿Cómo?

—La vista, lo mismo que la parte en que se forma y que se llama ojo, no es el sol.

—No, en efecto.

—Pero de todos los órganos de nuestros sentidos, el ojo es, a mi parecer, el que más semejanza tiene con el sol.^[16]

—Con mucho.

—La facultad que tiene de ver, ¿no la posee como una emanación cuya fuente es el sol?

—Absolutamente.

—Y el sol, que no es la vista, pero que es el principio de ella, es percibido por la misma.

—Así es —dijo.

—Pues ten en cuenta —continué— que cuando hablo del hijo del bien, es del sol del que quiero hablar. El hijo tiene una perfecta analogía con su padre. El uno es en la esfera visible con relación a la vista y a sus objetos lo que el otro es en la esfera ideal con relación a la inteligencia y a los seres inteligibles.

—¿Cómo? Te suplico que me lo expliques algo más —dijo.

—Sabes —dije— que cuando se dirigen los ojos a objetos que no están iluminados por el sol y sólo por los astros de la noche, apenas se los puede distinguir; parece uno casi ciego, y la vista no está clara.

—Así sucede —dijo.

—Pero cuando los ojos miran a cosas iluminadas por el sol, las ven distintamente y la vista se muestra presente en ellos.

—¿Cómo no?

—Pues considera, que lo mismo sucede respecto al alma. Cuando fija sus miradas en objetos iluminados por la verdad y por el ser, los ve claramente, los conoce y muestra que está dotada de

inteligencia; pero cuando vuelve sus miradas sobre lo que está envuelto en tinieblas, sobre lo que nace y perece, su vista se turba, se oscurece, y ya no tiene más que opiniones, que mudan a cada momento; en una palabra, parece completamente privada de inteligencia.

—Así parece, en efecto.

—Ten por cierto, pues, que lo que derrama sobre los objetos del conocimiento la luz de la verdad, lo que da al cognoscente la facultad de conocer, es la idea del bien, que es el principio de la ciencia y de la verdad, a la vez que objeto de conocimiento. Por bellos que sean, pues, el conocimiento y la verdad, puedes asegurar, sin temor de engañarte, que la idea del bien es distinta de ellos, y los supera en belleza. Y así como en el mundo visible hay razón para creer que la luz y la vista tienen analogía con el sol, pero sería falso decir que son ellas el sol; en la misma forma, en el mundo inteligible pueden considerarse la ciencia y la verdad como imágenes del bien, pero no habrá razón para tomar la una o la otra por el bien mismo, cuya naturaleza es de valor infinitamente más elevado.

—¡Qué inefable belleza —dijo— le atribuyes! Puesto que es el origen de la ciencia y de la verdad, y es aún más bello que ellas. Por consiguiente, no quieres decir que el bien sea el placer.

—¡Ten tu lengua! —dije—. Pero considera su imagen con más atención y de esta manera.

—¿Cómo?

—Indudablemente tú crees, como yo, que el sol no sólo hace visibles las cosas que lo son, sino que les da también la generación, el crecimiento y el alimento, sin ser él mismo generación.

—¿Cómo habría de serlo?

—Lo mismo puedes decir que los seres intelligibles no sólo reciben del bien su intellibilidad, sino también su ser y su esencia, aunque el bien mismo no sea esencia, sino una cosa muy por encima de la esencia en razón de dignidad y de poder.

XX. — ¡Gran Apolo! —exclamó Glaucon con suma gracia—. ¡Qué excelencia maravillosa!

—Tú tienes la culpa —repliqué yo—. ¿Por qué se me ha obligado a decir lo que pienso sobre esta materia?

—No te detengas, te lo suplico —dijo—, y acaba la comparación del bien con el sol, si aún falta algo.

—Verdaderamente sí, y aún falta mucho —dije.

—Pues te ruego que no omitas el menor detalle.

—Me temo —dije— que no dejarán de escapárseme muchos rasgos de semejanza, muy a pesar mío. Pero nada que pueda ser dicho ahora lo omitiré a sabiendas.

—No lo hagas —rogó.

—Imagínate que el bien y el sol son dos reyes, el uno del mundo inteligible y el otro del mundo visible; no digo del cielo por temor de que creas que, con ocasión de esta palabra, quiero dar lugar a un equívoco.^[17] Aquí tienes, por consiguiente, dos especies de seres, unos visibles y otros intelligibles.

—Las tengo.

—Toma, pues, una línea cortada en dos partes desiguales, y cada una de éstas, que representan el mundo visible y el mundo inteligible, cortada a su vez en otras dos, proporcionales a las primeras, y tendrás de un lado la parte clara y del otro la parte oscura de cada uno de ellos.^[18] Una de las

secciones, en el mundo visible, te dará las imágenes; entiendo por imágenes, en primer lugar, las sombras, y después las figuras que se forman en las aguas y sobre la superficie de los cuerpos compactos, tersos y brillantes. ¿Comprendes mi pensamiento?

—Sí que lo comprendo.

—En la segunda sección pon los objetos que estas imágenes representan, quiero decir, los animales que nos rodean, las plantas y todas las obras de la naturaleza y del arte.

—Los pongo —dijo.

—¿Admires —segúi— que, aplicando esta división a lo verdadero y a lo falso, resulta la proporción siguiente: lo que las apariencias son a las cosas que ellas representan es la opinión al conocimiento?

—Convengo en ello —dijo.

—Veamos ahora cómo debe dividirse el segmento de lo inteligible.

—¿Cómo?

—En dos partes: la primera de las cuales no puede alcanzar el alma sino sirviéndose de las cosas del mundo visible, que antes considerábamos imitadas, como de otras tantas imágenes, partiendo de ciertas hipótesis, no para remontarse al principio, sino para descender a las conclusiones más remotas; mientras que para obtener la segunda parte, va de la hipótesis hasta el principio independiente de toda hipótesis sin hacer ningún uso de las imágenes como en el primer caso y procediendo únicamente mediante las ideas consideradas en sí mismas.

—No comprendo bien lo que acabas de decir —dijo.

—Lo comprenderás luego de lo que voy a decir ahora. No ignoras, creo yo, que los geómetras y los aritméticos suponen dos clases de números, los pares y los impares, figuras, tres especies de ángulos, y así otras cosas semejantes, según la demostración que intentan hacer; que miran en seguida estas suposiciones como otros tantos principios ciertos y evidentes, de los que no se dan razón a sí mismos ni la dan a los demás; y en fin, que partiendo de estas hipótesis, descienden por una cadena no interrumpida de proposición en proposición hasta llegar a la que intentaban demostrar.

—Eso ya lo sé —dijo.

—Sabes también que se valen para esto de figuras visibles, a las que refieren sus razonamientos, aunque no piensen en ellas, sino en otras figuras representadas por aquéllas. Por ejemplo, no recaen sus razonamientos sobre la diagonal que ellos trazan, sino sobre el cuadrado tal cual es en sí mismo con su diagonal. Lo mismo digo de las demás figuras que representan, sea en relieve, sea por el dibujo, y que se reproducen también, ya en su sombra, ya en las aguas. Los geómetras las emplean como otras tantas imágenes, que les sirven para conocer las verdaderas figuras, que sólo pueden conocer por el pensamiento.

—Dices verdad —admitió.

XXI.—Ésta es la primera clase de las cosas inteligibles. El alma, para llegar a conocerlas, se ve precisada a valerse de suposiciones, no para remontarse a un primer principio, porque no puede ir más allá de las hipótesis que ha hecho, sino que empleando como imágenes los objetos terrestres y sensibles, imitados a su vez por los de abajo, y suponiendo que son claros y evidentes, se sirve de ellos.

—Veo que el método de que hablas es el de la geometría y demás ciencias de esta clase —dijo.

—Hazte cargo ahora de lo que yo sitúo en el segundo segmento de lo inteligible. Es lo que el alma comprende inmediatamente por medio del poder dialéctico, haciendo algunas hipótesis que no considera como principios, sino como simples suposiciones, y que le sirven de grados y de puntos de apoyo para elevarse hasta un primer principio independiente de toda hipótesis. Se apodera de este principio, y adhiriéndose a todas las conclusiones que de él dependen, desciende desde allí hasta la última conclusión; pero sin apoyarse en nada sensible, sino sólo en ideas puras, por las que su demostración comienza, procede y termina.

—Comprendo algo —replicó—, pero no lo bastante; me parece enorme esta empresa. Sin embargo, figúraseme que lo que te propones es probar que el conocimiento que del ser y lo inteligible se adquiere por la dialéctica es más claro que el que se adquiere por medio de las artes, que se sirven de ciertas hipótesis como principios. Es cierto que estas artes están obligadas a valerse del pensamiento y no de los sentidos; pero como están fundadas en suposiciones y no se elevan hasta un principio, crees que no tienen ese claro convencimiento que tendrían si se remontaran a un principio; y llamas pensamiento discursivo, pero no intelección, a mi parecer, el que se adquiere por medio de la geometría y demás artes semejantes, y le colocas entre la opinión y la intelección.

—Has comprendido perfectamente. Aplica ahora a estas cuatro secciones las cuatro diferentes operaciones del alma, a saber: a la primera, la pura intelección; a la segunda, el pensamiento discursivo; a la tercera, la creencia, y a la cuarta, la figuración, y concede a cada una de estas maneras de conocer más o menos evidencia según que sus objetos participen más o menos de la verdad.^[19]

—Entiendo —dijo—, estoy de acuerdo contigo y adopto el orden que me propones.

Libro VII de *La República*

I. —Ahora —proseguí— represéntate el estado de la naturaleza humana, con relación a la educación y a su ausencia, según el cuadro que te voy a trazar. Imagina un antro subterráneo, que tenga en toda su anchura una abertura que dé libre paso a la luz, y en esta caverna, hombres encadenados desde la infancia, de suerte que no puedan mudar de lugar ni volver la cabeza a causa de las cadenas que les sujetan las piernas y el cuello, pudiendo solamente ver los objetos que tienen enfrente. Detrás de ellos, a cierta distancia y a cierta altura, supóngase un fuego cuyo resplandor los alumbría, y un camino elevado entre este fuego y los cautivos. Supón a lo largo de este camino un tabique, semejante a la mampara que los titiriteros ponen entre ellos y los espectadores, para exhibir por encima de ella las maravillas que hacen.

—Ya me represento todo eso —dijo.

—Figúrate ahora unas personas que pasan a lo largo del tabique llevando objetos de toda clase, figuras de hombres, de animales de madera o de piedra, de suerte que todo esto sobresale del tabique. Entre los portadores de todas estas cosas, como es natural, unos irán hablando y otros pasarán sin decir nada.

—¡Extraños prisioneros y cuadro singular! —dijo.

—Se parecen, sin embargo, a nosotros punto por punto —dijo—. Por lo pronto, ¿crees que puedan ver otra cosa, de sí mismos y de los que están a su lado, que las sombras que el fuego proyecta enfrente de ellos en el fondo de la caverna?

—¿Cómo habían de poder ver más —dijo—, si desde su nacimiento están precisados a tener la cabeza inmóvil?

—Y respecto de los objetos que pasan detrás de ellos, ¿pueden ver otra cosa que las sombras de los mismos?

—¿Qué otra cosa, si no?

—Si pudieran conversar unos con otros, ¿no convendrían en dar a las sombras que ven los nombres de las cosas mismas?

—Por fuerza.

—Y si en el fondo de su prisión hubiera un eco que repitiese las palabras de los transeúntes, ¿se imaginarían oír hablar a otra cosa que a las sombras mismas que pasan delante de sus ojos?

—¡No, por Zeus! —exclamó.

—En fin, no creerían que pudiera existir otra realidad que estas mismas sombras de objetos fabricados —dijo yo.

—Es forzoso por completo —dijo.

—Mira ahora —proseguí— lo que naturalmente debe suceder a estos hombres, si se les libra de las cadenas y se lescura de su ignorancia. Que se desligue a uno de estos cautivos, que se le fuerce de repente a levantarse, a volver la cabeza, a marchar y mirar del lado de la luz; hará todas estas cosas con un trabajo increíble; la luz le ofenderá a los ojos, y el alucinamiento que habrá de causarle le impedirá distinguir los objetos cuyas sombras veía antes. ¿Qué crees que respondería si se le dijese

que hasta entonces sólo había visto fantasmas y que ahora tenía delante de su vista objetos más reales y más aproximados a la verdad? Si en seguida se le muestran las cosas a medida que se vayan presentando y a fuerza de preguntas se le obliga a decir lo que son, ¿no se le pondrá en el mayor conflicto y no estará él mismo persuadido de que lo que veía antes era más real que lo que ahora se le muestra?

—Mucho más —dijo.

II. —Y si se le obligase a mirar la luz misma, ¿no sentiría dolor en los ojos? ¿No volvería la vista para mirar a las sombras, en las que se fija sin esfuerzo? ¿No creería hallar en éstas más distinción y claridad que en todo lo que ahora se le muestra?

—Así es —dijo.

—Si después se le saca de allí a la fuerza y se le lleva por el sendero áspero y escarpado hasta encontrar la claridad del sol, ¿qué suplicio sería para él verse arrastrado de esa manera? ¡Cómo se enfurecería! Y cuando llegara a la luz del sol, deslumbrados sus ojos con tanta claridad, ¿podría ver ninguno de estos numerosos objetos que llamamos seres reales?

—Al pronto no podría —dijo.

—Necesitaría indudablemente algún tiempo para acostumbrarse a ello. Lo que distinguiría más fácilmente sería, primero, sombras; después, las imágenes de los hombres y demás objetos reflejados sobre la superficie de las aguas, y por último, los objetos mismos. Luego, dirigiría sus miradas al cielo, al cual podría mirar más fácilmente durante la noche a la luz de la luna y de las estrellas que en pleno día a la luz del sol.

—¿Cómo no?

—Y al fin podría, creo yo, no sólo ver la imagen del sol en las aguas y dondequiera que se refleja, sino fijarse en él y contemplarlo allí donde verdaderamente se encuentra y tal cual es.

—Necesariamente —dijo.

—Después de esto, comenzando a razonar, llegaría a concluir que el sol es el que crea las estaciones y los años, el que gobierna todo el mundo visible y el que es, en cierta manera, la causa de todo lo que se veía en la caverna.

—Es evidente que llegaría, después de aquéllas, a hacer todas estas reflexiones —dijo.

—Y ¿qué? Si en aquel acto recordaba su primera estancia, la idea que allí se tiene de la sabiduría y a sus compañeros de esclavitud, ¿no se regocijaría de su mudanza y no se compadecería de la desgracia de aquéllos?

—Efectivamente.

—¿Crees que envidiaría aún los honores, las alabanzas y las recompensas que allí, supuestamente, se dieran al que más pronto reconociera las sombras a su paso, al que con más seguridad recordara el orden en que marchaban yendo unas delante y detrás de otras o juntas, y que en este concepto fuera el más hábil para adivinar su aparición; o que tendría envidia a los que eran en esta prisión más poderosos y más honrados? ¿No preferiría, como Aquiles en Homero,^[1] «trabajar la tierra al servicio de un pobre labrador» y sufrirlo todo antes que vivir en aquel mundo de lo opinable?

—No dudo que estaría dispuesto a sufrir cualquier destino antes que vivir de esa suerte —dijo.

—Fija tu atención en lo que voy a decirte —seguí—. Si este hombre volviera de nuevo a su prisión para ocupar su antiguo puesto, al dejar de forma repentina la luz del sol, ¿no se le llenaría

los ojos de tinieblas?

—Ciertamente —dijo.

—Y si cuando no distingue aún nada, antes de que sus ojos hayan recobrado su aptitud, lo que no podría suceder en poco tiempo, tuviese precisión de discutir con los otros prisioneros sobre estas sombras, ¿no daría lugar a que éstos se rieran, diciendo que por haber salido de la caverna se le habían estropeado los ojos, y no añadirían, además, que sería para ellos una locura el intentar semejante ascensión, y que si alguno intentara desatarlos y hacerlos subir sería preciso cogerle y matarle?

—Sin duda —dijo.

III. —Y bien, mi querido Glaucon —dije—, ésta es precisamente la imagen que hay que aplicar a lo que se ha dicho antes. El antro subterráneo es este mundo visible; el fuego que le ilumina es la luz del sol; en cuanto al cautivo, que sube a la región superior y que la contempla, si lo comparas con el alma que se eleva hasta la esfera intelígerible, no errarás, por lo menos, respecto a lo que yo pienso, ya que quieres saberlo. Sabe Dios sólo si es conforme con la verdad. En cuanto a mí, lo que me parece en el asunto es lo que voy a decirte. En los últimos límites del mundo intelígerible está la idea del bien, que se percibe con dificultad; pero una vez percibida no se puede menos de sacar la consecuencia de que ella es la causa primera de todo lo que hay de bello y de recto en el universo; que, en este mundo visible, ella es la que produce la luz y el astro de que ésta procede directamente; que en el mundo invisible engendra la verdad y la inteligencia; y en fin, que ha de tener fijos los ojos en esta idea el que quiera conducirse sabiamente en la vida pública y en la vida privada.

—Soy de tu dictamen en cuanto puedo comprender tu pensamiento —dijo.

—Admite, por lo tanto, también y no te sorprenda —dije— que los que han llegado a esta sublime contemplación desdeñan tomar parte en los negocios humanos, y sus almas aspiran sin cesar a fijarse en este lugar elevado. Así debe suceder si es que ha de ser conforme con la imagen que yo he trazado.

—Sí, así debe ser —dijo.

—¿Es extraño que un hombre —dije yo—, al pasar de esta contemplación divina a la de los miserables objetos que nos ocupan, se turbe y parezca ridículo cuando, antes de familiarizarse con las tinieblas que nos rodean, se vea precisado a entrar en discusión ante los tribunales o en cualquier otro paraje sobre sombras y figuras de justicia, reflejos las unas de las otras, y explicar cómo él las concibe delante de personas que jamás han visto la justicia en sí misma?

—No veo en eso nada que me sorprenda —dijo.

—Antes bien —dije—, un hombre sensato reflexionará que la vista puede turbarse de dos maneras y por dos causas opuestas: por el tránsito de la luz a la oscuridad o por el de la oscuridad a la luz; y aplicando a los ojos del alma lo que sucede a los del cuerpo, cuando vea a aquélla turbada y entorpecida para distinguir ciertos objetos, en vez de reír sin razón al verla en tal embarazo, examinará si éste procede de que el alma viene de un estado más luminoso, o si es que al pasar de la ignorancia a la luz, se ve deslumbrada por el excesivo resplandor de ésta. En el primer caso, la felicitará por su turbación; y en el segundo lamentará su suerte; y si quiere reírse a su costa, sus burlas serán menos ridículas que si se dirigiesen al alma que desciende de la estación de la luz.

—Lo que dices es muy razonable —asintió.

IV.—Si todo esto es cierto —dije—, debemos concluir que la ciencia no se aprende de la manera

que ciertas gentes pretenden. Se jactan de poder hacerla entrar en un alma donde no existe, poco más o menos del mismo modo que se volvería la vista a un ciego.

—Lo dicen resueltamente —convino.

—Pero lo que estamos diciendo nos hace ver —dijo— que cada cual tiene en su alma la facultad de aprender mediante un órgano destinado a este fin; que todo el secreto consiste en llevar este órgano, y con él el alma toda, de la vista de lo que nace a la contemplación de lo que es, hasta que pueda fijar la mirada en lo más luminoso que hay en el ser mismo, es decir, según nuestra doctrina, en el bien; en la misma forma que si el ojo no tuviere un movimiento particular, sería necesario que todo el cuerpo girase con él al pasar de las tinieblas a la luz; ¿no es así?

—Sí.

—En esta evolución, que se hace experimentar al alma, todo el arte consiste en hacerla girar de la manera más fácil y más eficaz. No se trata de darle la facultad de ver, porque ya la tiene; sino que lo que sucede es que su órgano está mal dirigido y no mira a donde debía mirar, y esto es precisamente lo que debe corregirse.

—Tal parece —dijo.

—Y así, mientras con las demás virtudes del alma sucede poco más o menos como con las del cuerpo: cuando no se han obtenido de la naturaleza, se adquieren mediante la educación y la cultura; respecto a la facultad de saber, en cambio, como es de una naturaleza más divina, jamás pierde su poder: se hace solamente útil o inútil, ventajosa o perjudicial, según la dirección que se le da. ¿No has observado hasta dónde llevan su sagacidad los hombres conocidos como malos pero inteligentes? ¿Con qué penetración su alma ruin discierne todo lo que les interesa? Su vista no está ni debilitada ni turbada, y como la obligan a servir como instrumento de su malicia, son tanto más maléficos cuanto son más sutiles y perspicaces.

—En efecto —dijo.

—Pues bien —dijo—, si desde la infancia se hubieran atajado estas tendencias naturales, que como otros tantos pesos de plomo innatos arrastran al alma, por adherencia a los placeres sensuales y groseros, y la obligan a mirar siempre hacia abajo; si después de haberla librado de estos pesos, se hubiera dirigido su mirada hacia la verdad, aquella misma alma la habría distinguido con la misma sagacidad que ve ahora aquello hacia lo que mira.

—Así parece —dijo.

—¿No es una consecuencia natural —dijo—, o más bien necesaria, de todo lo que hemos dicho, que ni los que no han recibido educación alguna y que no tienen conocimiento de la verdad, ni aquellos a quienes se ha dejado que pasaran toda su vida en el estudio y la meditación, son a propósito para el gobierno de los Estados; los unos, porque en su conducta no tienen un punto fijo por el que puedan dirigir todo lo que hacen en la vida pública y en la vida privada; y los otros porque no consentirán nunca que se eche sobre ellos semejante carga, creyéndose ya en vida en las Islas de los Bienaventurados?

—Es verdad —dijo.

—A nosotros que fundamos una república —dijo yo— nos toca obligar a los hombres de naturaleza privilegiada a que se consagren a la más sublime de todas las ciencias, contemplando el bien en sí mismo y elevándose hasta él por ese camino áspero de que hemos hablado; pero después

que hayan llegado a ese punto y hayan contemplado el bien durante cierto tiempo, guardémonos de permitirles lo que hoy se les permite.

—¿Qué?

—No consentiremos que se queden en esta región superior —dijo—, negándose a bajar al lado de los desgraciados cautivos, para tomar parte en sus trabajos, y aun en sus honores, cualquiera que sea la situación en que se vean.

—Pero ¿habremos de ser tan duros con ellos? —preguntó—. ¿Por qué condenarles a una vida miserable cuando pueden gozar de una suerte más dichosa?

V.—Vuelves, mi querido amigo —dijo—, a olvidar^[2] que la ley no debe proponerse por objeto la felicidad de una determinada clase de ciudadanos con exclusión de las demás, sino la felicidad del Estado todo; que a este fin debe unirse a todos los ciudadanos en los mismos intereses, comprometiéndose por medio de la persuasión o de la autoridad a que se comuniquen unos a otros todas las ventajas que están en posición de procurar a la comunidad; y que al formar con cuidado semejantes ciudadanos, no se pretende dejarlos libres para que hagan de sus facultades el uso que les acomode, sino servirse de ellos con el fin de fortificar los lazos del Estado.

—Es verdad —dijo—; se me había olvidado.

—Por lo demás, ten presente, mi querido Glaucon —dijo—, que nosotros no vamos a perjudicar a los filósofos que se formen entre nosotros, sino que podremos exponerles muy buenas razones para obligarles a que se encarguen de la guarda y de la dirección de los demás. Les diremos: en otros Estados puede excusarse a los filósofos que evitan la molestia de los negocios públicos, porque deben su sabiduría sólo a sí mismos, puesto que se han formado solos, a pesar del gobierno y, por lo tanto, es justo que lo que sólo se debe a sí mismo en su origen y en su desarrollo no esté obligado a ninguna clase de retribución para con nadie; pero a vosotros, en cambio, os hemos formado consultando el interés del Estado y el vuestro, para que, como en la república de las abejas, seáis en ésta nuestros jefes y nuestros reyes, y con esta intención os hemos dado una educación más perfecta, que os hace más capaces que todos los demás para unir ambos aspectos. Descended, pues, uno tras otro, cuanto sea necesario, a la vivienda de los demás, acostumbrad vuestros ojos a las tinieblas que allí reinan; y cuando os hayáis familiarizado con ellas, veréis infinitamente mejor que los de allí; distinguiréis mejor que ellos las imágenes y aquello que reflejan, porque habéis visto en otra parte la verdad de lo bello, de lo justo y de lo bueno. Y así, el Estado nuestro y vuestro vivirá a la luz del día, y no en sueños, como la mayor parte de los demás Estados, donde los jefes se batén por sombras vanas y se disputan con encarnizamiento la autoridad, que miran como un gran bien. Pero la verdad es que todo Estado en que los que deben mandar no muestren empeño por engrandecerse necesariamente ha de ser el que viva mejor, y ha de reinar en él la concordia; mientras que al que tenga otra clase de gobernantes no puede menos de sucederle todo lo contrario.

—Es cierto —dijo.

—¿Se resistirán, pues, nuestros discípulos a estas razones? ¿Se negarán a cargar alternativamente con el peso del gobierno, para ir después a pasar juntos la mayor parte de su vida en la región de la luz pura?

—Es imposible que lo rehúsen —dijo—, porque son justos y justas también nuestras exigencias; pero entonces cada uno de ellos, al contrario de lo que sucede en todas partes, aceptará el mando

como un yugo inevitable.

—Así es, mi querido amigo —dije yo—. Si puedes encontrar para los que deben obtener el mando una condición que ellos prefieran al mando mismo, también podrás encontrar una república bien ordenada, porque en ella sólo mandarán los que son verdaderamente ricos, no en oro, sino en sabiduría y en virtud, riquezas que constituyen la verdadera felicidad. Pero dondequiera que hombres pobres, hambrientos de bienes y que no tienen nada por sí mismos, aspiren al mando, creyendo encontrar en él la riqueza que buscan, allí no ocurrirá así. Cuando se disputa y se usurpa la autoridad, esta guerra doméstica e intestina arruinará al fin al Estado y a sus jefes.

—Nada más cierto —dijo.

—¿Conoces alguna condición —pregunté—, como no sea la del verdadero filósofo, que pueda inspirar el desprecio de las dignidades y de los cargos públicos?

—No conozco otra, ¡por Zeus! —dijo.

—Además no conviene confiar la autoridad a los que están ansiosos de poseerla, porque en tal caso la rivalidad hará nacer disputas entre ellos.

—Pues ¿cómo no?

—A quién obligarás a aceptar el mando, entonces, sino a los que, instruidos mejor que nadie en la ciencia de gobernar, cuentan con otra vida y otros honores que prefieren a los que ofrece la vida política?

—No me dirigiría a otros —dijo.

VI. —¿Quieres ahora que examinemos juntos de qué manera formaremos los hombres de este carácter, y cómo los haremos pasar de las tinieblas a la luz, como se dice de algunos que pasaron del Hades a la estancia de los dioses?

—¿Cómo no habría de querer? —dijo.

—No se trata aquí de un lance de tejo como en el juego,^[3] sino de imprimir al alma un movimiento que la eleve de la luz tenebrosa que la rodea hasta la verdadera luz del ser por el camino que por esto mismo llamaremos verdadera filosofía.

—Muy bien.

—Conviene ahora ver cuál es, entre las ciencias, la propia para producir este efecto.

—¿Cómo no?

—Y bien, mi querido Glaucon, ¿cuál es la ciencia que eleva el alma desde lo que nace hasta lo que es? Al mismo tiempo, fijo mi reflexión en otra cosa. ¿No hemos dicho que era preciso que nuestros filósofos se ejercitasen durante su juventud en el ejercicio de las armas?

—Sí que lo dijimos.

—Por lo tanto, es preciso que la ciencia que busquemos, además de esta primera ventaja, tenga otra.

—¿Cuál?

—La de no ser inútil a los guerreros.

—Sin duda así debe ser, si es posible —dijo.

—Ahora bien, ¿no hemos comprendido ya en nuestro plan de educación la música y la gimnasia?
[4]

—Eso es —dijo.

—Pero la gimnasia tiene por objeto, si recuerdas, lo que está expuesto a la generación y a la

corrupción, toda vez que su destino es examinar lo que puede aumentar o disminuir las fuerzas del cuerpo.

—Eso parece.

—Luego no es ésta la ciencia que buscamos.

—No, no lo es.

—¿Será la música tal como queda explicada más arriba?

—Pero recordarás —dijo— que la música corresponde a la gimnasia, aunque en un género opuesto. Su fin, decíamos, es el de arreglar las costumbres de los guerreros, comunicando a su alma, no una ciencia, sino un cierto acuerdo mediante el sentimiento de la armonía, y una cierta regularidad de movimientos mediante la influencia del ritmo y de la medida. La música emplea con un propósito semejante los discursos, sean verdaderos o fabulosos —siguió—, pero no he visto que comprenda ninguna de las ciencias que buscas, o sea las propias para elevar el alma hasta lo que tú investigas ahora.

—Me recuerdas exactamente lo que ya hemos dicho —dijo yo—; en efecto, no hemos creído que la música comprenda nada semejante a lo que buscamos. Pero mi querido Glaucon, ¿dónde encontraremos esa enseñanza? No es ninguna de las artes mecánicas, porque nos han parecido demasiado innobles para el caso.

—¿Cómo no? Sin embargo, si descartamos la música, la gimnasia y las artes, ¿qué más enseñanzas nos quedan?

—Si no encontramos nada más fuera de ésas, acudamos a una que se aplique a todas ellas.

—¿Cuál?

—La que es tan común, por ejemplo, que todas las artes y razonamientos se sirven de ella, y que es imprescindible aprender entre las primeras.

—¿Qué es ello? —preguntó.

—Conocer lo que es uno, dos, tres; esa ciencia tan vulgar. Yo lo llamo, en general, números y cálculo: ¿no es cierto que toda ciencia y arte deben participar de ella?

—Muy cierto —dijo.

—¿No lo hace también el arte militar? —pregunté. —Le es absolutamente necesaria —dijo.

—En verdad —dijo— Palamedes,^[5] en las tragedias, nos representa siempre a Agamenón como un raro general. ¿No has observado que se alaba, por haber inventado los números, de haber formado el plan de campaña delante de Ilión, y de haber hecho la enumeración de las naves y de todo lo demás, como si antes de él hubiera sido imposible practicar todo esto, y como si, al mismo tiempo, Agamenón no supiese cuántos pies tenía, puesto que, si hemos de creerle, no sabía ni aun contar? ¿Qué idea crees que debería formarse de un general semejante?

—Si es cierto eso, resultaría ciertamente extravagante —dijo.

VII. —¿Pondremos, pues, como otra enseñanza necesaria a un guerrero la de los números y del cálculo?

—Le es indispensable, más que ninguna otra —dijo—, a aquel que quiera entender algo sobre el modo de ordenar un ejército; o, más bien, al que quiera ser hombre.

—¿Tienes la misma idea que yo con relación a esta enseñanza? —dijo.

—¿Qué idea?

—Parece tener por naturaleza la ventaja que buscamos: la de llevar a la comprensión; pero nadie sabe servirse de ella como es debido, pese a que es la más apta para atraer hacia la esencia.

—¿Qué quieres decir? —preguntó.

—Trataré de explicarte lo que pienso —dijo—. A medida que vaya yo distinguiendo las cosas que creo propias para conducir a donde decimos de las que no lo son, considera tú sucesivamente el mismo objeto que yo; después concede o niega según lo tengas por conveniente, y por este medio veremos mejor si la cosa es tal como yo me imagino.

—Ve mostrándolo —dijo.

—Mira, pues —dijo—, si quieres, lo que te muestro: que, entre las cosas sensibles, unas no invitan en manera alguna al entendimiento a fijar en ellas su atención, porque los sentidos son los jueces competentes en este caso; y otras obligan al entendimiento a reflexionar, porque los sentidos no podrían pronunciar un juicio sano sobre ellas.

—Hablas, sin duda, de los objetos lejanos y de las pinturas sombreadas —dijo.

—No has comprendido bien lo que quiero decir —contesté.

—Pues ¿qué quieres decir? —preguntó.

—Entiendo por objetos que no invitan al alma a la reflexión —dijo— aquellos que no excitan al mismo tiempo dos sensaciones contrarias; y por objetos que invitan al alma a reflexionar entiendo aquellos que dan origen a dos sensaciones contrarias, puesto que los sentidos no se dan cuenta de que sea tal cosa o tal otra opuesta, ya hiera el objeto los sentidos de cerca o de lejos. Para hacerte comprender mejor mi pensamiento, he aquí lo que llamaríamos tres dedos: el pequeño, el siguiente y el del medio.

—Muy bien —dijo.

—Ten entendido que los supongo vistos de cerca; y ahora haz conmigo esta observación.

—¿Cuál?

—Cada uno de ellos nos parece igualmente un dedo; poco importa en este concepto que se le vea en medio o al extremo, blanco o negro, gordo o delgado, y así de lo demás. Nada de esto obliga al alma de la mayoría a preguntar al entendimiento qué es un dedo; porque jamás la vista ha atestiguado que un dedo fuese, al mismo tiempo, lo contrario de un dedo.

—No, sin duda —dijo.

—Es natural, pues —dijo—, que en este caso nada excite ni despierte al entendimiento.

—Es natural.

—Pero ¿la vista juzga como es debido de la magnitud o de la pequeñez de estos dedos? Para juzgar bien, ¿es indiferente que el uno de ellos esté en medio o a los extremos? Lo mismo digo de lo grueso y de lo delgado, de la blandura y de la dureza por lo que respecta al tacto. En general, la relación de los sentidos sobre todos estos puntos, ¿no es muy defectuosa? ¿Lo que pasa con cada uno de ellos no es lo siguiente: que el sentido destinado a juzgar lo que es duro no puede hacerlo sino después de haber juzgado lo que es blando, y dice al alma que el cuerpo que la afecta es al mismo tiempo duro y blando?

—Así es —dijo.

—¿No es inevitable entonces —dijo— que el alma se encuentre embarazada al preguntarse qué entiende esta sensación por duro, ya que también lo llama blando? La sensación de pesantez y de

ligereza, ¿no produce en el alma igual incertidumbre acerca de la naturaleza de la pesantez y de la ligereza, cuando la misma sensación le dice que el mismo cuerpo es pesado y ligero?

—Semejantes testimonios deben parecer bien extraños al alma, en efecto —dijo—, y exigen de su parte un serio examen.

—Es, pues, natural que el alma —dijo—, llamando entonces en su auxilio al entendimiento y al cálculo, trate de examinar si cada uno de estos testimonios recae sobre una sola cosa o sobre dos.

—¿Cómo no?

—Mas si resulta que son dos cosas, ¿no le parecerá cada una de ellas distinta de la otra?

—Sí.

—Ahora bien, si cada una de ellas es una, y ambas juntas son dos, las concebirá ambas como separadas; porque, si las concibiese como no separadas, no sería ya la concepción de dos cosas, sino la de una sola.

—Muy bien.

—La vista, decíamos, percibe, pues, la magnitud y la pequeñez, no como dos cosas separadas, sino como cosas confundidas, ¿no es cierto?

—Sí.

—Y para distinguir esta sensación confusa, el entendimiento, haciendo lo contrario de lo que hace la vista, se ve precisado a considerar la magnitud y la pequeñez, no confundidas, sino como distintas la una de la otra.

—Es cierto.

—Y así ves aquí la causa de que nos preguntemos a nosotros mismos qué es magnitud y qué es pequeñez.

—Totalmente de acuerdo.

—Por esto también hemos podido distinguir una cosa como visible y otra como inteligible.

—Muy bien —dijo.

VIII.—Pues aquí tienes lo que yo quería hacerte comprender cuando decía que, entre los objetos sensibles, hay unos que incitan a la reflexión, que son los que producen, a la vez, dos sensaciones contrarias; y otros que no incitan a reflexionar porque sólo producen una sensación.

—Comprendo ahora, y pienso como tú —dijo.

—Y ¿en cuál de estas dos clases colocas el número y la unidad?

—No tengo idea —dijo.

—Juzga —dijo— por lo que acabamos de decir. Si obtenemos un conocimiento suficiente de la unidad en sí por la vista o por cualquier otro sentido, este conocimiento no podrá dirigirnos hacia la contemplación de la esencia, como dijimos antes del dedo. Pero si la vista nos ofrece siempre en la unidad alguna contradicción, de suerte que no parezca más una unidad que lo opuesto a la unidad, en este caso hay necesidad de un juez que decida; el alma embarazada despierta al entendimiento y se ve precisada a hacer indagaciones y a preguntarse a sí misma lo que es la unidad en sí. El conocimiento de la unidad, en este caso, es una de las cosas que elevan al alma y la vuelven hacia la contemplación del ser.

—Pero la vista de la unidad —dijo— produce en nosotros el efecto de que hablas; porque vemos la misma cosa a la par una y múltiple hasta el infinito.

—Pero lo que sucede con la unidad —dijo yo—, ¿no sucede igualmente con todo número, cualquiera que él sea?

—¿Cómo no?

—Pero la aritmética y la ciencia del cálculo tienen por objeto el número.

—En efecto.

—Por consiguiente, una y otra son aptas para conducir al conocimiento de la verdad.

—Perfectamente aptas.

—He aquí ya, pues, dos de las enseñanzas que buscamos. En efecto, ellas son necesarias al guerrero para disponer bien un ejército, y al filósofo para salir de lo que nace y muere, y elevarse hasta la esencia misma de las cosas, porque sin esto no será nunca un verdadero calculador.

—Así es —dijo.

—Pero ocurre que nuestro guardián es, a la vez, guerrero y filósofo.

—¿Cómo no?

—Demos, por lo tanto, Glauco, una ley a los que hemos destinado en nuestro plan a desempeñar los primeros puestos, para que se consagren a la ciencia del cálculo, para que la estudien, no superficialmente, sino hasta que, por medio de la pura inteligencia, hayan llegado a conocer la esencia de los números, no para servirse de esta ciencia en las compras y ventas, como hacen los mercaderes y negociantes, sino para aplicarla a las necesidades de la guerra y facilitar al alma el camino que debe conducirla desde la generación a la contemplación de la verdad y de la esencia.

—Muy bien dicho —contestó.

—Ahora advierto —dijo— cuán sutil es esta ciencia del cálculo y cuán útil al objeto que nos proponemos, cuando se la estudia en sí misma y no para hacer un negocio.

—¿Por qué? —preguntó.

—Por la virtud que tiene de elevar el alma, como acabamos de decir, obligándola a razonar sobre los números, tales como son en sí mismos, sin consentir jamás que sus cálculos recaigan sobre números visibles y palpables. Sabes, sin duda, lo que hacen los que están versados en esta ciencia. Si intentas dividir en su presencia la unidad propiamente dicha, se burlan de ti y no te escuchan; y si la divides, ellos la multiplican otras tantas veces, temiendo que la unidad no parezca como ella es, es decir, una, sino un conjunto de partes.

—Gran verdad es la que dices —asintió.

—Si se les pregunta: «Varones admirables, ¿de qué número habláis?, ¿dónde están esas unidades tales como suponéis, perfectamente iguales entre sí sin que haya la menor diferencia, y que no se componen de partes, mi querido Glauco?», ¿qué crees que responderán?

—Creo que responderían que ellos hablan de cosas que no se pueden comprender de otra manera que por el pensamiento.

—Ya ves, mi querido amigo —dijo yo—, que no podemos absolutamente pasar sin esta ciencia, puesto que es evidente que obliga al alma a servirse del entendimiento para conocer la verdad en sí.

—Así lo hace, efectivamente —dijo.

—¿No has observado también que los que han nacido para calculistas tienen mucha facilidad para aprender casi todas las ciencias, y que hasta los espíritus tardos, cuando se han ejercitado con constancia en el cálculo, alcanzan, por lo menos, la ventaja de adquirir mayor facilidad y penetración

para aprender?

—Así es —dijo.

—Por lo demás, no te sería fácil encontrar muchas ciencias más penosas de aprender y de practicar que ésta.

—No, en efecto.

—Por todas estas razones no debemos despreciarla y sí dedicar a ella a los que nazcan con un excelente natural.

—Consiento en ello —dijo.

IX. —Por consiguiente, la adoptamos —dije—. Veamos si esta otra ciencia, que se relaciona con aquélla, nos conviene o no.

—¿Cuál es? ¿Será la geometría? —preguntó.

—La misma —dije yo.

—Es evidente que nos conviene, por lo menos en cuanto tiene relación con las operaciones de guerra; porque, en condiciones iguales, un geómetra podrá mejor que ningún otro acampar, tomar plazas fuertes, concentrar o desplegar un ejército, y hacer que ejecute todas las evoluciones que están en uso en una acción o en una marcha.

—A decir verdad —observé—, no se necesita mucha geometría ni mucho cálculo para todo esto. Pero es preciso ver si la parte más elevada de esta ciencia tiende a hacer más fácil para el espíritu la contemplación de la idea del bien, porque éste es, según dijimos, el resultado de las ciencias que obligan al alma a volverse hacia el lugar donde se encuentra este ser, que es el más dichoso de los seres, y que el alma debe esforzarse en contemplar en todos conceptos.

—Tienes razón —asintió.

—Luego si la geometría mueve al alma a contemplar la esencia de las cosas, nos conviene; si se detiene en la generación, no nos conviene.

—Así hemos quedado.

—Pues bien, ninguno de los que tienen la más pequeña experiencia de geometría nos negará que el objeto de esta ciencia es directamente contrario al lenguaje que usan los que la tratan —dije yo.

—¿Cómo? —dijo.

—En efecto, su lenguaje es ridículo y forzado. Hablan pomposamente de cuadrar, aplicar,^[6] añadir, y así de lo demás, como si ellos obrasen realmente, y como si todas sus demostraciones tendiesen a la práctica, siendo así que esta ciencia, toda ella, no tiene otro objeto que el conocimiento.

—Desde luego —dijo.

—Has de convenir también en otra cosa.

—¿En qué?

—En que tiene por objeto el conocimiento de lo que existe siempre, y no de lo que nace y perece en algún momento.

—No tengo dificultad en convenir en ello —dijo—, porque la geometría tiene por objeto el conocimiento de lo que existe siempre.

—Por consiguiente, noble amigo, la geometría atrae al alma hacia la verdad, forma en ella el espíritu filosófico, obligándola a dirigir a lo alto sus miradas, en lugar de abatirlas, como suele hacerse, sobre las cosas de este mundo.

—Sí, y en gran manera —dijo.

—Por tanto, ordenaremos también en gran manera a los ciudadanos de tu Calípolis^[7] que no desprecien el estudio de la geometría, tanto más cuanto que, además de esta ventaja principal, tiene otras que no son despreciables.

—¿Cuáles son? —preguntó.

—No sólo, por lo pronto, las relativas a la guerra, de que hablaste antes —dijo yo—. Además, da al espíritu facilidad para aprender las otras ciencias, y así vemos que hay desde este punto de vista una completa diferencia entre el que está versado en la geometría y el que no lo está.

—La diferencia es absoluta, por Zeus —dijo.

—Por lo tanto, ¿la estableceremos como segunda enseñanza para nuestros jóvenes alumnos?

—Establezcámosla.

X.—Y la astronomía será la tercera. ¿O no te parece bien?

—Soy de tu opinión —dijo—, tanto más cuanto que no es menos necesario al guerrero que al labrador y al piloto tener un exacto conocimiento de las estaciones, de los meses y de los años.

—Verdaderamente, me haces gracia —dijo—. Parece como que temes que el vulgo te eche en cara que incluyas ciencias inútiles en tu plan de educación. Las ciencias de que hablamos tienen una ventaja inmensa, pero que pocos sabrán apreciar; y consiste en que purifican y reaniman un órgano del alma extinguido y embotado por las demás ocupaciones de la vida; órgano cuya conservación nos importa mil veces más que los ojos del cuerpo, puesto que sólo por él se percibe la verdad. Cuando digas esto, los que piensan como nosotros en esta materia te aplaudirán; pero no te atengas al voto de los que jamás se han empleado en reflexiones de esta clase, y que no ven en estas ciencias otra utilidad que aquella de que tú hablaste. Mira ahora para quién hablas, a no ser que tú no razones, ni en consideración a los unos, ni en consideración a los otros, sino para ti mismo, sin que por eso lleves a mal la utilidad que los demás puedan sacar de tus palabras.

—Es cierto que prefiero esto último: interrogar y responder sobre todo para mi propio provecho.

—Si es así, volvamos atrás —dijo yo—, porque nos hemos equivocado al tomar la ciencia que sigue inmediatamente a la geometría.

—Pues ¿cómo lo hemos hecho?

—De las superficies hemos pasado a los sólidos en movimiento —dijo yo—, antes de ocuparnos de los sólidos en sí mismos. El orden exigía que, después del segundo desarrollo, hubiéramos tomado el tercero, es decir, el cubo y todo lo que tiene profundidad.^[8]

—Eso es cierto —dijo—. Pero me parece, Sócrates, que en este campo aún no se ha hecho ningún descubrimiento.

—Eso procede de dos causas —dijo yo—. La primera es que ningún Estado hace aprecio de estos descubrimientos y que se trabaja en ellos débilmente, porque son penosos. La segunda, es porque los que se dedican a ella tendrían necesidad de un guía, sin el cual sus indagaciones serán inútiles. Encontrar uno bueno es difícil, y aun cuando se encontrase, en el estado actual de cosas, los que se ocupan de estas indagaciones tienen demasiada presunción para querer obedecerle. Pero si un Estado presidiese a estos trabajos y les diera estimación, los individuos se prestarían a sus miras, y mediante trabajos concertados y sostenidos no se tardaría en descubrir la verdad; puesto que hoy mismo, a pesar del desprecio que se hace de estas cuestiones por no comprender su utilidad, ni siquiera los

pocos que a ellas se consagran, sólo por la fuerza del encanto que producen, triunfan de todos los obstáculos y hacen cada día nuevos progresos. No sería, pues, extraño que salieran algún día a la luz.

—Convengo —dijo— en que es un estudio sumamente atractivo. Pero explícame, te lo suplico, lo que decías antes. Pusiste en primer término la geometría o estudio de las superficies.

—Sí —dijo yo.

—Inmediatamente después —dijo—, la astronomía; y luego te volviste atrás.

—Es porque, queriendo apresurarme demasiado, voy más despacio —dijo—. Después de la geometría debí hablar del desarrollo en profundidad; pero viendo que en esta materia no se han hecho sino descubrimientos ridículos, la he dejado aparte, para pasar a la astronomía, es decir, al movimiento en profundidad.

—Muy bien —asintió.

—Pongamos la astronomía en cuarto lugar, entonces —dijo—, suponiendo que la disciplina aquí omitida será accesible desde el momento en que un Estado se ocupe de ella.

—Es, en efecto, muy probable —dijo él—. Pero como me has echado en cara, Sócrates, el haber hecho un elogio indebido de la astronomía, voy a alabarla de una manera conforme con tus ideas. Es evidente, a mi parecer, para todo el mundo, que la astronomía obliga al alma a mirar a lo alto, y a pasar de las cosas de aquí a la contemplación de las de allá.

—Eso quizás es evidente para cualquier otro que no sea yo, porque no pienso lo mismo —dijo.

—Pues ¿cuál es tu opinión? —preguntó.

—Creo que, de la manera que la estudian los que la erigen en filosofía, hace mirar, no hacia arriba, sino hacia abajo.

—¿Qué quieres decir con eso? —inquirió.

—Me parece que te formas una idea no precisamente mezquina de lo que yo llamo conocimiento de las cosas de lo alto. ¿Crees que si uno distinguiese algo al considerar de abajo arriba los adornos de un techo, miraría con la inteligencia y no con los ojos? Quizás tengas razón y yo me engaño groseramente. Pero yo no puedo reconocer otra ciencia que haga al alma mirar a lo alto que la que tiene por objeto lo que es y lo que no se ve. Mientras que, ya sea a lo alto con la boca abierta, ya bajando la cabeza y teniendo medio cerrados los ojos, si alguno intenta conocer algo sensible, niego que llegue a conocer nada, porque nada de lo sensible es objeto de la ciencia, y sostengo que su alma no mira a lo alto, sino hacia abajo, aunque esté nadando boca arriba sobre la tierra o sobre el mar.

XI.—Tienes razón en reprenderme, porque bien lo merezco —dijo—. Pero dime: ¿qué es lo que encuentras de reprensible en la manera con que se enseña hoy la astronomía, y qué variación convendría hacer que fuera útil a nuestro designio?

—La siguiente —dijo yo—. Que se admire la belleza y el orden de los astros que adornan el cielo, nada más justo; pero como, después de todo, no dejan de ser objetos sensibles, quiero que se ponga su belleza muy por bajo de la belleza verdadera, de la que producen la velocidad y la lentitud reales en sí en sus relaciones mutuas y en los movimientos que comunican a los astros, según el verdadero número y todas las verdaderas figuras. Estas cosas escapan a la vista, y no pueden comprenderse sino por la razón y por el pensamiento: ¿crees tú lo contrario?

—De ninguna manera —dijo.

—Quiero, pues, que el cielo recamado —dijo— no sea más que una imagen que nos sirva para

nuestra instrucción como servirían a un geómetra las figuras ejecutadas por Dédalo o por cualquier otro escultor o pintor. Considerándolas, en efecto, como obras maestras de arte, un geómetra tendría por ridículo, sin embargo, estudiarlas seriamente, para descubrir en ellas la verdad absoluta de las relaciones de igualdad, de lo doble o cualquier otra.

—Seguramente sería ridículo —dijo.

—Pues bien —dije yo—, el verdadero astrónomo, ¿no pensará lo mismo respecto a las revoluciones celestes? Creerá, sin duda, que el que ha hecho el cielo ha reunido en él y en lo que contiene la mayor belleza que es dado reunir en cosas semejantes; pero en cuanto a las relaciones del día a la noche, de los días a los meses, de los meses a los años, y en fin, de unos astros con otros, o de ellos con aquéllos,^[9] ¿no crees que mirará como una extravagancia que se imagine que estas relaciones sean siempre las mismas y que jamás muden, aun cuando sólo se trata de fenómenos materiales y visibles y de buscar por todos los medios en todo esto el descubrimiento de la verdad misma?

—Ahora ya te entiendo, y creo que tienes razón —dijo.

—Y así nos serviremos de los astros en el estudio de la astronomía —dije yo— como nos servimos de los problemas en la geometría, sin detenernos en lo que pasa en el cielo, si queremos hacernos verdaderos astrónomos y sacar algún provecho de la parte inteligente de nuestra alma, que sin esto no nos sería de utilidad alguna.

—De esta manera haces el estudio de la astronomía mucho más difícil que lo es en la actualidad —dijo.

—Y aun me parece que debemos prescribir el mismo método —dije yo— respecto a las demás ciencias, pues de no ser así, ¿qué utilidad tendríamos como legisladores? XII. ¿Puedes recordarme aún alguna otra ciencia que pueda servir a nuestros planes?

—Ninguna viene ahora a mi memoria —dijo.

—Sin embargo —dije—, el movimiento, a mi parecer, no presenta una sola forma, porque tiene muchas. Un sabio podría enumerarlas todas, pero nosotros sólo nombraremos las dos que conocemos.

—¿Cuáles son?

—La ya citada es la primera; la otra es la que corresponde a ésta —dije yo.

—¿Cuál es esa otra?

—Parece que los oídos han sido hechos para los movimientos armónicos —dije—, como los ojos para los movimientos astronómicos; y los pitagóricos dicen que estas dos ciencias, la astronomía y la música, son hermanas, y nosotros somos de su opinión; ¿no es así, Glaucon?

—Así es —dijo.

—Pues bien —dije yo—, como la labor es grande, les preguntaremos a aquéllos su opinión sobre estas cosas y algunas otras si es preciso, pero observando cuidadosamente nuestra máxima.

—¿Qué máxima?

—Vigilar para que no se den a nuestros discípulos enseñanzas en esta materia que sean imperfectas y no conduzcan al punto a donde deben ir a parar todos nuestros conocimientos, como dijimos antes, con motivo de la astronomía. ¿No sabes que la armonía es hoy tratada igual que aquélla? Se limita esta ciencia a la medida de los tonos y de los acordes sensibles, trabajo tan inútil

como el de los astrónomos.

—Por los dioses que es también harto ridículo —dijo—. Nuestros músicos hablan sin cesar de intervalos condensados,^[10] extienden su oído como para sorprender los sonidos al paso; y unos dicen que oyen un sonido medio entre dos tonos, y que este sonido es el más pequeño intervalo que los separa y hay que medir con él; otros sostienen, por el contrario, que las cuerdas han dado dos tonos perfectamente semejantes; y todos prefieren el juicio del oído al de la mente.

—Hablas de esos famosos músicos —dijo yo— que no dan descanso a las cuerdas, que las ponen en tortura y las atormentan por medio de las clavijas. Podría llevar más adelante esta descripción y hablar de los golpes que con el plectro dan a las cuerdas y de las acusaciones que dirigen a éstas y que éstas niegan, desafiando a sus verdugos; pero dejando este punto declaro que no es de éstos de los que quiero hablar, sino de aquellos a quienes nos hemos propuesto interrogar sobre la armonía. Éstos, por lo menos, hacen lo mismo que los astrónomos; indagan los números de que resultan los acordes que hieren el oído; pero no llegan a ver solamente en estos acordes un medio de descubrir cuáles números son armónicos y cuáles no lo son, ni de dónde procede esta diferencia.

—Esa indagación sería verdaderamente digna de un genio —dijo.

—Ella conduce, indudablemente —dijo yo—, al descubrimiento de lo bello y de lo bueno; pero si se lleva a cabo con otro fin, no servirá de nada.

—Es natural —dijo.

XIII. —Pienso, en efecto —dijo—, que si el estudio de todas las ciencias de que acabamos de hablar tuviese por efecto hacer conocer las relaciones íntimas y generales que tienen unas con otras, este estudio sería entonces un gran auxiliar para el fin que nos hemos propuesto, pues en otro caso no merecería la pena consagrarse a él.

—Soy de tu opinión —dijo—; pero Sócrates, semejante trabajo será muy largo y muy penoso.

—¿Hablas del preludio —dijo yo— o de otra cosa? ¿No sabemos que todo esto no es más que una especie de preludio del canto que debemos aprender? En efecto; ¿son a tu parecer dialécticos todos los que están versados en estas ciencias?

—No, por Zeus; he encontrado muy pocos entre ellos —dijo.

—Y bien; el que no está en posición de dar o de entender la razón de cada cosa, ¿crees que pueda conocer jamás lo que, según hemos dicho, era necesario saber? —pregunté.

—No creo tampoco eso —dijo.

—Aquí tienes, pues, mi querido Glaucon —dijo—, el canto mismo que interpreta la dialéctica. Ésta, aun siendo inteligible, puede ser representada por el órgano de la vista que, según hemos demostrado, se eleva gradualmente del espectáculo de los animales al de los astros y, en fin, a la contemplación del mismo sol. Y así, el que se dedica a la dialéctica, renunciando en absoluto al uso de los sentidos, se eleva, sólo mediante la razón, hasta lo que es cada cosa en sí, y si continúa sus indagaciones hasta que haya percibido mediante el pensamiento el bien en sí, ha llegado al término de los conocimientos inteligibles, así como el que ve el sol ha llegado al término del conocimiento de las cosas visibles.

—Exactamente —dijo.

—Y ¿no es este viaje lo que tú llamas marcha dialéctica?

—¿Cómo no?

—Y —dijo yo— el verso libre de sus cadenas y después, abandonando las sombras, dirigirse hacia las figuras artificiales y hacia la luz que las alumbría; salir de este lugar subterráneo para subir hasta los sitios que ilumina el sol; y al no poder fijarse, desde luego, ni en los animales, ni en las plantas, ni en el sol, recurrir a las divinas imágenes de los mismos, pintadas en la superficie de las aguas y en sus sombras, aunque estas sombras pertenezcan a seres reales, no a objetos artificiales como sucedía en la caverna, y no estén formadas por aquella luz, que nuestro prisionero tomaba por el sol: he ahí el efecto del estudio de las ciencias de que hemos hablado. Eleva la parte más noble del alma hasta la contemplación del más excelente de los seres; como en el otro caso, el más penetrante de los órganos del cuerpo se eleva a la contemplación de lo más luminoso que hay en el mundo material y visible.

—Estoy conforme en todo lo que dices —admitió—; sin embargo, desde cierto punto de vista me parece difícil de aceptar, y desde otro me parece difícil de desechar. Pero como no es ésta la única vez que hablaremos de esta materia, y más adelante volveremos muchas veces a ella, doy por sentado que así sea; y ahora pasemos a otro canto y estudiémoslo con el mismo esmero que el preludio. Dinos, pues, en qué consiste la dialéctica, en cuántas especies se divide, y por qué camino se llega a ella. Porque hay trazas de que el término adonde van a parar estos caminos es el reposo del alma y el fin de su viaje.

—No podrías seguirme hasta ese punto, mi querido Glauco —dijo—; por más que no te faltara mi decidida voluntad. No sería ya la imagen lo que yo te haría ver, sino la verdad misma, por lo menos tal como yo la pienso. Si al pensar así me engaño o no, esto no hace al caso; lo que se trata de probar es que existe algo semejante digno de ver; ¿no es así?

—¿Cómo no?

—¿Y no es cierto que sólo la dialéctica puede descubrirlo a un espíritu ejercitado en lo que ha poco enumerábamos, sin que se conozca otro camino?

—También eso merece ser probado.

—Por lo menos hay un punto que nadie puede negar —dijo yo—, y es que este método es el único por el que puede llegarse con regularidad a descubrir la esencia de cada cosa; porque, por lo pronto, la mayor parte de las artes sólo se ocupan de las opiniones de los hombres y de sus gustos, de la producción y de la fabricación, y si se quiere, sólo de la preparación de los productos de la naturaleza o del arte. En cuanto a las otras artes, como la geometría y todas las de la misma clase, que a nuestro parecer tienen alguna relación con el ser, vemos que el conocimiento que de éste tienen se parece a un sueño; que les será siempre imposible verlo con esa vista clara que distingue la vigilia del ensueño, mientras no se eleven por encima de sus hipótesis, de las que no dan la razón. ¿Cómo es posible que lleguen nunca a ser conocimiento demostraciones fundadas en principios inciertos, y que sirven, sin embargo, de base a conclusiones y proposiciones intermedias mezcladas con lo que no se sabe?

—No es posible —dijo.

XIV. —El método dialéctico es, pues, el único —dijo— que, dejando a un lado las hipótesis, se encamina hacia el principio mismo para afirmar su pie, sacando poco a poco el ojo del alma del cieno en que estaba sumido, y elevándole a lo alto con el auxilio y por el ministerio de las artes de que hemos hablado. Hemos distinguido éstas muchas veces con el nombre de ciencias, para

conformarnos al uso; pero sería preciso darles otro nombre, que ocupase un punto medio entre la oscuridad de la opinión y la evidencia de la ciencia. Antes nos servimos del nombre de pensamiento discursivo. Pero a mi juicio tenemos cosas demasiado importantes de que tratar, para que nos detengamos ahora en una disputa de palabras.

—No te equivocas —dijo.

—Pero ¿bastará que el alma emplee sólo aquel nombre que de alguna manera haga ver claramente la condición de la cosa?

—Bastará.

—Mi dictamen es que continuemos llamando ciencia a la primera y más perfecta manera de conocer —dije yo—; pensamiento discursivo a la segunda; creencia a la tercera; figuración a la cuarta; comprendiendo las dos últimas bajo el nombre de opinión, y las dos primeras bajo el de inteligencia; de suerte que la generación sea el objeto de la opinión, y la esencia el de la inteligencia; y que la inteligencia sea a la opinión, la ciencia a la creencia, el pensamiento discursivo a la figuración, lo que la esencia es a la generación. Dejemos por ahora, mi querido Glaucó, el examen de las razones en que se funda esta analogía, así como la manera de dividir en dos especies la clase de objetos sometidos a la opinión y la que pertenece a la inteligencia, para no vernos envueltos en discusiones más largas que todas aquellas de que ya hemos salido.

—Por mi parte —dijo— convengo también en esto en la medida en que puedo seguirte.

—¿No llamas dialéctico al que posee noción de la esencia de cada cosa? ¿Y no dices de un hombre que no tiene inteligencia de una cosa cuando no puede dar razón de ella ni a sí mismo ni a los demás?

—¿Cómo podría decir otra cosa? —aseguró.

—Razonemos del mismo modo respecto al bien. Un hombre que no puede separar por el entendimiento la idea del bien de todas las demás, ni dar de ella una definición precisa, ni vencer todas las objeciones, como un hombre de corazón en un combate, ni fundar sus argumentos en la esencia, no en la apariencia, destruyendo todos los obstáculos mediante un razonamiento irresistible, ¿no dirás de él que ni conoce el bien en sí, ni ningún otro bien; que si percibe alguna imagen del bien, no es mediante la ciencia sino mediante la opinión como él la comprende; que su vida se pasa en un profundo sueño, acompañado de ensueños, del que no saldrá en este mundo antes de bajar al Hades, donde dormirá un sueño verdadero?

—Sí, por Zeus, lo diré con toda vehemencia —exclamó.

—Pero si alguna vez te encargases realmente de la educación de estos hijos imaginarios, que formas aquí de palabra, no los pondrías a la cabeza del Estado y no los revestirías con un gran poder para disponer de los negocios públicos, si eran incapaces de dar razón de sus pensamientos, siendo estos para ellos como en geometría las líneas que se llaman irracionales.^[11]

—No, seguramente —dijo.

—¿Les ordenarías, por consiguiente, que se dedicasen especialmente a la ciencia de interrogar y de responder de la manera más sabia posible?

—Sí, se lo prescribiré de concierto contigo —dijo.

—Por lo tanto —dije yo—, ¿juzgas que la dialéctica es, por decirlo así, el coronamiento y el colmo de las demás ciencias; que no hay ninguna que pueda colocarse por encima de ella, y que

cierra la serie de las ciencias que importa aprender?

—Sí —dijo.

XV.—Por consiguiente —dije yo—, te falta ahora designar las personas a quienes debemos hacer partícipes de estas enseñanzas, y de qué manera.

—Es evidente —dijo.

—¿Recuerdas cuál es el carácter de los que hemos escogido para gobernar?^[12]

—¿Cómo no?

—Entonces considera que también en otras cosas debemos escoger hombres de aquel temple, y que era preciso preferir los más firmes, los más valientes y, si es posible, los más hermosos; pero estas ventajas corporales y la nobleza de sentimientos no eran bastante, y se exigió que tuviesen las disposiciones convenientes para la educación que queríamos darles.

—¿Cuáles son estas disposiciones?

—Buen amigo —dije—, la sagacidad necesaria para el estudio de las ciencias y la facilidad para aprender; porque al alma repugnan más presto las dificultades que presentan las ciencias abstractas, que las que ofrece la gimnasia, porque el trabajo es sólo para el alma, que no lo comparte con el cuerpo.

—Cierto —dijo.

—Además es preciso que tengan memoria y tesón, que amen toda especie de trabajo sin distinción; pues de no ser así, ¿cómo crees que habrían de consentir la amalgama de tantos trabajos corporales y tantas reflexiones y ejercicios?

—Jamás lo consentirán de no haber nacido dotados de las condiciones más felices —contestó.

—En efecto, el error en que se incurre en nuestros días —dije yo— y que tanto daño ha causado a la filosofía procede, como ya hemos dicho,^[13] de la poca consideración en que se la tiene porque no está hecha para espíritus bastardos, sino para verdaderos y legítimos talentos.

—¿Cómo? —preguntó.

—Por lo pronto, los que quieran dedicarse a ella deben ser de tal suerte que nada haya en ellos de cojera en amor al trabajo. No basta que en parte sean laboriosos y en parte indolentes, que es lo que sucede cuando un joven, lleno de ardimento por la gimnasia, por la caza y por todos los ejercicios del cuerpo, rechaza todo estudio y las conversaciones e indagaciones científicas, esquivando esta clase de trabajos. Igualmente cojean de amor al trabajo los que tienen un carácter enteramente opuesto.

—Nada más cierto —asintió.

—¿Y no deberemos colocar —pregunté— en el rango de las almas lisiadas con relación al estudio de la verdad las que, detestando la mentira voluntaria y no pudiendo sufrirla sin sentir repugnancia dentro de sí e indignación para los demás, no tienen el mismo horror por la mentira involuntaria, ni se consideran rebajados a sus propios ojos cuando se los convence de su ignorancia, y antes bien se revuelcan en ella con la misma complacencia que un puerco en el fango?

—Sí, sin duda —dijo.

—No menos atención es preciso prestar —dije yo— para discernir los caracteres nobles de los caracteres bastardos en razón de la templanza, de la fortaleza, de la grandeza de alma y de las demás virtudes. Por no saber distinguirlos, los particulares y los Estados someten sus intereses, éstos a

magistrados débiles e incapaces, y aquéllos a amigos de iguales condiciones, por servirse de ellos inconscientemente.

—Eso sucede, en efecto —dijo.

—Tomemos, pues —dije—, todas las precauciones para hacer una buena elección, porque si sólo dedicamos a los estudios y ejercicios de esta importancia a personas a quienes nada falte ni con relación al cuerpo ni con relación al alma, la misma justicia nada tendrá que echarnos en cara, y nuestro Estado y nuestras leyes se mantendrán firmes; pero si dedicamos a estos trabajos personas indignas, sucederá todo lo contrario, y pondremos aún en más completo ridículo a la filosofía.

—Eso sería para nosotros una vergüenza —dijo.

—Sin duda, pero no me hago cargo de que yo mismo estoy dando lugar a que se rían a mi costa —dijo.

—¿Por qué? —preguntó.

—Porque olvido que todo esto no es más que un juego —dije— y hablo con demasiado calor. Lo que me ha irritado es que al echar una mirada a la filosofía y verla tratada con el mayor desprecio, no he podido contener mi indignación contra los que la ultrajan y he hablado con demasiada seriedad.

—Tu auditorio no advierte que te hayas excedido, por Zeus —dijo.

—No lo cree así el orador —dije—. Pero sea de esto lo que quiera, no olvidemos que nuestra primera elección recaía sobre ancianos, y que aquí no estaría muy en su lugar, porque no hay que creer a Solón cuando dice que un *anciano* puede aprender muchas cosas;^[14] más fácil sería para él correr. No; todos los grandes trabajos están reservados a la juventud.

—Por fuerza —dijo.

XVI. —Desde la edad más tierna es preciso destinar nuestros discípulos al estudio de los números, de la geometría y demás ciencias que sirven de preparación a la dialéctica; pero es necesario desterrar de la enseñanza todo lo que sean trabas y coacciones.

—¿Por qué razón?

—Porque un espíritu libre —dije yo— no debe aprender nada como esclavo. Que los ejercicios del cuerpo sean forzosos o voluntarios, no por eso el cuerpo deja de sacar provecho; pero las lecciones que se hacen entrar por fuerza en el alma no tienen en ella ninguna fijeza.

—Es cierto —dijo.

—No emplees la violencia, pues, con los niños cuando les des las lecciones —dije—; haz de manera que se instruyan jugando, y así te pondrás mejor en situación de conocer las disposiciones de cada uno.

—Lo que dices me parece muy sensato —asintió.

—Y ¿recuerdas —pregunté— que, según dijimos antes, es preciso llevar a los niños a la guerra a caballo, hacer que presencien el combate, y hasta aproximarlos a la pelea cuando no haya en ella gran peligro, y procurar en cierta manera que gusten la sangre, como se hace con los perros jóvenes de caza?

—Me acuerdo de eso —dijo.

—Pondrás, pues, a un lado los que hayan mostrado más agilidad en estos trabajos, estudios y peligros —dije.

—¿A qué edad? —preguntó.

—Cuando hayan concluido su curso de ejercicios gimnásticos —dijo—, porque durante este tiempo, que será de dos a tres años, les es imposible dedicarse a otra cosa, porque no hay nada más enemigo de las ciencias que la fatiga y el sueño. Por otra parte, los ejercicios gimnásticos son una prueba a la que importa mucho someterlos.

—¿Cómo no? —dijo.

—Pasado este tiempo, y cuando hayan llegado a los veinte años —seguí—, concederás, a los que hayas escogido, distinciones honrosas, y les presentarás en conjunto los conocimientos que hayan adquirido por separado durante la infancia, a fin de que se acostumbren a ver de una ojeada y desde un punto de vista general las relaciones que las disciplinas guardan entre sí, y a conocer la naturaleza del ser.

—Este método es el único que puede afirmar en ellos los conocimientos que habrán adquirido —dijo.

—También es el medio más seguro de distinguir la naturaleza dialéctica de cualquier otra —dijo—; porque el que sabe reunir los objetos desde un punto de vista general ha nacido para la dialéctica; los que no están en este caso, no.

—Soy del mismo parecer —dijo.

—Después de haber observado —continué— cuáles son los mejores de este género, a los que hayan mostrado más constancia y firmeza, ya en el estudio, ya en los trabajos de la guerra, ya en las demás pruebas prescritas, cuando hayan llegado a los treinta años, les concederás mayores honores; y dedicándolos a la dialéctica, distinguirás los que, sin auxiliarse de los ojos y de los demás sentidos, puedan por la sola fuerza de la verdad elevarse hasta el conocimiento del ser; y aquí es, mi querido amigo, donde es preciso tomar las mayores precauciones.

—¿Por qué? —preguntó.

—¿No has fijado tu atención —pregunté— en el gran mal que reina en nuestros días en la dialéctica?

—¿Qué mal? —dijo.

—Creo —dijo— que está inficionada de iniquidad.

—Es cierto —dijo.

—¿Crees que haya nada de sorprendente en este desorden? ¿No excusas a los que se entregan a él? —pregunté.

—¿En qué concepto son excusables? —dijo.

—Les sucede lo mismo —dijo— que a un hijo supuesto, educado en el seno de una familia noble y opulenta, en medio del fausto y rodeado de adulaciones, se apercibiese, cuando fuese ya grande, de que los que se dicen sus padres no lo son, sin poder descubrir los verdaderos. ¿Podrías decirme qué pensaría de sus aduladores y de sus pretendidos padres antes de conocer su posición y después de haberla conocido? ¿O prefieres saber lo que yo pienso?

—Prefiero esto último —dijo.

XVII.—Me imagino que en el primer caso tendría respeto a su padre —dijo—, a su madre y a los demás que miraba como parientes, que no a sus aduladores; que estaría más dispuesto a socorrerlos si los veía en la indigencia; que lo estaría menos a maltratarlos de palabra o de hecho; y, en una palabra, que en las cosas esenciales les obedecería antes que a sus aduladores durante todo el tiempo

que ignorase la verdad.

—Es natural —dijo.

—Pero apenas supiera la verdad, en el momento, sus respetos y sus atenciones disminuirían para con aquéllos y aumentarían para con los aduladores; se entregaría a éstos con menos reservas que antes, siguiendo en todo sus consejos, y viviendo con ellos públicamente en la mayor familiaridad, mientras que nada le importaría ni su padre ni sus supuestos parientes, a no estar dotado de un natural muy bueno.

—Las cosas no dejarían de pasar como dices. Pero ¿cómo se relaciona esta imagen con los que se consagran a la dialéctica?

—De la manera siguiente: ¿no se nos educa desde la infancia en los principios de justicia y de honestidad, principios que honramos y obedecemos como a nuestros padres?

—Así es.

—¿No hay también —seguí— máximas opuestas a estos principios, máximas que sólo prometen placer y que asedian nuestra alma como otros tantos aduladores, pero que no arrastran a los que tengan un mínimo de mesura, que conservan siempre el mismo respeto y la misma sumisión a aquellos otros principios paternos?

—Así es.

—¿Y qué? —dije yo—. Si llega a preguntarse al que está en esta disposición de espíritu qué es lo que se llama honroso, y si después de haber respondido conforme a lo que aprendio de boca del legislador, se le rebate su respuesta, se le confunde en repetidas ocasiones y se le pone en la necesidad de dudar si aquello es más honroso que deshonroso; si se repite esta escena con respecto a lo justo, a lo bueno y a las demás cosas que él reverenciaba, ¿qué partido te parece que tomará en razón del respeto y de la sumisión que prestaba antes a los principios?

—Necesariamente los honraría y obedecería menos que antes —dijo.

—Pues bien —dije yo—, cuando llegue el caso de no sentir el mismo respeto por tales principios y de no reconocer las relaciones íntimas que con él tienen, y si, por otra parte, le es imposible descubrir por sí mismo la verdad, ¿cómo puede menos de abrazar otra vida sino aquella que le lisonjea?

—No puede menos —dijo.

—Se hará, por consiguiente, rebelde a las leyes a que era antes sumiso.

—Por fuerza.

—Por consiguiente, los que se dedican a la dialéctica de esta manera, ¿no deben caer en este inconveniente y, después de todo, merecer que se les perdone?

—Y además que se les tenga compasión —dijo.

—Pues para no exponer a nuestros discípulos a la misma compasión, cuando hayan llegado a los treinta años y antes de destinarlos a la dialéctica, procurarás tomar todas las precauciones necesarias.

—Desde luego —dijo.

—¿No es una excelente precaución que no gusten de la dialéctica cuando son demasiado jóvenes? No ignoras, sin duda, que los jóvenes, cuando han gustado de los primeros argumentos, se sirven de ellos como de un pasatiempo, y tienen fruición en provocar controversias sin cesar. A ejemplo de los que los han confundido en la disputa, ellos, a su vez, confunden a los demás y, semejantes a los

perros jóvenes, se complacen en dar tirones y mordiscos verbales a cuantos se les aproximan.

—Sí, gozan soberanamente —dijo.

—Después de muchas disputas en que han salido unas veces vencidos y otras vencedores, concluyen, de ordinario, por no creer nada de lo que creían antes. De esta manera dan ocasión a que los demás los desacrediten a ellos y a la filosofía.

—Nada más cierto —dijo.

—En una edad más madura, en cambio —dije yo—, no se incurrirá en esta manía; se imitará, más bien, a los que trabajan para descubrir la verdad, que a los que contradicen sólo por entretenimiento y diversión. De esta manera se comportará él de forma más moderada y se pondrá la profesión filosófica en un grado de estimación que no tenía antes.

—Muy bien —dijo.

—Por vía de precaución dijimos antes que a los ejercicios de la dialéctica sólo debían admitirse espíritus sólidos y graves, en vez de admitir, como se hace en nuestros días, al primero que llega, aun cuando muchas veces no tenga disposición para ello.

—Totalmente cierto —dijo.

XVIII. —¿Será bastante dar a la dialéctica un tiempo doble del que se ha dado a la gimnasia, y consagrarse a ella sin tregua y tan exclusivamente como se hizo con los ejercicios del cuerpo?

—¿Cuántos años? ¿Cuatro o seis? —preguntó.

—No importa: pon cinco. Después de esto los harás descender de nuevo a la caverna, en efecto, obligándoles a pasar por los empleos militares y por las demás funciones propias de su edad, a fin de que no cedan a nadie en experiencia. Observarás si en todas estas pruebas se mantienen firmes, aunque estén distraídos y sean solicitados por todas partes, o si vacilan.

—¿Y cuánto tiempo han de durar estas pruebas? —dijo.

—Quince años —contesté—. Entonces es llegada la ocasión de conducir al término a aquellos que a los cincuenta años hayan salido indemnes de estas pruebas, y se hayan distinguido en el estudio y en toda su conducta, precisándoles a dirigir el ojo del alma hacia aquello que alumbría todas las cosas, a contemplar el bien y a servirse de él toda su vida como de un modelo para gobernar, cada cual en su día, sus costumbres, las del Estado y las de los particulares, ocupándose casi siempre del estudio de la filosofía, pero cargando, cuando toque el turno, con el peso de la autoridad y de la administración de los negocios sin otro fin que el bien público, y en la persuasión de que se trata menos de ocupar un puesto de honor que de cumplir un deber indispensable. Entonces es cuando, después de haber trabajado sin descanso en formar y dejar al Estado sucesores dignos de reemplazarles, podrán pasar de esta vida a las Islas de los Bienaventurados. El Estado les erigirá magníficos mausoleos y, si la Pitia lo autoriza, se les harán sacrificios como a genios tutelares o, por lo menos, como a almas bienaventuradas y divinas.

—Acabas, Sócrates —exclamó—, de fabricar, como un hábil escultor, perfectos hombres de Estado.

—Di también mujeres, mi querido Glaucón —dije yo—, porque no creas que haya hablado yo más bien de hombres que de mujeres, siempre que estén dotadas de una aptitud conveniente.^[15]

—Así debe ser, puesto que en nuestro sistema es preciso que todo sea común entre los dos sexos —dijo.

—Y bien, amigos míos —dijo—, ¿me concederéis ahora que nuestro proyecto de Estado y de gobierno no es una vana quimera? La ejecución es difícil, sin duda, pero es posible; y sólo lo es, como se ha dicho, cuando estén a la cabeza de los gobiernos uno o muchos verdaderos filósofos que, mirando con desprecio los honores que hoy con tanto ardor se solicitan, en la convicción de que no tienen ningún valor, no estimando sino lo recto y los honores que de ello dimanan, poniendo la justicia por encima de todo por su importancia y su necesidad, sometidos en todo a sus leyes y esforzándose en hacerlas prevalecer, acometan la organización de su propio Estado.

—¿De qué manera? —preguntó.

—Enviarán al campo a todos los ciudadanos que pasen de diez años; y después de haber, de esta suerte, sustraído al influjo de las actuales costumbres a los hijos de estos ciudadanos, los educarán conforme a sus propias costumbres y a sus propias leyes, que son las que nosotros hemos expuesto antes. Por este medio establecerán en el Estado, en poco tiempo y sin dificultad, el gobierno de que hemos hablado, brindando así grandes beneficios al pueblo.

—Desde luego —dijo—. Creo, Sócrates, que has encontrado la manera como debe llevarse a cabo nuestro proyecto, en el supuesto de que algún día se verifique.

—¿Daremos, pues, aquí por terminado nuestro discurso sobre el Estado y sobre el hombre que se le parece? Pues es fácil también ver ahora cuál debe ser este hombre según nuestros principios.

—Está claro —dijo—; y, en lo tocante a tu pregunta, la materia está agotada.

Libro VIII de *La República*

I. —Es, pues, cosa convenida por nosotros, mi querido Glaucón, que en un Estado bien constituido todo debe ser común; mujeres, hijos, educación, ejercicios propios de la paz y de la guerra, y que debe designarse como reyes del mismo a hombres consumados en la filosofía y en la ciencia militar.

—Convenido está —dijo.

—También hemos convenido en que, una vez designados los gobernantes, hay que asentar a los guerreros en casas del género que hemos dicho, que serán comunes y en las que nadie tendrá nada propio. Además de la habitación recordarás lo que dispusimos sobre la clase de bienes que poseerán.

—Sí —dijo—. Recuerdo que nos pareció necesario que ninguno de ellos fuese propietario de nada, que es lo contrario de lo que sucede actualmente con los demás; y que, considerándose como atletas destinados a combatir y vigilar por el bien público, debían proveer a su seguridad y a la de sus conciudadanos, y recibir de los demás, en retribución de sus servicios, lo que necesitaran cada año para su manutención.^[1]

—Bien —repuse—. Pero puesto que sobre esta materia hemos dicho ya cuanto había que decir, recordemos la altura a que estaba nuestra polémica cuando dimos cabida a la presente digresión, y tomemos de nuevo el hilo del debate para continuarlo.

—No es difícil hacerlo —dijo—. Parecía, en efecto, que habías agotado todo lo relativo al Estado, y concluías poco más o menos lo mismo que ahora,^[2] diciendo que un Estado, para ser perfecto, debía parecerse al que acabas de describir, y que sería hombre de bien el que se condujese conforme a los mismos principios, si bien te pareció posible dar del uno y del otro un modelo más acabado aún.^[3] Pero añadías que, si esta forma de gobierno era buena, todas las demás serían defectuosas. En cuanto alcanza mi memoria, recuerdo que contabas cuatro especies cuyos defectos era conveniente examinar, comparándolos con los de los individuos cuyo carácter respondía a cada una de estas especies, a fin de que, después de haberlos considerado todos con cuidado y de estar seguro acerca de cuál es el mejor y cuál el peor, nos fuese posible juzgar si el primero es el más dichoso y el segundo el más desgraciado de los hombres, o si las cosas pasan de otra manera. Y en el punto mismo en que te suplicaba yo que nos dieras a conocer esas cuatro especies de gobierno, Adimanto y Polemarco nos interrumpieron y te comprometieron a entrar en la digresión que ha concluido en este momento.

—Me lo has recordado —dije— con toda exactitud.

—Haz como los luchadores; dame el mismo asidero, y responde ahora a la misma pregunta a que te proponías contestar entonces.

—Lo haré, si puedo —dije.

—Deseo saber cuáles son esos cuatro gobiernos de que hablabas —dijo.

—No tendré dificultad en satisfacerte —respondí—, porque todos ellos son bien conocidos. El primero y más alabado es el de Creta y Lacedemonia. El segundo, que ocupa también el segundo rango en fama, es la oligarquía, gobierno expuesto a un gran número de vicios. El tercero, opuesto enteramente al segundo, es la democracia. En seguida viene la gloriosa tiranía, que aventaja a todos

los otros tres gobiernos, como cuarta y postrera enfermedad que puede padecer un Estado. ¿Puedes nombrarme, si no, algún otro gobierno que tenga una forma propia y distinta de éstos? Porque las dinastías y los reinos venales y otros gobiernos semejantes entran como intermedios entre esos mismos de que hemos hablado, y no se hallan menos entre los bárbaros que entre los griegos.

—Efectivamente, se citan muchos y muy extraños —dijo.

II. —¿Sabes ahora —proseguí— que hay necesariamente otros tantos caracteres de hombres como especies de gobiernos; porque no creerás que las constituciones de los Estados *procedan de las encinas o de las piedras*,^[4] sino de los caracteres mismos de los miembros que los componen, y de la dirección que este conjunto imprime a todo lo demás, por así decir, al inclinarse?

—Efectivamente, no creo que vengan sino de ahí —dijo.

—Por lo tanto, puesto que hay cinco especies de gobiernos, debe haber otros tantos caracteres del alma individual que correspondan a aquéllos.

—¿Cómo no?

—Ya hemos tratado del carácter que corresponde a la aristocracia, y hemos dicho con razón que es bueno y justo.

—Descrito lo tenemos.

—Ahora tenemos que recorrer los caracteres viciados; en primer lugar, el que ansía victorias y honores, formado según el modelo del gobierno de Lacedemonia; y en seguida, los caracteres oligárquico, democrático y tiránico. Cuando hayamos reconocido cuál es el más injusto de estos caracteres, lo pondremos frente a frente del más justo, y comparando la justicia pura con la injusticia también sin mezcla, concluiremos por ver hasta qué punto la una y la otra nos hacen dichosos o desgraciados, y si deberemos acogernos a la injusticia, siguiendo el consejo de Trasímaco, o cederemos a la fuerza de las razones que nos precisan a abrazar el partido de la justicia.

—Es preciso hacerlo así —dijo.

—Y así como habíamos comenzado a examinar las costumbres del Estado antes de pasar a las de los individuos porque creímos que este método era más claro, ahora, ¿qué será más conveniente, que continuemos en la misma forma y que después de haber considerado, desde luego, el gobierno ambicioso (porque no sé qué otro nombre darle, como no sea, quizá, el de timocracia o de timarquía), pasemos en seguida al hombre que se le parece? ¿Observaremos la misma conducta respecto a la oligarquía y al hombre oligárquico, después de haber echado una mirada sobre la democracia, nos fijaremos en el hombre democrático y, por último, llegaremos al gobierno tiránico y examinaremos su constitución, en la cual se nos presentará el alma tiránica, y trataremos de pronunciar nuestro fallo con conocimiento de causa sobre la cuestión que nos hemos propuesto resolver?

—Sí —dijo—; así se hará con más orden este examen y este juicio.

III. —Procuremos, pues, por lo pronto —dije yo— explicar de qué manera puede tener lugar el paso de la aristocracia a la timocracia. ¿No es cierto, en general, que los cambios de todo gobierno político tienen su origen en el partido que gobierna, cuando se suscita en él alguna escisión, y que, por pequeño que se suponga este partido, mientras mantenga en su seno la armonía, es imposible que tenga lugar alguna innovación en el Estado?

—Tal sucede, en efecto.

—Por consiguiente —dijo—, ¿cómo en un Estado de las condiciones del nuestro podrá darse un movimiento, Glaucon? ¿Por dónde la discordia, infiltrándose entre los auxiliares y los gobernantes enfrentará cada una de estas clases contra la otra y contra sí misma? ¿Quieres que, a imitación de Homero,^[5] conjuremos a las musas para que nos expliquen el origen de la querella, y que las hagamos hablar en tono trágico y sublime, cuando lo que hacen es jugar y divertirse, tratándonos como niños?

—¿Cómo?

—Poco más o menos de la manera siguiente: «Es difícil que en un Estado así constituido haya movimientos; pero como todo lo que nace está destinado a perecer, tampoco ese sistema de gobierno subsistirá eternamente, sino que se disolverá algún día, y he aquí cómo. Hay, no sólo para las plantas que nacen del seno de la tierra, sino también para el alma y el cuerpo de los animales que viven sobre su superficie, cambios de fertilidad y de esterilidad. Estos cambios tienen lugar cuando cada especie termina y vuelve a comenzar su revolución circular, la cual es más corta o más larga según que la vida de cada especie sea más larga o más corta.^[6] Vuestros magistrados, por hábiles que sean y por mucho que los auxilien la experiencia y el cálculo, podrán no determinar exactamente el instante favorable o contrario a la propagación de su especie. Se les escapará este instante, y darán al Estado hijos en épocas desfavorables. Las generaciones divinas tienen un período que comprende un número perfecto, pero, respecto a la raza humana, hay otro número que es el primero en el cual se producen incrementos de potencia simple y reforzada,^[7] con tres intervalos y cuatro términos, semejantes y desemejantes, crecientes y menguantes, y que hacen aparecer todas las cosas como acordadas y racionales entre sí. La base, cuatro, conjugada con el cinco y aumentada tres veces, produce dos armonías: la una, uniforme, multiplicada otras tantas veces por cien; la otra, equilátera en un sentido, pero oblonga en conjunto, resultante de cien números de la diagonal racional de cinco, disminuidos en uno, o de diagonales irracionales de cinco, disminuido cada número en dos, así como cien cubos de tres. He aquí el número geométrico, que de este modo domina todo él sobre los nacimientos mejores o peores. Ignorando la virtud de este número, vuestros magistrados harán contraer en épocas indebidas matrimonios de los que nacerán bajo funestos auspicios hijos de mala índole. Sus padres escogerán, es cierto, los mejores de entre ellos para que ocupen su lugar; pero como serán indignos de sucederles en sus puestos, apenas se vean elevados, cuando ya comenzarán a despreciarnos a nosotras (las Musas), no haciendo de la música el caso que debieran, y despreciando en igual forma la gimnasia, de donde resultará que la educación de vuestros jóvenes será mucho menos perfecta. Y así los magistrados que fueren escogidos de entre ellos no tendrán el talento de discernir las razas de oro, de plata, de bronce y de hierro, de que habla Hesíodo,^[8] y que se encuentran entre vosotros. Llegando, pues, a mezclar el hierro con la plata y el bronce con el oro, resultará de esta mezcla una falta de conveniencia, de regularidad y de armonía, defecto que, allí donde aparece, engendra siempre la enemistad y la guerra. Ésta es la raza origen de la discordia en todas partes donde surge».

—Y nosotros diremos que no se engañan —aseveró.

—Nada más natural, pues son Musas —dijo yo.

—Pues bien, ¿qué es lo que dicen las Musas después? —inquirió.

—«Una vez producida la disensión, las razas de hierro y de bronce trataban de enriquecerse y de adquirir tierras, casa —dijo yo—, oro y plata, mientras que las razas de oro y plata, ricas por

naturaleza, y no estando desprovistas, intentaban llevar las almas a la virtud y al sostenimiento de la constitución primitiva. Después de muchas luchas y violencias entre unos y otros, convinieron en dividir entre sí las tierras y las casas, destinando como esclavos al cuidado de sus tierras y sus casas al resto de los ciudadanos, a quienes consideraban antes como hombres libres, como sus amigos y como proveedores de su mantenimiento, y continuando ellos mismos haciendo la guerra y proveyendo a la común seguridad».

—Me parece que semejante mutación —dijo— tiene ahí la causa.

—Un gobierno de esta clase, ¿será un término medio entre la aristocracia y la oligarquía? —pregunté.

—En efecto.

IV.—El cambio se hará, pues, del modo que yo he explicado; pero ¿cuál será la forma de este nuevo gobierno? ¿No es evidente que, por ser un término medio, retendrá algo de lo antiguo y que tomará algo del gobierno oligárquico pero que, en fin, tendrá algo que sea propio y distintivo?

—Así es —dijo.

—Conservará del régimen anterior el respeto a los magistrados, la aversión de los guerreros a la agricultura, a los oficios manuales y a las profesiones lucrativas, la costumbre de las comidas públicas y el cuidado de practicar los ejercicios gimnásticos y militares. ¿No?

—Sí.

—Lo que tendrá de propio, ¿no será el temor de elevar a los sabios a las primeras dignidades, porque ya no se formarán en su seno caracteres de una virtud sencilla y pura, sino que aparecerán caracteres compuestos de diversos elementos; el elegir para el mando espíritus más fogosos y simples, nacidos más para la guerra que para la paz; el tener muy en cuenta las estratagemas y ardides de la guerra, y el estar siempre con las armas en la mano?

—Sí.

—Hombres de esta condición —dije yo— estarán ansiosos de riquezas, como en los Estados oligárquicos. Ciegos adoradores del oro y de la plata, los honrarán en la oscuridad, y los tendrán secretamente encerrados en cofres. Ellos mismos, atrincherados en el recinto de sus casas como en otros tantos nidos, gastarán en mujeres y en todo lo que halague sus pasiones.

—Es muy cierto —dijo.

—Serán, pues, avaros de su dinero, porque lo aman y lo poseen clandestinamente, y al mismo tiempo serán pródigos de los bienes de los demás a causa del deseo que tienen de satisfacer sus pasiones. Entregados en secreto a todos los placeres, se ocultarán de la ley, como un hijo relajado se oculta de su padre; y todo esto gracias a una educación fundada, no en la persuasión, y sí en la fuerza, por haber despreciado la verdadera Musa, la que preside a la dialéctica y a la filosofía, y por haber preferido la gimnasia a la música.

—Ése de que hablas es un gobierno mezclado de bien y del mal —dijo.

—En efecto, es una mezcla —dije—. Pero dado que domina aquí la fogosidad, lo que más sobresale es la ambición y la sed de honores.

—En gran manera —dijo.

—Tales serían, pues —dije yo—, el origen y las costumbres de este gobierno. No he hecho una pintura exacta de él sino sólo un bosquejo, porque esto basta a nuestro propósito, que es conocer el

hombre justo y el injusto; y porque, por otra parte, tendríamos que entrar en interminables pormenores si quisiéramos describir con completa exactitud cada gobierno y cada carácter.

—Tienes razón —dijo.

V.—¿Cuál es el hombre que corresponde a este gobierno? ¿Cómo se forma y cuál es su carácter?

—Me imagino —dijo Adimanto— que debe parecerse a Glaucó, por lo menos en punto a ambición.

—Podrá ser —le dije yo—; pero me parece que difiere bajo otros muchos conceptos.

—¿Cuáles?

—Debe ser más obstinado —dijo yo— y menos educado con las Musas, aunque las ama bastante. Oirá con gusto, pero no tendrá ningún talento para hacer uso de la palabra. Duro con los esclavos, en vez de sentirse superior a ellos, como hacen los que han recibido buena educación, será dulce con los hombres libres y respetuoso con los gobernantes. Aspirará a los honores y dignidades, no por la elocuencia ni por ningún otro medio del mismo género, sino por las virtudes guerreras, y así tendrá pasión por la caza y por los ejercicios gimnásticos.

—He ahí —dijo— el carácter de este Estado.

—Durante su juventud podrá muy bien despreciar las riquezas —prosegui—, pero su apego a ellas crecerá con la edad, porque su carácter le inclina a la avaricia, y porque, privada su virtud del más excelente guardián, no es pura ni desinteresada.

—¿De qué guardián? —preguntó Adimanto.

—La razón combinada con música, porque sólo ella puede conservar la virtud en un corazón que la posee —dijo yo.

—Dices bien —asintió.

—Tal es el joven timocrático —dijo yo—, imagen del Estado que le corresponde.

—Exacto.

—He aquí ahora —dijo— de qué manera se forma. Tendrá a veces por padre un hombre de bien, ciudadano en un Estado mal gobernado, que huye de los honores, de las dignidades, de las magistraturas y de todas las molestias que los cargos llevan consigo; y, en fin, que prefiere perder derechos a sufrir molestias.

—¿Cómo se forma el carácter de este joven? —preguntó.

—En primer lugar —dijo yo—, por los discursos de su madre, a quien oye quejarse a todas horas de que su marido no tiene cargo alguno en el Estado; que así es ella menos considerada entre las demás mujeres; que su marido no se afana por aumentar su riqueza; que no quiere pelea con nadie ni en procesos privados ni en públicos; y que ella ve claramente que, consagrado a sí propio, tiene para ella la mayor indiferencia. Esta madre, resentida de una conducta semejante, repite sin cesar al hijo que su padre es un hombre indolente y sin carácter, y otras cien frases semejantes de las que las mujeres acostumbran a decir en tales ocasiones.

—Es cierto que se valen de tales lamentos, porque están en su carácter —dijo Adimanto.

—Tampoco ignoras —prosegui— que también los criados, aun pasando por ser leales, con el hijo de la casa usan en secreto el mismo lenguaje. Cuando ven, por ejemplo, que el padre no entabla reclamación para el pago de una deuda o la reparación de alguna injuria, le dicen al hijo que «cuando sea grande, haga valer sus derechos, y procure ser más hombre que su padre». Cuando sale de casa,

oye por todas partes el mismo lenguaje; ve que son despreciados y considerados como imbéciles los que se ocupan en lo que les importa, mientras que son honrados y alabados los que se mezclan en lo que no les interesa. Este joven, que escucha y ve todo esto, y que oye de boca de su padre un lenguaje enteramente distinto, y que observa que la conducta de éste es opuesta a la de los demás, es atraído, a la vez, por dos fuerzas: por su padre, que cultiva y fortifica la parte racional de su alma, y por los demás, que inflaman su fogosidad y sus deseos. Como su natural no es malo de suyo y, si es solicitado por el mal, es sólo por los hombres malos con quienes trata, adopta un término medio entre los dos partidos extremos, y entrega el mando de su alma a esta parte de sí mismo en que residen la fogosidad y la ambición, que ocupa un término medio, y de esta manera se hace un hombre ambicioso y altanero.

—Me parece —dijo— que has explicado perfectamente el origen y desarrollo de este carácter.

—Ya tenemos, pues, la segunda especie de hombre y de gobierno —dije yo.

—La tenemos.

VI.—Pasemos revista, como dice Esquilo, a otro *hombre formado frente a otra ciudad*,^[9] y para seguir el mismo orden, comencemos por la ciudad.

—Conforme.

—El gobierno que corresponde examinar ahora creo que es la oligarquía.

—¿Qué clase de constitución llamas tú oligarquía?

—Entiendo una forma de gobierno donde el censo —dije yo— decide de la condición de cada ciudadano; donde los ricos, por consiguiente, ejercen el mando sin que los pobres participen de él.

—Comprendo —dijo.

—¿No deberemos decir, ante todo, cómo la timarquía se convierte en oligarquía?

—Sí.

—Pues no hay nadie —seguí—, por poca perspicacia que tenga, que no vea cómo se verifica la transición de la una a la otra.

—¿Cómo?

—Aquellas riquezas,^[10] acumuladas en los cofres de cada particular, son una causa de la ruina de aquel gobierno. Su primer efecto es arrastrar a cada ciudadano a gastar en lujo para sí y para su mujer y, por consiguiente, a desconocer y eludir la ley.

—Es natural —dijo.

—En seguida, excitados los unos con el ejemplo de los demás, y queriendo imitarles, en poco tiempo el contagio se hace general, según creo.

—Naturalmente.

—En fin —dije yo—, se dejan dominar más y más por la pasión de amontonar riquezas, y cuanto más aumenta el crédito de éstas, tanto más disminuye el de la virtud. La riqueza y la virtud, ¿no son como dos pesos puestos en una balanza, que se mueven en opuestas direcciones?

—En efecto —dijo.

—Por consiguiente, la virtud y los hombres de bien son menos estimados en un Estado en la proporción en que se estiman más los ricos y las riquezas.

—Eso es evidente.

—Pero se practica lo que se estima y se descuida lo que se desestima.

—Tal sucede.

—Por consiguiente, los ciudadanos, de ambiciosos y amigos de honores que eran, concluyen por hacerse codiciosos y avaros. Reservan todos sus elogios y toda su admiración para los ricos; los empleos son para ellos solos, y basta ser pobre para verse despreciado.

—Completamente.

—Entonces se fijan por una ley las condiciones necesarias para participar del poder oligárquico, y estas condiciones se resumen en la cuota de la renta. La cuota que se requiere es más o menos grande, según que el principio oligárquico esté más o menos en vigor, y está prohibido aspirar a los cargos públicos a todos aquellos cuya renta no asciende a la tasa señalada. Y hacen que pase esta ley valiéndose de la fuerza y de las armas, o bien se acepta por temor de que ellos cometan alguna violencia. ¿No pasan así las cosas?

—Así es, ciertamente.

—He aquí, pues, cómo se establece por lo general ésta.

—Sí; pero ¿cuáles son sus costumbres y cuáles los vicios que nosotros le echamos en cara? —preguntó.

VII. —El primero es el principio mismo de este Estado —dijo—. Escucha lo que voy a decir. Si en la elección de un piloto se atendiese únicamente al censo, y se excluyese del gobierno del timón al pobre, a pesar de su experiencia...

—¡Las naves llevarían muy mala navegación! —dijo.

—¿No será lo mismo respecto a otra gobernación, cualquiera que ella sea?

—Lo creo así.

—¿Y deberemos exceptuar el gobierno de un Estado? —pregunté—. ¿O también en éste?

—Mucho más que en ningún otro —dijo—, porque es el más difícil y el más importante de todos los gobiernos.

—Luego la oligarquía tiene este vicio capital.

—Tal parece.

—¿Y es menos grave este otro?

—¿Cuál?

—Que este Estado no sea uno, sino que encierre necesariamente dos Estados, uno compuesto de ricos y otro de pobres, que habitan el mismo suelo y que se esfuerzan sin cesar en destruirse los unos a los otros.

—Ciertamente —exclamó— este vicio no es menos grave que el primero, por Zeus.

—Tampoco es una gran ventaja para este gobierno la impotencia en que está de hacer la guerra, porque necesita para ello, o armar a la multitud, a la que tiene que temer más que al enemigo, o no servirse de ella y entrar en lucha con un ejército que merecerá entonces verdaderamente el nombre de oligárquico,^[11] prescindiendo de que los ricos se niegan por avaricia a pagar los gastos de la guerra.

—Está muy lejos de ser una ventaja.

—Además, ¿no ves que los mismos ciudadanos son, a la vez, en este régimen, labradores, guerreros y comerciantes? ¿Y no hemos proscrito esta acumulación de muchos oficios en manos de un solo individuo? ¿O acaso te parece bien?

—En modo alguno.

—Mira ahora si el mayor y primer vicio de esta constitución no es el que voy a decir.

—¿Cuál?

—La libertad en que se deja a cada uno de deshacerse de sus bienes o de adquirir los de los demás; de permanecer en el Estado el que los ha vendido sin tener ninguna ocupación, sin ser artesano, ni comerciante, ni soldado, ni otro título, en fin, que el de pobre e indigente.

—Sí que es el primer vicio —asintió.

—En los Estados oligárquicos no se trata de impedir este desorden, porque si se hiciese, los unos no poseerían riquezas inmensas mientras los otros se ven reducidos a la última miseria.

—Es cierto.

—Fija tu atención en lo que voy a decir. Cuando este hombre, rico en otro tiempo, se arruinaba haciendo gastos insensatos, ¿qué ventaja sacaba de ello el Estado? ¿Pasaba por uno de sus jefes, o no era ni jefe ni servidor, ni tenía otro destino que el de gastar sus bienes?

—Era un pródigo y nada más, pese a la apariencia —dijo.

—¿Quieres entonces —pregunté— que digamos de este hombre que, al igual que en su celdilla nace un zángano, azote de la colmena, nace él en su casa como otro zángano, azote del Estado?

—Así es, Sócrates —dijo.

—Pero ¿acaso no hay esta diferencia, mi querido Adimanto: que Dios ha querido que los zánganos alados nazcan sin aguijón, mientras que si entre los zánganos de dos pies los hay que no tienen aguijón, otros, por el contrario, lo tienen muy punzante? Los que no lo tienen, ¿acaso no envejecen y mueren en la indigencia, mientras que entre los que lo tienen se encuentran todos los malhechores?

—Nada es más cierto —dijo.

—Es claro que en todo Estado en que veas pobres —dije yo—, hay ladronzuelos, rateros, sacrílegos y malvados de todas especies.

—Evidente —dijo.

—Pero en los gobiernos oligárquicos, ¿no hay pobres?

—Casi todos los ciudadanos lo son —dijo— a excepción de los gobernantes.

—Por consiguiente —dije—, ¿no estamos autorizados para creer que en tales Estados se encuentran muchos malhechores armados de aguijón, a quienes los magistrados vigilan y contienen por fuerza?

—Así lo pensamos —dijo.

—Pero ¿no diremos que la ignorancia, la mala educación y el vicio mismo del régimen son la causa de que exista esa mala gente?

—Lo diremos.

—Tal es el carácter del Estado oligárquico, tales son sus vicios, y quizá tiene aún más.

—Quizá —dijo.

—De esta manera resulta acabado —dije yo— el cuadro de este sistema que se llama oligarquía, en el que el censo determina los gobernantes. Pasemos ahora al hombre oligárquico. Veamos cómo se forma y cuál es su carácter.

—Veámoslo —dijo.

VIII. —El cambio del espíritu timárquico en oligárquico en un individuo, ¿no se verifica de esta

manera?

—¿De qué manera?

—El hijo de un timócrata quiere, por lo pronto, imitar a su padre y seguir sus pasos; pero después ve que su padre se ha estrellado contra el Estado, como una nave contra un escollo; que después de haber zozobrado en sus bienes y su persona, ya a la cabeza de los ejércitos, ya en otro cargo importante, es conducido delante de los jueces y, calumniado por impostor, es condenado a muerte, al destierro, a la pérdida de su honor o de sus bienes...

—Eso suele suceder —dijo.

—Viendo, digo, caer sobre su padre tantas desgracias, que también llegan a él; despojado de su patrimonio, y atemorizado, arroja de cabeza aquella ambición y aquella fogosidad del trono que les había levantado en su alma; y humillado por el estado de indigencia en que se encuentra, ya no piensa sino en amontonar bienes de fortuna, y por medio de un trabajo asiduo y de mezquinos ahorros consigue al cabo enriquecerse. ¿No crees que entonces hará subir a aquel mismo trono el espíritu de codicia y de avaricia, convirtiéndole en su gran rey, y ciñéndole la tiara, el collar y la cimitarra?

—Ciertamente —dijo.

—Poniendo en seguida a los pies de este nuevo señor, de una parte la razón, de otra el valor, y encadenados ambos como viles esclavos, obliga a la una a no reflexionar, a no pensar sino en los medios de acumular nuevos tesoros; y obliga al otro a no admirar ni honrar más que las riquezas y a los ricos, a poner toda su gloria en la posesión de una gran fortuna y en el arte de acumularla.

—En un joven no hay cosa más rápida y violenta que el paso de la ambición a la avaricia —dijo.

—¿No es éste el carácter oligárquico? —dije.

—Por lo menos la metamorfosis parte de un hombre semejante a la constitución que, según hemos visto, concluye en oligarquía.

—Veamos si es igual a ella.

—Veámoslo.

IX.—Por lo tanto, ¿no tiene como primer rasgo de semejanza el colocar las riquezas por encima de todo?

—¿Cómo no?

—Además, se le parece por el espíritu de ahorro y por la industria; no concede a la naturaleza más que la satisfacción de los deseos necesarios; se priva de todo otro gasto, y domina todos los demás deseos considerándolos como insensatos.

—Exactamente.

—Es sórdido —dije yo—, en todo busca ganancia, no piensa más que en atesorar; en fin, es de aquellos a quienes el vulgo admira. ¿No es éste un retrato fiel del carácter análogo a aquel sistema?

—Así lo creo —dijo—, porque ni para aquel Estado ni para aquel hombre hay nada que deba ser preferido a las riquezas.

—Sin duda que este hombre —dije— apenas si ha pensado en instruirse.

—No hay trazas de ello —dijo—, porque en tal caso no se dejaría conducir por un guía ciego ni lo tendría en tal estima.^[12]

—Bien —dije—. Atiende a lo que voy a decir. ¿No podremos afirmar que la falta de educación ha hecho nacer en él deseos que corresponden a la naturaleza de los zánganos, unos siempre indigentes,

otros inclinados siempre a obrar mal, deseos que contiene con gran violencia por tener otros intereses?

—Desde luego —dijo.

—¿Sabes dónde has de mirar para ver sus deseos maléficos?

—¿Dónde?

—A las tutorías de huérfanos o a cualquier otra comisión en que tenga libertad de obrar mal.

—Tienes razón.

—¿No es claro que, si en otros negocios goza de buena reputación por parecer un hombre justo, es porque contiene sus malos deseos con una especie de prudente violencia, no por virtud ni por exigencia de la razón, sino por necesidad o por temor de perder sus otros bienes?

—Es cierto —dijo.

—Pero cuando se trata de gastar bienes ajenos —dije yo—, entonces es, por Zeus, mi querido amigo, cuando descubrirás en los hombres de esta condición deseos propios de la naturaleza de los zánganos.

—Estoy convencido de ello —dijo.

—Un hombre de tal carácter experimentará necesariamente rebeliones dentro de sí mismo; habrá en él dos hombres diferentes, cuyos deseos combatirán entre sí, y de ordinario los mejores podrán más que los peores.

—Así es.

—Por esta razón, creo yo, en el exterior aparecerá más moderado y más dueño de sí mismo que muchos otros. Pero la verdadera virtud, la que produce la armonía y la unidad, está muy distante de encontrarse en su alma.

—Pienso como tú.

—Si se suscita alguna cuestión de honor entre particulares o una lucha entre conciudadanos, este hombre, por tacañería, no será un rival de cuidado. No gusta de gastar su dinero por cosas de honor ni por esta clase de combates, porque teme despertar en su alma deseos pródigos y llamarlos en su auxilio. Se presenta, pues, en la lid a la manera oligárquica, es decir, con una pequeña parte de sus fuerzas; queda casi siempre derrotado; pero sigue rico.

—A buen seguro —dijo.

—¿Dudaremos aún de la perfecta semejanza que hay entre el hombre avaro y negociante y el gobierno oligárquico?

—En modo alguno —dije.

X.—Me parece que corresponde ahora examinar el origen y las costumbres de la democracia, y observar después estas mismas cualidades en el hombre democrático, a fin de que podamos compararlos entre sí y juzgarlos.

—Eso es, si hemos de seguir nuestro método acostumbrado —dijo.

—Pues bien —dije yo—, ¿no se pasa de la oligarquía a la democracia a causa del deseo insaciable de estas mismas riquezas, que se miran como el primero de todos los bienes en el gobierno oligárquico?

—¿Cómo?

—Los gobernantes, que deben los cargos que ocupan, creo yo, a las inmensas riquezas que

poseen, se guardan bien de reprimir mediante la severidad de las leyes el libertinaje de los jóvenes corrompidos, ni de impedir que se arruinen con sus despilfarros, porque su plan es comprarles los bienes, hacerles préstamos con crecidos intereses, y aumentar por este medio sus riquezas y su crédito.

—Sin duda.

—Pero ¿no es evidente que en todo Estado, cualquiera que él sea, es imposible que los ciudadanos estimen las riquezas y practiquen al mismo tiempo la templanza, sino que es una necesidad que sacrifiquen una de estas dos cosas a la otra?

—Eso es completamente evidente —dijo.

—Así es que en las oligarquías, los magistrados, por su tolerancia con el libertinaje, han reducido muchas veces a la indigencia a hombres bien nacidos.

—Ciertamente.

—Esto da origen a que haya en el Estado gentes provistas de agujones, unos oprimidos con las deudas, otros despojados de sus derechos y algunos que padecen de ambas cosas, todos los cuales se hallan en permanente hostilidad contra los que se han enriquecido con los despojos de su fortuna y contra el resto de los ciudadanos, no aspirando más que a promover una revolución.

—Así es.

—Sin embargo, los negociantes van con la cabeza gacha, preocupados con su negocio y sin reparar en los que han arruinado; hieren, hincándoles el agujón de su dinero a los que se ponen a su alcance y recogen los multiplicados intereses que engendra su capital, multiplicando por este medio en el Estado la raza de los zánganos y de los pobres.

—¿Cómo no ha de multiplicarse? —dijo.

—No quieren, a pesar de eso, contener esta plaga creciente —dije yo—, ya impidiendo a los particulares disponer de sus bienes a su capricho, o ya mediante una ley que impida igualmente el progreso del mal.

—¿Y cuál es esa ley?

—Una que es natural emplear a falta del primer remedio, y que obligaría a los ciudadanos a preocuparse de su virtud; porque si los contratos voluntarios se celebrasen a cuenta y riesgo del prestamista, la usura se ejercería con menos descaro y en el Estado no abundarían tanto los males de que he hablado.

—Muy cierto —dijo.

—Así se ven los ciudadanos reducidos a este triste estado —dije yo— por culpa de los gobernantes, y como una consecuencia necesaria, estos mismos se corrompen y corrompen a sus hijos, los cuales, pasando una vida voluptuosa sin ejercitar su alma ni su cuerpo, se hacen débiles e incapaces de resistir al placer y al dolor.

—¿Cómo no?

—Ocupados sus padres únicamente en enriquecerse, desprecian todo lo demás, y no toman más interés por la virtud que los indigentes.

—No, en efecto.

—Con esta disposición de espíritu, cuando gobernantes y gobernados se encuentran juntos en viajes, u otras ocasiones, como en una teoría,^[13] en el ejército, tanto en mar como en tierra, o en

cualquier otra coyuntura, y se observan mutuamente en circunstancias peligrosas, los ricos entonces no tienen ningún motivo para despreciar a los pobres; por el contrario, cuando un pobre, flaco y quemado por el sol, se ve en una pelea al lado de un rico educado a la sombra y muy obeso, viéndole jadeante y agobiado, ¿qué crees que pensará? ¿No se dirá a sí mismo que estas gentes sólo deben sus riquezas a la cobardía de los pobres? Y cuando se encuentran juntos, ¿no se dicen unos a otros: «En verdad, estos hombres son nuestros, pues son bien poca cosa»?

—Estoy persuadido de que hablan y piensan de esa manera —dijo.

—Y así como a un cuerpo enfermizo le basta el más pequeño empujón para caer en la enfermedad, y en ocasiones cae sin que sobrevenga ninguna causa exterior, así un Estado que se encuentra en la situación que acabo de decir no tarda en ser presa de sediciones y guerras intestinas en el momento en que, con el menor pretexto, unos y otros, llaman en su auxilio a aliados exteriores de Estados oligárquicos y de Estados democráticos; y algunas veces las dos facciones se despedazan con sus propias manos, sin que los extranjeros tomen parte en sus querellas.

—Sí, ciertamente.

—El gobierno se hace democrático cuando los pobres, consiguiendo la victoria sobre los ricos, degüellan a los unos, destierran a los otros y reparten con los que quedan los cargos y la administración de los negocios, reparto que en estos gobiernos se arregla de ordinario por la suerte.

—Así es, en efecto, como la democracia se establece —dijo él—, sea por la vía de las armas, sea que los ricos, temiendo por sí mismos, tomen el partido de retirarse.

XI. —Y ¿cuál será la administración —dije yo—, cuál la constitución de este nuevo sistema? Veremos luego el hombre que se parece a él y podremos llamarle el hombre democrático.

—Evidentemente —dijo.

—¿No serán, ante todo, hombres libres en un Estado lleno de libertad y de franqueza, y no tendrá cada uno libertad para hacer lo que le venga en gana?

—Así se dice —contestó.

—Pero dondequiera que exista esta licencia, es claro que cada ciudadano dispone de sí mismo y escoge a su placer el género de vida que más le agrada.

—Evidente.

—Por consiguiente, éste será el régimen con más clases distintas de hombres.

—¿Cómo no?

—En verdad, esta forma de gobierno —dije— tiene trazas de ser la más bella de todas, y esta diversidad prodigiosa de caracteres es de admirable efecto, como las flores bordadas que hacen resaltar la belleza de una tela. Por lo menos lo será —seguí diciendo— para aquellos que juzgan de las cosas como las mujeres y los niños cuando se emboban ante los objetos abigarrados.

—En efecto —dijo.

—En este Estado, mi querido amigo, puede cada uno buscar el género de gobierno que le acomode —proseguí.

—¿Por qué?

—Porque los comprende todos, gracias a la licencia que cada cual tiene para vivir como quiera. Efectivamente, si alguno quisiera formar el plan de un Estado, como antes hicimos nosotros, no tendría más que trasladarse a un Estado democrático, porque es éste un mercado donde se vende toda

clase de regímenes. No tendría más que escoger, y después realizar su proyecto bajo el plan que hubiera preferido.

—Seguramente no le faltarían modelos —dijo.

—Si hemos de juzgar a primer golpe de vista, ¿no es una condición agradable y cómoda en semejante gobierno el no poder ser uno obligado a desempeñar un cargo público, aunque tenga méritos para ello; el no estar sometido a ninguna autoridad, si no se quiere; el no ir a la guerra cuando los otros van; el no estar en paz, si hay gusto en ello, mientras los demás viven en paz; y el ser juez y magistrado si se le pone a uno en la cabeza, por más que la ley prohíba el ejercicio de tales funciones?

—A primera vista, sin duda, así parece —dijo.

—¿No tiene también algo de admirable la tranquilidad con que se toman algunos su condena? ¿No has visto hombres condenados a muerte o al destierro permanecer y pasearse en público, con una desenvoltura y un continente de héroes, sin que nadie preste atención ni haga caso de ellos?

—Yo he visto a muchos —dijo.

—¡Y esta indulgencia, esta manera de pensar ajena a todo escrupulo mezquino, que hace que se desdeñen aquellas máximas de que nosotros hemos tratado con tanto respeto al trazar el plan de nuestro Estado, cuando dijimos que, a no estar dotado de una naturaleza extraordinaria, ninguno podría hacerse virtuoso si desde la infancia no había jugado rodeado de cosas bellas para después aplicarse a cosas semejantes!... ¡Ah! ¡Con qué magnífica indiferencia se pisotean todas estas máximas, sin tomarse el trabajo de examinar cuál ha sido la educación de los que se injieren en el manejo de los negocios públicos! ¡Qué empeño, por el contrario, en acogerlos y en honrarlos, con tal que se digan amigos del pueblo!

—¡Noble régimen, sin duda! —dijo.

—Tales son, entre otras muchas, las características de la democracia —dije yo—: Es, como ves, un gobierno muy cómodo, donde nadie manda; en el que reina una mezcla encantadora y una igualdad perfecta, lo mismo entre las cosas desiguales que entre las iguales.

—Nada dices que no sepa todo el mundo —dijo.

XII. —Considera ahora —proseguí— este carácter en un individuo particular, o más bien, para seguir siempre el mismo orden, ¿no debemos ver antes cómo se forma?

—Sí —dijo.

—¿No se forma de esta manera? El hombre avaro y oligárquico tiene un hijo al que educa en sus mismas costumbres.

—¿Cómo no?

—Este hijo, a ejemplo de su padre, domina por la fuerza los deseos que podrían conducirle al despilfarro y que son enemigos de la ganancia, los que se llaman superfluos.

—Evidentemente —dijo.

—¿Quieres que para no avanzar a tientas —dije yo— comencemos por distinguir bien los deseos necesarios de los deseos superfluos?

—Sí, lo quiero —asintió.

—¿No hay razón para llamar deseos necesarios a aquellos de los que no podemos prescindir, y cuya satisfacción por otra parte nos es útil? Porque evidentemente estos deseos son necesidades de

nuestra naturaleza; ¿no es así?

—En efecto.

—Con justa razón los llamaremos, por consiguiente, deseos necesarios.

—Con razón.

—En cuanto a aquellos de que es fácil deshacerse, si desde joven se toman precauciones, y cuya presencia, lejos de producir en nosotros ningún bien, nos causa muchas veces grandes males, ¿no diremos bien si los llamamos deseos superfluos?

—Muy bien.

—Tomemos un ejemplo de unos y otros, para formarnos de ellos una idea más exacta.

—Conviene hacerlo.

—El deseo de comer algo condimentado, en cuanto es indispensable para mantener la salud y las fuerzas, ¿no es necesario?

—Creo que sí.

—El simple deseo de alimentarse es necesario por dos razones: porque es útil comer, y porque en otro caso sería imposible vivir.

—Sí.

—Y el del condimento también, en cuanto viene bien a la salud.

—Es cierto.

—Pero el deseo de toda clase de comidas y de guisados, deseo que se puede reprimir y hasta quitar por entero mediante una buena educación desde la juventud, deseo dañoso al cuerpo y al alma, a la razón y a la templanza, ¿no debe ser comprendido con razón entre los deseos superfluos?

—Con muchísima razón.

—¿Diremos, por tanto, que éstos son deseos pródigos, y aquéllos, deseos provechosos, porque nos sirven para hacernos más capaces de obrar?

—¿Qué otra cosa, si no?

—El mismo juicio formaremos de los apetitos sexuales y de todos los demás.

—Así es.

—¿No hemos dicho, de aquel a quien hemos dado el nombre de zángano, que estaba dominado por los deseos superfluos, mientras que el hombre ahorrativo y oligárquico sólo es gobernado por los deseos necesarios?

—¿Cómo no?

XIII. —Expliquemos de nuevo cómo este hombre oligárquico se hace democrático; y he aquí de qué manera, a mi juicio, se verifica esto ordinariamente.

—¿Cómo?

—Cuando un joven mal educado, en la forma que hemos dicho, y alimentado en el amor al lucro, llega a gustar la miel de los zánganos, y a vivir en relación con estos insectos ávidos y hábiles para procurar toda clase de placeres, ¿no sufre entonces el gobierno interior de su alma un cambio, pasando de oligárquico que era a democrático?

—Es una necesidad inevitable —dijo.

—Así como el Estado ha mudado de forma, porque una facción ha sido auxiliada por extranjeros que favorecían sus designios, del mismo modo, ¿no es una necesidad que este joven mude también de

costumbres a causa del apoyo que sus pasiones encuentran en las pasiones ajenas de la misma naturaleza?

—Totalmente de acuerdo.

—Si su padre o sus parientes enviasen por su parte auxilios a la facción de los deseos oligárquicos, y para sostenerla reprendiesen y afeasen su conducta, ¿no sería su corazón entonces teatro de una guerra intestina entre revolución y contrarrevolución?

—¿Cómo no?

—Algunas veces sucede que la facción democrática cede ante la oligárquica, y entonces ciertos deseos son en parte destruidos, en parte arrojados del alma, efecto de un pudor que se despierta en el joven, que entra así de nuevo en la senda del deber.

—Algunas veces sucede eso —dijo.

—Pero bien pronto, a causa de la mala educación que ha recibido de su padre, nuevos deseos, más fuertes y numerosos, suceden a los que ha desterrado.

—Así suele ocurrir —convino.

—Estos nuevos deseos le arrastran otra vez a buscar los mismos compañeros, y de esta relación clandestina nace una multitud de otros deseos.

—¿Cómo no?

—Por último, se apoderan de la ciudadela del alma de este joven, después de haber visto que estaba vacía de ciencia, de nobles costumbres, de máximas verdaderas, que son la salvaguardia más segura y más fiel de la razón de los mortales amados de los dioses.

—Sin duda —dijo.

—Bien pronto juicios falsos y presuntuosos y opiniones atrevidas acuden en tropel y ocupan el lugar de aquéllos.

—Es cierto —dijo.

—¿No es entonces cuando vuelve a unirse a aquellos comedores de lotos,^[14] no se ruboriza ya de mantener relación íntima con ellos? Si de parte de sus amigos o de sus parientes llega algún refuerzo al elemento parco de su alma, las máximas presuntuosas, cerrando prontamente las puertas del castillo real,^[15] niegan la entrada a este socorro; ni siquiera escuchan los consejos que, a manera de embajada, envían ancianos llenos de buen sentido y de experiencia. Secundadas estas máximas presuntuosas por una multitud de perniciosos deseos, consiguen la victoria, y calificando el pudor de imbecilidad, lo rechazan ignominiosamente, destierran la templanza después de haberla ultrajado dándole el nombre de cobardía, y proscriben la moderación y la frugalidad, a las que califican de rusticidad y bajeza.

—Sí, verdaderamente.

—Después de haber creado este vacío en el alma del desgraciado joven y de haberlo purgado como a quien se inicia en los más grandes misterios, introducen en su alma, con numeroso acompañamiento, ricamente adornadas y con coronas sobre la cabeza, la insolencia, la anarquía, el desenfreno y la desvergüenza, de los que hacen mil elogios, encubriendo su fealdad con los nombres más preciosos: la insolencia, con el de buena educación; la anarquía, con el de libertad; el desenfreno, con el de magnificencia; la desvergüenza, con el de valor. ¿No es de esta manera —dije — como un joven, acostumbrado desde la infancia a no satisfacer otros deseos que los necesarios,

pasa al estado de libertad, en el que se deja dominar por una infinidad de placeres superfluos y perniciosos?

—Esto es patente —dijo.

—Después de todo esto, vive, creo yo, sin distinguir los placeres superfluos de los placeres necesarios, se entrega a los unos y a los otros, y no ahorra, para satisfacerlos, bienes, cuidados ni tiempo. Si tiene la fortuna de no llevar el desorden al exceso, y si la edad, habiendo apaciguado un tanto sus pasiones, le obliga a llamar del destierro a la facción perseguida y a no entregarse sin reserva al invasor, entonces establece una especie de equilibrio entre sus deseos, y haciéndoles, por decirlo así, echar suertes, entrega su alma al primero que ha sido por ésta favorecido. Satisfecho este deseo, se somete al imperio de otro, y así sucesivamente; y sin fijarse en ninguno, atiende a todos por igual.

—Sin duda.

—Si alguno llega a decirle —seguí— que hay placeres de dos clases, unos que son resultado de deseos justos y legítimos y otros que son fruto de deseos perversos, y que es preciso estimar y buscar los primeros, reprimir y domar los segundos, vuelve la cabeza a todo esto y sólo responde a ello por signos desdeñosos, y sostiene que todos los placeres son de la misma naturaleza y merecen ser satisfechos.

—Tal debe ser, en efecto, su conducta, dada la disposición de espíritu en que se encuentra —reconoció.

—Vive al día. El primer deseo que se presenta es el primero que satisface. Hoy tiene deseo de embriagarse entre canciones báquicas y mañana ayunará y no beberá más que agua. Tan pronto se ejercita en la gimnasia como está ocioso y sin cuidarse de nada. Algunas veces es filósofo, las más es hombre de Estado; sube a la tribuna, habla y obra sin saber lo que dice ni lo que hace. Un día envidia la condición de los guerreros y hele aquí convertido en guerrero; otro día se convierte en negociante, por envidia de los negociantes. En una palabra, en su conducta no hay nada fijo, nada de arreglado; y llama a la vida que pasa, vida libre y agradable, vida dichosa.

—Nos has pintado al natural la vida de un amigo de la igualdad —dijo.

—Este hombre, que reúne en sí toda clase de costumbres y de caracteres, tiene toda la gracia y la variedad del Estado popular; y no es extraño que tantas personas de uno y otro sexo encuentren tan encantador un género de vida en el que aparecen unidas casi todas las clases de gobiernos y caracteres.

—Así es —dijo.

—¿Pondremos, pues, frente a frente de la democracia a este hombre, que se puede con razón llamar democrático?

—Pongámoslo —dijo.

XIV. —Ahora nos queda por examinar —dije yo— la forma más bella^[16] de gobierno y el carácter más acabado; quiero decir, la tiranía y el tirano.

—De acuerdo por completo —dijo.

—Veamos, mi querido amigo, cómo se forma el gobierno tiránico; por lo pronto parece que debe su origen a la democracia.

—Es cierto.

—El paso de la democracia a la tiranía, ¿no se verifica poco más o menos lo mismo que el de la oligarquía al de la democracia?

—¿Cómo?

—Lo que en la oligarquía se considera como el mayor bien, y lo que puede decirse que es el origen de esta forma de gobierno, es la riqueza; ¿no es así?

—Sí.

—Lo que causa su ruina, sin embargo, ¿no es el deseo insaciable de enriquecerse, y la indiferencia que por esto mismo se siente por todo lo demás?

—Es verdad —dijo.

—Por la misma razón, para la democracia es la causa de su ruina el deseo insaciable de lo que mira como su verdadero bien.

—Y ¿qué es eso que define como tal?

—La libertad —repliqué—. En un Estado democrático oírás decir por todas partes que la libertad es el más precioso de los bienes, y que por esta razón todo hombre que haya nacido libre fijará en él su residencia antes que en ningún otro punto.

—En efecto, es muy frecuente oír semejante lenguaje —dijo.

—¿No es, pues, y esto es lo que quería decir, este amor a la libertad, llevado hasta el exceso y acompañado de una indiferencia extremada por todo lo demás, lo que pierde al fin a este régimen y hace la tiranía necesaria? —dije yo.

—¿Cómo? —preguntó.

—Cuando un Estado democrático, devorado por una sed ardiente de libertad, está gobernado por malos escanciadores, que la derraman pura y la hacen beber hasta la embriaguez, entonces, si los gobernantes no son complacientes, dándole toda la libertad que quiere, son acusados y castigados, so pretexto de que son traidores que aspiran a la oligarquía.

—Efectivamente eso es lo que hacen —dijo.

—Con el mismo desprecio —dije— tratan a los que muestran aún algún respeto y sumisión a los magistrados, echándoles en cara que para nada sirven y que son esclavos voluntarios. Pública y privadamente alaban y honran la igualdad que confunde a los magistrados con los ciudadanos. En un Estado semejante, ¿no es natural que la libertad se extienda a todo?

—¡Cómo no ha de extenderse!

—¿No penetrará en el interior de las familias la anarquía, y al fin, no se comunicará hasta a los animales? —dije.

—¿Qué quieres decir? —preguntó.

—Que los padres —dije— se acostumbran a tratar a sus hijos como a sus iguales y, si cabe, a temerles; estos a igualarse con sus padres, a no tenerles ni temor ni respeto, para gozar de completa libertad; y que los simples metecos se igualan a los ciudadanos y viceversa, y hasta los extranjeros aspiran a los mismos derechos.

—Así sucede —dijo.

—Eso y otras pequeñeces por el estilo —dije—: los maestros, en semejante Estado, temen y adulan a sus discípulos; éstos se burlan de sus maestros y de sus ayos. En general, los jóvenes quieren igualarse con los viejos y pelearse con ellos, ya de palabra, ya de hecho. Los viejos, a su vez,

condescendiendo con los jóvenes, se llenan de humor y jocosidad para imitar sus maneras, temiendo pasar por personas de carácter altanero y despótico.

—Es cierto por completo —dijo.

—Pero el abuso más intolerable que la libertad introduce en la democracia —dije yo— es que los esclavos de ambos sexos no son menos libres que los que los han comprado. Y ya casi se me olvidaba decir qué grado de libertad y de igualdad alcanzan las relaciones entre los hombres y las mujeres.

—No olvidemos nada y, según la expresión de Esquilo, *digamos todo lo que nos venga a la boca*^[17] —dijo.

—Muy bien —dijo—; es lo mismo que estoy haciendo. Dificultad habrá en creer, a no haberlo visto, que los animales domésticos son en este gobierno más libres que en ningún otro. Las perras, según el proverbio, se hacen como sus dueñas; y los caballos y los asnos, acostumbrados a marchar con la cabeza erguida y sin agacharse, chocan con todos los que encuentran, si no se les permite el paso.^[18] En fin, todo goza aquí de una plena y entera libertad.

—Me refieres —dijo— mi propio sueño. Más de una vez, cuando voy al campo, me sucede eso.

—¿No ves —dijo— los males que resultan de todo esto? ¿No ves cómo se hacen suspicaces los ciudadanos hasta el punto de rebelarse e insurreccionarse a la menor apariencia de coacción? Y por último llegan, como tú sabes, hasta no hacer caso de las leyes, escritas o no escritas, para no tener así ningún señor.

—Lo sé muy bien —contestó.

XV.—De este principio tan bello y tan encantador es de donde nace la tiranía, por lo menos a mi entender —dijo.

—Encantador en verdad; pero continúa explicándome sus efectos —pidió.

—El mismo azote que ha perdido a la oligarquía —seguí—, tomando nuevas fuerzas y nuevos crecimientos a causa de la licencia general, arrastra a la esclavitud al Estado democrático; porque puede decirse con verdad que no se puede incurrir en un exceso sin exponerse a caer en el exceso contrario. Esto mismo es lo que se observa en las estaciones, en las plantas, en nuestros cuerpos, y en los Estados lo mismo que en todas las demás cosas.

—Es natural —dijo.

—Por consiguiente, lo mismo con relación a un Estado que con relación a un simple particular, la libertad excesiva debe producir, tarde o temprano, una extrema servidumbre.

—Eso parece, sin duda.

—Por lo tanto —proseguí—, es natural que la tiranía tenga su origen en el gobierno popular; es decir, que a la libertad más completa y más ilimitada suceda el despotismo más absoluto y más intolerable.

—Está en el orden de las cosas —dijo.

—Pero no es esto lo que tú me preguntas, según creo —dije—. Quieres saber cuál es ese azote que, formado en la oligarquía y aumentado después en la democracia, acaba esclavizando a ésta.

—Tienes razón —dijo.

—Por este azote entiendo —dije— ese linaje de personas pródigas y ociosas, unas más valientes que marchan a la cabeza, y otras más cobardes que les siguen. Hemos comparado los valientes a los

zánganos armados de aguijón, y los cobardes a zánganos sin aguijón.

—Me parece exacta esa comparación —observó.

—Estas dos especies de hombres causan en el cuerpo político —proseguí— los mismos estragos que la flema y la bilis en el cuerpo humano. Un legislador sabio, como médico hábil del Estado, tomará respecto de ellos las mismas precauciones que un hombre que cuida abejas toma respecto a los zánganos. Su primer cuidado será impedir que nazcan, y si a pesar de su vigilancia nacen, procurará erradicarlos lo más pronto posible, así como las celdillas que han infestado.

—Sí, por Zeus, desde luego —dijo.

—Para comprender mejor aún lo que queremos decir, enfoquémoslo de otro modo —dije yo.

—¿Cómo?

—Separemos con el pensamiento el Estado democrático en las tres clases de que efectivamente se compone. La primera es la que nace de la licencia pública, que hace que su número no sea menor que en la oligarquía.

—Así es.

—Sin embargo, hay la diferencia de que es aquí mucho más maléfica que en aquélla.

—¿Por qué razón?

—Porque como en el otro Estado no tiene ningún crédito y se procura alejarla de los cargos públicos, queda sin acción y sin fuerza; mientras que en el Estado democrático es ella la que exclusivamente está a la cabeza de todo. Los más ardientes hablan y obran; los demás murmurjan alrededor de la tribuna y cierran la boca a todo el que intente manifestar una opinión contraria; de suerte que en este gobierno todos los negocios pasan por sus manos con raras excepciones.

—Es cierto —dijo.

—La segunda clase vive aparte, y no se comunica con la multitud.

—¿Cuál es?

—Como en este Estado todo el mundo trabaja por enriquecerse, los más organizados son también de ordinario los más ricos.

—Es natural.

—De éstos, sin duda, es de donde los zánganos sacan más miel y con más facilidad.

—¿Qué podrían sacar, en efecto, de los que tienen poco o nada? —dijo.

—Así es que dan a los ricos el nombre de *pasto para los zánganos*.^[19]

—Eso parece —dijo.

XVI.—La tercera clase es la plebe, compuesta de artesanos, ajenos a los negocios públicos y que apenas tienen con qué vivir. En la democracia, esta clase es la más numerosa y la más poderosa cuando está reunida en asamblea.

—Sí, pero no se reúne como no tenga esperanza de recibir alguna miel —dijo.

—Por esto los que presiden a estas asambleas hacen los mayores esfuerzos por proporcionársela. Con esta idea se apoderan de los bienes de los ricos, que reparten con el pueblo, procurando siempre quedarse ellos con la mejor parte.

—Así es como el pueblo recibe la miel —dijo.

—Sin embargo, los ricos, viéndose despojados de sus bienes, sienten la necesidad de defenderse, se quejan del pueblo, y emplean todos los medios posibles para ello.

—¿Cómo no?

—Los otros, a su vez, los acusan, inocentes y todo como son, de querer introducir la turbación en el Estado, de conspirar contra el pueblo y de formar una facción oligárquica.

—¿Qué otra cosa cabe?

—Pero cuando los acusados se aperciben de que el pueblo, más que por mala voluntad, por ignorancia, y seducido por los artificios de sus calumniadores, se pone de parte de estos últimos, entonces quieran ellos o no quieran, se hacen de hecho oligárquicos. No es a ellos a quienes hay que culpar por esto, sino a los zánganos que los pican con sus aguijones.

—Totalmente de acuerdo.

—En seguida vienen las denuncias, los procesos y las luchas entre los partidos.

—En efecto.

—¿No es natural que el pueblo tenga entonces alguno a quien confíe especialmente sus intereses, y a veces procure engrandecer y hacer poderoso?

—Eso suele hacer en efecto.

—Es evidente, pues —dijo—, que de esta estirpe de protectores del pueblo es de la que nace el tirano, y no de ninguna otra.

—La cosa es clara.

—Pero el protector del pueblo, ¿por qué principia a hacerse tirano? ¿No será evidentemente cuando comienza a hacer una cosa parecida a lo que se dice que pasaba en Arcadia en el templo de Zeus Liceo?

—¿Qué dicen que pasaba allí? —preguntó.

—Se dice que el que comía entrañas humanas, mezcladas con las de otras víctimas, se convertía en lobo.^[20] ¿No has oído decirlo?

—Sí.

—En la misma forma, cuando el protector del pueblo, encontrando a éste completamente sumiso a su voluntad, empapa sus manos en la sangre de sus conciudadanos; cuando en virtud de acusaciones calumniosas, que son demasiado frecuentes, arrastra a sus adversarios ante los tribunales y hace que expiren en los suplicios, bañando su lengua y su boca impía en la sangre de sus hermanos, valiéndose del destierro y de las cadenas, y propone la abolición de las deudas y una nueva división de tierras, ¿no es para él una necesidad el perecer a manos de sus enemigos o hacerse tirano del Estado y convertirse en lobo?

—Forzosamente —dijo.

—Ya le tienes aquí en guerra abierta con los que poseen grandes bienes —dijo.

—Es cierto.

—Y si se consiguiese expulsarlo, y volviese a pesar de sus enemigos, ¿no vendría hecho un tirano completo?^[21]

—Sin duda.

—Pero si los ricos no pueden conseguir echarlo ni hacer que le condenen a muerte, acusándole delante del pueblo, naturalmente conspirarán sordamente contra su vida.

—Al menos suele suceder así —dijo.

—Entonces el hombre ambicioso, que ha llegado a este punto extremo, aprovecha la ocasión para

hacer al pueblo una petición. Le pide una guardia personal para proteger al defensor del pueblo.

—Sí, verdaderamente —dijo.

—El pueblo se la concede, temiéndolo todo por su defensor, y no temiendo nada por sí mismo.

—Sin duda también.

—Cuando las cosas llegan a este punto, todo hombre que posee grandes riquezas y que por esta razón pasa por enemigo del pueblo, toma para sí el oráculo dirigido a Creso: *huye siguiendo el río Hermos, de lecho pedregoso, y no temas la tacha de cobardía.*^[22]

—En efecto —dijo—, porque no tendría ocasión de temerla dos veces.

—Si le prenden en su huida, le cuesta la vida —dije yo.

—No es otra la suerte que le espera.

—En cuanto al protector del pueblo, no creas que «yace grande en gran espacio»;^[23] sube descaradamente al carro del Estado, destruye a derecha e izquierda a todos aquellos de quienes desconfía, y se declara abiertamente tirano.

—¿Quién puede impedírselo? —dijo.

XVII.—Veamos ahora cuál es la felicidad de este hombre y la del Estado que le sufre —dije.

—Conforme, veámoslo —dijo.

—Por lo pronto, en los primeros días de su dominación —dije—, ¿no sonríe graciosamente a todos los que encuentra, y no llega hasta decir que ni remotamente piensa en ser tirano? ¿No hace las más pomposas promesas en público y en particular, librando a todos de sus deudas, repartiendo las tierras entre el pueblo y sus favoritos, y tratando a todo el mundo con benevolencia y mansedumbre?

—Es natural que empiece de esta manera.

—Cuando se ve libre de sus enemigos exteriores, en parte por transacciones, en parte por victorias, y se cuenta seguro de este lado, tiene cuidado de mantener siempre en pie algunas semillas de guerra para que el pueblo sienta la necesidad de un jefe.

—Naturalmente.

—Y, sobre todo, para que los ciudadanos, empobrecidos por los impuestos que exige la guerra, sólo piensen en sus diarias necesidades, y no se hallen en estado de conspirar contra él.

—Claro.

—Y también hace esto, creo yo, para tener un medio seguro de deshacerse de los de corazón demasiado altivo para someterse a su voluntad, exponiéndolos a los ataques del enemigo. Por todas estas razones es preciso que un tirano tenga siempre entre manos algún proyecto de guerra.

—A la fuerza.

—Pero semejante conducta no puede sino hacerle más y más odioso a sus conciudadanos.

—¿Cómo no?

—Y algunos de los que contribuyeron a su elevación, y que son los que, después de él, tienen mayor autoridad, ¿no hablarán con él o entre sí con mucha libertad de lo que pasa, censurándolo, al menos los más atrevidos?

—Parece que sí.

—Es preciso que el tirano se deshaga de ellos si quiere reinar en paz; y que, sin distinguir amigos de enemigos, haga que desaparezcan todos los hombres de algún mérito.

—Es evidente.

—Debe ser muy perspicaz para distinguir los que tienen valor, grandeza de alma, inteligencia y riqueza; y su felicidad estriba, quiera o no quiera, en hacer a todos la guerra, y tenderles lazos sin tregua hasta que haya purgado de ellos al Estado.

—¡Extraña manera de purgar! —dijo.

—Hace lo contrario de los médicos, que purgan el cuerpo quitándole lo malo y dejándole lo bueno.

—Tiene que obrar así si quiere gobernar —dijo.

XVIII. —En verdad, ¡bendita necesidad la suya de perecer o vivir con canalla, que tampoco puede evitar que le aborrezca! —dije.

—Tal es su situación —dijo.

—¿No es claro que cuanto más odioso se haga a sus conciudadanos, a causa de sus cruelezas, tanta más necesidad tendrá de una fiel y numerosa guardia?

—¿Cómo no?

—Pero ¿dónde encontrará esas gentes fieles? ¿De dónde las hará venir?

—Si paga bien, acudirán en gran número de todas partes —dijo.

—Me parece que ya te entiendo, por el Can^[24] —exclamé—: acudirán enjambres de zánganos de todos los países.

—Es verdad lo que te parece —dijo.

—¿Pero por qué no a gente de su país...?

—¿Cómo?

—Formando su guardia de esclavos, a quienes declararía libres después de haber hecho morir a sus dueños.

—Muy bien, porque tales esclavos le serían enteramente adictos —dijo.

—¡Dichosa, pues —dije—, la condición de un tirano si se ve obligado a destruir a aquellos ciudadanos y a convertir éstos en sus amigos y fieles servidores!

—Pero de ellos se sirve —dijo.

—Estos nuevos ciudadanos le admirán y viven con él en la más íntima familiaridad, mientras que los hombres de bien le aborrecen y huyen de él —dije.

—¿Cómo no han de hacerlo?

—Con razón se alaba la tragedia como una escuela de sabiduría —dije—, y particularmente las de Eurípides.^[25]

—¿A propósito de qué dices eso?

—Porque de Eurípides es esta máxima que tiene un sentido profundo: *los tiranos se hacen sabios mediante el trato con los sabios*, con lo que, sin duda, ha querido decir que los que componen su sociedad son sabios.

—Es cierto que él^[26] y los demás poetas califican la tiranía de divina en muchos pasajes de sus obras.

—Pero como los poetas trágicos son también sabios, nos perdonarán que en nuestro Estado, y en todos aquellos que están gobernados según principios análogos, se rehúse admitirlos a causa de sus elogios a la tiranía —dije.

—En cuanto yo alcanzo, creo que los más razonables de ellos nos lo perdonarán —dijo.

—Pero nadie les quita de recorrer como quieran los demás Estados. Allí, reuniendo al pueblo, y pagando las voces más elocuentes, más enérgicas y más insinuantes, inspiran a la multitud el gusto de la tiranía y de la democracia.

—Sin duda.

—Con esto conseguirán dinero y honores, en primer lugar de parte de los tiranos, como es natural que suceda; y en segundo lugar, de parte de las democracias. Pero a medida que remonten su vuelo hacia gobiernos más perfectos, su nombradía se debilitará y no podrá seguirles.

—Tienes razón.

XIX.—Pero dejemos esta digresión —dijo—: volvamos al tirano, y veamos cómo podrá proveer el sostenimiento de su preciosa, numerosa y multicolor guardia, renovada a cada momento.

—Es evidente que comenzará por saldar los tesoros de los templos, si los hay, y mientras dure la venta de las cosas sagradas y le produzca lo suficiente, no impondrá al pueblo grandes contribuciones —dijo.

—Muy bien; pero cuando le falte este recurso, ¿qué hará?

—Entonces vivirán con los bienes de su padre él, los suyos, sus convidados, sus favoritos y sus queridas —contestó.

—Entiendo: es decir que el pueblo, que ha engendrado al tirano, le alimentará a él y a los suyos —dijo.

—Así tendrá que suceder —afirmó.

—Pero ¿qué dices? —pregunté—: si el pueblo se cansase al fin, y le dijese que no es justo que un hijo ya grande y fuerte sea una carga para su padre; que, por el contrario, a él toca procurar el mantenimiento a su padre; que, al formarle y educarle, no ha sido su ánimo que se convirtiera en dueño cuando fuera grande, ni ser él, el padre, esclavo de sus esclavos, ni alimentarle a él y a esa muchedumbre de extranjeros que le rodean; que lo que se propuso fue solamente libertarse por su medio del yugo de los ricos y de los que se llaman en la sociedad hombres de bien; ¿no deberá en este concepto mandarle que se retire con sus amigos, con la misma autoridad que un padre arroja de casa a su hijo con sus compañeros de libertinaje?

—Entonces, ¡por Zeus! —exclamó él—, el pueblo verá qué hijo ha engendrado, acariciado y encumbrado, y que los que intenta arrojar son más fuertes que él.

—Pero ¿qué dices? —pregunté—. ¿Se atrevería el tirano a emplear la violencia con su padre, y hasta maltratarle si no cedía?

—Sí —dijo—, si antes lo ha desarmado.

—¿Llamas al tirano, por consiguiente —dijo—, parricida y perverso sustentador de la vejez? Y he aquí que hemos llegado a lo que todo el mundo llama tiranía. El pueblo, queriendo evitar, como suele decirse, el humo de la esclavitud de los hombres libres, cae en el fuego del despotismo de los esclavos, y ve que la servidumbre más dura y más amarga sucede a una libertad excesiva y desordenada: la esclavitud bajo esclavos.

—Castigo casi siempre irremediable —dijo.

—Y bien —dijo—, ¿podremos lisonjearnos de haber explicado de una manera satisfactoria la transición de la democracia a la tiranía y a las costumbres de este gobierno?

—La explicación es completa —dijo.

Libro IX de *La República*

I. —Nos queda por examinar —dijo— el carácter del tirano en sí mismo, cómo del hombre democrático sale el hombre tiránico, cuáles son sus costumbres, y si su suerte es dichosa o desgraciada.

—Es lo único que nos falta por considerar —asintió.

—¿Sabes lo que echo de menos ahora? —dijo.

—¿Qué?

—No hemos expuesto, a mi parecer, con bastante claridad, la naturaleza y las diferentes especies de deseos. Mientras falte algo que decir sobre este punto, el descubrimiento de lo que buscamos quedará siempre envuelto en tinieblas.

—Aún estamos a tiempo de tratarlo, ¿no? —dijo.

—Sin duda. He aquí principalmente lo que yo querría conocer de una manera más clara. Entre los deseos y los placeres superfluos los hay que son ilegítimos. Estos deseos nacen en el alma de todos los hombres; pero en unos, reprimidos por las leyes o por otros deseos mejores, se desvanecen enteramente, gracias a la razón, o son débiles o pocos en número, mientras que en otros, por el contrario, estos deseos son más numerosos y, al mismo tiempo, más fuertes.

—¿De qué deseos hablas? —preguntó.

—Hablo de los que se despiertan durante el sueño —repuse—; cuando esta parte del alma, que es racional, pacífica y a propósito para mandar, está como dormida, y la parte animal y feroz, excitada por el vino y por la buena comida, se rebela y, rechazando el sueño, intenta escaparse y satisfacer sus apetitos. Sabes que en tales momentos esta parte del alma a todo se atreve, como si se hubiera liberado violentamente de todas las leyes de la conveniencia y del pudor; no se contiene, en su fantasía, de cohabitar con su madre ni con ningún otro ser, humano, divino o bestial. Ningún asesinato, ningún alimento indigno le causa horror; en una palabra, no hay acción, por extravagante y por infame que sea, que no esté pronta a ejecutar.

—Dices gran verdad —convino.

—Pero cuando un hombre observa una conducta sobria y arreglada; cuando antes de entregarse al sueño reanima la antorcha de su razón, alimentándola con reflexiones saludables, conversando consigo mismo; cuando, sin saciar a la parte animal, le concede lo que no puede rehusarse, para que se tranquilice y no turbe con su alegría o su tristeza la parte inteligente del alma, sino, antes bien, la deje en su propio ser y pura naturaleza, para continuar en sus observaciones sobre lo que ignore de lo pasado, de lo presente y de lo venidero; cuando este hombre, apaciguada así la parte en que reside la fogosidad, se acuesta tranquilo y sin resentimiento contra nadie; en fin, cuando, mientras las otras dos partes están quietas, pone en movimiento aquella tercera en la que reside el juicio, entonces ve más fácilmente la verdad y no se siente turbado por fantasmas impuros y sueños criminales.

—Estoy persuadido de eso —dijo.

—Quizá me he extendido demasiado. Lo único que importa saber es que hay en cada uno de nosotros, incluyendo a los que parecen más dueños de sus pasiones, una especie de deseos crueles,

brutales, sin freno, como lo prueban los sueños. Examina si lo que digo es válido y si estás conforme.

—Estoy conforme.

II. —Recuerda ahora el retrato que hemos hecho del hombre democrático.^[1] Dijimos que había sido educado en su juventud por un padre tacaño, que sólo estimaba la pasión por el dinero, cuidando poco de satisfacer los deseos superfluos, cuyo objeto no es otro que el lujo y los placeres; ¿no es así?

—Sí.

—Que encontrándose después en relación con gentes frívolas y entregadas a esos placeres superfluos de que acabo de hablar, sentía aversión por las lecciones de su padre y se entregaba a la embriaguez y al libertinaje; que, sin embargo, como su índole era mejor que la de sus corruptores, viéndose atraído en dos direcciones opuestas, tomaba un término medio entre la de sus corruptores y la de su padre; que, proponiéndose seguir ya una, ya otra, con moderación, creía observar un género de vida igualmente lejano, a su juicio, de una sumisión servil y del desorden que no conoce ley, y que, de esta manera, de oligárquico que era se convertía en democrático.

—Es cierto. Tal es la idea que nosotros nos hemos formado de él —dijo.

—Supón ahora —dije— que este hombre, ya anciano, tiene un hijo educado en las mismas costumbres.

—Lo supongo.

—Imagina en seguida que le sucede lo mismo que a su padre; quiero decir, que se encuentra empeñado en una vida licenciosa, que llaman libre los que le seducen; que, de una parte, su padre y sus parientes apoyan de firme a la facción de los deseos moderados, mientras que, de otra, estos encantadores hábiles, que poseen el secreto de hacer tiranos, secundan con todo su poder la facción contraria. Cuando desesperen de encontrar otro medio de retener a este joven en su partido, harán nacer en su corazón, por medio de artificios, el amor que preside a los deseos ociosos y prodigios, y que en mi opinión no es más que un gran zángano alado. ¿Crees tú que sea otra cosa el amor en estos hombres?

—Nada más que eso —dijo.

—Bien pronto los demás deseos, coronados de flores, perfumados, brillantes, embriagados con licores y acompañados de placeres frenéticos, vienen a zumbar en rededor de ese zángano, le alimentan, le engrandecen y, por último, le arman el aguijón de la pasión, y desde aquel acto el tirano del alma no tiene ningún freno. Escoltado por la demencia, extermina y arroja fuera de sí todos los sentimientos honestos, todos los deseos virtuosos, hasta que, después de haber borrado de su alma todo vestigio de sensatez, la ve henchida de un furor que no conocía antes.

—Es ésa una fiel pintura de la manera como se forma el hombre tiránico —dijo.

—¿No es ésta la razón por que se ha dado después a Eros el nombre de tirano? —pregunté.

—Así parece —respondió.

—El hombre embriagado, ¿no tiene también tendencias tiránicas? —inquirí.

—Sí las tiene.

—En igual forma, un hombre demente, ¿no se imagina que es capaz de mandar a los hombres y también a los dioses?

—Sin duda —dijo.

—Entonces, mi querido amigo —dije yo—, ¿qué es, hablando propiamente, el hombre tiránico,

sino aquel a quien la educación o la naturaleza o ambas han hecho borracho, enamorado y loco?

—Totalmente cierto.

III.—Acabas de ver, me parece, cómo se forma el hombre tiránico. Pero ¿cómo vive?

—Tal como se acostumbra a decir en broma —replicó—: *tú eres el que me lo has de decir*.

—Sea así. Todo se volverán fiestas —seguí—, juegos, festines, francachelas, cortesanas y placeres de todos géneros, a que le arrojará Eros tiránico, que ha dejado penetrar en su alma y que dirige todas sus facultades.

—Necesariamente —dijo.

—¿Y no sentirá nacer junto a estos, día y noche, una multitud de nuevos deseos tan indómitos como insaciables?

—Multitud, en efecto.

—Y así sus rentas, si es que las tiene, se verán bien pronto agotadas en satisfacerlos.

—¿Cómo no?

—Detrás vendrán los préstamos y, como consecuencia, la disipación de su fortuna.

—¿Qué remedio?

—Y cuando no tenga ya nada, ¿no será importunado por los gritos tumultuosos de esta muchedumbre de deseos que se agitan en su alma como en su nido? Estrechado por sus agujones, y sobre todo por el del amor, al que sirven los demás deseos, por decirlo así, como de escolta, ¿no correrá de un lado para otro como un furioso buscando por todas partes alguna presa, que pueda sorprender por artificio o arrancar por la fuerza?

—Sí, ciertamente —dijo.

—Y así será para él una necesidad, o agarrar cuanto se le venga a las manos, o verse despedazado por los más crueles dolores.

—Es forzoso.

—Y lo mismo que los nuevos placeres han suplantado a los antiguos en su corazón, enriqueciéndose con sus despojos, así, aunque más joven, ¿no querrá apoderarse de los bienes de su padre y de su madre, y aprovecharse del patrimonio que queda a éstos después de haber disipado su parte?

—¿Cómo sería de otro modo? —dijo.

—Y si sus padres rehusan satisfacer sus deseos, ¿no empleará, por de pronto, contra ellos el hurto y el fraude?

—Desde luego.

—Si por este medio no consigue nada, ¿no apelará al robo y a la fuerza?

—Lo creo —dijo.

—Si se oponen a la violencia el anciano y la anciana, si resisten, ¿respetará su ancianidad? ¿Dejará de cometer con ellos algún acto tiránico?

—Temo mucho por los padres de un joven semejante —dijo.

—Por Zeus, mi querido Adimanto, ¿crees tú que por una amiga superflua, a quien por capricho obsequia desde la víspera, o por un joven a quien persigue también desde el día anterior innecesariamente, será capaz de poner las manos en su padre o en su madre, en sus amigos más antiguos y más necesarios,^[2] sin miramiento a sus muchos años; y llegará hasta someterlos como

esclavos a esta mujer y a ese joven, que habrá introducido en la casa de sus padres?

—Sí lo hará, por Zeus —dijo.

—Luego gran fortuna es para los padres el haber dado a luz un hijo de ese carácter —dijo.

—Desde luego —dijo.

—Pero ¡qué!, cuando haya consumido todos los bienes de su padre y de su madre, y el enjambre de pasiones se haya multiplicado y fortificado en su corazón, ¿no se verá reducido a forzar las casas, despojar de noche a los transeúntes y robar los templos? Las opiniones sobre el honor y la probidad, consideradas como justas, que le habían inspirado en su infancia, desaparecerán entonces delante de aquellas otras, con el amor a la cabeza, que se harán dueñas de su alma, apenas liberadas de la esclavitud. Estas mismas opiniones, que cuando estaba él sometido a la autoridad de las leyes y a la voluntad de su padre, apenas se atrevían a emanciparse en los sueños de la noche, hoy que el amor se ha hecho su tirano, le conducirán cien veces al día a las mismas acciones que antes experimentaba raras veces durante el sueño. Ni los asesinatos, ni las horribles orgías, ni los crímenes de ninguna clase le detendrán, porque reinando en su alma sólo el amor tiránico, le inspirará la licencia y el desprecio a las leyes, y mirando esta alma como un Estado sometido a su imperio, le obligará a emprenderlo todo, para tener con que alimentarle a él y a esa turba que lleva tras de sí, venida en parte de fuera por las malas compañías, y nacida en parte dentro, desencadenada por su propia audacia o liberada por él mismo. ¿No será ésta la vida que hará éste?

—Ésa, sin duda —dijo.

—Si en un Estado se encuentran —dijo— pocos ciudadanos de este carácter, siendo todos los demás prudentes y arreglados en sus costumbres, entonces esos pocos saldrán y se pondrán al servicio de cualquier tirano extranjero; o para venderse como auxiliares dondequiera que haya guerra; y si en todas partes hay paz y tranquilidad, producirán en su patria un número infinito de pequeños males.

—¿Qué males?

—Por ejemplo, robar, forzar las casas, escamotear las bolsas, despojar a los transeúntes, cometer sacrilegios y raptos de hombres libres. Si son elocuentes, harán el oficio de acusadores, presentarán testigos falsos y se venderán al que más les dé.

—Pequeños males son éstos, si ellos son en corto número.

—Sí, ya sabes —dijo— que las cosas pequeñas lo son en comparación con las grandes; y todos estos males, puestos al lado de los que sufre un Estado oprimido por un tirano, son una bagatela. Pero cuando en un Estado hay muchos ciudadanos de este carácter, y aumentándose cada día su partido ven que tienen mayoría, entonces es cuando, apoyados en un populacho insensato, dan al Estado por tirano a aquel de entre ellos que tiene en su propia alma el más fuerte e imperioso tirano.

—Sí, porque semejante hombre sabrá perfectamente el oficio de tirano —dijo.

—Si los demás ceden, no pasa nada. Pero si no, al menor movimiento que haga la ciudad, el tirano cometerá contra su patria las mismas violencias que usó contra su padre y su madre; la maltratará, la entregará al poder de los nuevos amigos que le rodean, y reducirá a la esclavitud más dura a esta patria, o matrícula,^[3] sirviéndome de la expresión de los cretenses. A este punto irán a parar sus deseos.

—Tienes toda la razón —dijo.

—Por lo demás —proseguí—, en ese hombre, antes de gobernar, su carácter se deja ver en su condición privada de la manera siguiente. O bien se ve rodeado de una multitud de aduladores, dispuestos a obedecerle en todo; o arrastrándose él mismo impudicamente a sus pies, cuando tiene necesidad de los demás, no habrá cosa que no haga para convencerles de su decidido afecto; pero apenas habrá obtenido lo que deseaba, cuando les volverá la espalda.

—Muy cierto.

—Y así estos hombres pasan la vida sin ser amigos de nadie, siendo dueños o esclavos de voluntades ajenas, porque es un signo del carácter tiránico el no conocer ni la verdadera libertad ni la verdadera amistad.

—Desde luego.

—¿No puede llamarse a estos hombres con razón desleales?

—¿Cómo no?

—¿Y no puede decirse también que son injustos en sumo grado, si lo que hemos dicho antes a propósito de la justicia es verdadero?

—Verdadero es, sin duda —dijo.

—Resumamos, pues —proseguí—, los rasgos que constituyen al perfecto criminal. Debe ser en vela tal como lo describimos en sueños.

—Sin duda.

—Es el hombre que, teniendo el carácter más tiránico que puede concebirse, está revestido con la autoridad tiránica; y cuanto más tiempo ejerza la tiranía, más se afirmará en su manera de ser.

—Ésa es una consecuencia necesaria —exclamó Glaucon por su parte.

IV.—Y si es el más malo de los hombres, ¿no será también el más desgraciado —dije—, y no lo será tanto más cuanto por más tiempo y de una manera más absoluta haya ejercido la tiranía? Distinta es, a este respecto, la opinión del vulgo.

—No puede ser de otra manera —observó.

—La condición del hombre tiranizado por sus pasiones es la misma que la de un Estado oprimido por un tirano; como la condición del hombre democrático se parece a la de un Estado democrático, y así sucede con los demás.

—¿Cómo no?

—Y lo que un Estado es con relación a otro Estado, en razón, ya de la virtud, ya de la felicidad, un hombre lo es con relación a otro hombre.

—¿Qué otra cosa cabe?

—Pero ¿cuál es la diferencia en virtud del Estado gobernado por un tirano con el Estado gobernado por un rey^[4] tal como nosotros lo describimos al principio?

—Son enteramente opuestos; el uno es el mejor, el otro el peor.

—No te preguntaré cuál de los dos es el mejor o el peor —dije yo—, porque es cosa clara; lo que yo te pregunto es si el que tienes por mejor es también dichoso, y el que tienes por peor el más desgraciado. No nos alucinemos en este punto por fijarnos sólo en el tirano y en el corto número de favoritos que le rodean; entremos en el Estado mismo, examinémosle todo entero, penetremos en él por todas partes, y en seguida demos nuestro fallo a lo observado.

—Pides una cosa muy justa. Es cosa evidente para todo el mundo que no hay un Estado más

desgraciado que el que obedece a un tirano, ni más dichoso que el que está gobernado por un rey.

—¿No tendré razón —dijo— para exigir que se vaya con el mismo pulso cuando se trate de dar parecer sobre la felicidad de los individuos, y para querer que nos atengamos a la decisión del que pueda penetrar con el pensamiento hasta el interior del hombre, sin dejarse llevar, como los niños, de apariencias, ni tampoco de las exterioridades fastuosas de que el poder tiránico se reviste para imponerse a la multitud, sino penetrando en el fondo de las cosas? ¿Si pretendiese yo, por consiguiente, que en la cuestión presente no deberíamos dar oídos a otro juez que al que a las luces del juicio une las de la experiencia, al que ha vivido con los tiranos, que los ha visto en su interior despojados del aparato y pompa teatral, y que sabe la impresión que le causan las crisis políticas; si comprometiese a este hombre a dar su fallo sobre la felicidad o desgracia de la condición del tirano, comparada con todas las demás?

—Sería muy correcto exigirlo —dijo.

—¿Quieres que supongamos por un momento —dijo— que nosotros mismos nos encontramos en estado de juzgar, y que hemos vivido con los tiranos, para que de esta manera tengamos alguien que responda a nuestras preguntas?

—Sí, lo quiero.

V. —Sígueme, pues, y recordando la semejanza que existe entre el Estado y el individuo, considera el uno después del otro, y dime cuál debe ser la situación de ambos.

—¿Qué situación? —preguntó.

—Comenzando por el Estado, dime: un Estado sometido a un tirano, ¿es libre o esclavo? —inquirí.

—Digo que es todo lo esclavo que se puede ser —replicó. — Sin embargo, en semejante Estado, ¿ves personas que son dueñas de lo que tienen y libres en sus acciones?

—Sí; las veo, pero en muy corto número —dijo—, pues a decir verdad, la mayor y más sana parte de los ciudadanos se ve reducida a la más dura y vergonzosa esclavitud.

—Luego si con el individuo pasa lo mismo que con el Estado —dijo—, ¿no es una necesidad que se verifiquen en él las mismas cosas, que su alma gima en una servidumbre baja y vergonzosa, que la parte más excelente de esta alma esté sometida a los caprichos de la parte más despreciable, más depravada y más furiosa?

—Así debe suceder —dijo.

—¿Qué dirás de un alma que se halla en este estado? ¿Es libre o esclava?

—Esclava, sin duda.

—Pero un Estado esclavo y dominado por un tirano no hace lo que quiere.

—No, ciertamente.

—A decir verdad, un alma tiranizada, hablando de ella en su totalidad, tampoco hace lo que quiere, sino que arrastrada sin cesar por la violencia del aguijón, se sentirá llena de turbación y de arrepentimiento.

—¿Cómo no?

—El Estado en que reina un tirano, ¿es rico o pobre?

—Es pobre.

—Luego un alma tiranizada es también siempre pobre e insaciable.

—Así es —dijo.

—¿No es una necesidad que este Estado y este individuo estén en un temor y en un terror continuos?

—Sin duda.

—¿Crees que sea posible encontrar ningún otro Estado en que sean más las quejas, las lágrimas, los gemidos y los amargos dolores que en éste?

—De ningún modo.

—¿Ni ningún otro individuo en quien lo sean más que en este hombre tiránico, a quien el amor y las demás pasiones hacen furioso?

—¿Cómo podría ser de otro modo? —dijo.

—Así, pues, pensando en todos estos males y en otros mil, has creído que este Estado era el más desgraciado de todos los Estados...

—¿No he tenido razón? —preguntó.

—Sin duda, pero colocándote en el mismo punto de vista, ¿qué dices del hombre tiránico? —dije yo.

—Que es el más desgraciado de los hombres —afirmó.

—En eso —dije— ya no tienes razón.

—¿Por qué? —preguntó.

—Porque no es aún ése el más desgraciado, a mi modo de ver —dije.

—Pues ¿quién lo será entonces?

—El que te voy a citar te parecerá más desgraciado, quizá.

—¿Quién?

—Aquel que, estando tiranizado ya de por sí, no pasa su vida en la esfera privada, sino que su mala estrella le presenta la ocasión de hacerse tirano de un Estado.

—Visto lo que hemos dicho, conjeturo que tienes razón —dijo.

—Así puede suceder —dije—, pero en una materia de esta importancia, donde se trata nada menos que de examinar de qué depende la felicidad o la desgracia de la vida, no hay que andar con conjeturas, sino llegar, si puede ser, hasta una completa certidumbre.

—Muy bien —dijo.

—Mira si razono con exactitud. Para juzgar bien la condición de un tirano, he aquí, a mi parecer, cómo es preciso considerarle.

—¿Cómo?

—Sucede con un tirano lo que con esos particulares ricos que tienen muchos esclavos; porque tienen de común con él que mandan a muchos; la diferencia está sólo en el número.

—En eso difieren, en efecto.

—Ya sabes que estos particulares viven tranquilos, no temen nada de parte de sus esclavos.

—Pues ¿qué han de temer?

—Nada; pero ¿sabes la razón? —dije.

—Sí; es porque todo el Estado cuida de la seguridad de cada ciudadano.

—Muy bien —asentí—. Pero si algún dios, arrancando del seno de esta sociedad a uno de estos hombres que tienen a su servicio cincuenta esclavos o más, con su mujer, sus hijos y domésticos, le

transportara con su casa y bienes a un desierto, donde no pudiera esperar auxilio de ningún hombre libre, ¿no estaría continuamente temiendo que iban a perecer a manos de sus esclavos él, su mujer y sus hijos?

—Estaría aterrado —dijo.

—Se vería precisado a agasajar a algunos de entre ellos, a ganarlos a fuerza de promesas, y a darles libertad, aunque no la mereciesen; en una palabra, a convertirse en adulador de sus esclavos.

—Tendría que hacer eso o perecer —dijo.

—¿Y qué sucedería —proseguí— si ese mismo dios colocase alrededor de la estancia de ese rico un gran número de gentes decididas a no sufrir que un hombre ejerciera imperio alguno sobre sus semejantes, y a castigar con el último suplicio al que sorprendiera intentando una cosa semejante?

—Rodeado por todas partes de tantos enemigos, sería para él un motivo mayor aún para temer por sus días —dijo.

—¿No está encadenado en una prisión semejante el tirano? Suponiéndole con el carácter con que le hemos pintado, ¿no debe verse devorado incesantemente por temores y deseos de toda clase? Por viva que sea su curiosidad, no puede viajar como los demás ciudadanos, ni ir a ver mil cosas que llamen su atención. Encerrado en el recinto de su palacio, como una mujer, envidia la felicidad de sus súbditos cuando sabe que hacen algún viaje, y que van a ver cosas que excitan su curiosidad.

—Es muy cierto —dijo.

VI.—Mayores aún son los males que cosecha el hombre tiránico, que has considerado tú como el más desgraciado de los hombres, gobernándose mal a sí mismo, cuando la suerte le obliga a renunciar a la vida privada, y le eleva a la condición de tirano; es incapaz de conducirse a sí mismo y habrá de conducir a los demás. Su condición se parece a la de un enfermo que no teniendo bastantes fuerzas propias, en lugar de pensar sólo en su salud se viese precisado a pasar toda su vida en combates atléticos.

—Esa comparación, Sócrates, es muy exacta y muy verdadera —dijo.

—Semejante situación, mi querido Glaucon —dije yo—, ¿no es la más triste que puede imaginarse y la condición de tirano no añade un aumento de desgracia al mismo que, en tu opinión, era ya el más desgraciado de los hombres?

—Convengo en ello —dijo.

—Y así en realidad, y cualesquiera que sean las apariencias, el tirano no es más que un esclavo, esclavo sometido a las más dura y baja servidumbre, y el adulador de lo más abyecto de la sociedad. Jamás podrá satisfacer por completo sus deseos, porque lo que le falta excede a lo que posee; y el que pudiera penetrar en el fondo de su alma encontraría que es verdaderamente pobre, y vive siempre sobresaltado, y siempre presa de dolores y angustias: tal es su situación, si es cierto que es parecida a la del Estado de que él es dueño; y se parece, en efecto, o ¿no lo crees así?

—Y mucho —dijo.

—A tantas miserias añadimos sobre todo lo que ya hemos dicho; que de día en día, y en razón del rango que ocupa, se hace necesariamente más envidioso, más pérfido, más injusto, más falto de amigos, más impío, más dispuesto a recibir y alimentar en su corazón todos los vicios, siguiéndose de aquí que es el más desgraciado de los hombres, y que comunica su desgracia a los mismos que le rodean.

—Ningún hombre de buen sentido te puede contradecir en este punto —contestó.

—Revístete ahora, pues —dijo yo—, con el carácter de juez último y dictamina quiénes de entre los cinco caracteres, el real, el timocrático, el oligárquico, el democrático y el tiránico, son más dichosos y quiénes lo son menos.

—El fallo es fácil de pronunciar —dijo—. Doy a cada uno más o menos virtud, más o menos felicidad, según el orden en que se nos han presentado, como los coros que entran en la escena.

—¿Quieres que hagamos venir un heraldo —dijo—, o que publique yo en alta voz que el hijo de Aristón ha declarado que el más dichoso de los hombres es el más justo y más virtuoso, es decir, el que reina sobre sí mismo y que se gobierna según los principios del Estado monárquico; y que el más desgraciado es el más injusto y más depravado, es decir, aquel que, teniendo el carácter más tiránico, ejerce sobre sí mismo y sobre los demás la tiranía más absoluta?

—Proclámalo —dijo.

—¿Y podré añadir —pregunté— que uno y otro son lo que hemos dicho, aun cuando ni los hombres ni los dioses tengan conocimiento alguno de ello?

—Añádelo —dijo él.

VII. —Por consiguiente, he aquí que hemos llegado al término de la primera demostración. Voy, siquieres, a darte una segunda.

—¿Cuál es?

—Si el alma de cada uno de nosotros se divide realmente —dijo— en tres especies a la manera que el Estado se divide en tres, ello da lugar, a mi parecer, a una nueva demostración.

—¿Cuál?

—La siguiente. A estas tres partes del alma corresponden tres placeres propios de cada una de ellas: y por consiguiente, tres clases de deseos y de dominaciones.

—¿Qué quieres decir? —preguntó.

—Lo primero es aquello por lo que el hombre comprende; lo segundo es aquello por lo que el hombre se irrita; lo tercero tiene demasiadas formas para que pueda ser comprendido bajo un nombre particular; pero ya lo hemos designado por lo más notable y por lo que más predomina. Lo hemos llamado concupiscible a causa de la violencia de los deseos que nos arrastran a comer, beber, al amor y a los demás placeres de los sentidos; y lo hemos llamado amigo de las riquezas, porque el dinero es el medio más eficaz para satisfacer esta clase de deseos.

—Razón hemos tenido para ello —dijo.

—Si añadiésemos que el placer y querencia propios de esta facultad es el lucro, ¿no sería fijar la idea y designarla con toda claridad? ¿Qué otro nombre, en verdad, puede convenirle mejor que el de amor a las riquezas y al lucro?

—Bien me parece —dijo.

—Y la parte irascible, ¿no nos arrastra de manera total y constante a la dominación, a la victoria y a la gloria?

—Muy cierto.

—Luego podemos con razón llamarla arrogante y ambiciosa.

—Le conviene perfectamente.

—En cuanto a la parte que comprende, es evidente que tiende sin cesar y por completo a conocer

la verdad, tal cual es, importándole bien poco las riquezas y la gloria.

—Es cierto.

—¿No tendremos, por lo tanto, razón para llamarla filosófica y amiga de la instrucción?

—¿Cómo no?

—¿No es cierto, igualmente —proseguí—, que, según el caso, unas veces domina este elemento recién nombrado, otras veces, uno de los otros dos?

—Así es —dijo.

—Por eso, ¿diremos que hay tres principales caracteres entre los hombres, que son: el filosófico, el ambicioso y el avaro?

—Totalmente de acuerdo.

—¿Y tres especies de placeres radicados en ellos?

—Muy cierto.

—Si preguntaras a cada uno de estos hombres en particular —dije—: «¿cuál es la vida más dichosa?», ya conocerás que habrá de decir que la suya; y que el interesado colocará el placer del lucro por encima de todos los demás placeres, y que despreciará la ciencia y los honores, a menos que no crea que son un medio de reunir dinero.

—Es cierto —dijo.

—Por su parte, ¿qué dirá el ambicioso? —proseguí—. ¿No tratará de bajeza el placer de acumular tesoros, y de humo vano el estudio de las ciencias, a excepción de las que puedan acarrear honra?

—Así es —repuso.

—En cuanto al filósofo —seguí—, diremos resueltamente que de nada hace aprecio en comparación del placer que le proporciona el conocimiento de la verdad tal cual es, y su aplicación continua a este estudio; y con respecto a los demás placeres, si los llama necesidades, es porque no se los procuraría, si la naturaleza no los exigiese.

—Hay que estar convencido de ello.

VIII.—Ahora, puesto que se trata —dije— de decidir cuál de estas tres especies de placeres y de condiciones es, no digo la más honesta o vergonzosa o mejor o peor, sino la más agradable y exenta de pesar, ¿cómo podremos saber, entre estas pretensiones opuestas, de qué lado se encuentra la verdad?

—Yo no podría decirlo —replicó.

—Veamos la cuestión de esta manera: ¿cuáles son las cualidades que se requieren para juzgar bien? ¿No son la experiencia, la reflexión y el razonamiento? ¿Es posible seguir mejores guías cuando se trata de formar un juicio?

—¿Cómo podría serlo? —dijo.

—Atiende, pues: ¿cuál de nuestros tres hombres tiene más experiencia de las tres clases de placeres de que acabamos de hablar? ¿Crees que el avaro, si se dedicase al conocimiento de la verdad, sería más capaz de juzgar de la naturaleza del placer que acompaña a la ciencia, que lo es el filósofo de juzgar el placer que causa el lucro?

—De ninguna manera —dijo—, porque el filósofo se ha encontrado desde la infancia en la necesidad de gustar otros placeres que los de la inteligencia; mientras que ninguna necesidad ha

tenido el hombre interesado de experimentar, al estudiar los seres, la dulzura del placer de conocer y de adquirir la experiencia: difícil le resultaría, pese a todos sus esfuerzos para conseguirlo.

—Luego el filósofo tiene mayor experiencia que el avaro respecto de ambos placeres —dijo yo.

—Mucho mayor.

—¿No conoce también el filósofo por experiencia el placer que va unido a los honores mejor que conoce el ambicioso el placer que produce el comprender?

—Cada uno de estos tres hombres —dijo— está seguro de la honra que le resultará si llega a conseguir el objeto que se propone, porque las riquezas tienen muchos admiradores, como los tienen el valor y la sabiduría. Y así respecto al placer que resulta de verse honrado, todos tres tienen igual experiencia. Pero es imposible que ningún otro, como no sea el filósofo, guste el placer que resulta de la contemplación del ser de las cosas.

—Por consiguiente —dijo—, si sólo se atiende a la experiencia, el filósofo está en mejor posición de juzgar que los otros dos.

—Con mucho.

—Y es el único que a las luces de la experiencia une las de la comprensión.

—¿Cómo no?

—En cuanto al instrumento necesario para juzgar, no pertenece en propiedad ni al avaro ni al ambicioso, y sí sólo al filósofo.

—¿Cuál es ese instrumento?

—¿No hemos dicho que es preciso emplear el razonamiento en los juicios?

—Sí.

—Pero el razonamiento, hablando con propiedad, es el instrumento del filósofo.

—¿Cómo no?

—Si la riqueza y el lucro fuesen la regla más segura para juzgar bien de cada cosa, lo que el avaro estima o desprecia contendría efectivamente la máxima verdad.

—Convengo en ello.

—Si fuesen los honores, las victorias o el valor, ¿no sería preciso someterlos a la decisión del hombre ambicioso y arrogante?

—Es evidente.

—Pero puesto que a la reflexión y a la experiencia y a la razón pertenece juzgar...

—No puede menos de reconocerse que lo que merece la estimación del filósofo, del amigo de la razón, es verdaderamente estimable.

—Luego de los tres placeres de que se trata, el más dulce es el que depende de esta parte del alma por la que adquirimos conocimientos, y el hombre que da a esta parte el mando sobre sí mismo pasa la vida más dichosa.

—¿Cómo va a ser de otro modo? —dijo—: como apreciador soberano, el hombre inteligente alaba su propia vida.

—¿Qué vida y qué placer deberán ponerse en segundo lugar? —dijo.

—Es claro que será el placer del guerrero y del ambicioso, el cual se aproxima mucho más al del filósofo que el del hombre interesado.

—Según todas las apariencias, al avaro le corresponderá el último rango de vida.

—¿Qué otra cosa cabe? —dijo.

IX.—Por lo tanto, he aquí dos pruebas y dos victorias consecutivas que el justo consigue sobre el injusto. Pero va a conseguir una tercera verdaderamente olímpica, por la que deberá dar gracias a Zeus Salvador y Olímpico. Es la siguiente: todo otro placer que no sea el del sabio no es un placer completo, ni puro, sino como sombreado, según lo que he oído decir a alguno de los sabios.^[5] Y si es así, la derrota del injusto es completa.

—Seguramente, pero ¿cómo lo explicas?

—Basta para ello que yo pregunte y tú me respondas —dije.

—Interroga, pues —dijo.

—Dime —proseguí—: el dolor ¿no es lo contrario del placer?

—Sin duda.

—¿No se reconoce un estado en el que no se experimenta placer ni dolor?

—Lo hay, sin duda.

—Este estado, que es un medio entre aquellos dos contrarios, ¿no consiste en un cierto reposo en que se encuentra el alma respecto de los otros? ¿No te parece así?

—Eso es —repuso.

—¿Recuerdas lo que dicen de ordinario los enfermos en los accesos de su mal? —pregunté.

—¿Qué dicen?

—Que el bien más grande es la salud, pero que no han conocido todo su valor antes de enfermar.

—Lo recuerdo —dijo.

—¿No oyés a todos los que sufren un dolor que nada hay más dulce que el cese del dolor?

—Lo oigo.

—Y observarás, creo yo, que en todas las circunstancias de la vida no es el placer lo que los hombres doloridos miran como la cosa más deliciosa, sino la cesación del dolor y el reposo.

—Es porque ese reposo —dijo— les resulta agradable y apetecible en comparación del estado en que se encuentran.

—Por la misma razón, la cesación del placer debe ser un dolor para aquel que disfrutaba antes del placer —dije.

—Seguramente —dijo.

—Por consiguiente, esa calma del alma que, según dijimos antes, ocupa un término medio entre el placer y el dolor, nos parece ahora que es lo uno y lo otro.

—Así parece.

—Pero ¿es posible que lo que no es ni lo uno ni lo otro, sea a la vez lo uno y lo otro?

—Yo no lo pienso así.

—Además, el placer y el dolor, ¿no son ambos un movimiento del alma?

—Sí.

—Pero ¿no acabamos de decir que este estado en que no se siente placer ni dolor es un reposo del alma y cierta cosa intermedia entre estos dos sentimientos?

—Es cierto, así se nos ha mostrado.

—¿Cómo, pues, se puede creer racionalmente que la negación del dolor sea un placer y la de un placer un dolor?

—No puede creerse.

—Por consiguiente —dijo yo—, este estado no es en sí mismo ni agradable ni desagradable; pero se le juzga agradable por oposición al dolor, y desagradable por oposición al placer. En todas estas apariencias no hay placer real; todo esto no es más que un alucinamiento.

—Por lo menos, el razonamiento lo demuestra —dijo.

—Para que no te sientas tentado a creer —dijo— que en esta vida la naturaleza del placer y del dolor se reduce a no ser más que, el uno, la cesación del dolor, y el otro, la cesación del placer, considera los placeres que no son resultado de ningún dolor.

—¿Dónde están y cuál es su naturaleza? —dijo.

—Son numerosos y de diferentes especies —dijo—: fíjate, por ejemplo, en los placeres del olfato. La viva sensación que causan en el alma no es precedida de dolor alguno; y cuando cesan, no dejan tampoco ninguno tras de sí.

—Esto es muy cierto —admitió.

—No nos dejemos, pues, persuadir de que el placer puro no sea más que una simple cesación del dolor y el dolor puro una simple cesación del placer.

—No, en efecto.

—Con todo eso, aquellos placeres —dijo— que pasan al alma por el cuerpo, y que son quizás los más numerosos y los más vivos, son de esta naturaleza; son verdaderas cesaciones de dolor.

—Lo son, en efecto.

—¿No sucede lo mismo respecto a los presentimientos de alegría y de dolor, causados por la expectación?

—Lo mismo.

X.—¿Sabes lo que debe pensarse de estos placeres y con qué se los puede comparar? —pregunté.

—¿Con qué? —dijo.

—¿Sabes que en las cosas hay un punto alto, uno medio y uno bajo? —dijo.

—Eso creo.^[6]

—El que pasa de una región inferior a una región media, ¿no se imagina subir a lo más alto? Y cuando ha llegado a la región media, y echa una mirada al punto de donde ha partido, ¿qué otra idea puede ocurrírsele sino que está en lo alto, porque no conoce aún la región verdaderamente alta?

—No creo que pueda imaginarse otra cosa, por Zeus —exclamó.

—Si desde allí volviese a descender a la región baja, creería descender, y no se engañaría —proseguí.

—¿Qué otra cosa cabe?

—¿A qué puede atribuirse su error, sino a la ignorancia en que está respecto a la región verdaderamente alta, verdaderamente media, verdaderamente baja?

—Es evidente.

—¿Y es extraño que hombres que no conocen la verdad se formen ideas falsas de mil cosas, entre otras, del placer, del dolor y de lo que es intermedio entre uno y otro, de suerte que cuando pasan al dolor, creen sufrir y sufren en efecto, y cuando del dolor pasan al estado intermedio, se persuaden que han llegado al pleno goce del placer? ¿Es extraño que gentes que jamás han percibido el verdadero placer y que no consideran el placer sino por oposición, como la cesación del dolor, se

engaños en sus juicios, poco más o menos como si no conociendo el color blanco tomasen el color gris por lo opuesto al negro?

—Todo eso no es extraño; y lo que me sorprendería sería que vieran lo contrario, por Zeus —dijo.

—Reflexiona sobre lo que voy a decir —seguí—. El hambre, la sed y las demás necesidades naturales, ¿no son una especie de vacío en el cuerpo?

—¿Qué otra cosa cabe?

—En igual forma, la ignorancia y la sinrazón, ¿no son un vacío en el alma?

—Sin duda.

—¿No se llena la primera clase de vacío tomando alimento y la segunda adquiriendo inteligencia?

—¿Cómo no?

—¿Cuál es la más real y verdadera plenitud, la que proviene de las cosas que tienen más realidad o la que proviene de las cosas que tienen menos?

—Es evidente que la de las que tienen más.

—Pero el pan, la bebida, las viandas y, en general, todo lo que alimenta el cuerpo, ¿tiene más realidad, participa más de la verdadera esencia que las opiniones ciertas, la ciencia, la inteligencia, en una palabra, todas las virtudes? He aquí el juicio que debe formarse. Lo que corresponde a algo igual, inmortal y verdadero y representa en sí estos caracteres y se produce en un objeto semejante, ¿no tiene más realidad que lo que nace de una naturaleza sujeta al cambio y a la corrupción, y se produce en una sustancia igualmente mortal y mudable?^[7]

—Lo que más participa del ser igual a sí mismo tiene infinitamente más realidad —dijo.

—Según eso, el ser de lo siempre mudable, ¿tiene más realidad que el de la ciencia?

—De ningún modo.

—¿Y qué, tiene acaso más verdad?

—Tampoco.

—Si este ser tuviese menos verdad, tendría menos realidad.

—Por fuerza.

—Luego, en general, todo lo que sirve para el sostenimiento del cuerpo participa menos de la verdad y de la realidad que lo que sirve para el sostenimiento del alma.

—Mucho menos.

—Y del cuerpo, ¿no crees lo mismo respecto al alma?

—Sí, por cierto.

—Luego lo que está lleno de cosas más reales y es más real en sí mismo, ¿no está más realmente lleno que lo lleno de cosas menos reales y menos real en sí mismo?

—¿Cómo no?

—Por consiguiente, si el placer consiste en llenarse de cosas conforme a su naturaleza, lo que se puede llenar verdaderamente de cosas que tienen más realidad debe gozar de un placer más real y más sólido; y lo que participa de cosas menos reales debe llenarse de una manera menos verdadera y menos sólida, y gozar de un placer menos seguro y verdadero.

—Todo eso es forzoso —dijo.

—Por consiguiente, los que no conocen ni la inteligencia ni la virtud, y están siempre entregados a los festines y demás placeres sensuales, pasan sin cesar de la región baja a la región media, y de la media a la baja; viven errantes entre estos dos términos, sin poder nunca traspasarlos. Jamás se han elevado a la alta región ni han levantado hasta allí sus miradas; jamás han estado en posesión del ser; jamás han experimentado un gozo puro y verdadero. Sino que, inclinados siempre hacia la tierra como animales y fijos sus ojos en el pasto que reciben, se entregan brutalmente a la buena mesa y al amor; y disputándose el goce de estos placeres, se cornean y cocean entre sí, concluyendo por matarse unos a otros con sus pezuñas de hierro y sus cuernos, llevados de la insatisfacción de sus apetitos; porque no se cuidan de llenar con objetos reales su propio ser ni la parte de ellos mismos que es la única capaz de una verdadera plenitud.

—Hablas como un oráculo, Sócrates, y acabas de pintar fielmente la vida de la mayor parte de los hombres —dijo Glaucon.

—¿No es una necesidad que sólo gusten de placeres mezclados de dolores, fantasmas de placer verdadero, que sólo tienen color y brillo cuando se les coteja entre sí, y cuya vista excita en el corazón de los insensatos un amor tan vivo y transportes tan violentos que se baten por poseerlos, como se batían los troyanos, según Estesícoro, por el fantasma de Elena,^[8] por ignorancia de la verdad?

—Es forzoso que sucedan las cosas de esta manera —dijo.

XI.—Pero ¡qué! ¿No sucede lo mismo respecto a esa parte del alma donde reside el valor, cuando la envidia movida por la ambición, la violencia movida por la soberbia y la cólera movida por el mal humor hacen al hombre correr sin reflexión y sin discernimiento tras una vana plenitud de honor, de victoria y de venganza?

—Eso mismo tiene que suceder necesariamente —dijo.

—Por consiguiente —seguí—, podemos decir con confianza que cuando los deseos que pertenecen a la codicia y la ambición se dejan conducir por la ciencia y la razón, y bajo sus auspicios sólo van en busca de los placeres que les indica la sensatez, entonces experimentan los verdaderos placeres y los más conformes con su naturaleza en todo lo posible; porque de una parte les guía la verdad y, por otra, lo que es más ventajoso a cada cosa es igualmente lo que tiene más conformidad con su naturaleza.

—Lo más conforme, en efecto —dijo.

—Cuando el alma entera marcha guiada por el elemento filosófico, sin que se suscite en ella rebelión alguna, cada una de sus partes se mantiene en los justos límites de su acción, aún le queda el goce de los placeres más puros y más verdaderos de que puede gozar.

—Totalmente de acuerdo.

—Mientras que, cuando una de las otras dos partes usurpa la autoridad, no puede proporcionarse los placeres que le convienen y, para colmo, obliga a las otras partes a procurarse placeres falsos y que les son extraños.

—Así es —dijo.

—Lo que más se aleja de la filosofía y de la razón, ¿no es igualmente lo más capaz de producir estos funestos efectos?

—Sin duda.

—Pero lo que se separa más del orden y de la ley, ¿no se separa de la razón en la misma medida?

—Es cierto.

—¿No hemos dicho que nada se alejaba más de la razón que los deseos tiránicos y los eróticos?

—Con mucho.

—¿Y que nada se separaba menos que los deseos moderados y monárquicos?

—Sí.

—Por consiguiente, el tirano será el que esté más lejos del placer verdadero y apropiado, mientras que el otro se aproximará a él cuanto es posible.

—Forzosamente.

—Luego la condición del tirano será —dijo— la más ingrata, y la del rey la más placentera.

—Es del todo necesario.

—¿Sabes hasta qué punto la condición del tirano es más desagradable que la del rey? —pregunté.

—Lo sabré si tú me lo dices —respondió.

—Nos parece que hay tres especies de placeres: una de placeres legítimos y dos de placeres bastardos; y el tirano, enemigo de la ley y de la razón, sitiado siempre por un cortejo de deseos esclavos y rastleros, está colocado en la extremidad de los placeres bastardos. Ahora, hasta qué grado es inferior en felicidad al otro, es un punto difícil de determinar, a no ser de esta manera.

—¿De qué manera? —preguntó.

—El tirano es el tercero después del hombre oligárquico, porque entre los dos se encuentra el hombre democrático.

—Sí.

—Por consiguiente, si lo que dijimos antes es verdadero, el fantasma del placer que goza el tirano está tres veces más distante de la verdad que el que goza el oligárquico.

—Así es.

—Pero si contamos por uno el hombre monárquico y el hombre aristocrático, el oligárquico es igualmente el tercero después de él.^[9]

—Lo es, en efecto.

—Luego el tirano está alejado del verdadero placer el triple del triple.

—Sí, a mi parecer.

—Por consiguiente —dijo—, la apariencia de placer del tirano, conforme a este número lineal, puede expresarse por un número plano.^[10]

—Desde luego.

—Porque multiplicando este número por sí mismo, y elevándolo a la tercera potencia, es fácil ver cuántos grados está distante.

—Nada más fácil para un calculista —dijo.

—Ahora bien; si se considera al revés esta progresión y se quiere averiguar en cuántos grados el placer del rey es más verdadero que el del tirano, resultará, hecho el cálculo, que la vida del rey es setecientas veintinueve veces^[11] más grata que la del tirano, y que la de éste es más ingrata en la misma proporción.

—Acabas de encontrar, por medio de un cálculo completamente sorprendente, el intervalo que separa, en cuanto a placer y dolor, al hombre justo del injusto —dijo.

—Este número expresa exactamente, sin embargo —dijo—, la diferencia de la condición de ambos, si por una y otra parte están acordes en los días, en las noches y los meses y los años.

—De acuerdo están por una y otra parte —dijo.

—Pero si la condición del hombre justo y bueno sobrepuja tanto en placer a la del malvado e injusto, ¡cuánto más la sobrepujará en honestidad, en belleza y en virtud!

—Infinitamente, por Zeus —dijo.

XII. —Ahora bien: puesto que hemos llegado ya a este punto, volvamos a lo que se dijo más arriba y que dio ocasión a esta conversación.^[12] Se dijo, si mal no recuerdo, que la injusticia era ventajosa al perfecto malvado, con tal que pasase por hombre justo. ¿No es esto mismo lo que se dijo?

—Así se dijo, en efecto.

—Pues vamos —dijo— a dialogar con quien sostuvo eso, ahora que hemos convenido en los efectos que producen las acciones justas y las acciones injustas.

—¿Y cómo lo haremos? —preguntó.

—Para que el que lo ha sostenido^[13] vea bien lo que ha dicho, formemos con el pensamiento una imagen del alma.

—¿Qué clase de imagen? —dijo.

—Una imagen hecha por el modelo de la Quimera, de Escila, del Cerbero y de otros monstruos, que la tradición nos representa mediante la unión de muchas naturalezas diferentes.^[14]

—Eso es lo que se dice —convino.

—Forma, por lo tanto, un monstruo variopinto de muchas cabezas, unas de animales pacíficos y otras de bestias feroces; dale también el poder de producir todas estas cabezas y de cambiarlas a su capricho.

—Una obra de esta calidad —observó— exige un artista muy entendido; pero como es más fácil trabajar con la imaginación que con cera o cualquier otra materia semejante, me lo figuro tal como le pintas.

—Forma, en seguida, la imagen de un león y de un hombre; pero es preciso que aquella primera sea más grande y la segunda la siga en tamaño.

—Eso es fácil, y dado por hecho —dijo.

—Reúne estas tres imágenes de manera que constituyan un todo.

—Ya las he reunido —dijo.

—Por último, envuelve este compuesto modelándolo con la imagen externa de un hombre, de manera que el que no pueda ver el interior tome el todo por un hombre, juzgando sólo por las apariencias.

—Está ya —dijo.

—Responde ahora al que sostiene que la injusticia es ventajosa al hombre formado de esta manera, y que de nada le sirve ser justo. Digamos que es como si se pretendiese que es ventajoso para él alimentar con esmero y fortificar al monstruo y al león, y debilitar al hombre, dejándolo pasar hambre, de manera que esté a merced de los otros dos y puedan llevarle y traerle a donde les acomode; y añadiremos, ¿no equivale esto a sostener y afirmar que en lugar de acostumbrarles a vivir juntos en un perfecto acuerdo, vale más dejarles batirse y devorarse los unos a los otros?

—El que alaba la injusticia, en realidad, dice eso exactamente —asintió.

—Recíprocamente, decir que es útil el ser justo equivale a sostener que el hombre debe, con sus discursos y sus acciones, trabajar para dar mayor fuerza al hombre interior dentro del otro hombre y conducirse con este monstruo de muchas cabezas como un entendido labrador, auxiliándose de la fuerza del león, para impedir el crecimiento de los aspectos feroces, y alimentar y fomentar los pacíficos, distribuyendo sus cuidados entre todos, para que se mantenga una perfecta inteligencia entre unos y otros y entre todos y él mismo.

—He aquí, precisamente, lo que dice el partidario de la justicia.

—Por consiguiente, el que elogia la justicia tiene razón y el que alaba la injusticia no la tiene. En efecto, ya se atienda al placer, o a la gloria y a la utilidad, la verdad toda está por entero de parte del defensor de la justicia. Nada sólido se encuentra en los razonamientos del que la censura, ni tiene idea ninguna de la cosa misma que censura.

—A mi parecer, ninguna —dijo.

—Como su error no es voluntario, tratemos de desengañarle suavemente. Le preguntaremos: «Mi querido amigo, ¿sobre qué fundamento descansa la distinción establecida entre lo digno y lo indigno? ¿No consiste en que lo uno somete la parte salvaje de nuestra naturaleza a la parte humana, o más bien, divina, y que lo otro somete a la parte salvaje la que es mansa?»; ¿no convendrá en esto?

—Sí, si quiere creerme —repuso.

—«Sentado esto —dije—, ¿puede ser útil a nadie tomar dinero injustamente, si no puede hacerlo sin someter la mejor parte de sí mismo a la más despreciable? ¡Qué! Si por recibir este oro sacrificara la libertad de su hijo o de su hija y los pusiera en manos de amos feroces y crueles, creería perder en ello y rehusaría adquirir por este medio las mayores riquezas; y cuando lo que hay en él de más divino se convierte en esclavo de lo más depravado y más enemigo de los dioses, ¿no había de ser esto para él el colmo de la desgracia? Y el oro que recibe a este precio, ¿no le cuesta más caro que lo que costó a Erifila el collar fatal por el que sacrificó la vida de su esposo?».^[15]

—Yo respondo por él que no cabe comparación —dijo Glaucón.

XIII. —Dime, pues, ¿por qué razón se ha condenado en todos tiempos una vida licenciosa, sino porque el libertinaje afloja la rienda a este monstruo enorme, cruel y polimorfo?

—Es claro que por esa razón —dijo.

—¿Por qué ofenden y se critican la insolencia y el humor irritables, sino porque desenvuelven con exceso en el hombre el modo leonino y colérico?

—Sin duda.

—Si se condena la vida muelle y voluptuosa, ¿no es porque enerva y hace que degenera este mismo natural en cobardía?

—¿Qué otra cosa cabe?

—¿Por qué se vitupera la adulación y la bajeza, sino porque producen el efecto de sojuzgar la fogosidad a este monstruo turbulento, y porque la sed inextinguible de las riquezas, envileciéndole desde su juventud, hace que el león se convierta en mono?

—Es cierto —dijo.

—¿De dónde nace, según tú, el vituperio al artesano y al trabajo manual? ¿No es porque estas gentes la parte mejor la tienen débil por naturaleza, no pudiendo adquirir el ascendiente sobre esas

bestias interiores y viéndose precisada a servirlas, y que sólo ejercen la industria para inventar nuevos medios de satisfacerlas?

—Así parece —asintió.

—Luego para dar a tales hombres un dueño semejante al que gobierna al hombre superior exigimos que obedezcan en todo a este hombre, que obedece él mismo interiormente a la voz de la divinidad, y ello no porque pretendamos que el esclavo haya de ser gobernado en su perjuicio, como Trasímaco pretendía al decir que era en perjuicio de los súbditos en general; sino que creemos, por el contrario, que nada es más ventajoso para todo hombre que dejarse conducir por un guía sabio y divino, ya lo tenga dentro de sí mismo y disponga de él como de bien suyo propio, que sería lo mejor, o ya, a falta de esto, se someta a un guía extraño; porque nuestro designio es establecer entre los hombres esta conformidad de costumbres, que es el origen de la amistad, sometiendo a todos a un mismo régimen.

—Exactamente —dijo.

—No es menos evidente —dije yo— que la ley se propone el mismo objeto cuando presta igualmente su auxilio a todos los miembros del Estado. La dependencia en que están los hijos se funda en el mismo principio. No permitimos que dispongan de sí mismos hasta que hayamos establecido en su alma, como en un Estado, una forma fija de gobierno, y hasta que su parte mejor, como cultivada por la nuestra, pueda, como ésta hace respecto a nosotros, vigilar sobre ellos y arreglar su conducta; entonces es cuando los dejamos en libertad.

—El designio de la ley es claro —dijo.

—¿En qué y por qué razón, mi querido Glaucón, podríamos decir que sea ventajoso a alguno cometer una acción injusta, u obrar con intemperancia o cometer acciones ignominiosas, por más que al empeorar en maldad se hiciera uno más rico y más poderoso?

—De ninguna manera —dijo.

—¿De qué serviría que la injusticia quedase oculta e impune? La impunidad, ¿no hace al hombre malo más malo aún? Mientras que, descubierto un crimen y castigado, la parte animal se apacigua y se amansa y lo pacífico se libera. El alma entera, volviendo al régimen del principio mejor, se eleva, mediante la adquisición de la templanza, de la justicia y del buen juicio, a un estado tanto más superior al de un cuerpo dotado de fuerza, belleza y salud, cuanto que el alma misma está muy por encima del cuerpo.

—Totalmente cierto —dijo.

—Por consiguiente, todo hombre sensato dirigirá todas sus acciones a este mismo fin. En primer lugar, cultivará y estimará por encima de todo las enseñanzas propias para perfeccionar su alma, despreciando todas aquellas que no producen el mismo efecto.

—Es evidente —dijo.

—En segundo lugar, en su régimen corporal —proseguí— no buscará el goce de los placeres brutales e irracionales, ni tampoco buscará la salud, por mor de ser fuerte, sano y hermoso, en cuanto todas estas ventajas no sean para él medios para la salud de su mente; y, en una palabra, no mantendrá una perfecta armonía entre las partes de su cuerpo, sino en cuanto pueda servir para mantener el acuerdo que debe reinar en su alma.^[16]

—No se propondrá otro objeto, si quiere ser verdaderamente músico —dijo.

—En consecuencia, ¿no buscará —pregunté— la misma armonía y orden respecto a las riquezas, o bien se dejará deslumbrar por la idea que la multitud se forma de la felicidad? ¿Acaso aumentará sus riquezas hasta el infinito para aumentar sus males en la misma proporción?

—No lo creo —dijo.

—Por contra —seguí—, teniendo siempre fijos los ojos en su gobierno interior, atento a impedir que la opulencia de una parte y la indigencia de otra desarreglen los resortes, hará estudio en conservar siempre el mismo plan de conducta en las adquisiciones y gastos que pueda hacer.

—Exactamente —dijo.

—Rigiéndose por estos mismos principios respecto de los honores, participará y, si se quiere, gustará incluso de los que puedan hacerle mejor; y huirá lo mismo en la vida privada que en la pública de los que puedan relajar la disposición de su ser.

—Pero teniendo siempre fijos sus ojos en lo dicho, no querrá actuar en política —dijo.

—No, ¡por el Can! —reconocí—. En su propio Estado interior se encargará con gusto del gobierno; pero dudo que lo haga así del de su patria, a no sobrevenir una situación de origen divino.

—Entiendo —dijo—. Hablas de este Estado cuyo plan hemos trazado y que sólo existe en nuestro pensamiento; porque no crees que exista uno semejante sobre la tierra.

—Por lo menos —dije—, quizá haya en el cielo un modelo para los que quieran mirarlo y fundar a su imagen su ciudad interior. Por lo demás, poco importa que tal Estado exista o haya de existir algún día; lo cierto es que el sabio no consentirá jamás gobernar otro que no sea éste.

—Es muy probable —dijo él.

Libro X de La República

I.—Por cierto —dijo— que entre todos los motivos que me obligan a creer que el plan de nuestro Estado es tan perfecto cuanto es posible, lo tocante a la poesía no es el que menos me llama la atención.

—¿Qué es ello? —preguntó.

—El no admitir aquella parte de la poesía que es puramente imitativa. Ahora que hemos fijado con toda claridad la distinción que existe entre las especies del alma, este reglamento me parece más que nunca de una incontestable necesidad.

—¿Qué quieres decir?

—Puedo decíroslo con confianza, porque no temo que vayáis a denunciarme a los poetas trágicos y a los demás poetas imitadores. Nada es más capaz de corromper el espíritu de los que lo escuchan que este género de poesía cuando aquéllos no están provistos del antídoto conveniente, que consiste en saber apreciar este género tal cual es.

—¿Qué es lo que te obliga a hablar de esta manera? —dijo.

—Voy a decírtelo —replique—, si bien mi lengua se ve contenida por cierto cariño y cierto respeto que desde niño he tenido a Homero, porque éste es sin duda el maestro y el jefe de todos estos bellos poetas trágicos; pero como los miramientos debidos a un hombre son siempre menores que los que deben tenerse a la verdad, es preciso que yo hable.

—Muy bien —dijo.

—Escucha, pues; o, más bien, respóndeme.

—Interroga.

—¿Puedes decirme lo que es la imitación en general? Por mi parte, te confieso que tengo dificultad en comprender qué ha de ser.

—¿Y crees que pueda yo comprenderla mejor que tú? —exclamó.

—No tendría nada de extraño —dijo—. Muchas veces los de vista débil perciben los objetos antes que los que la tienen muy penetrante.

—Así es —admitió—. Pero jamás me atreveré a decir en tu presencia mi opinión sobre ninguna materia. Tú verás, por tanto.

—¿Quieres que procedamos en nuestra indagación según nuestro método ordinario? Tenemos costumbre de abrazar bajo una idea general cada multitud de seres, comprendidos todos bajo un mismo nombre. ¿Entiendes?^[1]

—Entiendo.

—Tomemos de esas multitudes de seres la que tú quieras. Por ejemplo, hay una multitud de camas y de mesas.

—¿Cómo no?

—Pero estas dos especies de muebles están comprendidas, la una, bajo la idea de cama, y la otra, bajo la idea de mesa. Sí.

—También tenemos costumbre de decir que el artesano que fabrica una u otra de estas clases de

muebles hace la cama o la mesa de que nos servimos conformándose a la idea que de ellas tiene, porque no es la idea misma la que el artesano fabrica, pues ¿cómo podría hacerlo?

—De ningún modo.

—Mira ahora qué nombre conviene dar al artesano que te voy a decir.

—¿A cuál?

—Al que hace él solo todo lo que los demás obreros hacen separadamente.

—En verdad que hablas de un hombre admirable y extraordinario.

—Aguarda, que aún te ha de causar mayor admiración. Este mismo obrero no sólo tiene el talento de hacer todos los muebles, sino que hace también las obras de la naturaleza, todos los seres vivos y, en fin, hasta se hace a sí mismo. Y no para aquí, porque hace la tierra, el cielo, los dioses, todo lo que hay en el cielo y bajo la tierra, en el Hades.

—Hablas —dijo— de un artista verdaderamente admirable.

—¿Dudas de lo que yo digo? —pregunté—. Pero respóndeme: ¿crees que no existe absolutamente un obrero semejante, o crees sólo que el hacedor de todo esto puede existir en cierto sentido, y en otro sentido no? ¿No ves que tú mismo podrías hacer todas estas cosas de cierta manera?

—Dime de qué manera —rogó.

—No es cosa difícil —contesté—, se ejecuta frecuentemente y en muy poco tiempo. ¿Quieres hacer la prueba en el acto? Coge un espejo, dirígete a todas partes, y en el momento harás el sol y todos los astros del cielo, la tierra, a ti mismo, los demás animales, los utensilios, las plantas y todo lo que antes mencionamos.

—Sí; haré todo lo que dices en apariencia. Pero nada de eso existirá ni tendrá realidad —dijo.

—Muy bien. Comprendes perfectamente mi pensamiento —dije yo—. El pintor es un operario de esta especie. ¿No es así?

—¿Cómo no?

—Me dirás quizás que no tiene realidad nada de lo que hace; sin embargo, el pintor hace también una cama en cierta manera. ¿No es así?

—Sí, pero es una cama aparente —dijo.

II. —Y el fabricante de camas, ¿qué hace? ¿No acabas de decir que no hace la idea misma que dijimos que era la esencia de la cama, sino una tal cama en particular?

—Eso he dicho.

—Luego, si no hace la esencia, no hace nada real, sino tan sólo una cierta cosa que representa lo real, pero no lo es. Y si alguno sostuviese que la obra del fabricante de camas o de cualquier otro obrero tiene una existencia real, muy probablemente se engañaría.

—Por lo menos ésa es la opinión de los versados en estas materias —dijo.

—Por lo mismo, no debemos extrañar que estas obras, comparadas con la verdad, valgan bien poco.

—No debemos extrañarlo.

—Partiendo, pues, de esas obras —dije—, ¿quieres que examinemos qué idea debe formarse del imitador de que hablábamos antes?

—Convengo en ello si lo crees oportuno —dijo.

—Hay tres clases de camas: una, que está en la naturaleza^[2] y cuyo autor podemos, a mi parecer,

decir que es Dios. Pues ¿a qué otro puede atribuirse?

—A ningún otro, creo.

—La segunda es la que hace el carpintero.

—Sí —dijo.

—Y la tercera, la que es obra del pintor. ¿No es así?

—En buena hora.

—Por lo tanto, el pintor, el fabricante de camas y Dios son los tres artistas que dirigen la elaboración de cada una de estas tres camas.

—Sí, los tres.

—Respecto de Dios, ya porque no haya querido, ya porque haya sido una necesidad para él el no hacer sino una sola cama por naturaleza, el resultado es que no ha hecho más que una, que es la cama esencial. Jamás ha producido ni dos ni muchas, ni nunca las producirá.

—¿Por qué razón? —dijo.

—Porque si hiciese siquiera dos, aparecería una tercera —dijo— cuya idea sería común a las otras dos, y aquélla sería la cama esencial, y no las otras dos.

—Es cierto —dijo.

—Sabiendo Dios esto, y queriendo ser verdaderamente autor, no de tal cama realmente existente y no cualquier fabricante de camas, ha producido la cama que es una por naturaleza

—Tal parece.

—¿Le daremos, pues, el título de productor de la naturaleza de ésta, u otro semejante?

—Ese título le pertenece, en justicia —dijo—, tanto más cuanto que la ha hecho por naturaleza, así como todas las demás cosas.

—Y al carpintero, ¿cómo le llamaremos? ¿No es también artífice de camas?

—Sí.

—Respecto del pintor, ¿diremos también que es artífice y productor de lo mismo?

—De ninguna manera.

—Pues ¿qué es con relación a la cama?

—Creo que el único nombre que razonablemente se le puede dar —dijo— es el de imitador de la cosa respecto de la que los otros son artífices.

—Muy bien. ¿Llamas, por lo tanto, imitador al autor de una obra que se aleja de la naturaleza tres grados? —dijo.

—Justamente —repuso.

—En la misma forma, el autor de tragedias, en calidad de imitador, será tercero en la sucesión del rey^[3] y de la verdad. Lo mismo sucede con todos los demás imitadores.

—Así parece.

—Puesto que estamos de acuerdo acerca de la idea que debe formarse del imitador, responde, te lo suplico, a la pregunta siguiente: ¿el pintor se propone como objeto de imitación lo que en la naturaleza es la esencia de cada cosa, o lo que sale de las manos del artesano?

—La obra del artesano —dijo.

—¿Tal como es o tal como parece? Explícame este punto.

—¿Qué quieres decir? —preguntó.

—Lo siguiente: una cama, ¿no es siempre la misma cama, ya se la mire directamente, ya de perfil? Pero aunque sea la misma en sí, ¿no parece diferente? Otro tanto digo de las demás cosas.

—Sí; la apariencia puede ser diferente, aunque el objeto sea el mismo —dijo.

—Fíjate ahora en lo que voy a decir. ¿Qué es lo que se propone la pintura? ¿Es representar lo que es, tal como es, o lo que parece, tal como parece? La pintura, ¿es la imitación de la apariencia o de la realidad?

—De la apariencia —dijo.

—El arte de imitar está, por consiguiente, muy distante de lo verdadero, y si ejecuta tantas cosas es porque no toma sino una pequeña parte de cada una; y aun esta pequeña parte no es más que un fantasma. El pintor, por ejemplo, nos representará un zapatero, un carpintero o cualquier otro artesano, sin conocer nada de estos oficios. A pesar de esto, si es un excelente pintor, alucinará a los niños y al vulgo ignorante, mostrándoles de lejos el carpintero que haya pintado, de suerte que tomarán la imitación por la verdad.

—¿Por qué no?

—Y así, mi querido amigo, cuando alguno venga a decirnos que ha encontrado un hombre que sabe todos los oficios y que reúne él solo en grado eminentemente todos los conocimientos repartidos entre los demás hombres, es preciso responderle que se equivoca; que se ha dejado engañar por un charlatán, por un imitador a quien ha creído un hombre hábil, por no poder distinguir la verdadera ciencia, la ignorancia y la imitación.

—Es muy cierto —dijo.

III. —Nos falta ahora —proseguí— examinar la tragedia y a Homero, que es su guía. Como oímos decir todos los días a ciertas gentes que los poetas trágicos están muy versados en todas las artes, en todas las ciencias humanas que tienen por objeto el vicio y la virtud, y lo mismo en todo lo concerniente a los dioses; que es indispensable a un buen poeta conocer perfectamente los asuntos que trata, si quiere componer bien, y que, de no ser así, es imposible que componga, debemos nosotros averiguar si los que hablan de esta manera se han dejado engañar por esta clase de imitadores; si su error procede de que, al ver las producciones de estos poetas, han olvidado la observación de que están tres grados distantes de la realidad, y que sólo componen fácilmente para quien no conoce la verdad, pues sus obras, en último término, no son más que fantasmas que no tienen ninguna realidad. O, en otro caso, averiguar si hay algo de verdad en lo que estas personas dicen, y si, efectivamente, los buenos poetas entienden las materias sobre que el común de los hombres estima que han escrito bien.

—Es lo que debemos examinar cuidadosamente —dijo.

—¿Crees que si alguno fuese igualmente capaz de hacer la representación de una cosa y la cosa misma representada, preferiría consagrarse su talento y su vida a no hacer más que vanas imágenes, como si no pudiera emplear el tiempo en otra cosa mejor?

—No lo creo.

—Porque si estuviera realmente versado en el conocimiento de lo que imita, creo que querría más dedicarse a producir por sí, que no imitar lo que hacen los otros; que haría un esfuerzo en distinguirse, dejando para la posteridad, como otros tantos monumentos, numerosos trabajos y preciosas obras; en una palabra, que preferiría merecer elogios de los demás a tener que tributarlos

él a éstos.

—Lo creo así —dijo—, porque son muy diferentes la honra y la utilidad de cada uno de esos ejercicios.

—No exijamos, sin embargo, de Homero ni de los demás poetas que nos den razón de las mil cosas de que nos han hablado. No les preguntemos si eran médicos o si sabían únicamente imitar el lenguaje de los mismos; si algún poeta antiguo o moderno ha curado enfermos, como Asclepio, o si ha dejado a su muerte discípulos sabios en medicina, como el mismo Asclepio hizo con sus hijos. Demos de mano todas las demás artes, y no les hablemos de ellas. Pero puesto que Homero se ha arrojado a hablar sobre las materias más importantes y más preciosas, tales como la guerra, la conducción de los ejércitos, la administración de los Estados y la educación del hombre, quizá sea justo interrogarle y decirle: «Querido Homero, si es cierto que eres un artista alejado en tres grados de la verdad, incapaz de fabricar otra cosa que apariencias (porque tal es la definición que hemos dado del imitador); si ocupas, en cambio, el segundo orden; si has podido conocer lo que puede mejorar o empeorar los Estados o los particulares, dinos, ¿qué Estado te debe la mejora de su constitución, como Lacedemonia es deudora a Licurgo y numerosos Estados grandes y pequeños la deben a muchos otros? ¿Qué país habla de ti como de un sabio legislador, y se gloria de haber sacado ventaja de tus leyes? Italia y Sicilia señalan a Carondas; nosotros a Solón, pero ¿dónde está el pueblo que te señala a ti?».

—Creo que no hay ni uno solo; ni siquiera los homéridas dicen nada.

—¿Se hace mención de alguna guerra dirigida con fortuna en tiempo de Homero por él mismo o según sus consejos?

—De ninguna.

—¿Se distinguió por esas múltiples invenciones útiles en las artes o en los demás oficios que son propias de un hombre sabio, como se cuenta de Tales de Mileto y del escita Anacarsis?

—Nada de eso se cuenta de él.

—Si Homero no ha prestado ningún servicio a la sociedad, ¿lo ha hecho siquiera a los particulares? ¿Se sabe que haya influido en la educación de algunos jóvenes a él adictos, y que hayan transmitido a la posteridad un plan de vida homérico, como se refiere de Pitágoras, que durante su vida fue buscado con ese objeto, y que ha dejado discípulos que se distinguen aún hoy entre todos los demás hombres por el género de vida que llaman ellos mismos pitagórico?

—No, Sócrates —dijo—, nada que se parezca a lo que dices se cuenta de aquél. Creófilo, su compañero, ha debido de ser aún más ridículo, oh Sócrates, por sus costumbres que por el nombre^[4] que llevaba, si lo que se cuenta es exacto. Se dice, en efecto, que Homero fue en vida completamente abandonado por este personaje.

IV.—Así se cuenta, efectivamente. Pero ¿crees, Glaucón —dije yo—, que si Homero hubiera estado en situación de instruir a los hombres y de hacerles mejores; si hubiera tenido un perfecto conocimiento de las cosas que sólo sabía imitar; crees, digo, que no se hubiera atraído un gran número de personas que le habrían honrado y querido? ¡Qué! Protágoras de Abdera, Pródico de Ceos y tantos otros tuvieron toda la influencia necesaria sobre el espíritu de sus contemporáneos para convencerles en conversaciones particulares de que jamás serían capaces de gobernar su patria, ni su familia, si no se hacían sus discípulos; son queridos y respetados por su saber, hasta el punto de

marchar, por decirlo así, en triunfo por los puntos por donde pasan; en cambio, ¿los que vivían en tiempo de Homero y Hesíodo habrían permitido a estos poetas andar solos de ciudad en ciudad, recitando sus versos, si hubieran podido sacar de ellos saludables lecciones de virtud? ¿No se habrían sentido atraídos hacia ellos más que hacia todo el oro del mundo? ¿No hubieran hecho los mayores esfuerzos por retenerlos cerca de sí y, caso de no conseguirlo, no les habrían seguido a todas partes hasta haber logrado una educación conveniente?

—Lo que dices, Sócrates, me parece completamente cierto —asintió.

—¿Diremos, por lo tanto, de todos los poetas, comenzando por Homero, que ya traten en sus versos de la virtud o de cualquier otra materia, no son más que imitadores de imágenes, sin llegar jamás a la verdad. Y lo mismo que dijimos antes del pintor, el cual hará un retrato de un zapatero, aunque ningún conocimiento tenga de este oficio, con un parecido tal que los ignorantes, engañados por el dibujo y por el colorido, creerán ver un verdadero zapatero?

—Sin duda alguna.

—Diremos, creo yo, en la misma forma, que el poeta, sin otro talento que el de imitar, sabe, con un barniz de palabras y de expresiones figuradas, dar tan bien a cada arte los colores que le convienen, ya hable de zapatería, ya trate del arte de la guerra o de cualquier otro objeto, que con la medida, el ritmo y la armonía de su lenguaje convence a los que le escuchan, y que juzgan, sólo por los versos, que está perfectamente instruido en las cosas de que habla; ¡tan poderoso es el prestigio de la poesía! Por lo demás, ya sabes, por otra parte, el papel que hacen las palabras de los poetas cuando se les quita el colorido musical; no puedes menos de haberlo observado.

—Sí —dijo.

—¿No se parecen —dije yo— a esos semblantes que, no teniendo otra belleza que un cierto aspecto de juventud, llegan a perderlo?

—Exactamente —dijo.

—Pasemos adelante. El autor de imágenes, es decir, el imitador, decimos que sólo conoce la apariencia de los objetos, y de ninguna manera lo que tienen de real; ¿no es así?

—Sí.

—No nos contentemos con tratar someramente esta materia, y examinémosla a fondo.

—Habla —dijo.

—El pintor, dijimos, pintará una brida y un bocado.

—Sí.

—Pero el guarnicionero y el herrero los fabricarán.

—Bien cierto.

—Pero en cuanto a la forma que es preciso dar a la brida y al bocado, ni el pintor, ni el guarnicionero, ni el herrero son competentes. El que sabe servirse de estas prendas, es decir, el caballista, ¿no es el único que debe saberlo?

—Es muy cierto.

—¿Y no diremos que sucede lo mismo con todas las demás cosas?

—¿Cómo?

—Quiero decir que hay tres artes que responden a cada cosa: el arte que se sirve de ella, el que la construye y el que la imita.

—Es cierto.

—Pero ¿a qué tienden la excelencia, la belleza, la perfección de un mueble, de un animal, de una acción cualquiera, sino al uso a que cada cosa está destinada por su naturaleza o por la intención con que se hizo?

—Así es.

—Luego es una necesidad que el que se sirve de una cosa conozca sus propiedades mejor que ningún otro, y que dirija al fabricante en su trabajo, enseñándole lo que su obra tiene de bueno y de malo con relación al uso que debe hacerse de ella. El tocador de flauta, por ejemplo, enseñará al que fabrica este instrumento cuáles son las flautas que ofrecen más ventajas, y le prescribirá la manera de hacerlas, y éste le obedecerá.

—¿Cómo no?

—Y así, el primero hablará como un hombre que conoce lo que constituye una flauta buena o mala, y el segundo trabajará bajo la fe del primero.

—Sí.

—Respecto de un mismo objeto, todo productor habrá de tener, pues, una creencia sobre su buena o mala calidad, fundada en las instrucciones que recibió del que se sirve de ella, y a cuyos conocimientos tiene precisión de someterse; mientras que este tiene un conocimiento real de las cualidades y de los defectos del instrumento.

—Es cierto.

—En cuanto al imitador, ¿es mediante el uso de la cosa que pinta como aprende a juzgar si es bella y si está bien o mal hecha? ¿Adquiere, por lo menos, una opinión exacta a causa de la necesidad en que se encuentra de conversar con el que conoce la materia y que le prescribe lo que debe imitar?

—Ni lo uno ni lo otro.

—Luego el imitador no tendrá ni saber ni una opinión fija tocante a la buena o mala calidad de lo que imita.

—No parece.

—Siendo así, el imitador debe poseer, sin duda, un bonito conocimiento de las cosas sobre las que compone.

—No muy bonito, la verdad.

—Sin embargo, no por eso dejará de imitar, aunque no sepa lo que hay de bueno y de malo en cada cosa; y se pondrá a imitar lo que parece bello a la multitud ignorante

—¿Qué otra cosa cabe?

—Parece, pues, que hemos quedado totalmente de acuerdo en esto: que todo imitador no tiene sino un conocimiento muy superficial de lo que imita, que su arte no tiene nada de serio, y que no es más que un juego de niños; y la segunda, que todos los que se dedican a la poesía trágica, ya compongan en yambos, ya en versos épicos, son todo lo imitadores que se puede ser.^[5]

—Sin duda.

—Pero ¡qué!, ¿esta imitación —exclamé yo— no está distante de la verdad tres grados, por Zeus?

—Sí.

—Por otra parte, ¿sobre qué facultad del hombre ejerce la imitación el poder que tiene?

—¿Qué quieres decir?

—Vas a saberlo. Una cosa del mismo tamaño, mirada de cerca o de lejos, no parece igual.

—Ciertamente no.

—Y lo que parece derecho o torcido, convexo o cóncavo, visto fuera del agua, no parece lo mismo cuando se ve dentro de ella, a causa de la ilusión que los colores producen en los sentidos, lo cual ocasiona evidentemente una gran perturbación en el alma. Pues bien, a esta disposición de nuestra naturaleza es a la que el arte del dibujo sombreado, el de los prestidigitadores y otros semejantes tienden los lazos, sin olvidar ningún artificio que pueda valer para seducirla.

—Tienes razón.

—Y ¿no se ha encontrado como remedio más seguro contra esta ilusión la medida, el número y el peso, para impedir que la relación de los sentidos, tocante a lo que es más o menos grande, más o menos numeroso, más o menos pesado, prevaleciese sobre el juicio de la parte del alma que calcula, que pesa y que mide?

—¿Cómo no?

—Todas estas operaciones, ¿no son obra del elemento calculador de nuestra alma?

—Suya son.

—Pero cuando ese elemento ha medido bien una cosa, y ha reconocido que es más grande, más pequeña o igual, se dan entonces en nosotros dos apariencias opuestas, relativas a las mismas cosas.

—Sí.

—¿Y no hemos dicho que era imposible que a la misma facultad se le mostrasen al mismo tiempo y sobre la misma cosa dos cosas opuestas?^[6]

—Sí, y hemos tenido razón para decirlo.

—Por consiguiente, lo que juzga en nosotros sin consideración a la medida no es lo mismo que lo que juzga conforme a la medida.

—No, en modo alguno.

—Pero la facultad que se atiene a la medida y al cálculo es la parte mejor del alma.

—¿Cómo no?

—Luego la facultad opuesta es alguna de las cosas inferiores en nosotros.

—Es preciso que así sea.

—A esta confesión quería conduciros cuando decía que, de una parte, la pintura, y en general toda arte que consiste en la imitación, está muy distante de la verdad en todo lo que ejecuta; y que, de otra, esta parte de nosotros mismos con la que el arte de imitar está en relación, se encuentra también muy distante de la sabiduría, y no aspira a nada sano ni verdadero.

—Estoy conforme —dijo.

—Por consiguiente, la imitación, siendo mala de suyo y uniéndose a lo que hay de malo en nosotros, sólo puede producir efectos malos.

—Así debe de ser.

—Pero esto, ¿es cierto tan sólo —pregunté— respecto a la imitación que hiere la vista? ¿No puede decirse otro tanto de la que hiere el oído y que llamamos poesía?

—Creo que se puede decir lo mismo —admitió.

—No nos detengamos —dije— en semejanzas fundadas en la analogía con la pintura; penetremos hasta esa parte del alma con la cual tiene la poesía un comercio íntimo, y veamos si ella es deleznable

o valiosa.

—Así conviene hacerlo.

—Consideremos el punto de esta manera. Diremos que la poesía imitativa nos presenta a los hombres entregados a acciones forzosas o voluntarias, de cuyo resultado depende que se crean dichosos o desgraciados y que se abandonen a la alegría o a la tristeza. ¿Hay en lo que ella hace más que lo que digo?

—Nada más.

—Y bien; ¿en todas estas situaciones el hombre está de acuerdo consigo mismo? ¿No se encuentra, por el contrario, en razón de su conducta, en contradicción, en lucha consigo mismo, como se encontraba antes con ocasión de la vista cuando formaba a la vez, sobre un mismo objeto, dos juicios contrarios? Pero recuerdo que es inútil disputar sobre este punto, porque convinimos en que nuestra alma estaba llena de una infinidad de contradicciones que reinan en ella al mismo tiempo.

[7]

—Razón teníamos al convenir en ello —dijo.

—Sin duda. Pero me parece imprescindible examinar ahora lo que entonces omitimos —dije.

—¿De qué se trata? —preguntó.

—Dijimos entonces que un hombre discreto —respondí—, a quien hubiera sucedido alguna desgracia, como la pérdida de un hijo o de algún otro ser extremadamente querido, sufrirá esta pérdida con más resignación que cualquier otro. [8]

—Seguramente.

—Veamos ahora si será completamente insensible a esta pérdida, o si, no pudiendo existir semejante insensibilidad pondrá, por lo menos, límites a su dolor.

—A decir verdad, me parece que tomará este último partido —dijo.

—Dime ahora: ¿en qué momentos se hará más violencia para disimular su dolor? ¿Será cuando se encuentre en presencia de otros, o cuando esté solo frente a sí mismo?

—Mucho más cuando lo vean —dijo.

—Pero viéndose sin testigos, dejará escapar quejas que sentiría se le oyera; y hará otros muchos extremos en que no querría ser sorprendido.

—Así es —dijo.

VI.—Lo que le ordena mantenerse firme es la ley y la razón; por el contrario, lo que le obliga a abandonarse a él es la pasión, ¿no?

—Cierto.

—Pero cuando el hombre experimenta dos movimientos contrarios con relación al mismo objeto, es una prueba, decimos, de que hay en él dos partes opuestas.

—¿Cómo no?

—Una, que está pronta a obedecer a la ley en todo aquello que ella prescribe.

—¿Cómo?

—Por ejemplo, la ley dice que es bueno mantenerse firme en las desgracias y no dejarse llevar de la desesperación, y las razones que tiene son que se ignora si los accidentes son bienes o males; que nada se adelanta con afligirse; que los sucesos de la vida humana no merecen que tomemos por ellos un gran interés; y, sobre todo, que la aflicción es un obstáculo para aquello que ha de ayudarnos en tales circunstancias.

—¿A qué te refieres?

—A la reflexión sobre lo que acaba de suceder —dijo—, al reparar los efectos de la mala suerte, como se repara una mala jugada de dados; es decir, por los medios que la razón haya demostrado que son los mejores, y no obrar como los niños, que cuando sufren una caída llevan la mano a la parte herida y pierden el tiempo en llorar; antes bien, acostumbrar su alma a aplicar prontamente el remedio a la herida, levantar lo caído y enfermo y suprimir con la cura los plañidos.

—Es el mejor partido que podemos tomar cuando acaecen desgracias —dijo.

—Y es la parte mejor de nosotros mismos la que sigue de grado a la razón.

—Eso es evidente.

—Y esta otra parte que nos recuerda sin cesar nuestras desgracias, que nos hace exhalar lamentos, y que nunca se sacia, ¿temeremos decir que es una irracional perezosa y cobarde?

—Sin dudar lo diremos.

—Porque nada se presta mejor a una imitación variada que el elemento irritable; mientras que un carácter sabio, tranquilo, siempre semejante a sí mismo, hay dificultad en imitarle, y la pintura que de él se hiciese no le llegaría a esa multitud confusa que se reúne de ordinario en los teatros; porque sería presentarle la imagen de una clase de sentimientos que le es completamente extraña.

—De acuerdo en todo.

—Por otra parte, es evidente que el genio del poeta imitador no le llama en manera alguna a representar esta parte del alma, y que, en su afán de agradar a la multitud, no le atrae esa sabiduría, y más bien se inclina a expresar los caracteres apasionados, cuya variedad hace que sea más fácil el representarlos.

—Es evidente.

—Luego tenemos justos motivos para condenarle y ponerle en la misma clase que el pintor. Tiene de común con él el componer sólo obras sin valor, si se las coteja con la verdad; y también se le parece en su relación estrecha con una parte del alma que no es la mejor; y, por lo tanto, tenemos fundados motivos para rehusarle la entrada en un Estado que debe ser gobernado por leyes sabias, puesto que remueve y despierta la parte mala del alma, y al fortificarla destruye el imperio de la razón, tal como sucedería en un Estado en que a los más malos se les revistiese de toda la autoridad, traicionando al Estado y haciendo perecer a todos los ciudadanos de más valía. Ésta es la imagen del desorden que el poeta imitador introduce en el gobierno interior de cada hombre, por la excesiva complacencia que tiene para con la parte irracional de nuestra alma, que no sabe distinguir lo que es más grande de lo que es más pequeño; que sobre un mismo objeto se forma ideas tan pronto demasiado grandes como demasiado pequeñas; que produce apariencias, y que permanece siempre a una distancia infinita de la verdad.

—Es muy cierto.

VII.—Pero aún no hemos dicho nada del mayor mal que causa la poesía. ¿No es, en efecto, una cosa bien triste ver que es capaz de deshonrar a las personas discretas, a excepción de muy pocas?

—¿Cómo no, si produce semejante efecto?

—Escucha, y luego juzga. Sabes que hasta los más razonables, cuando oímos recitar pasajes de Homero o de cualquier otro poeta trágico, en que se representa a un héroe angustiado, deplorando su suerte en un largo discurso, prorrumpiendo en gritos y dándose golpes de pecho, sabes, repito, que

en aquel acto percibimos un vivo placer, del que nos dejamos llevar insensiblemente, y alabamos el talento del poeta que nos transporta con más fuerza a ese estado.

—Lo sé; y ¿cómo no?

—Sin embargo, has podido observar que en nuestras propias desgracias presumimos de lo contrario, de mantenernos firmes y tranquilos, cual conviene a la condición del hombre, abandonando a las mujeres esas mismas lamentaciones que acabamos de aplaudir.

—Sí, lo he observado —dijo.

—Pero ¿acaso está bien —proseguí— aprobar con entusiasmo en otro una condición que no consentiríamos en nosotros mismos, avergonzándonos del parecido, y no sentir repugnancia, sino gozarla y celebrarla?

—En verdad, no es razonable, por Zeus —dijo.

—Sobre todo si miramos la cosa como debe mirarse —dijo.

—¿Cómo?

—Si consideramos que esta parte de nuestra alma, contra la que nos mantenemos firmes en nuestras propias desgracias, que está sedienta de lágrimas y lamentaciones de las que querría saciarse, y a las que busca por naturaleza, es la misma que los poetas adulan y a la que hacen estudio en complacer; y que, en tales ocasiones, esta otra parte de nosotros mismos, que es la mejor, no estando aún bastante fortificada por la razón y por el hábito, afloja la rienda a la otra parte llorona, excusándose con que no es más que simple espectadora de las desgracias de otro, y que no es vergonzoso para ella dar señales de aprobación y de compasión, al ver las lágrimas que otro, que se dice hombre de bien, derrama indebidamente; de suerte que tiene por un bien el placer que disfruta en aquel momento, y no consentiría verse privado de él, como se vería si condenara absolutamente esta clase de poemas. Esto procede de que son pocos los que fijan su reflexión en que los sentimientos de otro se hacen infaliblemente nuestros, y que, después de haberse mantenido y fortificado nuestra sensibilidad mediante la vista de los males ajenos, es difícil moderarla en los propios.

—Es muy cierto —dijo.

—¿No diremos otro tanto cuando se trata de lo cómico? Si manifiestas un placer excesivo en oír bufonadas sobre lo que en ti mismo te avergonzarías de tomar a risa y no detestarías como malo, sea en el teatro, sea en conversaciones particulares, te sucederá lo mismo que en las emociones patéticas. Porque entonces das rienda suelta al deseo de hacer reír que la razón reprimía antes en ti por temor de pasar por bufón; y después de haber alimentado ese deseo en la comedia, no tardarás en dejarlo escapar en tus relaciones con los demás, hasta convertirte en un farsante de profesión.

—Tienes razón —dijo.

—La poesía imitativa produce en nosotros el mismo efecto con respecto al amor, a la cólera y a todas las pasiones del alma que tienen por objeto el placer y el dolor, y que siguen, según decimos, a todas nuestras acciones. En lugar de hacer que se seque lo que ha de secarse, lo rocía y alimenta, instaura como gobernante lo que había de ser gobernado para asegurar nuestra virtud y nuestra felicidad, y no hacernos peores y más desdichados.

—No puedo menos de convenir en ello —aseguró.

—Y así, mi querido Glaucon —proseguí—, cuando oigas decir a los admiradores de Homero que este poeta ha educado a Grecia, y que, leyéndole, se aprende a gobernar y conducir bien los negocios

humanos, y que lo mejor que se puede hacer es someterse a sus preceptos, deberás tener toda clase de miramientos y de consideraciones con los que empleen este lenguaje, como si estuvieran dotados del mayor éxito, y hasta concederles que Homero es el más grande poeta y el primero entre los trágicos; pero al mismo tiempo no pierdas de vista que en nuestro Estado no podemos admitir otras obras de poesía que los himnos a los dioses y los elogios de los héroes; porque tan pronto como des cabida a la musa voluptuosa, sea lírica, sea épica, el placer y el dolor reinarán en tu Estado en lugar de las leyes, en lugar de aquella razón cuya excelencia la comunidad reconozca en cada caso.

—Nada más cierto —dijo.

VIII.—Puesto que por segunda vez —dije— se ha presentado la ocasión de hablar de la poesía, he aquí lo que tenía que decir para justificarnos por haberla desterrado de nuestro Estado: la razón nos obliga a ello, por lo demás, y para que la poesía misma no nos acuse de haberla tratado con rudeza y tosquedad, será bueno decirle que no es de ahora su disensión con la filosofía. Sirvan de testigos las frases siguientes: *Aquella perra arisca que ladra contra su dueño... Ese gran hombre que brilla en un círculo de dementes... La cuadrilla de sabios que quiere elevarse por encima de Zeus... Estos hombres contemplativos, sutiles, cuyo ingenio aguza la pobreza*^[9] *y otras mil que prueban lo antiguo de esta querella. A pesar de esto, protestamos resueltamente que si la poesía imitativa, que tiene por objeto el placer, puede probarnos con buenas razones que no se la debe desechar de un Estado bien gobernado, nosotros la recibiremos con los brazos abiertos, porque no podemos ocultarnos a nosotros mismos la fuerza y la dureza de sus encantos; pero en ningún caso es permitido hacer traición a la verdad. En efecto; tú mismo, mi querido amigo, ¿no eres uno de los apasionados por la poesía, sobre todo si se trata de la de Homero?*

—Sobremanera.

—¿No es justo, por lo tanto, que le demos el derecho de venir a defender su causa delante de nosotros, sea en un poema lírico, sea en cualquiera otra clase de metro?

—Sin duda.

—En cuanto a sus defensores oficiosos, esos que, sin hacer versos, son amantes de la poesía, les permitiremos que demuestren en prosa, no sólo que es agradable, sino que también es útil a los regímenes políticos y a los particulares para el régimen de la vida; los escucharemos con gusto y ganaremos en ello, si se nos hace ver que une lo útil a lo agradable.

—¿Cómo no habríamos de ganar? —dijo.

—Pero si no consiguen probarnos esto, imitaremos la conducta de los enamorados, que se hacen violencia para libertarse de la pasión después que la han reconocido no provechosa. Efecto del amor que hemos concebido por la poesía desde la infancia, y que se nos ha inspirado en estas bellas repúblicas en que hemos recibido nuestra educación, desearíamos que nos pudiera parecer muy buena y verdadera, pero mientras ella no tenga razones sólidas que alegar en su defensa, la escucharemos precaviéndonos contra sus encantos por las razones que acabo de exponer, y procuraremos no volver a caer en la pasión que por ella hemos sentido en nuestra juventud, y de cuya influencia no se libra el común de los hombres. La escucharemos, pues, persuadidos de que no se debe mirar esta especie de poesía como una cosa seria, ni que se atenga a la verdad; que todo hombre que teme por el gobierno interior de su alma debe estar en guardia contra ella y escucharla con precaución; y, en fin, observar todo lo que hemos dicho de la poesía.

—Consiento en ello con todo mi corazón —dijo.

—Porque, mi querido Glaucon, es un gran combate —dijo—, y más grande de lo que se piensa, aquel en que se trata de ser honrado o malo. Ni la gloria, ni las riquezas, ni las dignidades, ni, en fin, la poesía merecen que despreciamos por ellas la justicia y las demás virtudes.

—No puedo menos de conformarme a ello —dijo— después de lo que hemos dicho, ni creo que se pueda pensar de otra manera.

IX. —Sin embargo —dijo—, aún no hemos hablado de las mayores recompensas ofrecidas a la virtud, de los premios que le esperan.

—Es preciso que sean de una magnitud infinita, si superan a las que acabamos de exponer —repuso.

—¿Puede —dijo yo— llamarse grande lo que pasa en un pequeño espacio de tiempo? En efecto, el intervalo que separa nuestra infancia de la vejez es bien poco en comparación con la totalidad del tiempo.

—Puede decirse que no es nada —admitió.

—¡Y qué! ¿Piensas que un ser inmortal debe limitar sus cuidados y sus miradas a un tiempo tan corto en vez de extenderlas a la eternidad?

—No lo creo —dijo—, pero ¿a qué viene esta observación?

—¿No sientes que nuestra alma es inmortal —dijo— y que no perece jamás?

Al oír estas palabras, mirándome con aire de sorpresa, me dijo:

—No, por Zeus, y tú ¿puedes asegurarlo?

—Sí —repuso yo—, si no me engaño; creo que tú podrías hacer otro tanto, porque no es un punto difícil.

—Para mí lo es; pero escucharía de ti con gusto un punto que crees tan fácil.

—Escucha, pues —dijo.

—Habla, sin más —dijo.

—¿Hay algo a lo que llamas bien y mal?

—Sí.

—¿Tienes de lo uno y de lo otro la misma idea que yo?

—¿Qué idea?

—¿Que el mal es todo principio de corrupción y de disolución; y el bien, todo principio de conservación y de mejoramiento?

—Eso creo —dijo.

—¿Y qué? ¿No admites que tiene cada cosa su mal y su bien? La oftalmía, por ejemplo, es el mal de los ojos; la enfermedad, el mal de todo el cuerpo; el tizón es el mal del trigo; la podredumbre, el de la madera; el orín, el del hierro y el bronce; en una palabra, hay para cada cosa un mal y una enfermedad connaturales; ¿no admites esto conmigo?

—Así es —dijo.

—Este mal, ¿no daña a la cosa a que afecta? ¿No concluye por disolverla y destruirla totalmente?

—¿Cómo no?

—Por consiguiente, cada cosa es destruida por su mal connatural y por el principio de corrupción que lleva en sí; de suerte que, si este mal no tiene fuerza para destruirla, no hay nada que sea capaz de

hacerlo; porque el bien no puede producir este efecto respecto a ninguna cosa, como no puede producirlo lo que no es ni bien ni mal.

—¿Cómo podría hacerlo? —dijo.

—Luego si encontramos en la naturaleza una cosa a la que un mal pueda hacer miserable, pero no puede disolverla ni destruirla, desde este momento, ¿no podremos asegurar que esta cosa no puede perecer?

—Así parece —dijo.

—Pero ¡qué!, ¿no hay algo que hace perversa al alma? —pregunté.

—Sí, ciertamente; los vicios de que hemos hecho mención; la injusticia, la intemperancia, la cobardía, la ignorancia —replicó.

—¿Entre estos vicios hay alguno que pueda alterarla y disolverla? Ten cuidado, no sea cosa que incurramos en error imaginándonos que cuando el hombre injusto e insensato es sorprendido en su injusticia, su muerte sea efecto de ésta, que es el mal de su alma. He aquí de qué manera es preciso examinar este punto. ¿No es cierto que la enfermedad, que es el principio disolvente del cuerpo, lo mina poco a poco, lo destruye y lo reduce hasta el punto de perder la forma de cuerpo? ¿No lo es que todas las demás cosas de que hemos hablado tienen su mal propio, que las corrompe por la estancia que en ellas hace, y las reduce al extremo de no ser?

—Sí.

—En la misma forma, pues, haciendo la aplicación de esto al alma, es preciso ver si la injusticia y los demás vicios, llegando a aposentarse y fijarse en ella, la corrompen, la arruinan hasta conducirla a la muerte, separándola del cuerpo.

—De ningún modo es así —dijo.

—Por otra parte, sería contra toda razón decir que un mal extraño destruye una sustancia que su propio mal no puede destruir —observé.

—Absurdo.

—En efecto; fija tu reflexión, mi querido Glaucon —proseguí— en que ni aun respecto a los cuerpos creemos que su destrucción haya de ser el efecto inmediato de la mala calidad de los alimentos, ya por tener demasiado tiempo, ya por estar corrompidos o por cualquier otra razón. Si el alimento malo engendra en el cuerpo el mal que le es propio, lo que diremos será que, con ocasión del alimento, el cuerpo ha sido arruinado por la enfermedad, la cual es propiamente su mal; y jamás sostendremos que los alimentos, que son de una naturaleza diferente de la del cuerpo, tengan por su mala calidad la virtud de destruirlo, a menos que este mal extraño no haga nacer en él el mal que le es propio.

—Muy exacto es lo que dices —asintió.

X.—Por la misma razón, a menos que la enfermedad del cuerpo no engendre la del alma —dije—, jamás podremos decir que el alma pueda perecer por un mal extraño sin la intervención del mal que le es propio, es decir, ésta por el mal de aquél.

—Nada más razonable —dijo.

—Por lo tanto, asentemos la falsedad de esta demostración, o mientras se mantenga en toda su fuerza, sostengamos que ni por la fiebre, ni por ninguna otra especie de enfermedad, ni por degüello, ni aun cuando resultare el cuerpo hecho pedazos, puede sobrevenir la muerte al alma, a menos que no

se nos haga ver que el efecto de estos accidentes del cuerpo consiste en hacer el alma injusta y más impía. Y no consintamos que se diga que ni el alma ni cualquiera otra sustancia perecen por el mal que la sobrevenga de una sustancia de naturaleza diferente, si el mal que le es propio no llega a juntarse con aquél.

—Nadie nos demostrará jamás que las almas de los que mueren se hacen más injustas por la sola razón de morir —afirmó.

—Si alguno —dijo yo— fuese tan atrevido que combatiese lo que acabamos de decir, y sostuviese que la muerte hace al hombre más malo y más injusto, para no verse obligado a reconocer la inmortalidad del alma, nosotros le obligaríamos a convenir en que si lo que dice es cierto, se sigue de aquí que la injusticia, como la enfermedad, conduce naturalmente a la muerte, que mata por su propia naturaleza; y que los que dan entrada en su alma a la injusticia mueren más o menos pronto pero de manera distinta a como la causa ordinaria de la muerte de los injustos es la justicia que se les aplica.

—¡Por Zeus! —exclamó—, si la injusticia fuese un mal capaz de dar por sí misma la muerte a los hombres malos, no habría razón para mirarla como una cosa terrible, puesto que sería un remedio para todos los males. Pienso, por el contrario, que evidentemente la injusticia mata a los demás en cuanto ella puede, mientras que conserva lleno de vida y, además, muy despierto a aquel en quien fija su estancia. ¡Tan distante está la injusticia de darle la muerte!

—Dices verdad —observé—, porque si la corrupción del alma, si su propio mal no puede matarla y destruirla, ¿cómo un mal, destinado por su naturaleza a la destrucción de otra sustancia, podría hacer perecer al alma o cualquier otra cosa que no sea aquella sobre la que puede producir naturalmente este efecto?

—Difícilmente, me parece —dijo.

—Pero es evidente que una cosa que no puede perecer ni por su propio mal ni por un mal extraño, debe necesariamente existir siempre, y que si existe siempre es inmortal.

—Necesariamente —dijo.

XI.—Sentemos, por lo tanto, esto como un principio incontestable —dijo—. Ahora bien, si es así, es fácil de concebir que estas mismas almas deben de existir siempre, ya que no pueden ser menos, puesto que no perece ninguna; ni tampoco más, pues ya comprendes que, si el número de los seres inmortales se hiciese más grande, estos nuevos seres se formarían de lo que fuese mortal, y que entonces todas las cosas acabarían por ser inmortales.^[10]

—Dices verdad.

—No nos permite la razón creer eso, ni tampoco pensar que nuestra alma, considerada en el fondo mismo de su ser, sea de una naturaleza compuesta, llena de desemejanza y diversidad consigo misma.

—¿Qué quieres decir? —preguntó.

—Es difícil que lo que resulta de la reunión de muchas partes sea eterno, y con una composición que no es la más conveniente, como acaba de parecernos la del alma —dijo.

—En efecto, eso no es probable.

—Las razones que acabamos de alegar y muchas otras demuestran, por lo tanto, de una manera invencible la inmortalidad del alma. Mas para conocer su verdadera naturaleza no se la debe

considerar, como lo estamos haciendo, en el estado de degradación a que la conducen su unión con el cuerpo y todos los males que son resultado de esta unión, sino que debe contemplársela atentamente con el raciocinio, tal como es en sí misma, desprendida de todo lo que a ella es extraño. Entonces se verá que es infinitamente más bella; se conocerá con más claridad la naturaleza de la justicia, de la injusticia y de las demás cosas de que hemos hablado. Todo lo que hemos dicho del alma es verdadero con relación a su estado presente; pero así como los que viesen ahora a Glauco^[11] el marino tendrían dificultad en reconocer su primera forma, porque las antiguas partes de su cuerpo han sido unas rotas, otras gastadas y totalmente desfiguradas por las olas, y se han formado otras nuevas de conchas, yerbas marinas y chinarras, de suerte que más bien parece un monstruo que un hombre, tal como antes era, de igual modo el alma se presenta a nosotros desfigurada por mil males. Por ello, mi querido Glaucon, es preciso mirar a otra parte.

—¿Adónde? —preguntó.

—A su amor por el saber. Es preciso que fijemos nuestra reflexión en las cosas a que el alma se dirige, en los objetos con que quiere comunicarse, en el enlace íntimo que naturalmente tiene con todo lo que es divino, inmortal, imperecedero, y en lo que debe convertirse cuando, entregándose por entero a este sublime fin, se eleve mediante un noble esfuerzo desde el fondo de este mar en que está sumida, y se desembarace de las conchas y guijarros que se pegan a ella a causa de la necesidad en que está de alimentarse con las cosas terrenas, costra térra, rocosa y silvestre que merece el aplauso de muchos, considerándola como un feliz banquete. Entonces es cuando verás claramente cuál es la naturaleza del alma, si es simple o compuesta; en una palabra, cuáles son su esencia y su manera de ser. En cuanto al presente, hemos explicado, a mi parecer bastante bien, las pasiones y las inclinaciones a que está sujeta en este mundo.^[12]

—Muy bien —convino.

XII. —En esta indagación —pregunté—, ¿no hemos resuelto las dificultades propuestas y despojado la justicia de todo lo que es accesorio y puesto aparte los honores y las recompensas que vosotros le habéis atribuido bajo la fe de Homero y de Hesíodo? ¿No hemos demostrado que la justicia es por sí misma el mayor bien del alma, considerada en su esencia, que ésta debe realizar lo que es justo, ya posea o no el anillo de Giges, y si se quiere también el casco de Hades?^[13]

—Pura verdad dices —respondió.

—Así, pues —dije—, ¿parecerá mal, mi querido Glaucon, que ahora restituymos a la justicia y a las otras virtudes, además de estas ventajas que son propias de ellas, las recompensas que los hombres y los dioses han unido a las mismas, y que el hombre justo recibe durante la vida y después de la muerte?

—No, ciertamente —dijo él.

—Ahora, ¿me devolveréis a su vez lo que os presté al principio de esta conversación?

—¿Qué es ello?

—Quise concederos que el hombre justo pasara por injusto y el injusto por justo, porque creísteis que si bien era imposible engañar en este punto a los hombres y a los dioses era, sin embargo, indispensable suponerlo por mor de la argumentación, para que se pudieran apreciar plenamente la justicia y la injusticia tomadas en sí mismas. ¿No te acuerdas?^[14]

—Sería en mí grave falta el no acordarme —dijo.

—Por tanto —seguí—, puesto que ahora ya están juzgados, pido nuevamente, en nombre de la justicia, que reconozcamos que esta se nos muestra tal como corresponde a la buena fama de que goza entre dioses y hombres, para que así recoja al fin los trofeos que obtiene por su apariencia y que otorga a los que la poseen, puesto que ya se ha hecho evidente que concede las bondades procedentes de la realidad, sin engaño para quienes de veras la abrazan.

—Pides algo que es muy razonable —dijo.

—Así —dije—, me concedéis en primer lugar que el hombre virtuoso y el hombre malo son conocidos por los dioses tales como son.

—Te lo concedemos —dijo.

—Y que si no se ocultan, el uno es querido de los dioses y el otro aborrecido, como convinimos desde el principio.

—Así es.

—¿No me concederás también que el hombre querido de los dioses sólo puede esperar de su parte bienes, y que si algunas veces recibe males es en expiación de las faltas de su vida pasada?

—Totalmente seguro.

—Es preciso reconocer, por lo tanto, respecto del hombre justo, ya se encuentre pobre o enfermo o en cualquier otra situación que se considere como desgraciada, que sus pretendidos males se convertirán en ventaja suya durante su vida o después de su muerte. Porque la providencia de los dioses necesariamente se fija en el que se esfuerza en hacerse justo y en llegar mediante la práctica de la virtud a la más perfecta semejanza que puede tener el hombre con la divinidad.

—Es de creer —dijo— que un hombre de este carácter no será abandonado por su semejante.

—Del hombre injusto, ¿no debe pensarse lo contrario?

—Sin duda.

—Y así, de parte de los dioses, éstos serán los galardones que pertenecen al justo.

—Por lo menos, ésa es mi opinión —dijo.

—Y de parte de los hombres, ¿no sucede lo mismo, puesto que es preciso decir la verdad? ¿No sucede a los hombres redomados e injustos lo que a los atletas, que corren perfectamente a la ida, pero que no hacen lo mismo a la vuelta? Al pronto se lanzan con rapidez, pero al final de la carrera dan lugar a que se burlen de ellos, cuando se los ve, con las orejas caídas, retirarse precipitadamente sin ser coronados, mientras que los verdaderos corredores llegan al término, consiguen el premio y reciben la corona.^[15] ¿Los justos no tienen, de ordinario, la misma suerte, quiero decir, que al término de cada una de sus empresas, de su carrera y de su vida reciben de los hombres el tributo de gloria y de recompensa que les es debido?

—Tienes razón.

—¿Consentirás, pues, en que yo aplique a los justos lo que tú mismo has dicho de los injustos?^[16] En efecto, sostengo que los justos, cuando han alcanzado la edad madura, llegan a obtener en el Estado en que viven todas las dignidades a que aspiran; que contraen uniones a su elección ellos y sus hijos; en una palabra, todo lo que tú has dicho de aquéllos lo digo yo de éstos. En cuanto a los injustos, sostengo que aun cuando de jóvenes hayan conseguido ocultar lo que son, en su mayor parte se descubren al fin de su carrera; que cuando llegan a la vejez, ven caer sobre sí el ridículo y el oprobio; que son el juguete de los extranjeros y de sus conciudadanos, y para servirme de

expresiones que considerabas demasiado fuertes respecto del justo, pero que son verdaderas respecto del perverso, digo que serán azotados y sometidos al tormento; en una palabra, imagínate que oyes de mi boca todos los géneros de suplicios de que tú hacías mención entonces. Veamos si quieres concederme que habrán de sufrir todo esto.

—Sí, tanto más cuanto que nada dices que no sea razonable —admitió.

XIII.—Tales son —dijo— las ventajas, el salario y las recompensas que el justo recibe durante su vida de parte de los hombres y de los dioses, además de los bienes que le proporciona la práctica de la justicia.

—Estas ventajas son a la vez gloriosas y positivas —dijo.

—Pero no son nada, ni por el número ni por la magnitud —dijo yo—, en comparación de lo reservado tras la muerte a cada uno de esos hombres. Necesitamos hacer mérito de ello para dar al justo y al malo lo que tienen derecho a esperar de nosotros en esta conversación.

—Pocas cosas hay que esté yo más deseoso de escuchar —dijo—, habla, pues.

—No es la historia de Alcínoo.^[17] la que voy a referir, sino la de un hombre de corazón, Er el Armenio, originario de Panfilia. Después de haber muerto en una batalla, como a los diez días se fuera a recoger los cadáveres, que ya estaban corrompidos, se encontró el suyo sano y entero; y conducido a su casa, cuando el duodécimo día estaba sobre la hoguera, volvió a la vida y refirió a los circunstantes lo que había visto en el otro mundo. Dijo que en el momento que su alma salió del cuerpo, llegó con otra infinidad de ellas a un sitio de todo punto maravilloso, donde se veían en la tierra dos aberturas, la una frente a la otra, y en el cielo, otras dos, que se correspondían con las primeras. Entre estas dos regiones estaban sentados jueces, y así que pronunciaban sus sentencias mandaban a los justos tomar su camino por la derecha, por una de las aberturas del cielo, después de ponerles por delante un rótulo que contenía el juicio dado en su favor; y a los injustos les obligaban a tomar el camino de la izquierda, por una de las aberturas de la tierra, llevando a la espalda otro rótulo semejante, donde iban consignadas todas sus acciones. Cuando él se presentó, los jueces decidieron que era preciso llevase a los hombres la noticia de lo que pasaba en el otro mundo, y le mandaron que oyera y observara en aquel sitio todas las cosas de que iba a ser testigo. Y así vio, en primer lugar, a las almas de los que habían sido juzgados, unas subir al cielo, otras descender a la tierra por las dos aberturas que se correspondían; mientras que por la otra abertura de la tierra vio salir almas cubiertas de suciedad y de polvo, al mismo tiempo que por la del cielo descendían otras almas puras y sin mancha. Parecían venir todas de un largo viaje y detenerse con gusto en la pradera como las acampadas en una feria. Las que se conocían se pedían unas a otras, al saludarse, noticias acerca de lo que pasaba, respectivamente, en el cielo y en la tierra. Unas referían sus aventuras con gemidos y lágrimas, que les arrancaba el recuerdo de los males que habían sufrido o visto sufrir a los demás durante su estancia en la tierra, cuya duración era de mil años. Otras, que volvían del cielo, hacían la historia de los deliciosos placeres que habían disfrutado y de las cosas maravillosas que habían visto. Sería muy largo, mi querido Glaucon, referirte por entero el discurso. Pero lo principal, decía, era que cada uno era castigado diez veces por cada una de las injusticias que había cometido durante la vida; que la duración de cada castigo era de cien años, duración natural de la vida humana, a fin de que el castigo fuese siempre décuplo para cada crimen. Y así, los que se han manchado con muchos asesinatos, que han vendido los Estados y los ejércitos, que los han reducido a

la esclavitud o que se han hecho culpables de cualquier otro crimen semejante, eran atormentados con el décuplo por cada uno de estos crímenes.^[18] Aquellos, por el contrario, que habían hecho bien a los hombres, que habían sido justos y piadosos, recibían en la misma proporción la recompensa de sus buenas acciones. Respecto a los niños muertos luego de su nacimiento, daba detalles que es superfluo referir. Había, según su historia, recompensas más grandes aún para los que habían honrado a los dioses y respetado a sus padres, y suplicios extraordinarios para los impíos, los parricidas y los homicidas a mano armada.

Había estado presente, añadía, cuando uno preguntó a otro dónde estaba el gran Ardieo. Ardieo había sido tirano de una ciudad de Panfilia mil años antes; había dado muerte a su padre, que era de avanzada edad, y a su hermano mayor, y cometido, según se decía, otros muchos crímenes enormes. «No viene, respondió el preguntado, ni vendrá jamás. XIV. Todos fuimos testigos en esa ocasión del espectáculo más aterrador. Cuando estábamos a punto de salir del abismo subterráneo, después de haber purgado nuestras culpas y sufrido nuestros castigos, vimos a Ardieo y a muchos más, que eran en su mayor parte tiranos como él, y también vimos a algunos particulares, que en su condición privada habían sido grandes criminales. En el momento que intentaron salir, la abertura les impidió el paso, y todas las veces que alguno de estos miserables, cuyos crímenes no tenían remedio o no habían sido suficientemente expiados, se presentaba para salir, se dejaba oír en la abertura un bramido. Al producirse este estruendo, contaba, acudieron unos hombres salvajes que parecían como de fuego. Por lo pronto, condujeron a viva fuerza a un cierto número de aquéllos, se apoderaron de Ardieo y de los demás, les ataron los pies, las manos y la cabeza, y después de haberlos arrojado en tierra y desollarlos a fuerza de golpes, los arrastraron fuera del camino sobre sangrientas zarzas, diciendo a los que pasaban el motivo por que trataban así a estos criminales, y que iban a precipitarlos en el Tártaro». Esta alma añadía que entre los diversos terrores por que se veían agitadas durante el camino, ninguno les causaba tanto espanto como el temor de que se oyera el bramido en la abertura en el momento de salir, y que había sido para ellas un placer inexplicable el no haberlo oído al tiempo de su salida.

Tales eran, poco más o menos, las penas y suplicios y las recompensas correspondientes. Después que cada uno había pasado siete días en esa pradera, al octavo debían levantarse y ponerse en marcha, y en cuatro días de jornada llegaban a un punto desde el que se veía una luz que atravesaba el cielo y la tierra, recta como una columna y semejante al arco iris, pero más brillante y más pura.^[19] A esta luz llegaron después de otro día de jornada. Allí vieron que las extremidades de las cadenas venían a parar del cielo al centro de esta luz, que les servía de lazo y que abrazaba toda la circunferencia del cielo, poco más o menos, como esas ligaduras que ciñen los costados de los trirremes y sostienen toda la armadura. De estas extremidades está pendiente el huso de la Necesidad, el cual da impulso a todas las revoluciones celestes. El cuerpo del huso y el gancho eran de acero, y la tortera era una mezcla de ésta y otras materias. Esta tortera se parecía por la forma a las de este mundo. Mas para tener de ella una idea exacta, es preciso representársela como una tortera hueca por dentro, en la que esté engastada otra más pequeña, como las cajas que entran una en otra. En la segunda tortera había una tercera, en ésta una cuarta, y así sucesivamente hasta el número de ocho, dispuestas entre sí a manera de círculos concéntricos. Se veía por arriba el borde superior de cada una, y todas presentaban al exterior la superficie continua de una sola tortera alrededor del huso, cuyo tronco

pasaba por el centro de la octava. Los bordes circulares de la tortera primera y exterior eran los más anchos, después los de la sexta, los de la cuarta, los de la octava, los de la séptima, los de la quinta, los de la tercera y los de la segunda iban disminuyendo en anchura en este mismo orden. El círculo formado por los bordes de la tortera más grande era estrellado.^[20] El de la séptima era de un color muy brillante.^[21] El de la octava tomaba de la séptima su color y su brillo.^[22] El color de los círculos segundo y quinto era casi el mismo, y tiraba a amarillo.^[23] El tercero era el más blanco de todos.^[24] El cuarto era un poco encarnado.^[25] En fin, el sexto, era segundo en blancura.^[26] El huso entero rodaba sobre sí mismo con un movimiento uniforme, mientras que en el interior los siete círculos concéntricos se movían lentamente en una dirección contraria. El movimiento del octavo era el más rápido. Los del séptimo, el sexto y el quinto eran menores e iguales entre sí. El cuarto era al parecer el tercero en velocidad; el tercero era el cuarto, y el movimiento del segundo era el quinto. El huso mismo giraba entre las rodillas de la Necesidad. En cada uno de estos círculos había una sirena que giraba con él, haciendo oír una sola nota de su voz siempre con el mismo tono; de suerte que de estas ocho notas diferentes resultaba un acorde perfecto.^[27] Alrededor del huso y a distancias iguales estaban sentadas en tronos las tres Parcas, hijas de la Necesidad: Láquesis, Cloto y Atropo, vestidas de blanco y ceñidas sus cabezas con cintillas. Acompañaban con su canto al de las sirenas; Láquesis cantaba lo pasado, Cloto lo presente y Atropo lo venidero. Cloto, tocando por intervalos el huso con la mano derecha, le obligaba a hacer la revolución exterior. Atropo, con la mano izquierda, imprimía el movimiento a cada uno de los círculos interiores. Y Láquesis, ora con una ora con otra mano, tocaba tan pronto el círculo exterior como los interiores.

XV. Luego que llegaron allá, contaba, les fue preciso presentarse delante de Láquesis. Por lo pronto, un profeta los colocó en fila; en seguida, habiendo tomado del regazo de Láquesis la distinta suerte y las diferentes condiciones humanas, subió a un tablado elevado y habló de esta manera: «He aquí lo que dice la virgen Láquesis, hija de la Necesidad: "Almas pasajeras, vais a comenzar una nueva carrera y a entrar en un cuerpo mortal. No será el hado quien os escogerá, sino que cada una de vosotras escogerá el suyo. La primera que la suerte designe escogerá la primera y su elección será irrevocable. La virtud, empero, no tiene dueño; cada quien participa de ella según si la honra o la desprecia. Cada cual es responsable de su elección, porque Dios es inocente"».

Dichas estas palabras, echó las suertes, y cada alma recogió la que cayó delante de ella, excepto el propio Er, pues no se le permitió hacerlo. Entonces conoció cada cual en qué orden debía escoger. En seguida el mismo profeta arrojó en tierra, delante de ellos, géneros de vida de todas clases, cuyo número era mucho mayor que el de quienes debían escoger, porque todas las condiciones, tanto de los hombres como de los animales, se encontraban allí revueltas. Había tiranías, unas que debían durar hasta la muerte, otras que habían de verse bruscamente interrumpidas y concluir en la pobreza, el destierro y la mendicidad. Se veían igualmente condiciones de hombres célebres, éstos por la belleza, por la fuerza, por su reputación en los combates; aquéllos por su nobleza y las grandes cualidades de sus antepasados; se veían también condiciones oscuras bajo todos estos conceptos. Había, asimismo, destinos de mujeres igualmente varios. Pero nada había dispuesto sobre el rango de las almas, porque cada una debía necesariamente mudar de naturaleza según su elección. Por lo demás, las riquezas, la pobreza, la salud, las enfermedades se encontraban en todas las condiciones; aquí sin ninguna mezcla, allá justamente compensados los bienes y los males.

Aquí tienes evidentemente, mi querido Glaucón, la prueba de mayor riesgo para el hombre. Y así, cada uno de nosotros, despreciando todos los demás estudios, debe dedicarse sólo a aquel que le haga conocer al hombre cuyas lecciones puedan ponerle en estado de discernir las condiciones dichosas y desgraciadas y escoger siempre la mejor; y llegará a conseguirlo siempre que repase en su espíritu todo lo que hemos dicho hasta ahora y juzgue de lo que puede contribuir más a la felicidad de la vida por el examen que hemos hecho de las diferentes condiciones consideradas junta o separadamente. Así es como aprenderá, por ejemplo, qué grado de belleza, mezclado con una cierta dosis de riqueza o de pobreza y una cierta disposición del alma, hace al hombre bien o mal, qué efecto deben producir el nacimiento ilustre y el nacimiento oscuro, la vida privada y las dignidades, la fuerza del cuerpo y la debilidad, la mayor o menor aptitud para las ciencias; en una palabra, las diferentes cualidades naturales o adquiridas, cotejadas las unas con las otras. De suerte que, después de haber reflexionado sobre todo esto, sin perder de vista la naturaleza del alma, podrá distinguir el género de vida mejor del peor; llamará peor al que le conduzca a hacer su alma más injusta, y mejor al que la haga más justa, sin tener en cuenta todo lo demás; porque ya hemos visto que éste es el mejor partido que puede tomarse, sea en esta vida, sea para la otra. Y al ir al Hades es preciso conservar firme como el acero esta opinión, para no dejarse alucinar allí ni por las riquezas ni por los demás males de esta naturaleza; para no caer en tiranías o prácticas semejantes, y cometer así un gran número de males sin remedio, y sufrirlos aún mayores; antes bien, debe uno saber fijarse para siempre en un estado intermedio, evitando igualmente los dos extremos, en cuanto sea posible, así en la vida presente como en todas las demás por las que habrá de pasar. En esto consiste la felicidad del hombre.

XVI. Además, según la relación del mensajero del más allá, el profeta había añadido: «Incluso aquel que escoja el último, con tal que lo haga con discernimiento y que después sea cuidadoso con su conducta, puede prometerse una vida dichosa y buena. Así, pues, que ni el primero que haya de escoger se entregue a una excesiva confianza, ni el último desespere».

Después que el profeta hubo hablado de esta manera, contaba, el primero a quien tocó la suerte se adelantó apresuradamente, y sin más examen cogió la tiranía de más cuenta que encontró allí, arrastrado por su avidez y su imprudencia; pero cuando hubo considerado y visto que su destino era el devorar a sus propios hijos y el cometer otros crímenes enormes, se lamentó y, olvidando las advertencias del profeta, acusó de su suerte a la fortuna, a los dioses, en fin, a todos menos a sí mismo. Éste era uno de los que venían del cielo; había vivido antes en un Estado bien gobernado, y había debido su virtud a la fuerza del hábito más bien que a la filosofía. He aquí por qué los procedentes del cielo no eran los menos entre los que se engañaban en su elección por no tener experiencia de penalidades. Por el contrario, la mayor parte de los que habían permanecido en la región subterránea, y que a la experiencia de sus propios sufrimientos unían el conocimiento de los males de otros, no escogían tan a la ligera. Esta experiencia, aparte de la suerte que les tocaba, hacía que la mayor parte de las almas cambiase una buena condición por una mala, o viceversa. Así un hombre que cada vez que volviese a este mundo se aplicase constantemente a la sana filosofía, con tal que su turno de elección no fuese el último de todos, sería muy probablemente, conforme a esta historia, no sólo feliz en la tierra, sino también en su viaje a este mundo, y al volver, marcharía por el camino llano del cielo y no por el sendero subterráneo y penoso.

Tal, decía, era el curioso espectáculo de ver de qué manera cada alma hacía su elección de vida;

nada más extraño ni más digno a la vez de compasión y de risa. Las más se guian en la elección por los hábitos de la vida precedente. Dijo que había visto el alma de Orfeo escoger la condición de cisne en odio a las mujeres, que le habían dado muerte en otro tiempo, no queriendo por ello nacer engendrado por ninguna de ellas; y el alma de Támiras escoger la condición de ruiseñor. Vio también a un cisne adoptar la condición humana, y lo mismo hicieron otros animales cantores. Otra alma escogió la condición de león, que fue la de Áyax, hijo de Telamón, el cual, recordando el juicio de las armas, rehusó tomar un cuerpo humano. Después llegó el alma de Agamenón, que teniendo también aversión al género humano a causa de sus pasadas desgracias, escogió la condición de águila. El alma de Atalanta, que sacó su turno hacia la mitad, como se fijara en los grandes honores que reciben los atletas, no pudo resistir el deseo de hacerse ella también atleta. Después vio el alma de Epeo,^[28] hijo de Panopeo, que prefirió la condición de una mujer laboriosa; el alma del bufón Tersites, que se presentó de los últimos, vistió el cuerpo de un mono. El alma de Ulises, que fue el último llamado por la suerte, vino también a escoger, pero recordando sus infortunios pasados y ya sin ambición, anduvo buscando por mucho rato, hasta que al fin la descubrió en un rincón, como despreciada, la condición pacífica de un simple particular, que todas las demás almas habían dejado; y exclamó al verla que, aun cuando hubiera sido la primera en escoger, no habría hecho nunca otra elección. Había igualmente almas de animales que mudaban su condición por la nuestra o por la de otros animales; los animales injustos se cambiaban en especies feroces, los justos, en especies domesticadas; lo cual daba lugar a mezclas de toda clase.

Después que todas las almas escogieron su género de vida, se aproximaron, en el mismo orden que les había tocado, a Láquesis, la cual dio a cada uno el hado que ella había preferido, para que le sirviese de guarda durante el curso de su vida mortal y le ayudase a cumplir su destino. Este hado la conducía primero a Cloto, para que con su mano y una vuelta de huso confirmase el destino escogido. Después que el alma había tocado el huso, el genio la llevaba desde aquí al hilado de Atropo, para hacer irrevocable lo dispuesto. En seguida, no siendo ya posible volver atrás, se dirigía al trono de la Necesidad, por bajo del cual pasaba. En el momento que todos habían pasado, se encaminaban a la llanura del Olvido,^[29] donde hacía un calor insopportable, porque en este llano no había plantas ni árboles. Llegada la tarde, pasaron en seguida la noche al pie del río de la Despreocupación, cuya agua no puede ser contenida por ninguna vasija. Era preciso que cada uno bebiera de esta agua hasta cierta cantidad. Las que por imprudentes no se contienen y beben más allá de la medida prescrita, pierden absolutamente la memoria. En seguida se entregaron todos al sueño, pero a medianoche se oyó un trueno acompañado de temblores de tierra, y cada uno se elevaba acá y allá, como estrellas errantes, marchando a los distintos puntos en que debían renacer. En cuanto a Er, se le impidió beber el agua del río; pero sin embargo, sin saber por dónde ni cómo, su alma se había unido a su cuerpo; y al abrir sus ojos de repente en la madrugada vio que estaba tendido sobre la pira.

Esta fábula, mi querido Glaucón, se ha preservado así del olvido, y si le damos crédito, puede preservarnos a nosotros mismos, porque pasaremos con felicidad el río del Olvido, y mantendremos nuestra alma libre de toda mancha. Por lo tanto, si queréis creerme, convencidos de que nuestra alma es inmortal y capaz por su naturaleza de todos los bienes como de todos los males, marcharemos siempre por el camino que conduce a lo alto, y nos consagraremos con todas nuestras fuerzas a la práctica de la justicia y de la sabiduría. Por este medio viviremos en paz con nosotros mismos y con

los dioses, y después de haber alcanzado en la tierra el premio destinado a la virtud, a semejanza de los atletas victoriosos, que son llevados en triunfo, seremos dichosos en este mundo y durante ese viaje de mil años, cuya historia acabamos de referir.

LAS LEYES



Argumento de *Las Leyes*^[1]

por Patricio de Azcárate

Platón trazó en la *República* el ideal del Estado; demostrar cómo este ideal puede realizarse en la práctica, es el objeto de las *Leyes*.

Entre estas dos concepciones hermanas, hay necesariamente estrechas relaciones, si bien también hay diferencias. Una teoría, cualquiera que sea su objeto, cuando se la sujetá a la prueba de las aplicaciones positivas, debe ciertamente permanecer fiel a sus principios, pero no puede imponerse a los hombres y a las cosas sino hasta donde la imperfecta realidad se presta a la imitación de una perfección ideal. Platón lo comprendió perfectamente; y así, manteniendo en el fondo las ideas morales y políticas, que son el alma del estado social de la *República*, ha suavizado en las *Leyes* su rigor, para hacerlas pasar mejor de la esfera del libre pensamiento al mundo real. A medida que el curso del diálogo nos precise a entrar en materia, patentizaremos las diversas modificaciones introducidas por Platón en el plan de su primera obra, y ellas mismas serán otras tantas pruebas de las afinidades profundas, que se ocultan bajo las diferencias de ambos monumentos.

El diálogo de las *Leyes* es el monumento más vasto de la filosofía platoniana, pero no el más acabado; sobre todo, si se le compara con las demás grandes composiciones del maestro. Debe tenerse presente, que corresponde a la ancianidad de Platón; y que, según el testimonio de Diógenes Laercio, la muerte no le permitió dar a esta obra la última mano. Es preciso no sorprenderse de su aparente confusión, que al pronto produce algún desconcierto, y menos dejarse engañar por ella. Cualesquiera que sean los rodeos, las digresiones, amplificaciones y marcha interrumpida de esta composición, sigue, sin embargo, un orden, y está concebida conforme a un plan determinado. Para reconocerlo, se puede, sin sujetarse a una precisión rigurosa, dividir en tres partes los doce libros de que se compone. Los cuatro primeros son una especie de introducción general, en que Platón se propone dar a conocer el espíritu de su legislación. En los cuatro libros siguientes da al Estado sus instituciones políticas y sus leyes. Los cuatro últimos contienen la sanción penal de las leyes, es decir, el conjunto de castigos y de recompensas de que dispone el gobierno del Estado. En uno de estos, que es el sexto, es donde se encuentra la exposición de la Teodicea de Platón con sus pruebas fundamentales de la existencia y de la providencia de Dios.

Resumamos, en el orden mismo de la composición, cada una de estas tres partes.

I

Tres personajes, Clinias de la isla de Creta, Megilo de Lacedemonia, representantes de las dos legislaciones más antiguas de la Grecia, y un ciudadano de Atenas, que no nombra Platón, porque este personaje le representa a él mismo con sus nuevas ideas políticas, caminan juntos desde la ciudad de Cnosa al templo de Júpiter. Se empeña una conversación entre los tres viajeros sobre el origen y los caracteres de la legislación de la isla de Creta. Después de algunas reflexiones sobre la tendencia

esencialmente militar de las instituciones establecidas por Minos, el Ateniense, es decir, Platón, declara que las mejores leyes no son las que tienen por objeto desarrollar en el Estado una sola parte de la virtud, como el valor, sino las que son propias para despertar en el alma de los ciudadanos, y por consiguiente en el Estado, todas las virtudes a la vez, o por mejor decir, la virtud. Sostiene que este debe de ser el designio del verdadero legislador, y que tal ha sido el pensamiento del de Creta. Esto le conduce a trazar a su manera la marcha seguida por Minos, marcha que es la única que debe seguirse en el establecimiento de las instituciones políticas; y se ve ya en este importante pasaje el espíritu y el contenido mismo de las *Leyes*. Lo citaremos en toda su extensión.

No sin razón las leyes de Creta son singularmente estimadas en toda la Grecia, porque tienen la ventaja de hacer dichosas a los que las observan, procurándoles todos los bienes. Los bienes son de dos especies, unos humanos y otros divinos. Los primeros están ligados a los segundos; de suerte que un Estado, que alcanza los más grandes, adquiere al mismo tiempo los más pequeños, y no alcanzándolos, queda privado de los unos y de los otros. A la cabeza de los bienes de menor valía está la salud, a ella sigue la belleza, y después el vigor, ya en la carrera, ya en cualquiera otro movimiento del cuerpo. La riqueza entra en cuarto lugar, no el Pluto ciego, sino el Pluto previsor, que camina tomando por guía la prudencia.

En el orden de los bienes divinos, entra en primer lugar la prudencia, después viene la templanza, y de la unión de estas dos virtudes y de la fortaleza nace la justicia, que ocupa el tercer lugar, siendo la fortaleza la cuarta. Estos últimos bienes merecen por su naturaleza la preferencia sobre los primeros, y el legislador está en el deber de conservársela. Es preciso, en fin, que haga ver, que todas las disposiciones de las leyes se refieren a estas dos clases de bienes; que los bienes humanos se refieren a los divinos, y éstos a la prudencia, que ocupa el primer lugar.

Según este plan, el legislador arreglará primero lo concerniente a los matrimonios, después el nacimiento y la educación de los hijos de ambos sexos; los seguirá desde la niñez hasta la ancianidad, indicando lo que es digno de estimación o de represión en todas sus relaciones, observando y estudiando sus penas, sus placeres, sus deseos y todas sus tendencias, y aprobándolas o condenándolas en sus leyes según lo dicte la recta razón. Y lo mismo respecto de la cólera, del temor, de las turbaciones, que la adversidad produce en el alma, y de la embriaguez que la prosperidad hace nacer en ella, y hasta de todos los accidentes a que los hombres están sujetos en las enfermedades, en las guerras, en la pobreza, y en las situaciones adversas, siendo de su cargo decir y determinar lo que hay de honesto o de vergonzoso en la manera de conducirse en todas estas ocasiones.

Después de esto, es indispensable que fije su atención en las fortunas, para arreglar su adquisición y su uso; que en todas las asociaciones y pactos, ya libres, ya involuntarios, que el trato mutuo ocasione, distinga lo justo de lo injusto, y las convenciones fundadas en la equidad de las que no lo están; que establezca recompensas para los fieles observadores de las leyes y penas para los infractores. Después de haber arreglado sucesivamente todas las partes de la legislación, concluirá por ordenar lo perteneciente a las sepulturas de los muertos, y a los honores que hayan de hacérseles.

Una vez establecidas estas leyes, propondrá para vigilar su sostenimiento, ciertos magistrados; de éstos, unos poseerán el espíritu y la plena inteligencia; los otros no pasarán más allá de la verdadera opinión; de suerte que este cuerpo de instituciones, unido y afianzado en todas sus partes por la razón, camine tomando por guía la templanza y la justicia, y no la riqueza y la ambición.

Aquí se encuentran tres de los principios generales de la política y de la moral de la *República*. En primer término aparece la omnipotencia del Estado, encargado por la voluntad del legislador del destino público y privado de los ciudadanos; y así la libertad individual está limitadísima, como se ve sin dificultad al considerar que desde el nacimiento basta la muerte todos los actos importantes de la vida están arreglados o inspeccionados de antemano por la ley. En segundo término entra la obligación impuesta al gobierno de desarrollar por medio de la educación en el alma de los ciudadanos las cuatro virtudes cardinales, prudencia, justicia, fortaleza y templanza, que constituyen todas juntas la virtud misma. Y por último, aparece la prudencia, es decir, la filosofía, ocupando el primer lugar entre todas las virtudes que contribuyen a la perfección y felicidad del Estado.

Se trata de indagar, si estas prescripciones esenciales se encuentran en las leyes de Minos y en las de Licurgo, que se suponen inspiradas por un dios; y Platón indica en las líneas siguientes el orden que debe observarse a este fin: «Creo que debemos recorrer de nuevo todos los ejercicios que pertenecen a la fortaleza, en la forma que hemos comenzado a hacerlo; de aquí pasaremos, si queréis, a otra especie de virtud, y de ésta a una tercera. El método que hayamos observado en el examen de la primera, nos servirá de modelo para la discusión de las siguientes. En fin, después de haber considerado la virtud toda entera, haremos ver, permitiéndolo Dios, cuáles el centro a que debe ir a parar todo lo que dijimos antes».

La critica de las leyes de Minos y de Licurgo prosigue así, pero con la libertad propia de una conversación amistosa, en la mayor parte de los cuatro primeros libros. Se fija, por lo pronto, en la fortaleza o el valor y en la templanza, que son objeto del libro primero.

Los dos legisladores de Creta y de Esparta nada han omitido para inspirar y distinguir esta clase de valor, que consiste en hacerse superior al dolor, y en su elogio pueden citarse los numerosos y diversos ejercicios que han establecido con este objeto, como la sobriedad de las comidas en común, los gimnasios, la caza, las luchas; y en Esparta particularmente el robo y la criptia,^[2] estos aprendizajes peligrosos de la guerra. Pero estos dos legisladores incurrieron en la falta de no haber creado ninguna institución a propósito para ejercitar esta otra especie de valor, que consiste en vencer el placer. Este vacío es tanto más grave, cuanto que es mucho más importante para el individuo y para el Estado vencerse a sí mismo que triunfar de las cosas exteriores. Este valor moral es el más raro y el más difícil de todos, y se expone al Estado a los mayores peligros cuando no se le hace objeto principal de la educación. ¿Cómo suplir esta falta de aprendizaje de la templanza? Platón propone el establecimiento de banquetes en común, en los que, puestos los ciudadanos frente a frente de la intemperancia misma, se acostumbrarán a vencerla. En estos banquetes, presididos por un jefe de una sobriedad probada, se les hará pasar por la inocente prueba de la embriaguez. Esta prueba tendrá la doble ventaja de dejar conocer los caracteres en medio de la expansión, que el vino produce naturalmente, y de dar a cada ciudadano ocasión de hacerse dueño de sus deseos y de sus pasiones en la mayor exaltación de los mismos, y cuando hay mayor dificultad, se necesita más fuerza, y resulta más honor en vencerlos. El legislador ganará en ello, porque se ilustrará acerca de las disposiciones e inclinaciones de aquellos a quienes tiene obligación de hacer mejores; y éstos, después de haberse creado hábitos de moderación delante de los demás por pudor y por honor, tendrán poca dificultad en ser templados por sí mismos.

El deseo de justificar esta institución nueva de los banquetes conduce a Platón a extensas consideraciones sobre la educación, de que aquellos deben formar parte. La educación se define, lo mismo en las *Leyes* que en la *República*, como la mejor dirección que debe darse a las primeras inclinaciones morales, a los primeros sentimientos y a los primeros ejercicios físicos de los niños. Por esto comprende dos partes distintas por su objeto, pero idénticas por su común espíritu de disciplina moral: la música y la gimnasia. Ambas responden a esa necesidad imperiosa que tiene el niño de manifestar sus alegrías y sus temores, ya con gritos, ya con cantos, ya con movimientos y danzas que la educación debe regular. Ésta se ve auxiliada a este fin por el sentimiento natural de la circunspección y de la armonía, que es un privilegio del hombre. Platón, para hacer conocer el espíritu en que debe estar basada esta educación, desenvuelve aquí, insistiendo sobre la música, que abraza a la vez el canto, el ritmo y las palabras, lo que estos elementos tienen de más aceptable para el perfeccionamiento del alma.

Sólo es verdaderamente bella la música, que expresa las buenas cualidades del alma y del cuerpo; pues la que expresa los vicios, es necesariamente, como aquello que ella expresa, fea y rebajada. En esta expresión de lo que es bello y bueno, y no en el placer que cause, es donde debe buscarse el carácter de la mejor música. Porque si se toma el placer por guía, es claro que ninguna música podrá ser considerada como absolutamente bella, puesto que los mismos cantos, los mismos ritmos, las mismas melodías producen en los que las oyen impresiones del todo contrarias, agradables en unos, desagradables en otros, de suerte que les es imposible convenir en un mismo juicio. Pero la causa misma de esta diversidad de opiniones es una prueba más del peligro que hay en fiarse del placer para determinar el carácter de la música.

Efectivamente, cada cual, siguiendo en esto su inclinación natural, encuentra belleza en los cantos, ritmos y melodías que responden al estado de su alma, que acarician, por decirlo así, sus cualidades o defectos, y tiene por fea la música de carácter contrario. Esta disposición es una fortuna para las almas bien inclinadas y natural o voluntariamente virtuosas; pero ¡cuán peligrosa es en las almas viciosas y de malas inclinaciones! En lugar de una sana inspiración en el sentido de mejores sentimientos, buscan y encuentran en la música una excitación funesta a las pasiones violentas o a las afeminadas afecciones que la naturaleza o el hábito han hecho nacer en ellas. Importa por lo mismo alejar de tan falsa dirección el mayor número de almas, porque son raras las que son naturalmente sanas, y arreglar prudentemente el empleo del arte, que ha de ser como el primer instrumento de la educación. Para ello se tomarán por jueces los ancianos, y entre éstos los más sabios y más virtuosos. Esta asamblea de sabios arreglará soberanamente el carácter de los cantos, de los ritmos y de las melodías que sean más convenientes para la disciplina moral de las almas. Y cuando las hayan establecido, habrán de observarse escrupulosamente sin mudar nada, imitando en esto la sabiduría de los egipcios, entre los cuales las formas da la música, de la escultura y de la pintura, una vez consagradas, no han variado durante diez mil años. Debería extrañarse este elogio que se hace aquí de la teoría y de la práctica de la inmovilidad en el arte. Pero es preciso tener presente que Platón se preocupa ante todo de las inspiraciones saludables y elevadas, que excita en las almas el espectáculo de las obras verdaderamente bellas, cuando por fortuna se han producido en las artes de un pueblo tipos de una completa belleza, tales, por ejemplo, como esa maravillosa serie de inmortales obras

maestras de la estatua griega, que en nuestros días sirven aún de modelos. Además también le preocupa el peligro de las innovaciones necesariamente inferiores y de funestos resultados, cuando vienen después de obras de una perfección que desafía al progreso, y cuyos modelos no pueden menos de desfigurarse al modificarlos. Por lo tanto, nada de cambios en lo que los sabios hayan decidido respecto a la música piara la educación. Sólo ellos serán también los encargados de fijar las palabras de los cantos, de los himnos, de las fábulas y de los discursos de toda clase con que haya de alimentarse la inteligencia de los niños. Y lo mismo que la música, propiamente dicha, deberá componerse con el objeto de desarrollar en ellos el sentimiento de lo bello, así los discursos se dirigirán a inspirarles el amor al bien y a lo verdadero. Serán concebidos de tal manera, que se haga en ellos familiar la idea de que el hombre justo vive dichoso, y que el hombre injusto es un miserable; que los verdaderos bienes no son, como lo piensa el vulgo, la salud, la hermosura, la fuerza, la riqueza, porque se convierten en males para los hombres malos, y que la perfecta felicidad es inseparable de la perfecta justicia; de suerte que se vean arrastrados, no sólo a buscar, sino también a amar la virtud. Estas ideas son una reproducción exacta del plan de educación de la *República*.

De aquí nace el establecimiento de las tres especies de coros; uno de las musas, compuesto de niños que repetirán en público estas santas máximas; el segundo de Apolo, compuesto de jóvenes que pondrán al dios por testigo de su verdad y de su santidad; el tercero de Baco, compuesto de ancianos, que cantarán las mismas cosas en los banquetes convenientemente instituidos y arreglados. Como los ancianos no están dispuestos de ordinario, a causa de su edad y de su gravedad, a mezclarse en los cantos de los demás ciudadanos, es cierto que el legislador los excite suavemente mediante el calor vivificante del vino. Bajo la inspiración de Baco, no tendrán repugnancia en cantar en medio de un corto número de amigos reunidos alrededor de una misma mesa. Y así todos los ciudadanos, desde los más jóvenes hasta los más ancianos, celebrarán a porfía las mismas máximas de virtud, acerca de las que el Estado todo entero no tendrá más que una opinión aceptada por todos.

Después de la música convendría arreglar lo que corresponde a la gimnasia. Pero Platón, satisfecho con haber dicho su pensamiento sobre la parte más importante de la educación, deja para otra ocasión las disposiciones relativas a los ejercicios del cuerpo. Sabemos por la *República*, que subordina a la música, es decir, a la disciplina moral, todo lo que tiene relación con los gimnasios, con la danza y con el desarrollo físico de los ciudadanos.

III

A continuación de estas consideraciones generales sobre el espíritu, en que debe inspirarse el legislador al dictar leyes y proveer a su durable afianzamiento, Platón prosigue en otro orden de ideas su indagación acerca de las mejores condiciones del gobierno. Acude a la historia, y de los estados sucesivos por que el género humano ha pasado desde los tiempos más remotos, deduce la prueba de este principio capital en política y en moral; que sólo a su propia virtud son deudores siempre los pueblos de su prosperidad, de su bienestar, del sostenimiento de su buen estado social y político; y que todas las revoluciones han nacido de sus vicios. Extiende sus conjeturas hasta la época tan oscura como remota en que, efecto de un cataclismo que ha conservado la tradición en muchos pueblos bajo la idea de un diluvio universal, sólo quedaron «débiles restos del género humano

conservados sobre las cimas de algunas montañas». ¿Y cuál fue la condición de este pequeño número de hombres? Ni absolutamente buena ni absolutamente mala, que es lo propio de la naturaleza humana considerada en sí misma. Vivieron, como los hombres primitivos, ignorando todo lo que constituye la vida civilizada: sociedad, gobierno, legislación, artes, industria, comercio; pero también con las ventajas de esa sencillez propia de la humanidad renaciente, sin indigencia y sin opulencia, sin libertinaje, sin guerra, sin litigios; naturalmente puros, valientes, moderados y justos, no teniendo por lo mismo necesidad de leyes. La única autoridad en estos tiempos antiguos, la primera en la historia, fue la de los patriarcas o jefes de familia, cada una de las cuales se gobernaba aisladamente. El gobierno patriarcal duró hasta el momento en que habiéndose constituido una sociedad mediante el contacto de las familias y la aglomeración de muchos hombres, fue preciso entenderse, para arreglar las relaciones sociales y políticas. De aquí nació un nuevo gobierno, la aristocracia o la monarquía.

Cuando con el tiempo se aumentó el número de los hombres, y el olvido del diluvio pudo desvanecer todo temor de otra catástrofe semejante, descendieron de las montañas para derramarse por la llanura, donde se formaron diversas clases de Estados, entre ellos Ilión y esa multitud de Estados griegos, que más tarde combatieron a aquella. El Ateniense obliga a sus dos interlocutores a trasladarse con el pensamiento a aquella época, en que tuvo lugar la confederación Dórica, cuando después de la guerra de Troya y de la derrota de los aqueos por los dorios, los tres Estados de Lacedemonia, Argos y Mesene, gobernados todos tres por reyes, juraron prestarse mutuo auxilio. Los reyes prometieron a sus súbditos no hacer más pesado el yugo del gobierno, y los súbditos se comprometieron a sostener los derechos de sus soberanos, y en fin, los reyes y los súbditos de cada uno de estos Estados juraron tomar las armas en caso de ataque en defensa de los otros dos. Platón encuentra en esta clase de constitución política una gran ventaja, que en su opinión no puede hallarse en ninguna otra, y es,, «que hay siempre dos Estados protectores y vengadores de las leyes contra el tercero, si éste se atreve a infringirlas». Además, la confederación se había formado bajo los más felices auspicios gracias al repartimiento igual de las tierras, a no conocerse las deudas, a los lazos de la sangre que unían a los tres reyes, y a la comunidad de los peligros y fatigas anteriores de que habían sido partícipes los tres pueblos. Todo les prometía un porvenir próspero. Y, sin embargo, la confederación se disolvió inmediatamente, sus leyes desaparecieron al momento, y nada ha quedado de ellas como no sea en el Estado de Lacedemonia. ¿Cuál ha sido la causa de esta mudanza? Platón la investiga, porque «si no se intentara profundizar este suceso, en vano sería indagar en otro lugar qué leyes y qué formas de gobierno son las que conservan a los Estados su esplendor y cuáles precipitan su ruina». En efecto, las razones de la disolución de la confederación Dórica serán las mismas que demuestren la decadencia de todo gobierno semejante o Análogo, porque allí donde reinan los mismos vicios, el mismo destino es inevitable. Ahora bien, lo que perdió a los reyes dorios de Mesene y de Argos es, en primer lugar, lo que Platón llama la ignorancia, entendiendo por esto la falta de aquella sabiduría, que hace al hombre capaz de someter a la razón sus deseos y sus pasiones. El sabio es el hombre prudente, que sabe guardar en todas ocasiones cierta circunspección. Temeno y Cresfonte no fueron, ni sabios, ni prudentes, por no haber sabido comprender los justos límites, dentro de los que debían ejercer la autoridad real, de que estaban investidos con juramento de no traspasarlos. Los traspasaron, y esta fue su ruina. La causa de esto fue que en Mesene y Argos no se

puso ninguna barrera a las demás del poder real. Por el contrario, en Esparta este poder fue conservado, mantenido y fortificado gracias a las providencias sucesivas, que algunos sabios supieron dictar a tiempo. El poder real fue, por lo pronto, dividido en dos ramas; limitado en seguida por la creación del Senado; y tuvo por último otro freno en la saludable institución de los Éforos. Su virtud y su salvación han descansado por consiguiente en su sabia moderación. De aquí esta conclusión general, incontestable después del análisis precedente: «jamás se debe establecer una autoridad demasiado poderosa, y que no esté moderada». Éste es el fondo del pensamiento de Platón. No es partidario de lo que él mismo llama gobiernos simples, fundados exclusivamente en un principio político, como son, por ejemplo, la monarquía absoluta y la democracia; él las califica enérgicamente con el nombre de facciones. Los Estados, en que los distintos poderes se equilibran unos con otros, son, a su parecer, los únicos que merecen el nombre de gobiernos, y el primer cuidado del legislador debe de ser establecer estos poderes y concordarlos entre sí. Para Platón no cabe emplear más medio que éste, para que reinen en el Estado los tres bienes esenciales, sin los cuales no puede prosperar ni ser dichoso, que son la concordia, la cultura y la libertad.

Si se quiere otra prueba de esto, estúdiese la constitución de los dos gobiernos que han llevado al exceso, el uno, que es el persa, el poder monárquico; y el otro, que es el ateniense, la libertad democrática. Se reconocerá, que ni uno ni otro han podido llegar a fundar y mantener en sus Estados una libertad y un orden verdaderos, tan necesarios para el bienestar de los individuos como para el de las sociedades; que no han podido en definitiva establecer un verdadero gobierno, porque se han dejado llevar siempre del lado a que los arrastraba su principio exclusivo, sin encontrar un principio contrario que le sirviera como de contrapeso. El secreto de la ciencia del legislador no está en la sencillez de un medio de gobierno, sino en la combinación de medios contrarios. Esto es lo que Platón demuestra con escrupuloso esmero en una serie de profundas reflexiones sobre las revoluciones de la Persia y de Atenas, en las que no nos es posible seguirle.

Como prueba del convencimiento que este modo de entender el arte de gobernar produjo en su alma, uno de los interlocutores, Clinias, declara al Ateniense, que, encargado por la ciudad de Cnosa de presidir a la fundación de una nueva colonia, le suplica que le auxilie para hacer la elección de las mejores leyes: «formemos una ciudad por vía de conversación, como si echáramos nosotros mismos sus fundamentos». Ésta es la ficción en que descansa lo que sigue del diálogo.

IV

Al parecer, Platón va a ocuparse en dar leyes a la misma ciudad; pero aún no ha concluido su preludio, el nombre que él da a esta larga introducción, y lo continúa en todo el libro cuarto y parte del quinto. No quiere abordar el asunto de la legislación propiamente dicha, sino después de haber fijado ciertas condiciones físicas, morales o políticas, con las que es bueno que el Estado comience a establecerse, para que llegue a ser todo lo perfecto que sea posible.

He aquí los puntos sobre que insiste. En primer lugar, el sitio que ha de ocupar la ciudad. Quiere que esté distante del mar ochenta estadios por lo menos, para librirla de los peligros propios de las ciudades marítimas, como son la importación de costumbres extranjeras, el espíritu de negocio y de lucro, la corrupción, el gusto por los viajes y empresas de mar. Platón es exagerado en su

desconfianza y en su desden respecto de las condiciones marítimas; está convencido de que las virtudes cívicas no pueden desarrollarse ni sostenerse sino en tierra firme, y llega hasta negar los brillantes servicios de las flotas griegas durante las guerras médicas, quitando a las victorias de Salamina y Artemisio la parte que les corresponde en la liberación de la Grecia, para atribuir toda la gloria a las batallas de Maratón y de Platea. En seguida se ocupa de la población, la cual desearía que fuese toda de un mismo origen y de una misma nacionalidad, con lengua, religión y costumbres comunes, porque de esta manera reinaría desde el principio la unión entre todos los miembros del Estado. Sin embargo, reconoce que una población compuesta de elementos diversos tiene la ventaja de estar mejor dispuesta para recibir nuevas leyes, no teniendo tradiciones comunes, circunstancia favorable para un reformador. Después entra en consideraciones sobre la parte que tiene siempre la fortuna en los negocios humanos, y sobre su influencia tan pronto favorable como desfavorable. Cuando es preciso obligar a los hombres a aceptar leyes sabias en sustitución de otras malas, es una fortuna que se halle al frente del Estado un tirano joven, con memoria, penetración, valor, sentimientos elevados, y sobre todo templanza; un tirano que, con el ejemplo al principio y la energía después, haga que la nueva legislación pase inmediatamente del espíritu del legislador al Estado. Éste es el camino más corto para la realización de una reforma; y es preciso tener presente que sólo en este caso particular se ve a Platón inclinado a elogiar la tiranía. Por otra parte, como considera la templanza la principal virtud de ésta, se comprende que no puede menos de ser beneficiosa esta tiranía. Está tan distante de querer fundar un gobierno tiránico, que en este mismo lugar repite, que no hay otros verdaderos gobiernos que aquellos a los que es difícil dar un nombre preciso, como los de Creta y Lacedemonia, precisamente porque no son gobiernos simples, como la tiranía, sino que se componen de diversos elementos de gobierno hábilmente combinados.

Después de algunas elocuentes invitaciones dirigidas a los futuros habitantes de la ciudad acerca de sus primeros deberes para con Dios, a quien el hombre justo y sabio debe imitar, para con los demonios, los héroes y los dioses domésticos, para con los padres y para con los muertos, Platón toca un punto muy interesante. Se pregunta a sí mismo, si el legislador deberá limitarse a publicar el texto de sus leyes pura y simplemente, o si hará preceder cada ley de un preámbulo, que sea como una explicación popular de ella. No titubea en declarar que es mejor método el segundo. Es justo que el que ha de obedecer la ley, comprenda bien su espíritu, y es un deber del legislador auxiliarle a este fin por medio de preámbulos. Es preciso agradecer a Platón el haber insistido en esta conveniencia, muy humana, de quitar a la ley el carácter de una intimación imperiosa, para darle el de una especie de invitación razonada, más conforme a la vez con la sabiduría del legislador y con la dignidad del ciudadano.

V

Las páginas admirables que siguen, son como el preámbulo de la primera ley del hombre, la ley de su dignidad moral. Son un llamamiento a todas las virtudes que hacen al hombre justo en la vida privada y buen ciudadano. Señalemos de pasada estos consejos de la más sublime moral. «El alma, después de los dioses, es lo que el hombre tiene de más divino y lo que le toca de más cerca. Hay dos partes en nosotros: la una, más poderosa y mejor, destinada a mandar; la otra, inferior y menos

buenas, a la que corresponde obedecer. Es preciso dar siempre la preferencia a la parte que debe mandar sobre la que debe obedecer. Y así, tengo razón para ordenar, que nuestra alma ocupe el primer puesto en nuestra estimación después de los dioses y de los seres que les siguen en dignidad».

Después de los últimos preliminares sobre la necesidad de purgar la nueva colonia antes de darle leyes, es decir, de desterrar como indignos a todos aquellos cuyas malas disposiciones morales o vicios incurables sean un obstáculo para el legislador y un peligro inminente para los ciudadanos; y después de exponer las razones que le obligan a fijar en cinco mil cuarenta el número de habitantes. Platón entra al fin en el asunto que le importa.

Aquí efectivamente concluyen las generalidades, y comienza con la segunda parte de la obra lo que se refiere directamente a la constitución y a la legislación de la ciudad. No será este Estado, como tiene cuidado de decirlo expresamente, el más perfecto a sus ojos, as decir, aquel en que reine la unidad y donde «todo será verdaderamente común entre amigos», según el modelo de la *República*; sino que será un Estado que se alejará todo lo menos posible de este modelo ideal, y al cual concede el segundo rango. También habla de un tercer Estado, cuyo plan ofrece exponer; pero es una promesa que no cumplió, si es que poseemos todas las obras de Platón. Sigámosle tan fielmente como nos sea posible en su difícil empresa de convertir en hechos las ideas de la *República*.

La primera ley organiza la propiedad. Aquí, al contrario de lo que establece la legislación de la *República*, todos los ciudadanos poseen en propiedad una tierra y una habitación, puesto que deben formarse cinco mil cuarenta lotes y establecerse otros tantos hogares; pero es preciso observar, que cada ciudadano debe estar convencido de «que la porción que le ha cabido en suerte, no es menos del Estado que suya». Por consiguiente, la propiedad no es plena y completa; lo cual sobradamente lo prueba el que el jefe de familia no puede disponer a su voluntad de su parte. No puede venderla, enajenarla, ni repartirla entre sus hijos, y la ley le obliga a dejarla toda entera a uno de sus hijos varones a su elección. El número de las porciones primitivas no debe ser aumentado ni disminuido; para lo cual es indispensable que el número de ciudadanos sea poco más o menos el mismo. Está determinado por las leyes, que en caso de haber exceso de ciudadanos, se envíen a las colonias los que no puedan vivir en el suelo del Estado, y que en caso de esterilidad o falta, se fomente la generación por todos los medios posibles. Provista cada familia de todo lo necesario, ninguno debe tener en su casa ni oro ni plata. Sólo circulará una moneda de poco valor para las compras, las transacciones y salarios de los obreros. De este modo la fortuna de cada uno no podrá aumentar mucho, lo cual es un bien para el Estado, porque su fortuna y prosperidad no descansan en sus riquezas sino en su virtud. No se crea por eso que todas las fortunas hayan de ser iguales. Platón tiene en cuenta los más o los menos bienes que cada colono haya llevado consigo al entrar en la colonia, sin dar explicaciones sobre la naturaleza de estos bienes, y divide los ciudadanos en cuatro clases por razón de sus rentas. Tampoco se opone a que la porción, primitivamente obtenida por cada uno, pueda aumentarse hasta el cuádruplo, sin indicar tampoco de qué manera puedan producirse estos aumentos. Pero prohíbe expresamente despojar bajo ningún pretexto a ninguno de los ciudadanos de su parte primitiva. Éste será, como él mismo dice, el límite de la pobreza.

Estas diversas prescripciones tienen por fin el poner a los ciudadanos al abrigo de esas excesivas desigualdades de fortuna, que engendran en todo Estado la división de ricos y pobres con todos los males morales y políticos que de aquí se siguen. En esto se advierte el espíritu de la *República*. La

división de tierras se hará según ciertas condiciones, que tienen por objeto establecer, en cuanto sea posible, una igualdad primordial. Y así, la parte de cada cual se compondrá de dos porciones; una situada en la ciudad y otra lejos, de manera que cada jefe de familia esté interesado en amar y defender igualmente el centro que los extremos del territorio. Además, se tendrá en cuenta la naturaleza del suelo, para evitar que unos ocupen la tierra buena y otros la mala. Lo mismo se hará con las habitaciones, y cada uno tendrá su casa en el centro y su casa en los extremos.

Prescripciones, demasiado minuciosas para ser aquí mencionadas, disponen lo relativo a la distribución del Estado primero en doce tribus y después en subdivisiones secundarias, y al cuidado que debe tener el legislador en utilizar todas las circunstancias exteriores que le parezcan favorables. Platón toca aquí como de paso la oscura cuestión de la influencia de los climas en las costumbres. Cree, que todos los países no son igualmente favorables para la virtud, y que los hay afortunados, que el legislador debe buscar, así como hay climas desdichados de que debe apartarse.

VI

Una vez escogido y deslindado el territorio, fijado el número de habitantes, y arreglado también lo relativo a la organización, trasmisión, aumento y diminución de la propiedad, se ocupa Platón en la constitución definitiva del Estado mediante la institución de los magistrados hecha antes de la promulgación de las leyes. Las magistraturas que crea son políticas, militares, civiles, religiosas y judiciales. Platón da a cada una su nombre, sus atribuciones, su modo de organización y renovación en el que no le seguiremos, limitándonos a enumerarlas por su orden y apreciar su carácter.

1.^º Los guardadores de las leyes, que serán treinta y siete, magistratura política encargada de mantener en su integridad la constitución del Estado y de impedir que se introduzca en ella novedad alguna.

2.^º Los generales de ejército, en número de tres, encargados de nombrar los demás oficiales para la infantería, la caballería y las demás clases de tropa.

3.^º El Senado, compuesto de trescientos sesenta senadores, suministrando cada una de las cuatro clases del Estado la cuarta parte. Es esta una magistratura política más activa que la de los guardadores de las leyes; pero análoga y que debe concertarse con ella. La doceava parte de los senadores está encargada durante un mes del año, por turno riguroso, de vigilar la observancia de las leyes y todo lo relativo al bien público, ocupándose entre tanto los demás senadores en sus negocios domésticos.

4.^º Los sacerdotes y las sacerdotisas en número necesario para el ejercicio del culto de los dioses y cuidado de los templos. Al lado de ellos los interpretes de los oráculos y además ecónomos, consagrados a la administración de las rentas de cada templo.

5.^º En el orden civil, los astinomos, que son los ediles de la ciudad; los agoranomos, que corren con la policía de los mercados; los agrónomos, que tienen a su cargo la guarda y policía del resto del territorio.

6.^º Una magistratura especial está encargada de dirigir la música y la gimnasia, es decir, la educación. Al frente de estas enseñanzas está un ciudadano de cincuenta años por lo menos, padre de familia, y, si puede, ser que tenga hijos e hijas, todos legítimos. Estará encargado de la dirección

general de la educación, y sólo por esta razón debe ser el más justo, el más sabio, el más virtuoso de todos los ciudadanos.

7.º La judicatura comprende tres grados y tres tribunales. El primero se formará de los ciudadanos mismos, encargados de arreglar sus diferencias, tomando sus vecinos por árbitros. Despues de este tribunal, que debe ser el más sagrado de todos, se crearán otros dos; uno para las diferencias entre particulares que no hayan podido allanarse por el primer tribunal; otro para juzgarlos crímenes de Estado, el cual se compondrá de jueces tomados de las doce tribus. Es un verdadero jurado político, que decidirá sin apelación.

Debe observarse que todas estas magistraturas se crean por elección, a que concurren todos los ciudadanos, y que el Estado por lo mismo es democrático. Pero Platón evita el exceso de la democracia, haciendo pasar por tres grados el voto de las magistraturas principales, de suerte que el número de los ciudadanos que las confieren aparece más y más limitado. Además de las cuatro clases de ciudadanos, que el censo ha establecido en el Estado, sólo a las dos primeras, es decir, a los más ilustrados, impone la obligación de votar, bajo pena de multa o de deshonra, dejando a las dos últimas libres de tomar parte en las elecciones o de abstenerse. De este modo se mezcla en la elección un principio aristocrático, que deja en definitiva a los ciudadanos más acomodados, más instruidos y más capaces de apreciar los hombres por su mérito, la elección tan importante de los magistrados supremos. Platón, por lo tanto, ha permanecido en este plan fiel a su justa desconfianza respecto de los gobiernos simples; y ha conseguido, mediante ingeniosas combinaciones, dar su parte a cada uno de los principios democrático y aristocrático, de manera que quede equilibrada la influencia del pueblo, es decir, del gran número, mediante la superioridad dada en el fondo a la minoría ilustrada.

He aquí ahora la legislación propiamente dicha.

Por lo pronto, regala lo concerniente a la religión. El Estado todo está colocado bajo la protección del principio divino, y cada una de sus distintas partes está consagrada a un dios o a un hijo de los dioses. Fiestas religiosas, que se celebran dos veces al mes, dan lugar a sacrificios públicos, después a coros de baile de jóvenes de ambos sexos, que encuentran allí la ocasión de conocerse. Esto da origen al arreglo de los matrimonios y de la procreación de los hijos. Platón insiste mucho sobre estos dos puntos delicados. Observemos, por lo pronto, que no se trata aquí, como en la *República*, de la comunidad de las mujeres y de los hijos. En efecto, todas las prescripciones que impone, todos los consejos que da sobre la manera de vivir antes, durante y después de la unión de los jóvenes de ambos sexos, suponen verdaderos matrimonios, en los que los esposos deben de vivir el uno sólo para el otro. Ésta es una de las concesiones más importantes hecha por el autor de la *República* al espíritu de su tiempo; pero no ha renunciado al derecho de arreglar minuciosamente la vida de los esposos, dejándoles poca libertad, puesto que extiende sus indicaciones hasta las relaciones más íntimas entre marido y mujer, a este propósito se encuentran páginas, por otra parte bellas, sobre la manera de engendrar hijos hermosos. Los jóvenes podrán casarse de veinticinco a treinta años; las jóvenes de diez y seis a veinte; y el tiempo destinado a dar hijos al Estado será el de diez años. El poner este límite a la fecundidad de los matrimonios fue para asegurar el nacimiento de hijos bien constituidos y vigorosos, puesto que deberán la vida a padres jóvenes y en la fuerza de la edad. Los esposos vivirán en estancias distintas, separándose uno y otro de su familia el día de la boda, para ir a formar, en una nueva habitación, una nueva familia. Su

género de vida deberá ser sobrio y modesto, y el legislador ha evitado además que el matrimonio no se convierta en un recurso para hacer fortuna, prohibiendo a los padres dar dote a sus hijas, y limitando lo que deben darles a lo necesario para su equipo, que se fija rigurosamente para cada una de las cuatro clases de ciudadanos. Los esposos sólo deberán poseer lo que constituye una fortuna decorosa. Aquí nos encontramos con los esclavos, que, según el dicho de Platón, son «una posesión embarazosa». Se ve que no piensa en abolir la esclavitud, y que acepta sin dudar esta iniquidad de los tiempos antiguos. Sin embargo, queriendo evitar las dificultades de este género de propiedad, dulcifica y ennoblecen poco la condición de los esclavos. No sucede esto cuando, por una recelosa prudencia, aconseja que se les escoga de diferentes naciones, con el objeto sin duda de que no se puedan confabular contra sus dueños; pero sí aparecen sus buenos sentimientos, cuando aconseja que se los trate bien, no tanto por humanidad, cuanto por un interés bien entendido; también quiere que se los recompense o castigue oportunamente; en fin, que no sean ultrajados.

No parece que Platón esté decidido a limitar la condición de las mujeres a los cuidados de la vida doméstica, pero si les da, como en la *República*, participación en las funciones del Estado, tiene cuidado de advertir, que no se las destine en caso de necesidad a la guerra sino después de que hayan cesado de tener hijos; y la prueba más positiva de que toma en cuenta consideraciones, que antes no había tenido presentes, es que dice aquí «que no se ordenará a la mujer nada, que no sea proporcionado a sus fuerzas y conforme con la honestidad de su sexo». Y así el papel de las mujeres es más decoroso y más digno en las *Leyes* que en la *República*; en ésta pertenecían a todos, por lo menos, en las clases aristocráticas; y en aquellas pertenecen a un solo esposo, siendo verdaderamente esposas y madres; en ésta debían de tomar parte, a pesar de su sexo, en todos los ejercicios y en todos los cargos de los ciudadanos, mientras que en aquella sólo la toman dentro de ciertos límites; y por una compensación feliz, lo que pierden con justicia del lado del Estado, lo ganan respecto a la vida de familia, que es donde está su verdadero puesto según la naturaleza y la razón.

VII

Después del nacimiento de los hijos, viene el arreglo de su educación. La solicitud del legislador por un objeto, que es el más caro para él, acompaña a los futuros ciudadanos desde el seno de la madre, cuando aún no son más que embriones, hasta el completo desarrollo de la juventud. Bajo la expresión de estas leyes materiales, por decirlo así, que presiden a la educación e instrucción de la infancia, se advierte un alma verdaderamente humana, y pueden considerarse como un modelo admirable de pedagogía. Por lo demás, Platón las presenta, más que en forma de leyes preceptivas, en la de consejos y como un resumen de ese conjunto de cuidados y previsoras atenciones que la ternura en todo tiempo ha inspirado a los padres y que se han trasmitido de edad en edad de unas familias a otras. Eh este sentido dice él mismo: «Hemos hablado con exactitud al decir más arriba, que no debía darse el nombre de leyes a estas prácticas, ni tampoco pasárlas en silencio, porque son los lazos de todo gobierno; son, en una palabra, usos muy antiguos derivados del gobierno paternal, que, establecidos con sabiduría y observados con rigor, mantienen bajo su salvaguardia las leyes escritas; y que, por el contrario, mal establecidos y mal observados, las arruinan».

A este fin, las mujeres que hayan concebido, darán largos paseos, para fortificar mediante el

movimiento el cuerpo blando y tierno de sus hijos. Hasta la edad de dos años envolverán los recién nacidos en pañales, y los cuidarán como a plantas delicadas, para evitar todo accidente y todo mal hábito, que pudiera perjudicar a los cuerpos. Desde los tres a los seis años, los hijos de ambos sexos se consagrarán, vigilados de cerca por las madres y sus nodrizas, a juegos que son indispensables para su desarrollo físico e intelectual. A los seis años serán separados los hijos de las hijas y sometidos unos y otros a ejercicios convenientes a su sexo. Estos ejercicios serán de dos clases: los de la gimnasia, propios para fortificar el cuerpo, y los de la música, necesarios para el desarrollo del alma. Aquí se encuentran de nuevo las ideas expresadas sobre este punto en la *República*. La danza, la lucha y el ejercicio diario en el manejo de las armas, forman la parte gimnástica de la educación, y aparece aquí arreglada con el más minucioso cuidado. Los cantos, los himnos, las ciencias, corresponden a la música, y son objeto de una atención no menos escrupulosa. El legislador no consiente innovaciones en los objetos de la educación, una vez que hayan sido sabiamente arreglados. A pesar de haber separado los性os desde muy temprano, lo cual constituye un cambio respecto de lo ordenado en la *República*, Platón insiste en tener por bueno, que se sometan a estos ejercicios de la educación así las niñas como los niños, porque quiere que, mujeres ya, puedan en caso de necesidad tomar parte en la defensa del Estado y animar a sus maridos en la guerra. Pero puede decirse que más bien lo aconseja que lo manda. A los diez años se los dedicará a las letras, en concurrencia con la música propiamente dicha, es decir, el canto y la lira que estudiarán durante tres años. Se procurará no recargar su memoria con esa multitud de poemas, unos buenos y otros malos, que han sido compuestos por una muchedumbre de autores; sino que se hará para sus lecturas ordinarias una juiciosa elección, que no deje penetrar en su alma nada que pueda ser contrario al espíritu general de la educación.

Platón no es menos severo con los poetas en las *Leyes* que en la *República*. No consiente que sean libres de presentar en público todas sus fantasías bajo la forma de composiciones poéticas, de tragedias o de comedias, porque pueden, valiéndose de máximas falsas o corrompidas, ejercer sobre el espíritu de los ciudadanos la influencia más funesta. Si se les ha de permitir permanecer en el Estado, será bajo la condición expresa de que se someterán a una censura previa.

«Y así, hijos de la musas voluptuosas, comenzad por presentar vuestros cantos a los magistrados, para que ellos los comparen con los nuestros; y si creen que decís las mismas cosas, os permitiremos representar vuestras obras, pero sino, mis queridos amigos, nosotros no podremos permitiroslo».

Entre las ciencias, que han de enseñarse a los niños, hay tres, cuyas ventajas explica Platón delicadamente, y son la aritmética y el cálculo primero, después la geometría, y por último la astronomía. Se les preparará para ellas desde la más tierna edad, instituyendo juegos en que los elementos de estas ciencias entrarán como por vía de entretenimiento. De este modo tendrán después menos trabajo en comprender las dificultades de aquellas.

En fin, como para formar verdaderos hombres es preciso que el cuerpo se fortifique al mismo tiempo que el espíritu, se hará de la caza un ejercicio frecuente para la juventud, y con este motivo se extiende en observaciones ingeniosas sobre la especie de caza que debe fomentarse y la que debe prohibirse, para que con este ejercicio se consiga lo que se desea; porque en el desarrollo físico va siempre envuelto un fin moral.

Las leyes siguientes hacen relación a objetos muy diversos; las fiestas, el aprendizaje de la guerra durante la paz, las costumbres privadas y públicas, particularmente el libertinaje, las comidas en común, la agricultura, los oficios mecánicos, el comercio interior y exterior. Recorramos los puntos más importantes.

Se instituirá para cada día del año un sacrificio en honor de uno de los dioses o de los genios protectores del Estado. Además se celebrarán doce fiestas, para honrar las doce divinidades protectoras de las tribus. En las unas tendrán cabida sólo los hombres, y en las otras sólo las mujeres.

Se distinguirá con cuidado el culto de los dioses celestes y el de los dioses subterráneos, entre los cuales Plutón, dios de los muertos, tendrá derecho a honores privilegiados; y he aquí la razón fundamental de esto. «Debe honrársele como un dios bienhechor del género humano; porque, si he de deciros seriamente lo que pienso, la unión del alma y del cuerpo no es bajo ningún punto de vista más ventajosa al hombre que su separación».

A fin de estar siempre dispuestos para la guerra, es indispensable que durante la paz, por lo menos un día por mes, los ciudadanos se ejerciten en el oficio de las armas; y además habrá en todas las fiestas públicas combates simulados, en los que las cosas pasarán, en cuanto sea posible, como si fuesen verdaderos, con recompensas para los vencedores y reprensión pública para los soldados cobardes. Estos duros ejercicios exigen en los que a ellos se consagren un vigor poco común, y sobre todo, ese patriotismo, que pone por encima de todo el amor de la patria. Con este motivo el legislador indaga con gran cuidado, para descartarlas, las causas que atenúan o anonadan estas grandes cualidades en un Estado. Dos son las que designa: en primer lugar, el amor insaciable del oro y de la plata, que no permite a los ciudadanos ocuparse de otra cosa que de su fortuna, y que los obliga a desempeñar los más mecánicos y viles oficios, con desprecio de la profesión del soldado, penosa o improductiva. Después, la desconfianza que reina en los gobiernos, cuyos jefes, considerando a los demás ciudadanos como otros tantos esclavos, temen dejarles las armas en las manos, y sobre todo desconfían del valor y talento militar. Estos gobiernos son los mismos que Platón llama facciones constituidas, como la democracia, la oligarquía, la tiranía. Para conjurar estos peligros, es para lo que ha querido un Estado, que viva desahogado, sin riquezas, y libre bajo el imperio de las leyes.

Quiere igualmente que las costumbres privadas y públicas se mantengan honestas y puras. Así se subleva con energía increíble contra esa desviación de la ley natural del amor, que en su tiempo comprometía a los hombres y a las mujeres en relaciones estériles, llaga infame de la Grecia entera. Las páginas, llenas de indignación, en que recuerda a sus conciudadanos las primeras leyes del pudor, estaban sobradamente justificadas, harto se sabe, por el general contagio que dio lugar a que cierto libertinaje se creyera con derecho a producirse sin reparo. Hace gran honor a Platón el haber usado en frente de este desorden atrevidamente reconocido, el lenguaje enérgico del hombre de bien, que no comparte ni transige con la corrupción de su siglo y que además tiene el valor de atacarlo directamente. Sin embargo, no propone leyes a este respecto. Sólo invita a los magistrados a que hagan que sobre las costumbres infames recaiga el desprecio de los hombres de bien; a que pongan en una clase aparte (tan convertida en hábito estaba esta corrupción) a aquellos ciudadanos que no puedan reprimir esta clase de deseos; y a que se opongan a sus efectos mediante el hábito de las

penosas fatigas del cuerpo, que son propias para comprimir los ardores indiscretos del temperamento. En fin, quiere que se esfuerzen, valiéndose de la persuasión, en traer al verdadero camino el sentimiento del amor, cuyo objeto es la unión fecunda de los dos sexos.

Aquí debían tener cabida los banquetes en común; pero Platón se refiere sobre este punto importante a lo dicho ya con tanta extensión en los libros primero y segundo.

Las disposiciones generales referentes a la agricultura son doblemente interesantes, bajo el punto de vista de las medidas que toma el legislador para garantir a cada ciudadano la integridad de su propiedad primitiva, y bajo el de la subsistencia pública, cuyo fundamento es la agricultura. Encontramos leyes muy severas contra los que usurpan el campo de su vecino o se apropián indebidamente los frutos de una tierra que no les pertenece. Al lado de esto se observa una notable liberalidad para con los extranjeros, pues, en virtud de la ley natural de la hospitalidad, el legislador les da el derecho de alimentarse libremente con cierta parte de los frutos de la tierra, que está destinada a este servicio. Como la subsistencia de cada cual está asegurada, ninguno debe ejercer en el Estado una profesión mecánica. Tales oficios están reservados a los esclavos, porque la única ocupación conveniente al ciudadano es la de trabajar por su parte en conservar el buen orden en el Estado, es decir, hacerse tan virtuoso cuanto sea posible, puesto que aquel buen orden descansa en la virtud de los ciudadanos. Por consiguiente, todas las disposiciones que siguen sobre el comercio, las ventas, las compras, ya con relación al exterior, ya de los ciudadanos entre si, están dictadas con la idea de prevenir todo lo que pudiera turbarlo. No se dictan en vista de la riqueza, sino de la paz interior.

Hemos llegado al término de las leyes políticas y civiles, y entramos en la tercera parte, que tiene por objeto las leyes judiciales, hechas para asegurar la ejecución de las precedentes. A este objeto está consagrado todo el final de la obra.

IX

Se caracteriza esta sanción penal por una severidad extrema y hasta desapiadada para la clase de los esclavos, tan duramente tratados por todos los legisladores antiguos y por Platón mismo, por más que haya mostrado respecto de ellos, como se habrá observado, algún sentimiento de justicia y de humanidad. Pero este rigor se explica por la rudeza de costumbres de aquellos tiempos, bien lejanos de esta moderación general que el progreso de la civilización ha producido en las costumbres, y consiguientemente en los códigos. También debe agradecerse a Platón el cuidado que se toma para prevenir la frecuente aplicación de estas leyes por los medios de que se vale, ilustrando acerca de los deberes para con los dioses, para con el Estado y para consigo mismos a las personas a quienes van dirigidas. Haciendo así más raros los crímenes y los delitos, substrae a los ciudadanos a las rigurosas penas que constituyen su sanción. Éste es el objeto del preámbulo que precede a cada ley, siguiendo en esto el consejo que ha dado a los magistrados. Declara desde el principio que desearía no verse en la necesidad de dictar tales leyes, porque nada probaría mejor la virtud de los ciudadanos que el silencio del legislador sobre los crímenes y los delitos, sobre las penas y sobre los tribunales. Pero como los ciudadanos no son ni dioses ni héroes impecables, sino hombres expuestos a faltar, y como habrá también algunos que nazcan con un carácter vicioso e indomable, es forzosamente precisa una

represión en interés de los culpables, porque les lava una mancha, y en interés de los ciudadanos, a quienes el crimen castigado sirve de ejemplo. Y tan pronto como se hace necesaria una pena, ¿no es claro que cuanto más severa sea, mejor se conseguirá su objeto, que es el asegurar el respeto de las leyes y el buen orden del Estado? Cuanto mayores sean los castigos, mayores serán el temor y el respeto.

Los tres delitos previstos en primer lugar, son el sacrilegio, los crímenes de Estado y la traición.

El sacrilegio es el robo o la profanación de las cosas sagradas, Las penas son: contra un extranjero o contra un esclavo, la marca en la frente, los azotes, el ser expulsado en cueros del territorio del Estado; contra un ciudadano, la muerte, la infamia póstuma, y la de ser arrojado el cadáver fuera de la frontera. No hay confiscación, porque los hijos deben conservar siempre la parte del suelo de su padre, ni nada de transmisibilidad de la infamia paterna a los hijos, quienes serán tratados según su conducta personal.

Los crímenes de Estado son la usurpación violenta del poder con menosprecio de las leyes, y la excitación a la formación de facciones y a la sedición. Pena: la muerte a pluralidad de votos. Los hijos del culpado son perdonados; pero si ha habido en la familia un crimen semejante, cometido por un abuelo, los hijos serán arrojados del territorio con todos sus bienes, menos la parte primitiva del suelo y los muebles anejos a ella. El lugar del muerto y de los desterrados será ocupado por otro.

La traición es el crimen del magistrado, que ya sepa o ignore una conspiración contra las leyes, no hace, por complacencia o cobardía, todo lo que está en su poder para vengar la patria. Pena: la muerte. Los hijos son perdonados o desterrados como en el caso anterior.

Sólo dos tribunales tienen derecho para condenar a muerte: el de los guardadores de las leyes y otro compuesto de los mejores magistrados del año precedente. Los jueces están sometidos, en la manera de instruir el proceso y de dictar su fallo, a prescripciones cuya prudente lentitud dejan ver un respeto verdadero para con la vida humana; porque las sentencias de muerte nunca pueden pronunciarse sino después de un examen de muchos días y de jurar todos los jueces que decidirán ajustándose a la justicia y a la verdad.

Los robos, grandes y pequeños, privados y públicos, están sujetos indistintamente a las mismas penas, porque la ley no se funda tanto en el daño ocasionado, que es según los casos muy desigual, como en el sentimiento culpable, que arrastra al ladrón a cometer un acto injusto.

Su pena es la restitución del doble con sus bienes, hasta llegar a su lote primitivo, y, a falta de esto, la prisión hasta el pago completo o hasta la remisión del querellante.

Platón entra aquí en una digresión, que tiene por objeto exponer lo que debe tener en cuenta el legislador en la apreciación de los crímenes y de los delitos y en la fijación de las penas. Por lo pronto, debe penetrarse bien de los móviles que arrastran al alma humana fuera de las vías de la justicia, y distinguir después con cuidado los estados en que ella ha delinquido voluntaria o involuntariamente, con o sin premeditación; y, en fin, proporcionar su decisión a la gravedad de cada caso. Ahora bien; en el alma hay tres principios malos, que ejercen sobre ella una especie de tiranía, que Platón llama propiamente injusticia, dando el nombre de justicia a la fuerza que la resiste, permaneciendo fiel a la idea del bien. Estos tres tiranos interiores son la cólera con el temor, el placer con todas las pasiones que su seguimiento suscita, y la ignorancia, que tan pronto es simple y ocasiona sólo faltas ligeras, como es doble porque va unida a una falsa presunción de sabiduría. De

aquí tres géneros de crímenes, que no son iguales y que conviene poner en orden de menor a mayor: los crímenes violentos y públicos, los crímenes tenebrosos y fraudulentos, y los crímenes a la vez violentos y tenebrosos. Estas distinciones, unidas a todas las que suministra el conocimiento del alma, guiarán al magistrado encargado de aplicar una ley penal. Por ejemplo, volviendo a los tres primeros crímenes de sacrilegio, usurpación del poder y traición, si el legislador reconoce en el delincuente causas que atenúen su culpabilidad, como la locura, la enfermedad, la vejez, la imbecilidad, se guardará bien de imponer la pena capital escrita en la ley. Sólo exigirá una reparación razonable. Estas reflexiones denotan la ciencia consumada de un moralista y la superioridad de miras de un legislador filósofo.

La serie de crímenes y delitos previstos se completa con los asesinatos, homicidios, suicidio, parricidio, heridas y violencias. La aplicación de la ley está indicada en conformidad con las ideas que preceden. He aquí, por ejemplo, los diversos casos de homicidio y las penas impuestas.

1.^º Homicidios violentos e involuntarios. —De un hombre libre por otro hombre libre, por accidente: absuelto. —De un esclavo por su dueño; absuelto, después de purificarse. —De un esclavo por un hombre libre, indemnización con expiación. —De un hombre libre por otro hombre libre a mano armada o indirectamente: destierro por un año, y si resiste, dos años; y al próximo pariente de la víctima, si no acusa al homicida, cinco años. —De un extranjero domiciliado en el Estado por otro extranjero también domiciliado: un año de destierro. —De un extranjero o de un ciudadano por un extranjero no domiciliado: destierro perpetuo. Si vuelve voluntariamente, la muerte y la confiscación de sus bienes en provecho del próximo pariente de la víctima. Si vuelve involuntariamente «levantará una tienda en la ribera, de modo que tenga los pies en el mar, y esperará así la ocasión de reembarcarse». Si la vuelta ha sido a viva fuerza, se le pondrá en libertad y se le arrojará del Estado. —De un hombre libre por otro hombre libre por cólera, la pena del homicidio involuntario, y además dos años de destierro; si ha habido resentimiento o traición, tres años. —De un dueño por un esclavo; muerte con tormentos a voluntad de los parientes. —De un hombre libre por un esclavo: muerte a voluntad de los parientes. —De un hijo o de una hija por el padre o la madre: destierro por tres años, y después separación de los esposos. —De un esposo por otro: tres años de destierro. —De un padre o de una madre por un hijo en un arrebato de cólera: si le perdonan antes de morir, absuelto; si no le perdonan, la muerte. —De un hermano por otro hermano en legítima defensa: absuelto. —De una persona libre por un esclavo, aun en el caso de defensa: la pena de los parricidas; es decir, si ha habido perdón, absuelto después de un año de destierro; si no le ha habido, muerte.

2.^º Homicidios voluntarios y premeditados. —El legislador comienza por señalar como causas ordinarias de ellos el placer, la envidia, la codicia, la ambición y el temor de ser denunciado por algún crimen. En seguida fija las penas siguientes. —Por el homicidio de un ciudadano por otro: primero, exclusión de la sociedad civil, luego juicio solemne, y por fin la muerte sin sepultura. Si el homicida es contumaz: destierro perpetuo, y derecho de todos para matarle. —Homicidio no ejecutado, pero resuelto o pagado: las mismas penas, salvo el derecho a la sepultura. — De un hombre libre por un esclavo; azotes hasta producir la muerte. —De un esclavo por un hombre libre, sin necesidad de defensa: la muerte. Éste es el único caso en que se considera al esclavo como un hombre.

Contra el parricida la pena es terrible: se le quita la vida en público, y se arroja el cadáver

desnudo fuera de la ciudad: «Todos los magistrados, en nombre de todo el Estado, llevando cada cual una piedra en la mano, la arrojarán sobre la cabeza del cadáver, y así purificarán todos los ciudadanos. Se le conducirá en seguida fuera de los límites del territorio, y se le dejara allí sin enterrar según lo ordena la ley».

Contra el suicida no hay ley expresa, pero hay expiaciones para los parientes. Además su cuerpo será enterrado en un lugar inculto e ignorado con prohibición de erigir columna alguna y de grabar su nombre sobre la tumba.

Consecuencia de un sentimiento elevado de la dignidad humana, hay penas que se imponen, a los animales y a los sé res inanimados, que hayan causado la muerte de un ciudadano. Estas causas de muerte serán, como los homicidas, arrojadas fuera del territorio, salvo el rayo que es lanzado por la mano de Dios.

3.^º Homicidios voluntarios permitidos por la ley. — Todo ciudadano puede matar a un ladrón cogido *in fraganti*, o al que en pleno día quiera robarle. — El que atente al pudor de una mujer puede ser matado por ella o por su padre, su hermano o sus hijos. — El marido puede matar al que sorprenda forzando a su mujer. — El homicidio es permitido para defender la vida de un padre, de una madre, de un hermano, de una hermana, de la mujer y de los hijos. En estos casos expresos, nadie queda sometido a pena alguna.

A continuación, en el mismo sentido y con las mismas distinciones, sigue la penalidad correspondiente a las heridas y a las violencias, cuyos pormenores son infinitos.

X

La ley siguiente, que tiene por objeto las ofensas contra los dioses, distintas del sacrilegio, desenvuelven en forma de un preámbulo una verdadera Teodicea. Antes de castigar las palabras o las acciones impías, el legislador quiere prevenirlas, ilustrando a los ciudadanos acerca de los principios de la religión en un admirable discurso sobre la existencia, la providencia y la incorruptibilidad de los dioses. Éstos son los tres puntos que toca sucesivamente, persuadido como está de que una palabra o una acción impía sólo pueden ser inspiradas por uno de estos tres errores derramados en el pueblo, ya por los poetas farsantes y ya por los falsos filósofos; primero, que no hay dioses; segundo, que si los hay, no se mezclan en los negocios humanos; tercero, que a los dioses se les puede ganar, bien con sacrificios, bien con oraciones. El fondo de estas tres causas de impiedad ¿es otra cosa que la ignorancia? Por esto el legislador se cree en el deber de disipar ésta ignorancia en nombre de la razón.

Por lo pronto ¿cómo reconoce la razón que existen dioses? Porque a la vista de este universo móvil, en que se operan tantos cambios por generación y por corrupción, por composición y por división, por aumento y por diminución, por revolución y por traslación, por una infinidad de vicisitudes, que Platón abraza con una sola palabra, el movimiento, la razón concibe que este movimiento tiene una causa. ¿Qué es una causa motriz? ¿Es una sustancia que imprime el movimiento a otra, después de haberle recibido ella misma? De esta manera un cuerpo comunica su movimiento a otro cuerpo, pero esta no es más que una causa segunda de movimiento, que supone otra, y ésta también otra, hasta que se conciba el movimiento como el atributo de una sustancia, que,

no habiéndola recibido de ningún otro, se mueve por sí misma. La razón no puede, pues, explicarse el movimiento en el universo, sino mediante la idea de un primer principio motor. Platón llama a este principio alma, y la declara anterior a todo aquello que en el universo participa del movimiento sin moverse por sí mismo, en una palabra, a la materia. Así es como obliga desde luego al pensamiento a elevarse del espectáculo mudable del universo material, que hiere nuestros sentidos, a la idea de lo divino: «Cada uno de nosotros debe mirar esta alma como un ser de un rango superior y como una divinidad». Platón presenta todos los cuerpos de la naturaleza, así los más humildes como los más elevados, como animados por otras tantas almas; y así cada astro del cielo es un dios, y el universo está lleno de dioses; en lo cual parece conformarse con el politeísmo de su tiempo. Pero cuando en seguida dice que por encima de la naturaleza y por encima de los astros hay un alma soberanamente inteligente y benéfica, que preside a todos los movimientos de cualquier naturaleza que sean, que domina y encadena otra alma maléfica y desordenada, anuncia entonces su verdadero pensamiento. Se descubre éste claramente, cuando, en lugar de detenerse en probar que existen dioses, abandona al vulgo este politeísmo ya transformado, y trazando al verdadero filósofo el camino que debe de seguir, se eleva en un sublime arranque hasta la idea de un Dios. Dios es el nombre que da a este ordenador supremo, invisible, eterno, omnipotente, a este rey del universo, cuando llega a demostrar la necesidad de creer en la providencia divina.

¿Cómo, en efecto, negarse a admitir este gobierno superior del mundo, no sólo en las cosas más grandes, sino también en las más pequeñas, cuando se ha concebido y admitido la existencia de un ser infinitamente perfecto, omnipotente, soberanamente inteligente y benéfico? Sustraer a su influjo la menor parte del universo, sería poner límites a sus atributos infinitos, sería contradecirse. Porque implica contradicción, que un Dios infinitamente inteligente ignore algo, sea lo que quiera; y si lo sabe todo, que siendo perfectamente bueno, desprecie nada por flojedad o por pereza. Estos vicios son propios de la naturaleza imperfecta del hombre, pero no pueden entrar en la naturaleza divina. Penetrado de esta idea Platón, celebra en elocuentes palabras los beneficios de esta providencia, que se extiende a todos los seres animados e inanimados, y cuya acción, respecto al hombre en particular, no queda circunscrita a los límites de esta vida terrestre. ¿No es el espiritualismo más profundo, más puro y más elocuente el que ha inspirado estas páginas, que parecen tomadas de algún padre de la Iglesia, cuando se observa que no sólo las ideas sino hasta las mismas palabras respiran, por decirlo así, el dogma y el sentimiento cristiano? No hagamos a Dios la injuria de ponerle por bajo de los operarios mortales, y si éstos, la proporción que sobresalen en su arte, se aplican también más a concluir y a perfeccionar, sólo mediante los recursos del arte mismo, todas las partes de sus obras, sean grandes o pequeñas, no digamos que Dios, que es muy sabio, que quiere y puede tener cuidado de todo, desprecia las cosas pequeñas a que puede más fácilmente proveer como pudiera hacerlo un operario indolente o flojo, disgustado del trabajo, y que sólo presta su atención a las cosas grandes...

Convenzamos a este joven de que el que tiene cuidado de todas las cosas, las ha dispuesto para la conservación y el bien del conjunto; que cada parte sólo hace o experimenta lo que le conviene hacer o experimentar; que ha encomendado a seres que vigilén sin cesar en cada individuo hasta la menor de sus acciones o de sus afecciones, procurándoles la perfección hasta en los más pequeños pormenores. Tú mismo, miserable mortal, por mucha que sea tu pequeñez, entras para algo en el orden universal, y constantemente dependes de él. Pero no ves, que toda generación se verifica en

vista del todo, para que alcance éste una vida dichosa; que el universo no existe para ti, sino que tú mismo existes para el universo. Todo médico, todo artista hábil dirige todas sus operaciones en vista de un todo; ejecuta la parte a causa del todo, y no el todo a causa de la parte; y si murmuras, es porque no sabes que tu bien propio se refiere a la vez a ti mismo y al todo según las leyes de la existencia universal...

Habiendo observado el rey del mundo, que todas nuestras operaciones nacen del alma, y que están mezcladas de virtud y de vicio; que el alma y el cuerpo, aun cuando no sean eternos, no deben sin embargo perecer nunca, porque si el cuerpo o el alma llegasen a perecer cesaría toda generación de los seres animados, y que el bien es útil por naturaleza en tanto que procede del alma, mientras que el mal es siempre funesto; el rey del mundo, repito, habiendo visto todo esto, imaginó en la distribución de cada parte el sistema que ha creído más fácil y mejor, para que el bien domine y el mal sea dominado en el universo. En relación con esta vista del todo formó la combinación general de los puestos y lugares, que cada ser debe tomar y ocupar conforme a sus cantidades distintivas; pero ha dejado a disposición de nuestra voluntad las causas de que dependen las cualidades de cada uno de nosotros; y cada hombre es ordinariamente tal como le place ser, según las inclinaciones a que se abandona y el carácter de su alma.

Y así, todos los seres animados están sujetos a diversos cambios, cuyo principio reside dentro de ellos mismos, y a consecuencia de estos cambios, cada cual se encuentra en el orden y en el punto marcados por el destino. Aquellos, cuya conducta sólo ha sufrido ligeras alteraciones, se alejan menos de la superficie de la región intermedia. Con respecto a aquellos cuya alma ha sufrido más cambio y se ha hecho más mala, se sumen en el abismo y en esas estancias subterráneas conocidas con el nombre de infierno y otros semejantes, y se ven sin cesar turbados por terrores y sueños funestos durante su vida y después de haberse separado de su cuerpo. Y cuando un alma ha hecho progresos señalados, sea en el mal, sea en el bien, con voluntad firme y hábitos constantes, si se ha unido infinitamente a la virtud, llegando a ser como ella, divina hasta un grado superior, entonces del lugar que ocupaba pasa a otra estancia completamente santa y más dichosa; pero si ha vivido entregada al vicio, va a habitar una estancia conforme a su estado. Tal es la justicia de los habitantes del Olimpo.

En vista de esto ¿se puede razonablemente pensar y sostener, que los dioses se dejan ganar con sacrificios y oraciones? Los dioses son la justicia misma. En nada son comparables a esos débiles guardadores, que se dejan corromper con donativos, ni inferiores a los hombres de mediana virtud, que no se doblegarían por súplicas, ni por presentes en favor de la injusticia. ¿Es esta la idea que la razón se forma de la divinidad? No; la razón la concibe inflexible e incorruptible en su equidad, precisamente porque es la providencia del mundo y porque en él hace que reine el bien en todas las cosas. Y así de todos los impíos, el que pone en duda, no la existencia, no la providencia, sino la justicia de los dioses, es, a los ojos del legislador, el más malo y el más impío. A esta, triple demostración siguen las disposiciones penales. Las penas son la repremisión, la prisión y la muerte. Hay tres prisiones: un lugar de depósito, donde se detiene seguro al culpable; un lugar de reclusión y de corrección llamado sofronisterio; y un lugar de suplicio. Cada una de estas prisiones responde a un orden de culpables según la gravedad de la ofensa inferida a la religión y a los dioses. Los delitos son juzgados por magistrados designados al efecto, y las penas son proporcionadas al mal que

causen al Estado. Las hay de tres clases:

1.º Al que no cree en los dioses, sin alarde de su error, y sin vicios por otra parte: la reprensión y el sofronisterio. Al ateo decidido, astuto, simulado, corruptor: la muerte.

2.º Al que no cree en la providencia de los dioses, o que intenta probar que los dioses son fáciles de ablandar: el sofronisterio durante cinco años. En caso de reincidencia, la muerte.

3.º Al que haga profesión de evocar los muertos, aplacar los dioses con encantamientos; prisión perpetua sin sepultura después de la muerte. Si tiene hijos, los magistrados serán sus tutores desde el día de la condena. Además, por una ley general, cuyo fin es prevenir los progresos de la impiedad, evitar la superstición y mantener en una palabra, el culto en su integridad, se prohíbe a todos los ciudadanos erigir templos ni altares particulares. No se deben hacer sacrificios ni oraciones sino en los templos públicos. Hay una penalidad expresa contra estos dos peligros de corrupción y de innovación en el culto. Al que erija un altar particular se le obliga a trasladarlo a los templos con pena de multa hasta la ejecución. Al que ha sacrificado en secreto, y aún en público, a divinidades, cualesquiera que ellas sean, usurpando las atribuciones de los ministros del culto, se le castiga con la muerte.

Este rigor de Platón prueba cuán lejana estaba la antigüedad del espíritu de tolerancia religiosa y de libertad de conciencia.

XI

Ahora vienen una porción de leyes, casi todas precedidas de un pequeño preámbulo, sobre los delitos cometidos con motivo de las relaciones ordinarias de ciudadano a ciudadano. Nos desentenderemos de los pormenores, limitándonos a mencionarlas por su orden con sus disposiciones esenciales.

Ley contra el que roba un tesoro particular: deferido al oráculo de Delfos, y castigado según su respuesta. —Contra el que roba en la vía pública: si es esclavo, azotado; si es libre, restituirá el décuplo.

Ley sobre el derecho de los dueños respecto a sus esclavos fugitivos o de sus libertos, que han faltado a sus obligaciones precisas.

Ley sobre las compras y ventas. Ordena la venta siempre pública y al contado y no reconoce el crédito. Fija todos los casos de rescisión legítima y prohíbe y castiga las falsificaciones y las alteraciones de todas clases.

Ley prohibiendo a todo hombre libre las profesiones de mercader y de artesano, abandonadas a los extranjeros, reglamentadas y vigiladas de cerca.

Ley sobre los testamentos. Los ciudadanos no tienen libertad de testar a su gusto, sino con la limitación de que sus disposiciones no alteren en nada la organización del Estado. El padre instituye heredero de la primitiva propiedad de la familia a uno de sus hijos varones a su elección. Si posee otros bienes, puede dejar porciones de ellos a sus demás hijos. Si sólo tuviese hijas, toma un yerno, y le instituye heredero a título de hijo. El legislador no quiere dejar a un ciudadano la posibilidad de modificar por disposiciones arbitrarias la distribución primitiva del territorio, que debe permanecer siempre del mismo modo de padre a hijo; y no se opone a la partición de los otros bienes, porque

cuanto más se dividan, menos puede temerse la acumulación de riquezas excesivas en unas mismas manos. Siempre aparece el mismo pensamiento; ni pobreza, ni opulencia en el Estado.

Ley sobre los deberes de los tutores para con los pupilos huérfanos, por los cuales vela aun con solicitud después de la muerte el alma de sus padres a quienes no heriría impunemente la injusticia.

Ley sobre el respeto debido a los padres, a las madres, a los abuelos, estas estatuas vivas de los antepasados, cuyas maldiciones son escuchadas por los dioses que las oyen.

Ley sobre los maleficios, sobre las rapiñas, sobre el tratamiento que debe de darse a los dementes, sobre las injurias, sobre las burlas, sobre la crítica de buen o de mal género, con prohibición a todo poeta y a todo actor de ridiculizar a un ciudadano en la escena; sobre la mendicidad que no debe consentirse en un Estado, en que el reparto primitivo de las tierras y las demás disposiciones políticas han asegurado a todo ciudadano su parte de recursos propia y suficiente para vivir; sobre los daños causados a otro directa o indirectamente, y sobre la especie de reparación debida.

Ley sobre los testimonios en juicio. Todo habitante de la ciudad y del territorio, libre o esclavo, puede ser llamado a declarar y está obligado a presentarse ante el juez. Después de dos falsos testimonios justificados, no se le podrá obligar a declarar; después de tres, no será admitido.

Ley sobre la profesión de abogado, muy envilecida en tiempo de Platón, lo cual explica el desprecio y rigor con que los trata. Convicto un abogado de haberse impuesto a los jueces por codicia, será desterrado para siempre, si es extranjero; y si es un ciudadano, será castigado con la muerte. El abogado dos veces convicto de falsoedad para embrollar la justicia, será condenado a muerte.

XII

Después de estas leyes sobre los delitos particulares, hay otras que preven y castigan ciertos delitos públicos. La usurpación del título de embajador o de heraldo, la infidelidad en el desempeño o en el modo de dar cuenta de su cometido, son hechos sujetos a la responsabilidad de una multa o a una pena. La distracción de los caudales del Estado es castigada con igual rigor, cualquiera que sea su suma, que los robos grandes o pequeños. El culpable, si es extranjero o esclavo, se le condena sólo a la restitución a costa de sus bienes o a una reparación a costa de su cuerpo; pero si es un ciudadano del Estado, se le castiga con pena de muerte. El servicio de la guerra, la obediencia pasiva de los soldados a su jefe, la disciplina militar, los castigos y las recompensas a los soldados y oficiales, las casos de deserción y de pérdida de las armas voluntaria o involuntaria son objeto de prescripciones especiales. En las *Leyes* como en la *República*, la condición de los guerreros guardadores del Estado es objeto de una escrupulosa atención.

La creación de censores, encargados de pedir cuentas a los magistrados de su administración, es un punto muy importante. Todos los que por cualquier título han recibido del Estado una misión en el interior o en el exterior, son responsables de todos los actos de su cometido, y esto delante del tribunal de los censores, ante el cual puede todo ciudadano llamarlos a juicio, para que, al espirar su cargo, reciban del público el elogio o la censura, y por consiguiente la recompensa o el castigo merecidos. Esta magistratura que tiene, en sus manos por decirlo así, el honor de todas las demás,

que es como la salvaguardia de la virtud y de la equidad del Estado, no puede ser confiada sino a los hombres más virtuosos, ni dejar de ser muy vigilada por el legislador. Y así ha puesto gran cuidado en fijar las condiciones de la elección de los censores, su modo de ejercer la jurisdicción, las recompensas y los castigos que le son debidos al salir de su cargo, los honores que se les habrá de dispensar durante su vida y después de su muerte, si se les considera dignos de ellos, como resultado de un juicio solemne que recuerda el de los reyes de Egipto, y que dictará un tribunal compuesto de los guardadores de las leyes, de los censores que aún viven y de los jueces mejores.

Con respecto a las relaciones de unos Estados con otros, a los viajes de los ciudadanos y a la admisión de los extranjeros en el Estado, es digno de notarse el espíritu de desconfianza que ha inspirado al legislador, y las infinitas precauciones que ha tomado para entorpecer las excursiones de unos y otros, permitiéndolas raras veces. Nadie puede viajar por el extranjero antes de la edad de cuarenta años sin autorización expresa, ni por motivos particulares; y para salir de los límites del Estado es preciso estar encargado de alguna misión para el exterior. Pero lo más notable es el carácter de interés público que la ley ha dado a los viajes, al decretar la creación de observadores escogidos, que, cuando estén entre los cincuenta y sesenta años, irán a estudiar las costumbres y las leyes de los pueblos extraños, para dar a su vuelta razón de lo que hubieren observado delante del más importante de los tribunales, el de los magistrados inspectores de las leyes. Con esto se abre una puerta a las importaciones políticas; pero si las costumbres extranjeras penetran en el Estado, no será sino después de un examen lento y profundo de su carácter y bajo la inspección del legislador. Lo que teme más que nada son las innovaciones irreflexivas; y así le veremos volver a tratar de este objeto esencial de su solicitud al fin de su obra, donde estudiaremos con alguna detención la composición de este tribunal supremo de los inspectores de las leyes, que Platón deja tras de si como para que le represente. Pero antes de llegar a este punto, necesita dictar sus últimas leyes.

Aún le quedan algunos puntos de importancia que arreglar. Por lo pronto las contribuciones públicas, con cuyo motivo exige, que todo ciudadano entregue por escrito, independientemente del registro general de las propiedades primitivas, una nota exacta del producto de su cosecha anual. En seguida trata de la administración de justicia; fija la jurisdicción de cada tribunal, los deberes de los jueces, el modo de ejecutar las sentencias pronunciadas, con las penas impuestas a los que han intentado evadirlas. Por último, trata de las sepulturas y de los honores que deben hacerse a los muertos; exige que en los funerales particulares se haga sólo un gasto regular, y con este motivo señala el que corresponde a las cuatro clases de ciudadanos. La razón que da para probar la inutilidad de los cuidados excesivos para con los restos mortales del hombre, es verdaderamente filosófica. Dice, que siendo el alma distinta del cuerpo, y la muerte la separación de uno del otro, la persona del muerto no está allí donde está el cuerpo, sino que está donde está el alma. El cuerpo no es más que una apariencia, y por lo tanto ¿a qué llenarle de honores que no recaen en un objeto real? Por esto el que no se preste en esta materia dócilmente a las miras del legislador, será castigado con una pena proporcionada al delito. Es la última ley penal.

Para la perfección de la obra, resta asegurar el mantenimiento de la legislación establecida e impedir que las leyes se tuerzan en un sentido contrario a su espíritu y a su fin, que es la virtud privada y pública de los ciudadanos. Tal es el objeto de la institución del consejo de los magistrados encargados de la inspección de las leyes, la más elevada, la más importante y la más difícil de las

magistraturas, puesto que en ella descansa el buen orden del Estado. He aquí en qué términos se expresa el legislador acerca de la organización y de las funciones de este tribunal conservador: «Este consejo, compuesto de jóvenes y de ancianos, se reunirá necesariamente todos los días desde la salida hasta la puesta del sol en el horizonte. Se compondrá, en primer lugar, de los sacerdotes, que pasen por ser los más virtuosos del Estado; además de los diez guardadores de las leyes más antiguas; y, en fin, del que dirija en la actualidad la educación de la juventud y de los que le han precedido en este cargo. Ninguno de ellos irá solo al consejo, sino que irá acompañado por un joven de treinta a cuarenta años, escogido por él mismo. Cuando estén reunidos, sus discusiones versarán siempre sobre las leyes, sobre el gobierno del Estado y sobre las instituciones extranjeras, si conocen que hay entre ellas alguna que sea interesante. También conversarán sobre las ciencias que crean tener relación contales indagaciones; ciencias, cuyo estudio contribuirá a facilitarles el conocimiento de las leyes, y cuyo abandono haría ese mismo conocimiento más espinoso y más oscuro. Después que los ancianos hayan hecho la elección de estas ciencias, los jóvenes se consagrarán a ellas con todo el ardor de que sean capaces». ¿Cuáles serán estas ciencias destinadas a perfeccionar la educación superior de la flor de los ciudadanos, que deben convertirse un día, según la expresión de Platón, en la inteligencia del Estado?

Primero, la ciencia de la virtud, dividida en las cuatro partes que la componen: fortaleza, templanza, justicia y prudencia; después la ciencia de lo bueno y de lo bello, es decir la moral y la estética. A la par que éstas, el arte de dar razón de lo que se sabe y de comunicar su ciencia a los demás, que es el arte de hablar y de razonar. En seguida el conocimiento de lo que hace relación a los dioses y a la religión, que es la teodicea, uniendo a ella todo lo que sea propio para demostrar la existencia y providencia de los dioses y su acción sobre el universo; la astronomía y la física. En fin, la música, que abraza todas las artes reunidas, inspiradas por las Musas, y que, reglando el espíritu, le prepara para poner en las instituciones orden y armonía. Tantos y tan sublimes convencimientos sólo pueden ser privilegio de ese pequeño número de espíritus raros, que Platón llama en la *República* filósofos. A estos es, en efecto, a quienes se confía también en las *Leyes* la salvación de un Estado, que no puede sostenerse en su perfección relativa sino por medio de la sabiduría casi divina de los magistrados, nutridos con los fuertes y sanos alimentos de su filosofía. Platón lo dice expresamente: «El que no tenga bastante talento para unir estos conocimientos a las virtudes civiles, no será nunca digno de gobernar el Estado con el carácter de magistrado».

¿Cuáles son, para concluir, las relaciones y las diferencias notables entre las *Leyes* y la *República*? Reuniéndolas y cotejándolas es como se podrá graduar la importancia de las modificaciones, que la transición de la teoría del gobierno al gobierno positivo ha impuesto al libre pensamiento de Platón. Un principio común a las dos obras, principio políticamente falso y del cual se desprenden todos los errores de Platón, es el del poder absoluto del Estado sobre los ciudadanos. Es la negación de la libertad y de la iniciativa individual sin reserva alguna. Aceptado resueltamente en la *República* este principio con todas sus consecuencias, constituye al Estado en una especie de persona moral, que lo posee todo, la tierra, los habitantes, los bienes de toda clase; y que lo decide todo, el nacimiento, la educación y la condición social, civil y política de los ciudadanos. El Estado es todo, el individuo nada; no se pertenece uno a sí mismo; no se posee nada en propiedad, no dispone de nada, ni nace, ni crece, ni vive, sino mediante la voluntad del Estado y bajo el régimen uniforme

establecido por él para las clases las más elevadas, el de la comunidad. No es posible que nunca los hombres puedan someterse a un gobierno de esta naturaleza, el más despótico que jamás ha existido. Platón lo comprendió así, puesto que escribió las *Leyes*. En éstas el mismo principio subsiste sin duda, pero no está aplicado con el mismo rigor. Seguramente el Estado es el señor, puesto que preside a la partición de las tierras, al matrimonio, al nacimiento, a la educación y al gobierno, gracias a una legislación que debe ser inmutable. Pero no es menos cierto, que el Estado ha perdido algo de aquella soberanía absoluta de la *República*, y que todo lo que el Estado ha perdido, el ciudadano, a consecuencia de esta mudanza conforme con la razón y con la humanidad, lo ha recobrado. Ésta es la diferencia general que abraza todas las diferencias particulares. No puede en verdad negarse, que en las *Leyes* el individuo se pertenece más a sí mismo, puesto que tiene una tierra, una casa, bienes propios; puesto que funda una familia, que se perpetúa de varón en varón; puesto que, en fin, participa por el derecho de elección en el gobierno. También hay aún clases en el Estado, pero también la nueva barrera del censo, que es la base de la distinción, ¡cuánto más móvil es que las de las actitudes naturales establecida en la *República*! La condición de las mujeres ¿no aparece sensiblemente mejorada por la constitución de la familia? Éstas son las mudanzas que a pesar del visible esfuerzo de Platón por conservar en todo lo posible su primera concepción, no modifican menos profundamente el carácter absoluto de la misma. En realidad, a la idea fundamental del despotismo del Estado se ha sustituido una idea completamente liberal, la más fecunda ciertamente de la obra, puesto que ha pasado de las *Leyes* a la política moderna. Es la excelencia de los gobiernos mixtos, es decir, templados. El arte de asociar con habilidad formas políticas opuestas, de constituir sólidamente el Estado sin aniquilar al individuo, conciliando el principio de autoridad con el principio de libertad en el gobierno, de mantener en equilibrio poderes que se limitan entre sí y se completan el uno por el otro, a fin de prevenir los excesos inevitables de los gobiernos simples, es la idea más original, y puede añadirse, la lección más instructiva y aun en nuestros días más oportuna que resulta de las *Leyes*.

Libro I de Las Leyes

UN EXTRANJERO (ATENIENSE)^[1] — CLINIAS (CRETENSE) — MEGILO (LACEDEMONIO).^[2]

ATENIENSE: Extranjeros, ¿quién pasa entre vosotros por el primer autor de vuestras leyes? ¿Es un dios? ¿Es un hombre?

CLINIAS. —Extranjero, es un dios; y no podemos conceder semejante título a otro que no sea un dios. Aquí es Júpiter; en Lacedemonia, patria de Megilo, se dice, según creo, que es Apolo.^[3] ¿No es cierto, Megilo?

MEGILLO. —Sí.

ATENIENSE: ¿Refieres el hecho como Homero, el cual dice que de nueve en nueve años iba Minos puntualmente a ver a su padre, y que en vista de las respuestas de este dios, redactó las leyes para las ciudades de Creta?^[4]

CLINIAS. —Tal es, en efecto, la tradición admitida entre nosotros. También se dice que Radamanto, hermano de Minos, cuyo nombre no os es sin duda desconocido, fue el más justo de los hombres; y creemos nosotros, los cretenses, que ha merecido este elogio por su integridad en la administración de justicia.

ATENIENSE: Muy digno es ese elogio, y cuadra perfectamente a un hijo de Júpiter. Yo espero, que habiendo sido educados vosotros, lo mismo uno que otro, en Estados tan bien administrados, no llevaréis a mal, que durante el camino conversemos sobre las leyes y la política. Por otra parte, según he oído decir, el viaje es largo desde Cnosa hasta la gruta^[5] y templo de Júpiter. Los grandes árboles, que encontraremos por el camino, nos proporcionarán bajo su sombra lugar para descansar y para librarnos del calor de la estación. En nuestra edad será más oportuno que nos detengamos con frecuencia para tomar aliento; y así entreteniéndonos mutuamente con el encanto de la conversación llegaremos sin fatigarnos al término de nuestro viaje.

CLINIAS. —Extranjero, más adelante encontraremos en los bosques consagrados a Júpiter cipreses de una altura y de una belleza admirables y praderías en donde podremos sentarnos y descansar.

ATENIENSE. —Tienes razón.

CLINIAS. —Sí, pero cuando lleguemos allá, entonces diremos esto con más gusto. Marchemos, pues, bajo los auspicios de la fortuna.

ATENIENSE. —Sea así. Y bien; dime, te lo suplico, ¿por qué ha establecido la ley entre vosotros las comidas en común, los gimnasios y la clase de armas de que os valéis?

CLINIAS. —Es fácil, extranjero, a mi entender, conocer cuál ha sido entre nosotros la razón de estas instituciones. Observad la calidad del terreno en toda la Creta, y veréis que no hay en él llanuras como las de Tesalia. Y por lo tanto, así como en Tesalia están en uso las carreras de caballos, aquí lo están las carreras a pie, siendo estas entre nosotros un ejercicio más propio a causa de los accidentes del terreno. En este caso se encuentran las armas, cuya ligereza debe corresponder a este ejercicio, para que su peso no perjudique a la velocidad; y bajo este concepto no podían inventarse unas armas más convenientes que el arco y las flechas.^[6] Estas instituciones, por otra parte, han sido creadas en

consideración a la guerra; y se me figura, que en todas las demás nuestro legislador no se propuso otro fin que este mismo; porque al ordenar las comidas en común, figúraseme, que tuvo en cuenta lo que pasa en todos los demás pueblos, que cuando están en campaña procuran comer juntos por vía de seguridad por todo el tiempo que dura. Y con esto ha querido condenar el error de la mayor parte de los hombres, que no ven, que entre todos los Estados hay siempre una guerra permanente; y si es indispensable para la pública seguridad, en tiempo de guerra, que los ciudadanos coman en común, y que tengan jefes y soldados siempre dispuestos a cuidar de la defensa de la patria, no lo es menos en tiempo de paz; y así es efectivamente, porque lo que suele llamarse paz lo es sólo en el nombre, y realmente sin que exista declaración alguna de guerra, cada Estado está naturalmente armado siempre contra todos los que le rodean. Considerando la cuestión bajo este punto de vista, veréis que el plan del legislador de los cretenses, en todas las instituciones públicas y privadas, parte de la suposición de un estado de guerra continuo; y que al recomendarnos la observancia de sus leyes, ha querido hacernos comprender, que ni las riquezas, ni el cultivo de las artes, ni ningún otro bien nos servirían de nada si no fuéramos los más fuertes en la guerra, porque la victoria traspasa a los vencedores todas las ventajas de los vencidos.

ATENIENSE. —Veo, extranjero, que has hecho un estudio profundo de las leyes de tu país. Pero explícame eso mismo con más claridad. A mi juicio no consideras que un Estado está perfectamente ordenado, sino cuando su constitución le da sobre los demás Estados una marcada superioridad en la guerra.

CLINIAS. —Si, y creo que Megilo en este punto es de mi dictamen.

MEGILLO. —Mi querido Clinias, ¿cómo podría un lacedemonio pensar de otra manera?

ATENIENSE. —Pero está máxima, que es buena tratándose de unos Estados respecto de otros ¿no será mala si se trata de una población respecto de otra?

CLINIAS. —Nada de eso.

ATENIENSE. —¿Quieres decir que están en igual caso?

CLINIAS. —Sí.

ATENIENSE. —¡Pero qué!, ¿está en el mismo caso cada familia de una población respecto de las demás familias, que cada particular respecto de los demás particulares?

CLINIAS. —Sí.

ATENIENSE. —¿Y será preciso que el particular mismo se mire a sí propio como enemigo? ¿Qué diremos a esto?

CLINIAS. —Extranjero ateniense (te injuriaría si te llamara habitante del Ática, y creo que mereces que se te llame más bien con el mismo nombre de la diosa),^[7] has dado a nuestra discusión nueva claridad volviéndola a su principio; de suerte que ahora te será más fácil reconocer si tenemos razón en decir, tanto respecto de los Estados como de los particulares, que todos son enemigos de todos y que cada individuo está en guerra consigo mismo.

ATENIENSE. —Explica eso; te lo suplico.

CLINIAS. —Con relación a cada individuo, la primera y más brillante de las victorias es la que se consigue sobre sí mismo; como igualmente de todas las derrotas, la más vergonzosa y la más funesta es la de verse vencido por sí mismo; todo lo cual supone, que cada uno de nosotros vive dentro de sí en una guerra intestina.

ATENIENSE. —Cambiemos, pues, el orden de nuestro razonamiento. Puesto que cada uno de nosotros es superior o inferior a sí mismo, ¿diremos que esto tiene lugar igualmente respecto de las familias, de las poblaciones y de los Estados?, ¿o no lo diremos?

CLINIAS. ¿Qué quieres decir? ¿Que los unos son superiores a sí mismos, y los otros inferiores?

ATENIENSE. —Sí.

CLINIAS. —Con mucha razón me haces esta pregunta, porque los Estados en este punto están absolutamente en el mismo caso que los particulares. En efecto, allí donde los buenos ciudadanos se sobreponen a los malos, que son los más, puede decirse de semejante Estado que es superior a sí mismo, y una victoria de esta especie merece con razón los mayores elogios; lo contrario se verifica donde lo contrario sucede.

ATENIENSE. —No examinemos ahora si alguna vez puede suceder que el bien sea superior al mal, porque esto nos llevaría muy lejos. Comprendo tu pensamiento; quieres decir, que en un Estado compuesto de ciudadanos que forman una especie de familia, sucede algunas veces, que la muchedumbre de los malos, llegando a reunirse, hace uso de la fuerza para subyugar al pequeño número de los buenos; que cuando los malos tienen la superioridad, puede decirse con razón que el Estado es inferior a sí mismo y malo; y, por el contrario, que cuando están debajo, el Estado es bueno y superior a sí mismo.

CLINIAS. —Es cierto que a primera vista parece eso difícil de concebir; sin embargo, es necesario convenir en que eso es lo que pasa.

ATENIENSE. —Sea así, y ahora examinemos este punto. Supongamos muchos hermanos nacidos de un mismo padre y una misma madre. No sería una cosa extraordinaria, que los más de ellos fuesen malos, y que los menos fuesen buenos.

CLINIAS. —No.

ATENIENSE. —No estaría bien ni en vosotros ni en mí el indagar si, siendo los malos los más fuertes, debería decirse que toda la casa, toda la familia, es inferior a si misma, y que si son los más débiles, es superior; porque no se trata aquí de examinar qué expresión conviene o no según el uso, lo cual sería cuestión de palabras, sino lo que es bien o mal en materia de leyes según la naturaleza de las cosas.

CLINIAS. —Nada más cierto que lo que dices, extranjero.

MEGILLO. —Por lo que a mi hace, hasta ahora estoy contento de lo que acabo de oír.

ATENIENSE. —Consideremos ahora lo siguiente. ¿No puede suponerse que estos hermanos, de que he hablado, tienen un juez?

CLINIAS. —Sin duda.

ATENIENSE. —¿Cuál sería mejor juez? ¿El que hiciese morir a todos los malos, y mandase a los buenos que se gobernasen por sí mismos; o el que poniendo toda la autoridad en manos de los buenos, dejase vivir a los malos, después de haberlos obligado a someterse voluntariamente a los primeros? Y si se encontrase un tercero, que, tomando a su cargo poner el oportuno remedio a las disensiones de dicha familia, sin hacer morir a nadie, imaginase un medio de reconciliar los espíritus y hacerlos amigos para lo sucesivo, obligándolos a observar ciertas leyes, este tercero superaría indudablemente a los anteriores.

CLINIAS. —Ese juez, ese legislador, sería el mejor sin comparación.

ATENIENSE. —Sin embargo, en las leyes que les propusiese, tendría un fin que sería diametralmente opuesto al de la guerra.

CLINIAS. —Es cierto.

ATENIENSE. —¡Pero qué!, cuando se trata de constituir un Estado, ¿llegará el legislador a conseguir su objeto con más seguridad, dictando todas sus leyes en vista de las guerras exteriores más bien que de esta guerra intestina, llamada sedición, que tiene lugar de tiempo en tiempo en el interior de un Estado, y que todo buen ciudadano debe desear que no nazca jamás en su patria, o si nace verla sofocada en su raíz?

CLINIAS. —Es evidente, que conseguirá mejor su objeto, formando su plan en vista de esta Segunda clase de guerra.

ATENIENSE. —Y en el caso de una sedición ¿hay alguien, que prefiera una paz comprada con la ruina de uno de los partidos y la victoria de otro, mas bien que con la unión y la amistad restablecidas entre ellos por medio de un buen acuerdo, volviendo toda su atención sobre los enemigos exteriores?

CLINIAS. —No hay nadie que no prefiera para su patria esta segunda situación a la primera.

ATENIENSE. —¿Y puede el legislador desear otra cosa?

CLINIAS. —No, ciertamente.

ATENIENSE. —¿No es consultando al mayor bien, como todo legislador debe formar sus leyes?

CLINIAS. —Sin contradicción.

ATENIENSE. —El mayor bien para un Estado no es la guerra ni lo es la sedición (por el contrario, se deben hacer votos porque no haya necesidad de ellas), sino la paz y la buena inteligencia entre los ciudadanos. La victoria, que un Estado consigue, por decirlo así, sobre sí mismo, puede pasar por un remedio necesario, pero no por un bien. Eso equivaldría a suponer, que la mejor situación posible del cuerpo humano es aquella en que se encuentra, cuando, estando enfermo, es purgado cuidadosamente por el médico, sin tener en cuenta que su mejor situación es aquella en la que no necesita remedios. Cualquiera que se atenga a esos mismos principios con relación a los Estados y a los particulares, y considere como su objeto único y principal las guerras exteriores, no será nunca buen político, ni sabio legislador; antes bien es indispensable, que todo lo relativo a la guerra lo arregle en vista de la paz, en vez de subordinar la paz a la guerra.

CLINIAS. —Extranjero, lo que acabas de decir es muy exacto; sin embargo, o mucho me equivoco, o nuestras leyes, lo mismo que las de Lacedemonia, se preocupan enteramente de lo que pertenece a la guerra.

ATENIENSE. —Quizá es así, pero no es este el momento oportuno para hacer cargos a vuestros dos legisladores, antes bien interroguémonos pacíficamente, como si su fin y el nuestro fuesen uno mismo, y prosigamos nuestra conversación. Hagamos comparecer aquí al poeta Tirteo, nacido en Atenas y ciudadano de Lacedemonia, el hombre que más aprecio ha hecho de las virtudes guerreras, como se ve en el verso que dice: Creo indigno de elogio y no hago caso alguno del que no se distingue en la guerra, aun cuando por otra parte sea el más rico de los hombres y posea todas las preeminencias. Y aquí el poeta las enumera casi todas. Sin duda, Clinias, tú has oído recitar las poesías de Tirteo; en cuanto a Megilo, eré o que estará cansado de oírlas.

MEGILLO. —Dices verdad.

CLINIAS. —También de Lacedemonia han pasado a nosotros.

ATENIENSE. —Interroguemos los tres a este poeta, y digámosle: Tirteo, poeta divino, tú has mostrado tu talento y tu virtud, colmando de elogios a los que se han distinguido en la guerra. Megilo, Clinias y yo estamos conformes contigo en que esos elogios son justos, pero quisiéramos saber si tus alabanzas y las nuestras recaen sobre unas mismas personas. Dinos, por lo tanto, si reconoces, como nosotros, que hay dos clases de guerra. Creo que no hay necesidad de tener el espíritu de Tirteo, para responder que es cierto que las hay; una, que todos llamamos sedición y que, como antes dijimos, es la más cruel de todas las guerras. También creo que estamos conformes en la segunda clase de guerra, que es la que se hace a los enemigos exteriores y a las naciones extranjeras, la cual es mucho más suave que la primera.

CLINIAS. —Sin duda.

ATENIENSE. —¿De qué guerra hablabas, Tirteo, y a qué hombres querías alabar o censurar? A mi juicio hablabas de las guerras exteriores, porque dices en tus poemas, que no puedes tolerar a aquellos que no se atreverían a mirar de frente la muerte sangrienta y venir a las manos con el enemigo. Con el texto de estos versos estamos autorizados para decir, que tus alabanzas se dirigen a los que se distinguen en las guerras exteriores, de nación a nación. ¿No se verá Tirteo precisado a convenir en esto?

CLINIAS. —Sin duda.

ATENIENSE. —Nosotros, por el contrario, haciendo justicia a los guerreros de Tirteo, sostenemos, que deben ser preferidos, y en mucho, los que se distinguen honrosamente en el otro género de guerra, que es la más violenta; y tenemos en nuestro apoyo al poeta Teognis, ciudadano de Megara de Sicilia,^[8] que dice

*Cirno, el hombre que es fiel, en el día de una sedición
Es más precioso que la plata y el oro.*

Sostenemos que el que se distingue en esta guerra, mucho más peligrosa que la otra, supera en tanto al guerrero de Tirteo, como la justicia, la templanza y la prudencia, unidas a la fuerza, superan a la fuerza sola; porque para ser fiel e incorruptible en la sedición, es preciso reunir todas las virtudes; mientras que, entre soldados mercenarios, que son todos, salvo un corto número, insolentes, injustos, sin costumbres y los más insensatos de todos los hombres, se encuentran muchos que, según la expresión de Tirteo, se presentarán al combate con altivo continente y arrostrarán la muerte. ¿A qué conduce todo este razonamiento, y qué nos proponemos probar con él, sino que todo legislador un poco hábil, y sobre todo el de Creta, instruido como estaba por Júpiter mismo, no se propone otro objeto que la más acrisolada virtud, la cual, según Teognis, no es otra que una fidelidad a toda prueba en circunstancias difíciles, fidelidad que se puede llamar con razón justicia perfecta? Respecto a la virtud que Tirteo tanto ha alabado, tiene indudablemente su mérito, y este poeta supo elegir la mejor época para cantarla; pero a pesar de eso, sólo puede ocupar el cuarto lugar en orden y dignidad.

CLINIAS. —Siendo así, ¿excluimos a Minos de entre los legisladores de primer orden?

ATENIENSE. —No es a él, y sí a nosotros mismos, mi querido Clinias, a quienes tratamos de esa manera, cuando creemos que Licurgo y Minos han tenido principalmente la guerra por objeto en las leyes que han dado, el uno en Creta y el otro en Lacedemonia.

CLINIAS.—¿Y entonces que deberá decirse de Minos?

ATENIENSE.—Lo que creo conforme a la verdad, y lo que es justo que digamos de una legislación hecha por un dios; a saber, que Minos, al formar el plan de sus leyes, no se ha fijado en una sola parte de la virtud, en la que es quizá la menos estimable, sino en la virtud toda entera; y que se ha inspirado en cada una de las especies que la componen en los pormenores de sus leyes, siguiendo en esto un camino bien diferente del que siguen los legisladores actuales, que se ocupan únicamente del punto que tienen necesidad de arreglar y proponer en el acto; éste, de herencias y herederos; aquél, de las violencias; otros, en fin, de una multitud de cosas de esta naturaleza; mientras que, en nuestra opinión, la mejor manera de proceder en materia de leyes es comenzar por donde nosotros hemos comenzado, porque me ha gustado mucho la manera como entraste a hablar de las leyes de tu país. Es justo, en efecto, comenzar por la virtud, y decir, como tú has hecho, que Minos no se ha propuesto otro objeto que éste en sus leyes. Pero lo que no me ha parecido justo, es que tú has supuesto que sus miras se limitaban a una parte sola de la virtud, y la menos considerable, y aquí tienes lo que me ha comprometido a entrar en la presente discusión. ¿Quieres que te diga cómo hubiera deseado que tú me hubieses explicado esto y lo que yo esperaba de ti?

CLINIAS.—Sí, dímelo.

ATENIENSE.—Extranjero, me habrías dicho, no sin razón las leyes de Creta son singularmente apreciadas en toda la Grecia, puesto que tienen la ventaja de hacer dichosos a los que las observan, procurándoles todos los bienes. Hay bienes de dos clases: unos humanos, otros divinos. Los primeros están ligados a los segundos; de suerte que un Estado que consigue los más grandes adquiere al mismo tiempo los más pequeños, y no teniendo aquellos, está privado de los unos y de los otros. A la cabeza de los bienes pequeños está la salud, después sigue la belleza, luego el vigor ya en la carrera, ya en los demás movimientos del cuerpo. La riqueza entra en cuarto lugar; no el Pluto ciego, sino él Pluto perspicaz que se ajusta a las reglas de la prudencia. En el orden de los bienes divinos, el primero es la prudencia, después viene la templanza, y de la mezcla de estas dos virtudes y de la fuerza nace la justicia, que ocupa el tercer lugar; la fuerza es la cuarta. Estos últimos bienes merecen por su naturaleza la preferencia sobre los primeros, y es un deber del legislador el conservársela. Por último, es preciso que enseñe, que todas las disposiciones de las leyes se refieren a estas dos clases de bienes, en concepto de que los bienes humanos se refieren a los divinos, y estos a la prudencia, que ocupa el primer lugar.

Según este plan, arreglará primero lo concerniente a los matrimonios; después el nacimiento y educación de los hijos de ambos sexos, siguiéndoles desde su juventud hasta su ancianidad, indicando lo que es digno de estimación o de reprensión en todas sus relaciones, observando y estudiando sus dolores, sus placeres, sus deseos y todas sus inclinaciones, y aprobándolas o condenándolas en sus leyes conforme a la recta razón. Y lo mismo respecto a sus enojos, a sus temores, a las turbaciones que la adversidad excita en el alma, y a la embriaguez que la prosperidad provoca, y a todos los accidentes a que los hombres están sujetos en las enfermedades, en las guerras, en la pobreza y en las situaciones adversas; es preciso que les enseñe y determine lo que hay de digno y de vergonzoso en la manera con que se ha de conducir en todos estos conflictos.

Después es necesario que fije su atención en las fortunas, para arreglar su adquisición y su uso; que en todos los convenios y pactos, libres o involuntarios, que el comercio ocasione, distinga lo

justo de lo injusto, y las convenciones equitativas de las que no lo son; que establezca recompensas para los fieles observadores de las leyes, y penas para los que las violen; y arregladas de esta manera todas las partes de la legislación, concluirá por ordenar lo relativo a la sepultura de los muertos y a los honores que deben dispensárseles. Una vez establecidas estas leyes, propondrá, para que cuiden de su observancia, magistrados, de los cuales unos poseerán el espíritu y el pleno conocimiento, y otros no pasarán de lo que constituye la verdadera opinión; de manera que este cuerpo de instituciones, unido y ligado en todas sus partes según las prescripciones de la razón, se le vea marchar conforme a las reglas de la templanza y de la justicia y no de la riqueza y de la ambición.

Tales, extranjeros, la manera como deseaba, y deseo aún, que os hubieseis explicado, demostrándome cómo todo lo que acabo de decir se encuentra en las leyes de Minos y de Licurgo, atribuidas a Júpiter y a Apolo Pitio; y cómo el orden mismo, que acabo de indicar, se patentiza en ellas a los ojos de un hombre, a quien el estudio y la práctica han hecho hábil en la legislación, mientras que se oculta a las miradas de todos los demás.

CLINIAS. —Extranjero, ¿qué método deberá observarse en lo que, después de lo expuesto, resta por decir?

ATENIENSE. —Creo, que debemos de recorrer de nuevo todos los ejercicios que pertenecen a la fuerza y de que ya comenzamos a ocuparnos; luego pasaremos, si queréis, a otra especie de virtud, y de ésta a una tercera. El método, que observemos en el examen de la primera, nos servirá de modelo para la discusión de las siguientes, y discurriendo de esta manera, haremos más agradable nuestro viaje. Concluiremos por considerar la virtud en general, y demostrararemos, si los dioses lo permiten, cuál es el centro a donde va a parar todo lo que hemos dicho hasta ahora.

MEGILLO. —Muy bien. Comienza por nuestro compañero Clinias, que es el abogado de Minos.

ATENIENSE. —Sea así, pero también será preciso, que tú y yo nos sometamos a la misma prueba, porque en este punto todos estamos igualmente interesados. Y así respóndeme. ¿Estamos conformes en que el legislador ha establecido las comidas en común y los gimnasios en consideración a la guerra?

MEGILLO. —Sí.

ATENIENSE. —¿Y qué ha establecido en tercero y cuarto lugar? Permitidme esta enumeración, porque quizás nos veremos precisados a emplearla siempre que tengamos que hablar de lo que yo llamo partes de la virtud, y lo mismo podría emplearse cualquiera otro nombre, con tal que exprese el sentido que yo le doy.

MEGILLO. —Diré con gusto, y todo lacedemonio lo dirá también, que la tercera cosa que el legislador ha establecido es la caza.

ATENIENSE. —Tratemos, si es posible, de decir cuál es la cuarta o la quinta.

MEGILLO. —Colocaría en cuarto lugar los ejercicios que tienen por fin resistir el dolor, ejercicios muy frecuentes entre nosotros, como las luchas, y ciertos robos, que no se pueden ejecutar sin exponerse a graves compromisos. Además tenemos un ejercicio llamado Criptia, que es de un efecto maravilloso para acostumbrar el alma al dolor.^[9] Otro tanto digo del hábito que tenemos de marchar con los pies desnudos en el invierno, dormir sin abrigarnos, servirnos a nosotros mismos sin valemos de esclavos, y marchar acá y allá por todo el país, lo mismo de noche que de día. Los juegos, que se verifican con el cuerpo desnudo, son también admirables, porque nos obligan a

soportar el exceso del calor. No concluiría jamás, si me propusiera recorrer todos los ejercicios que tienden al mismo fin.

ATENIENSE. —Tienes razón, extranjero lacedemonio. Pero dime; ¿haremos consistir la fuerza únicamente en la resistencia que se opone a los objetos terribles y dolorosos? ¿No se ejercita igualmente luchando contra los deseos, los placeres y las seducciones, que enervando el corazón hasta de los que se creen más firmes, los amoldan como la cera a todas sus impresiones?

MEGILLO. —Creo que la fuerza se ejercita también en todo esto.

ATENIENSE. —Recordemos lo que se dijo antes. Clinias sostenía, que hay Estados y particulares inferiores a sí mismos. ¿No es así, extranjero de Cnosa?

CLINIAS. —Sí.

ATENIENSE Cuál de los dos, a tu parecer, merece con más motivo el nombre de cobarde, ¿el que se rinde al dolor, o el que se deja vencer por un placer?

CLINIAS. —Me parece que este último; y todo el mundo está conforme en decir, que el hombre que cede al placer es inferior a sí mismo de una manera más vergonzosa que el que cede al dolor.

ATENIENSE. —¡Y qué!, vuestros dos legisladores, inspirados por Júpiter y por Apolo ¿sólo han establecido una fuerza coja, que sólo puede sostenerse por el lado izquierdo y se cae del lado derecho hacia los objetos agradables y lisonjeros? ¿O esta fuerza puede sostenerse por uno y otro lado?

CURIAS. Yo creo que por uno y otro lado.

ATENIENSE. —Así como acabáis de mostrarme las instituciones de vuestro país, que lejos de permitiros huir del dolor, os ponen en frente de él, y os obligan a triunfar mediante la esperanza de las recompensas y el temor de los castigos, mostradme en igual forma cuáles son en vuestras dos ciudades las instituciones que os enseñan a vencer el placer, no evitándole, sino gustándole. ¿Hay en vuestras leyes alguna cosa semejante con relación al placer? Dime lo que os hace igualmente fuertes contra el placer y el dolor, y por consiguiente lo que os coloca en posición de vencer todo lo que es preciso vencer, y no ceder a enemigos terribles y que sin cesar nos rodean por todas partes.

MEGILLO. —Me ha sido fácil referirte las numerosas leyes, que nos dan armas contra el dolor; pero no me será tan fácil mostrarte otras respecto al uso de los placeres, quiero decir, leyes notables y sobre objetos importantes, porque sobre objetos de poco interés ya podría presentar algunas.

CLINIAS. —También por mi parte convengo en que me sería muy difícil mostrarte algo de eso en las leyes de Creta.

ATENIENSE. —¡Oh, vosotros, los mejores de todos los extranjeros nada de lo que decís me sorprende! Sin embargo, si alguno de los presentes, buscándolo verdadero y lo más perfecto, encuentra algo que criticar en las leyes de nuestra patria, no nos ofendamos por ello, y tomemos su crítica en buen sentido.

CLINIAS. —Exigencia justa, extranjero ateniense, que no debe perderse de vista.

ATENIENSE. —Con tanta más razón, Clinias, cuanto que no sería propio de nuestra edad disgustarnos por un motivo semejante.

CLINIAS. —No, sin duda.

ATENIENSE. —No se trata aquí de decidir si se critica con razón o sin ella el gobierno de Lacedemonia y de Creta; y quizás estoy yo en mejor posición que vosotros para saber lo que se dice en los demás países. En efecto, por sabias que puedan ser las demás leyes vuestras, una de las mejores

es la que prohíbe a los jóvenes toda indagación sobre lo que puedan aquellas tener de bueno y de defectuoso, y que les ordena, que, a una voz y de concierto, digan que son perfectamente buenas, como que tienen los dioses por autores, y que no escuchen a quien en su presencia hable de ellas de otro modo; permitiendo sólo a los ancianos someter sus observaciones sobre este objeto a los magistrados y a los que sean de su edad, pero siempre estando ausentes los jóvenes.

CLINIAS. —Perfectamente, tienes razón, extranjero; y como un adivino hábil, que sabe lo que pasa lejos de él, tú has conjeturado muy bien la intención que tuvo el legislador cuando hizo esta ley, y a mi entender nada has dicho que no sea cierto.

ATENIENSE. —Puesto que no hay presente ningún joven, y que nuestra edad nos da derecho para usar del permiso que nos dispensa el legislador, no pecaremos contra su ley comunicándonos aquí unos a otros nuestro modo de pensar sobre esta materia.

CLINIAS. —No; y así critica sin escrupulo todo lo que encuentres reprobable en nuestras leyes, tanto más cuanto que nunca es deshonroso reconocer que una cosa es defectuosa; sino que antes, por el contrario, la censura hace posible el remedio de los abusos para el que la escucha sin ofenderse, o más bien, con reconocimiento.

ATENIENSE. —Muy bien. Por lo demás os declaro, que no me resolveré a censurar vuestras leyes, sino después de haberlas examinado con toda la atención posible, o más bien, no haré más que proponeros mis dudas. Vosotros (cretenses y lacedemonios) sois los únicos entre todos los griegos y los bárbaros que conocemos, a quienes el legislador ha prohibido el uso de las diversiones y de los placeres más vivos; mientras que en cuanto a las fatigas, a los peligros y al dolor, ha creído, como dijimos antes, que si desde la infancia se intenta evitarlos, cuando después se expone uno por necesidad a ellos, se huye delante de los que están en ellos ejercitados y se hace uno esclavo de los mismos. Me parece, sin embargo, que un pensamiento igual debía ocurrir al espíritu con relación a los placeres, y que debía decirse a sí mismo: si mis ciudadanos no procuran desde su juventud experimentar los más grandes placeres, si no están de antemano ejercitados en vencerlos cuando se ven expuestos a ellos, de suerte que la tendencia, que a todos nos arrastra hacia el placer, no les mueva a cometer una acción vergonzosa, les sucederá lo mismo que aquellos a quienes el peligro abate. Caerán de otra manera y con mayor vilipendio en la esclavitud de aquellos, que serán bastante fuertes para resistir a los placeres, de aquellos mismos a quienes se permite libremente el goce de ellos, y que algunas veces están completamente corrompidos; su alma será en parte libre y en parte esclava; y no merecerán el título de hombres verdaderamente valientes y verdaderamente libres. Ved si lo que digo os parece razonable.

CLINIAS. —Me parece tal mientras hablas; pero creer sobre la marcha y a la ligera en materias de tanta importancia ¿no cuadraría mejor a jóvenes y a hombres imprudentes que a nosotros?

ATENIENSE. —Ahora, Clinias y tú, extranjero de Lacedemonia, si pasamos, como nos hemos propuesto, de la fuerza a la templanza, ¿qué diferencia hay en este respecto, así como acabamos de verlo en cuanto a la guerra, entre vuestras repúblicas y las demás que sólo se gobiernan a la aventura?

MEGILLO. —No es fácil decirlo.

CLINIAS. —Yo encuentro, que las comidas en común y los gimnasios están muy bien ideados para inspirar a la vez valor y templanza.

ATENIENSE. —Veo bien, extranjeros, que en punto a leyes es difícil arreglar todas las cosas, ni en teoría, ni en la práctica, de modo que nadie tenga nada que decir; y me parece, que con la política sucede lo que con la medicina, en la que es imposible prescribir para cada temperamento un régimen, que no sea al mismo tiempo dañoso y saludable en ciertos conceptos. En efecto, vuestras gimnasios y vuestras comidas públicas son ventajosas a los Estados bajo muchos puntos de vista, pero tienen graves inconvenientes con relación a las sediciones. Los milesios, los beodos y los turienses suministran la prueba.^[10] Otro mal gravísimo han causado los gimnasios, que ha sido el pervertir el uso de los placeres del amor, tai como se halla arreglado por la naturaleza, no sólo para los hombres sino también para los animales; y vuestras dos ciudades, en primer término, y los demás Estados en que se han introducido los gimnasios, son la causa de este desorden. Bajo cualquier aspecto que se examinen los placeres del amor, sea en serio, sea en chanza, es indudable, que la naturaleza los ha ligado a la unión de los dos sexos, que tiene por objeto la generación; y que cualquiera otra unión de varones con varones y de hembras con hembras es un atentado contra la naturaleza, que sólo ha podido producir el exceso de la intemperancia. Todo el mundo acusa a los cretenses de haber inventado la fábula de Ganímedes. Pasando Júpiter por el autor de sus leyes, ellos han imaginado esta fábula aplicándosela a él, a fin de poder disfrutar este placer a ejemplo de su dios; pero abandonemos esta ficción. Cuando los hombres se proponen hacer leyes, casi toda su atención debe fijarse sobre estos dos grandes objetos, el placer y el dolor, tanto con relación a las costumbres públicas como a las de los particulares.

Son dos fuentes abiertas por la naturaleza que corren incesantemente. Todo Estado, todo hombre, todo animal, que bebe en ellas en el sitio, en el tiempo y en la medida oportunos, es dichoso; y por el contrario, el que lo haga sin discernimiento y fuera de propósito, es desgraciado.

EXTRANJERO. —Todo eso es verdad mirado bajo cierto punto de vista, y cuando buscamos medios de combatirlo, nos vemos muy embarazados. Sin embargo, creo que no sin razón el legislador de Lacedemonia nos ha prescrito huir de los placeres. Dejo a Clinias el cuidado de defender las instituciones de Cnosa; con respecto a las de Esparta, me parece que no es posible prescribir reglas mejores que las que allí rigen tocante al uso de los placeres. La ley ha desterrado de todo el país lo que puede dar a los hombres ocasión para entregarse a los excesos del placer, de la intemperancia y de la brutalidad. Y así en los campos y en las ciudades dependientes de Esparta no verás banquetes, ni nada de lo que es consiguiente a ellos, y que excita en nosotros el sentimiento de toda especie de placeres. Si uno encuentra un conciudadano, que haya llevado su diversión hasta el punto de embriagarse, le castiga sobre la marcha con la mayor severidad, sin que sirva de disculpa al embriagado el haberlo hecho en las fiestas de Baco. No es esto lo que sucede en vuestro país, donde vi días pasados hombres en este estado en carrozas;^[11] ni lo que sucede en Tarento, una de nuestras colonias, donde vi, el día de las bacanales, toda la población entregada a la embriaguez. Nada de eso acontece entre nosotros.

ATENIENSE. —Extranjero lacedemonio, esta clase de diversiones son laudables cuando se entrega uno a ellas con moderación; y sólo perjudican cuando se llevan al exceso. Por otra parte, nuestros atenienses podrían también volver ataque por ataque echándoles encara el abandono en que dejáis vivir a vuestras mujeres.^[12] En fin, en Tarento, lo mismo que entre nosotros y entre vosotros, una sola razón basta para justificar todos esos usos y probar que están bien establecidos. Al

extranjero, que se sorprenda a la vista de una costumbre a que no está habituado, todo el mundo tiene derecho a responderle: Extranjero, no lo extrañes; tal es la ley entre nosotros; quizá entre vosotros será otra distinta. Pero en esta conversación, mis queridos amigos, no se trata de las preocupaciones del vulgo, sino de la sabiduría y de la ignorancia de los legisladores mismos. Entremos, por lo tanto, en algunos pormenores en punto a los excesos de la mesa en general. Éste es un punto de grande importancia, y el arreglarlo bien no es para un legislador vulgar. No hablo del uso del vino precisamente, ni de si vale más beberlo que abstenerse de él. Hablo del abuso en este punto y pregunto si es más conveniente usarlo como los escitas, los persas, los cartagineses, los celtas, los iberos y los tracios, naciones todas belicosas, o como vosotros. Vosotros os abstenéis completamente de este licor, según tú dices, mientras que, por el contrario, los escitas y los tracios lo beben siempre puro así ellos como sus mujeres; y llegan hasta derramar el vino sobre sus vestiduras, persuadidos de que este uso nada tiene de particular, y que en esto consiste la felicidad de la vida. Los persas, aunque más moderados, tienen también en esto un prurito que vosotros repugnáis.

MEGILLO. —Asíes que a todos esos pueblos los hacemos huir cuantas veces nos vamos a las manos con ellos.

ATENIENSE. —Créeme, amigo mío; no des tanto valor a ese hecho, porque ha habido y habrá aún muchas derrotas y victorias, cuya causa es difícil señalar. No nos sirvamos de batallas ganadas o perdidas como si fueran una prueba decisiva de la buena o mala disposición de las leyes, porque esta prueba es muy dudosa. En tiempo de guerra, los grandes Estados vencen y subyugan a los pequeños. Y así los siracusanos han subyugado a los locrios, que pasan por el pueblo más culto de esos países, y de igual modo los atenienses han sometido a los habitantes de Ceos. Podrían citarse otros mil ejemplos semejantes. Lo que más bien debemos examinar es cada institución en sí misma y sin fijarse en las derrotas y victorias. Digamos que tal costumbre es buena en sí, que cual otra es mala; y, ante todo, escuchadme sobre la manera como creo que debe examinarse lo que es bueno en este género y lo que es malo.

MEGILLO. —¿Cómo deberemos conducirnos en este examen?

ATENIENSE. —Me parece, que todos aquellos que, discurriendo sobre cualquiera costumbre comienzan por aprobarla o desaprobarla apenas han oído el nombre, no se conducen como deben. Esto es precisamente lo mismo que si, diciendo alguno que el trigo es buen alimento, se pusiera otro a contradecirle, sin haberse informado antes de sus efectos, ni de la manera como debe aprovecharse, ni cómo, a quién, con qué, en qué estado, tanto respecto de la cosa como de las personas, es preciso usarle. He aquí lo que vosotros y yo hacemos en este momento. No hemos hecho más que hablar de excesos de la mesa, y ya vosotros habéis prorrumpido en exclamaciones, al paso que yo lo he aprobado, lo cual acredita poco juicio en vosotros y en mí, porque para sostener nuestra opinión, no hemos hecho otra cosa que acudir a testigos y autoridades; yo he creído decir algo concluyente en favor de esta práctica, haciendo ver que está en uso en muchas naciones; y vosotros, por el contrario, os habéis apoyado en que los pueblos, que desconocen semejante práctica, son superiores a los demás en los combates, prueba muy equívoca, como ya hemos visto. Si siguiéramos este mismo método en el examen de las demás leyes, no caminaría nuestra conversación en la forma que yo deseo. Para ventilar la cuestión que nos ocupa, quiero proponeros otro método, que, a mi parecer, es el que debe seguirse, y por este medio intentaré daros una idea de la verdadera manera como debe tratarse esta

clase de asuntos; siendo tanto más imprescindible esto, cuanto que si siguiéramos por el primer camino que habíamos tomado, nos encontraríamos con una infinidad de naciones, que de ningún modo están de acuerdo en este punto con vuestras dos ciudades.

MEGILLO. —Si el camino que propones nos conduce más directamente a nuestro objeto, habla; estamos dispuestos a oírte.

ATENIENSE. —Examinemos la cuestión de esta manera. Si alguno dijese que era bueno criar cabras, porque de este animal se puede sacar gran provecho, y otro pensase lo contrario por haber visto pastar las cabras en terrenos cultivados y causar en ellos grandes daños, y formase el mismo juicio sobre cualquier otro animal, por haberle visto sin pastor o con mal pastor, ¿creeríamos que semejante oposición pudiera tener de su parte razón alguna, cualquiera que fuera el objeto sobre que recayera?

MEGILLO. —No, seguramente.

ATENIENSE. —¿Basta, para ser buen piloto, tener un conocimiento exacto de la navegación, aun cuando por otra parte esté uno expuesto a marearse? ¿Qué diremos a esto?

MEGILLO. —Nada de eso; la ciencia no sirve de nada al piloto que esté expuesto a esa enfermedad.

ATENIENSE. —Un general de ejército, que posee el arte de la guerra, ¿se hallará en estado de mandar, si es tímido en el peligro y el miedo turba su cabeza?

MEGILLO. —De ninguna manera.

ATENIENSE. —¿Y si a la vez fuese cobarde y sin experiencia?

MEGILLO. —Sería muy mal general; más a propósito para mandar a mujerzuelas que a hombres de corazón.

ATENIENSE. —¡Pero qué!, si alguno aprobase o desaprobase una asamblea cualquiera, que por su naturaleza debiese tener un jefe y que podría ser útil estando bien gobernada, pero a la cual no ha visto nunca ordenada y bajo la dirección de un jefe y sí abandonada a si misma o mal conducida, ¿creeremos nosotros que la estimación o el menosprecio, que le merezca semejante asamblea, tenga algún peso?

MEGILLO. —¿Cómo podría tenerle, si nunca ha tenido ocasión de ver ninguna asamblea bien gobernada, ni de asistir a ella?

ATENIENSE. —Pues bien; los banquetes y los convidados que los componen ¿no forman una especie de asamblea?

MEGILLO. —Sin duda.

ATENIENSE. —¿Pero hay alguien que haya visto nunca orden y regla en estos banquetes? Fácil os es a ambos responder, que jamás lo habéis visto; esto no está en práctica entre vosotros, y la ley os lo prohíbe. Pero yo que he asistido a muchos banquetes en diversos parajes, y que he procurado ver lo que pasa, os puedo asegurar, que no he visto, ni he oído de uno solo donde todo pasase con regularidad. Es verdad que en ciertos lugares se observa algo de orden en algunos puntos, pero son estos contados y de poca importancia; mas lo esencial, o por mejor decir, el todo, de ninguna manera está arreglado.

CLINIAS. —¿Qué quieres decir con esto, extranjero? Explícate con más claridad; porque no teniendo nosotros, como has dicho, ninguna experiencia de estas asambleas, aun cuando asistamos a ellas, seremos quizá incapaces de reconocer inmediatamente lo bueno o malo que encierran.

ATENIENSE. —Así debe de ser. Escúchame, pues, porque voy a ponerte al corriente en este asunto. Comprendes que en toda asamblea, en toda sociedad, cualquiera que sea su objeto, si ha de ser ordenada, necesita un jefe.

CLINIAS. —Sí.

ATENIENSE. —Acabamos de decir que el jefe de un ejército ha de ser valiente.

CLINIAS. —Sin duda.

ATENIENSE. —El hombre valiente estará menos expuesto a turbarse en frente del peligro.

CLINIAS. —Es evidente.

ATENIENSE. —Si hubiere medio de poner a la cabeza de un ejército un hombre, que no temiese nada y que no se turbase por nada, ¿no haríamos los mayores esfuerzos para servirnos de él?

CLINIAS. —Sin duda.

ATENIENSE. —Pero no se trata aquí de un jefe que mande un ejército enfrente del enemigo en tiempo de guerra, sino de un jefe, que en el seno de la paz presida a sus amigos, reunidos para pasar algunos momentos en una fiesta.

CLINIAS. —Muy bien.

ATENIENSE. —Una asamblea semejante no puede tener lugar sin que haya algún tumulto, si los excesos de la mesa aparecen en ella; ¿no es así?

CLINIAS. —Ciertamente, debe ser muy tumultuosa.

ATENIENSE. —Luego lo primero que necesita una asamblea semejante es un jefe.

CLINIAS. —Sí; no hay nada que lo necesite tanto.

ATENIENSE. —¿No es preciso, si es posible, proporcionar a la asamblea un jefe enemigo de tumultos?

CLINIAS. —Sin duda.

ATENIENSE. —También es necesario que sea conocedor de las leyes de semejante asamblea, puesto que su deber es, no sólo el de vigilar porque se mantenga la buena amistad entre los convidados, sino también el de trabajar para que estas reuniones estrechen más y más los lazos que los unen.

CLINIAS. —Nada más cierto.

ATENIENSE. —Por lo tanto, es preciso poner al frente de esta reunión, enardecida con el vino, un jefe sobrio y entendido, porque si tiene las cualidades contrarias, si es joven, poco entendido, y se embriaga como los demás, será una fortuna que no resulten de esto graves males.

CLINIAS. —Convengo en ello.

ATENIENSE. —Si alguno, suponiendo estas asambleas arregladas en el Estado tan perfectamente como sea posible, las condena fundado en sus condiciones fundamentales, quizá semejante censura sea racional. Pero si su censura no tiene otra base que los grandes desordenes que en ellas ha visto, es evidente, en primer lugar, que ignora que las cosas no pasan como deberían pasar; y en segundo lugar, que todo aquello a que falte un superior o jefe sobrio, está expuesto a los mismos inconvenientes. ¿No observáis, en efecto, que un piloto o cualquier otro jefe, si está ebrio, todo lo trastorna, nave, carruaje, ejército, en una palabra, lo que se le ha confiado?

CLINIAS. —Lo que acabas de decir, extranjero, es perfectamente exacto. Pero desearía saber aún, qué ventaja podría resultar de que en los banquetes se observasen las reglas que tú has dado. Y, para

servirme de los ejemplos que acaban de citarse, un buen general a la cabeza de un ejército es para éste una prenda segura de la victoria, la cual no es un bien pequeño, y lo mismo sucede con todo lo demás. De igual modo, ¿qué ventaja deberá resultar a los Estados y a los particulares de un banquete arreglado con todo el orden posible?

ATENIENSE. —¿Qué gran bien creéis vosotros que resultará a un Estado de la buena educación de un niño o de una cuadrilla de niños? Si se nos hiciese esta pregunta, ¿no responderíamos que un solo niño bien educado es poca cosa para todo el Estado? Pero si me preguntases qué interés resulta al bien público de la educación de toda la juventud, no sería difícil responderte, que los jóvenes bien educados serán un día buenos ciudadanos; que siéndolo, se conducirán bien en todas ocasiones; y que particularmente en la guerra conseguirán la victoria sobre el enemigo. Y así la buena educación es causa de la victoria, pero la victoria a su vez pervierte algunas veces la educación, porque se ha visto con frecuencia que las empresas militares engendran la insolencia, y ésta en seguida produce las mayores desgracias. Nunca una buena educación ha sido funesta para nadie, mientras que las victorias han sido y serán más de una vez funestas para los vencedores.

CLINIAS. —Figúraseme, que estás convencido deque los banquetes, como reine en ellos el orden, son de gran trascendencia para la educación.

ATENIENSE. —No lo dudo.

CLINIAS. —¿Y podrás probarme la verdad de lo que dices?

ATENIENSE. —Como hay muchos, que son de dictamen contrario al mío, sólo un Dios puede asegurar que en efecto sea exacto lo que yo digo. Pero si queréis saber mi modo de pensar sobre este punto, os lo comunicaré con gusto, ya que estamos resueltos a pasar el tiempo hablando de las leyes y de la política.

CLINIAS. —Por lo mismo deseamos saber tu dictamen sobre un asunto en que están tan divididas las opiniones.

ATENIENSE. —Es preciso satisfacer vuestros deseos, y para ello prestadme mucha atención; por mi parte redoblaré mis esfuerzos para explicaros claramente mi pensamiento, pero ante todo es bueno haceros una advertencia. Los atenienses, según opinión de toda la Grecia, gustan de hablar y hablan mucho; los lacedemonios, por el contrario, tienen fama de hablar poco; y los cretenses de ser más pensadores que habladores. Temo, por lo tanto, que me tengáis a mí por un vano charlatán, cuando veáis, que soy comienzo a un largo discurso tratándose de un objeto tan fútil como los banquetes. Pero me es imposible explicaros clara y suficientemente cómo deben ordenarse, sin deciros algo tocante a la verdadera naturaleza de la música, y no puedo hablar de música, sin abrazar todas las partes de la educación, lo cual me obligará a entrar necesariamente en largas discusiones. Y así deliberad sobre lo que deberemos hacer, y si convendrá que, dejando este asunto por el momento, pasemos a cualquiera otra consideración sobre las leyes.

MEGILLO. —Extranjero ateniense, quizá no sabes, que mi familia está encargada en Lacedemonia de la hospitalidad pública para con Atenas.^[13] Se ve con frecuencia que los jóvenes, cuando son hospedados en una ciudad, la toman afecto y la miran como una segunda patria después de la que les dio la existencia; por lo menos yo he experimentado este sentimiento. Desde mi más tierna juventud, cuando oía a los lacedemonios alabar o censurar a los atenienses, o cuando se me decía: Megilo, vuestra ciudad nos ha servido bien o mal en tal ocasión; tomaba yo sobre la marcha la defensa de

vuestros conciudadanos contra los que hablaban mal de ellos, guardando siempre a Atenas toda clase de miramientos. Vuestro acento me encanta, y lo que se dice comúnmente de los atenienses, deque cuando son buenos lo son en el más alto grado, me ha parecido siempre exacto. Son efectivamente los únicos que no deben su virtud a una educación forzada; nacen con ella y la reciben de los dioses como un presente; es una virtud franca y no afectada. Y así, por lo que a mi toca, puedes hablar con confianza todo lo que tengas por conveniente.

CLINIAS. —Extranjero, cuando hayas oído y recibido favorablemente lo que tengo que decirte por mi parte, creo que no tendrás embarazo en hablar cuanto te parezca delante de mi. Conoces sin duda de oídas a Epiménides; este hombre divino era de Cnosa y de mi familia. Diez años^[14] antes de la guerra de los persas, habiendo ido a Atenas por orden del oráculo, hizo allí varios sacrificios que le había prescrito el dios, y como los atenienses estaban esperando la invasión de los persas, les predijo, que éstos no vendrían en diez años y que después de ver frustrada su empresa, se volverían a su país, habiendo causado a los griegos menos mal que el que ellos recibieran de éstos. Entonces vuestros antepasados concedieron a mi familia el derecho de hospitalidad, y desde aquella época ha continuado siendo de padres a hijos muy amiga de los atenienses.

ATENIENSE. —Os veo muy bien dispuestos a escucharme, y yo respondo de mi buena voluntad; pero temo que las fuerzas me falten; sin embargo, hagamos un ensayo. Comencemos por definir lo que es la educación, y cuál es su virtud. No podemos dispensarnos de comenzar por aquí la discusión que traemos entre manos, hasta que ella nos conduzca por grados al dios del vino.

CLINIAS. —Entremos en materia, si te parece conveniente.

ATENIENSE. —Mirad si la idea que me formo de la educación es de vuestro gusto.

CLINIAS. —¿Cuál es?

ATENIENSE. —La siguiente. Digo, que para ser un hombre completo en cualquiera profesión, es preciso que se ejercente en ella desde la infancia, lo mismo en sus diversiones que en los actos serios, sin despreciar nada de lo que tenga relación con la misma; por ejemplo, el que quiera ser un buen labrador o un buen arquitecto, es preciso que se entretenga desde los primeros años, el uno en construir pequeños castillos, el otro en remover la tierra; que el maestro que los enseñe, facilite a uno y a otro pequeños instrumentos modelados por los instrumentos verdaderos; que haga que aprendan desde luego lo que es necesario que sepan antes de ejercer la profesión; por ejemplo, el carpintero a medir y nivelar; y el guerrero a montar a caballo o cualquier otro ejercicio semejante por vía de pasatiempo; en una palabra, es preciso que por medio de juegos dirija el gusto y la inclinación del niño hacia aquello a que debe consagrarse, para cumplir su destino. Defino, por lo tanto, la educación: una disciplina bien entendida, que por vía de entretenimiento conduce el alma del niño a amar aquello que, cuando sea grande, debe hacer de él un hombre cabal en el género de ocupación que ha abrazado.

CLINIAS. —Sí, sin duda.

ATENIENSE. —Pero no dejemos con una significación vaga lo que llamamos educación. Muchas veces, en forma de alabanza o de censura, decimos de ciertas gentes, que tienen o que no tienen educación, siendo así que han recibido una muy buena para el tráfico, para el comercio marítimo y para otras profesiones semejantes. A lo que parece, al hablar así, no nos hemos fijado en esa educación propiamente dicha, que tiene por objeto formarnos en la virtud desde nuestra infancia, y

que inspira al hombre el deseo ardiente de ser un completo ciudadano y de saber mandar u obedecer conforme a las reglas de la justicia. Ahora bien; ésta es la que intentamos definir y que, a mi parecer, es la única que merece el nombre de educación. En cuanto a la que tiene por objeto la riqueza, la fuerza del cuerpo y el talento, cualquiera que él sea, pero en la que la sabiduría y la justicia no entran para nada, esta es una educación baja y servil, o más bien, una educación indigna de este nombre. Pero no disputemos sobre el valor de las palabras con el vulgo. Tengamos como positivo lo que acabamos de sentar; que los que han sido bien educados se hacen por lo común hombres estimables; que por lo mismo no debe despreciarse jamás la educación, porque es para un hombre virtuoso la primera de las ventajas; y que si se está desprovisto de ella, es preciso hacer los mayores esfuerzos, durante toda la vida, para reparar esta desgracia, si es que es posible.

CLINIAS.—Tienes razón, y en todo estamos conformes.

ATENIENSE.—Pero ya convinimos en que los hombres de bien son aquellos que tienen un imperio absoluto sobre sí mismos, y los malos los que no le tienen.

CLINIAS.—Es cierto.

ATENIENSE.—Reproducamos y desarrollemos más lo que entendemos por esto, y permitidme que haga un ensayo para ver si con el auxilio de una imagen puedo ser más claro en mi explicación.

CLINIAS.—Con mucho gusto.

ATENIENSE.—¿No admitimos que cada hombre es uno?

CLINIAS.—Sí.

ATENIENSE.—¿Y que dentro de él hay dos consejeros insensatos, en oposición uno con el otro, que se llaman placer y dolor?

CLINIAS.—Así es.

ATENIENSE.—A esto es preciso añadir el presentimiento del placer y del dolor futuro, al que se da el nombre común de espera; pero la espera del dolor se llama propiamente temor; y la del placer, esperanza. La razón preside a todas estas pasiones, y ella declara lo que tienen de bueno y de malo; y cuando el juicio de la razón se convierte en una decisión general para un Estado, entonces toma el nombre de ley.

CLINIAS.—Alguna dificultad tengo en seguirte; pero no por eso dejes de continuar.

MEGILLO.—En el mismo caso que Clinias me encuentro yo.

ATENIENSE.—De todo esto formemos ahora el concepto siguiente. Figurémonos, que cada uno de vosotros es una máquina animada, que sale de la mano de los dioses, ya la hayan hecho por divertirse, ya en vista de un plan serio, porque en este punto nada sabemos. Lo que si sabemos es que las pasiones, de que acabamos de hablar, son otras tantas cuerdas o hilos que tiran cada uno por su lado, y que a consecuencia de la oposición de sus movimientos, nos arrastran a cometer acciones opuestas; que es lo que constituye la diferencia entre el vicio y la virtud. En efecto, el buen sentido nos dice, que es un deber nuestro obedecer sólo a uno de estos hilos, siguiendo siempre su dirección, y resistir con firmeza a todos los demás. Este hilo no es otro que el hilo de oro y sagrado de la razón, llamado ley común del Estado. Los otros hilos son de hierro y ásperos, mientras que éste es suave, porque es de oro; además no tiene más forma que una, mientras los otros tienen muchas y de muchas especies. Es preciso sujetar y someter todos estos hilos a la dirección perfecta del hilo de la ley, porque la razón, aunque excelente por su naturaleza, como es dulce y extraña a toda violencia, tiene

necesidad de auxiliares para que el hilo de oro gobierne a; los demás. Esta manera de representarnos cada uno de nosotros como una máquina animada, mantiene a la virtud todos sus derechos, explica lo que quiere decir ser superior o inferior a sí mismo, y hace ver, que todo hombre, que sabe cómo deben moverse todos estos hilos, ha de conformar su conducta a este conocimiento; y que todo Estado, ya sea deudor de este conocimiento a un dios, ya lo sea a un sabio que por sí mismo lo haya adquirido, debe convertirlo en ley de su administración, así interior como exterior. Este conocimiento nos da nociones más claras del vicio y de la virtud, y estas nociones a su vez nos harán quizá conocer mejor lo que es la educación y las demás instituciones humanas; y en cuanto a los banquetes, que podía uno sentirse tentado a admirar como un objeto de muy escasa importancia, para que nos hayamos ocupado de él mucho tiempo.

CLINIAS.—No; todo lo contrario; bien merecen que lo hayamos tratado por despacio.

ATENIENSE.—Muy bien; procuremos llegar en ese punto a alguna conclusión digna de tan largo discurso.

CLINIAS.—Habla, pues.

ATENIENSE.—Dime ¿qué sucedería a esta máquina, si se la hiciese beber mucho vino?

CLINIAS.—¿Con qué intención me haces esa pregunta?

ATENIENSE.—No es aún tiempo de explicarla. Sólo pregunto en general qué efecto producirá la bebida en la máquina; y para que comprendas mejor el sentido de mi pregunta, te suplico me digas, si el efecto del vino es dar un nuevo grado de vivacidad a nuestros placeres y a nuestras penas, a nuestros enojos y a nuestros amores.

CLINIAS.—Sin duda.

ATENIENSE.—¿Da asímismo una nueva actividad a nuestros sentidos, a nuestra memoria, a nuestras opiniones y a nuestros razonamientos? ¿O más bien el vino, cuando se bebe basta embriagarse, extingue en nosotros todo esto?

CLINIAS.—Enteramente lo extingue.

ATENIENSE. La embriaguez reduce, pues, al hombre, en cuanto al alma, al mismo estado que cuando era niño.

CLINIAS.—Precisamente.

ATENIENSE.—Sin duda que en tal situación está muy distante de ser dueño de sí mismo.

CLINIAS.—Sí, ciertamente.

ATENIENSE.—La disposición de un hombre que se encuentra en tal estado, ¿no es muy mala?

CLINIAS.—Sin duda.

ATENIENSE.—Y así, al parecer, no es sólo el anciano el que se vuelve niño, sino que lo mismo sucede a todo el que se embriaga.

CLINIAS.—Tienes razón, extranjero.

ATENIENSE.—En vista de esto, ¿crees que haya alguno tan atrevido, que intente probar, no sólo que no debe huirse, cuanto sea posible, de la embriaguez, sino que es conveniente satisfacer algunas veces esta pasión?

CLINIAS.—Es preciso probarlo, puesto que a ello te has comprometido.

ATENIENSE.—Me he comprometido, es cierto; y estoy dispuesto a cumplir mi palabra, visto el gran deseo de oírme que manifestasteis ambos.

CLINIAS. —¿Cómo no hemos de estar deseosos de oírté, aunque no fuera más que por lo sorprendente y extraño que es el decir que un hombre debe de buena gana ponerse en el estado más vergonzoso?

ATENIENSE. —¿Sin duda hablas del estado del alma?

CLINIAS. —Sí.

ATENIENSE. —Pero aquél con relación al cuerpo, ¿te parecería extraordinario que se consintiese en reducirle a un estado de demacración, de deformidad y de debilidad, que causase compasión?

CLINIAS. —Ciertamente.

ATENIENSE. —¡Qué! ¿Creeremos que los que van a casa de los médicos a tomar medicinas, ignoran que estos remedios, desde el acto de tomarlos, los pondrán por muchos días en una situación tan mala, que si hubiera de durar siempre, preferirían la muerte? ¿No sabemos también que los que se dedican a los penosos ejercicios gimnásticos, se ven en los primeros días dominados por la debilidad?

CLINIAS. —Todo eso lo sabemos.

ATENIENSE. —Y además sabemos que ellos hacen de suyo esto a causa de la utilidad que debe resultarles.

CLINIAS. —Es cierto.

ATENIENSE. —¿No debe formarse el mismo juicio acerca de todas las demás cosas de la vida?

CLINIAS. —Sí.

ATENIENSE. —Y en consecuencia ¿no sucede lo mismo respecto al uso de los banquetes, si es cierto que tienen igualmente sus ventajas?

CLINIAS. —Sin duda.

ATENIENSE. —Luego si encontramos que esta costumbre encierra tanta utilidad como la gimnasia, será justo que sea preferida a ésta, puesto que la una va acompañada de dolores, y la otra está exenta de ellos.

CLINIAS. —Tienes razón; pero me sorprendería mucho si encontrases en el uso de los banquetes la utilidad que pretendes.

ATENIENSE. —He ahí lo que es preciso que demuestre ahora. Respóndeme: ¿notamos nosotros dos clases de temores completamente opuestos?

CLINIAS. —¿Cuáles son?

ATENIENSE. —Los siguientes. En primer lugar, tememos los males de que nos vemos amenazados.

CLINIAS. —Sí.

ATENIENSE. —Además tememos en muchas ocasiones la opinión desventajosa que pueda formarse de nosotros, cuando damos motivo para ello con acciones y palabras poco decorosas. A este temor le llamamos pudor, y creo que sea éste el nombre que se le da en todas partes.

CLINIAS. —Sin duda.

ATENIENSE. —Tales son las dos clases de temores a que me refería. El segundo ataca y combate en nosotros la impresión producida por el dolor y por los demás objetos terribles, y no es menos opuesto a la mayor parte de los placeres, y sobre todo a los más grandes.

CLINIAS. —Tienes razón.

ATENIENSE. —¿No es cierto, que el legislador y todo hombre de buen sentido tienen a este temor las mayores consideraciones y que, dándole el nombre de pudor, califican de impudencia la confianza que se le opone, mirándola como el mayor mal que pueden experimentar los Estados y los particulares?

CLINIAS. —Dices verdad.

ATENIENSE. —Este mismo temor constituye nuestra seguridad en muchas ocasiones importantes; en la guerra, a él más que a ninguna otra cosa se debe la salvación y la victoria. En efecto, dos cosas contribuyen a conseguir la victoria; la confianza frente del enemigo y el temor de desacreditarse para con sus amigos.

CLINIAS. —Es cierto.

ATENIENSE. —Es preciso, pues, que cada uno de nosotros no tenga miedo y sea temeroso a la vez, y ya hemos dicho por qué.

CLINIAS. —Sí.

ATENIENSE. —Cuando se quiere hacer a alguno intrépido, ¿no se consigue exponiéndole con precaución a toda clase de temores?

CLINIAS. —Sin duda.

ATENIENSE. —¿Y qué haremos nosotros para inspirar a alguno el temor de lo que debe temer? ¿No le pondremos frente a frente de la impudencia? Y ejercitándole contra ella, ¿no le enseñaremos a combatirse a sí mismo ya triunfar de los placeres? ¿No es, luchando sin cesar contra sus tendencias habituales y reprimiéndolas, como es preciso que adquiera la perfección de la fuerza? El que no tenga ninguna experiencia, ninguna costumbre de este género de combates, sólo será virtuoso a medias; jamás será perfectamente moderado, si no ha estado en pugna con una multitud de sentimientos voluptuosos y de deseos, que nos arrastran a no avergonzarnos de nada y a cometer toda clase de injusticias; si no se ha ejercitado en vencerlas mediante la reflexión y un método constante, así en sus pasatiempos como en sus ocupaciones serias; y sí, por el contrario, nunca ha experimentado los ataques de las pasiones.

CLINIAS. —Así debe de ser al parecer.

ATENIENSE. —Pero aquél ¿ha dado algún dios a los hombres algún brebaje para inspirar temor, de suerte que cuanto más de él se beba, tanto más desgraciados se consideren, y tanto más sientan aumentar el terror a cerca del presente y del porvenir; que, tomado hasta el exceso, llene de espanto al hombre más intrépido; y que, sin embargo, sea tal que el hombre vuelva a su primer estado tan pronto como se duerme y cesa de beber?

CLINIAS. —Extranjero, ¿existe en la tierra un brebaje semejante?

ATENIENSE. —No. Pero si lo hubiese, ¿no se valdría de él con utilidad el legislador para inspirar valor? ¿Y no tendríamos motivo para decirle: Legislador, cualquiera que sea el pueblo a que dé leyes, sea Creta u otro, no será el principal objeto de tus cuidados conocer, por medio de una prueba cierta, su modo de ser con respecto al valor y a la cobardía?

CLINIAS. —No hay nadie que no responda que sí.

ATENIENSE. —¡Qué!, ¿no querrías también, que esta prueba pudiese hacerse sin riesgo ni peligro grave más bien que de otra manera?

CLINIAS. —Todo legislador preferirá hacerlo sin riesgo.

ATENIENSE. —Y te servirías de este brebaje para probar el alma de tus ciudadanos, asegurándote de sus disposiciones, empleando los estímulos, los consejos y las recompensas para hacerlos superiores a todo temor, llenando por el contrario de oprobio a todo el que no se esfuerce en ser absolutamente tal como quieras tú que sea; y si en estos ejercicios mostrasen buena voluntad y valor, nada tendrías que temer de tu parte, mientras que en otro caso no podrían esperar otra cosa que castigos, ¿o bien renunciarías a emplear absolutamente este brebaje, aun cuando por otra parte no estuviese sujeto a ningún inconveniente?

CLINIAS. —¿Y por qué razón, extranjero, no habría de emplearlo un legislador?

ATENIENSE. —Esta clase de prueba, mi querido amigo, sería de una maravillosa facilidad, en comparación de las de hoy día, para todo el que quiera ejercitarse solo, frente a frente de sí mismo, o con otros, en grande o en pequeño número. Y si por pudor y temeroso de ser apercibido en este estado antes de estar suficientemente aguerrido, prefiriese ejercitarse en la soledad, en lugar de valerse de otras mil cosas, no tendría que hacer más que echar mano de este brebaje y podría estar seguro del buen éxito. Lo mismo sucedería, si fiando bastante en sus disposiciones naturales y en los ensayos hechos, no temiese ejercitarse con otros y dar en su presencia una prueba de su fuerza, para superar las penosas e inevitables impresiones de este brebaje; de suerte que no dejase escapar ninguna acción indecente, y que tuviese bastante virtud para preservarse de toda alteración, y con tal que se retirase antes de haber bebido con exceso, temiendo los efectos de este brebaje capaz al fin de echar por tierra a cualquiera hombre.

CLINIAS. —Si, sería prudente usar de él de ese modo.

ATENIENSE. —Volvamos a nuestro legislador. Es cierto, le diremos, que los dioses no han hecho a los hombres el presente de un remedio semejante contra el miedo, y que tampoco nosotros hemos podido imaginarle, (porque yo no cuento con los encantadores), ¿pero no tenemos un brebaje, cuyo efecto es inspirar una seguridad y una confianza temerarias e indebidas? ¿Qué dices a esto?

CLINIAS. —Tenemos uno, responderá; y éste es el vino.

ATENIENSE. —¿No tiene esta bebida una virtud completamente opuesta al brebaje de que acabamos de hablar, haciendo por lo pronto al hombre más alegre que estaba antes, llenando su alma, a medida que bebe, de mil bellas esperanzas; dándole una idea más ventajosa de su poder, y, por último, inspirándole una plena seguridad de hablar de todo como si nada ignorara, y haciéndole de tal manera libre, de tal manera superior a todo temor, que sin detenerse, dice y hace todo lo que le viene a la imaginación?

CLINIAS. —Todo el mundo convendrá contigo en eso.

MEGILLO. —Sin duda.

ATENIENSE. —Recordemos ahora lo que hemos dicho ha poco: que hay dos cosas, en las que es preciso aguerrir nuestra alma; la una, no temer nada es ciertas ocasiones; y la otra, temerlo todo en otras.

CLINIAS. —Me parece que a este segundo temor le dabas el nombre de pudor.

ATENIENSE. —Justamente. Puesto que la fuerza y la intrepidez no pueden adquirirse sino ejercitándose en arrostrar las cosas terribles, veamos si para el objeto opuesto es indispensable emplear medios contrarios.

CLINIAS. —Así parece.

ATENIENSE. —Por consiguiente, en las cosas que tienen la virtud de producir en nosotros una confianza y un atrevimiento extraordinarios, es donde debemos buscar un remedio a la impudencia y al desenfreno, aprendiendo a ser tímidos y circunspectos, para no decir, hacer, ni sufrir nada de que tengamos que avergonzarnos.

CLINIAS. —Así debe de ser.

ATENIENSE. —¿Qué es lo que expone a incurrir en semejantes faltas? ¿No es la cólera, el amor, la intemperancia, la ignorancia, la codicia, la cobardía, y también las riquezas, la belleza, la fuerza? ¿No es, en fin, todo lo que nos embriaga con el placer y nos hace perder la razón? Ahora bien; para ensayar desde luego estas pasiones y ejercitarse después en vencerlas, ¿hay una prueba más fácil y más inocente que la del vino? Y cuando se toman las precauciones convenientes, ¿hay una diversión más propia a este efecto que la de los banquetes? Examinémoslo de más cerca. Para reconocer un carácter excéntrico y hurao, capaz de mil injusticias, ¿no es más peligroso tratar con él a nuestro riesgo y ventura, que examinarle en un festín báquico? Para asegurarnos si un hombre es esclavo de los placeres del amor, ¿le confiaremos nuestras hijas, nuestros hijos y nuestras mujeres, y haremos un ensayo de sus costumbres con riesgo de lo que nos es más querido? No concluiría nunca, si me propusiese exponer todas las razones que prueban lo ventajoso que es estudiar los diversos caracteres así, en una diversión, sin parecer quererlo y sin correr ningún peligro; y estoy convencido de que no hay nadie, sea cretense o de otro país, que no reconozca que esta manera de sondear el alma de otro es muy conveniente y, entre todas las pruebas, la menos costosa, la más segura y la más corta.

CLINIAS. —Es cierto.

ATENIENSE. —Ahora bien; aquello que permite conocer el carácter y la disposición de los hombres, es sin duda la cosa más útil al arte, cuyo objeto es hacerles mejores; y éste es, A mi juicio, uno de los objetos de la política. ¿No es así?

CLINIAS. —Seguramente.

Libro II de *Las Leyes*

ATENIENSE. —Es indispensable, a mi parecer, examinar ahora, si la única ventaja que se saca del uso ordenado de los banquetes, es la de ver en claro los diferentes caracteres de las personas, o si aún se puede sacar alguna otra de consideración. ¿Qué pensáis de esto? Yo sostengo, que esta otra ventaja se encuentra en ellos, como ya lo he indicado; pero ¿por qué razón y cómo se encuentra? Esto necesita de explicación; y así redoblemos nuestra atención para no incurrir en error.

CLINIAS. —Habla.

ATENIENSE. —Deseo traeros antes a la memoria la definición que hemos dado de una buena educación, porque sospecho que ésta es la consecuencia de los banquetes convenientemente ordenados.

CLINIAS. —Eso es mucho decir.

ATENIENSE. —Digo, pues, que los primeros sentimientos de los niños son los del placer y el dolor, y que en ellos la virtud y el vicio se confunden al principio con estos dos sentimientos. Porque con respecto a la sabiduría y a las opiniones, verdaderas bien fijas, dichoso el hombre que en edad avanzada llega a conseguirlas, y el poseer estos bienes con todos los demás que llevan consigo es el colmo de la perfección. Llamo educación a la virtud, tal como se muestra en los niños, ya sea que los sentimientos de alegría o de tristeza, de amor o de odio, que se despiertan en su alma, sean conformes al orden, sin que ellos puedan darse cuenta de ellos, sea que, sobreviniendo la razón, se den cuenta a sí mismos de los buenos hábitos a que se han acostumbrado. Esta armonía del hábito y de la razón es en lo que consiste la virtud, tomada en su totalidad. En cuanto a esa parte de la virtud, que nos enseña a hacer un uso legítimo del placer y del dolor, y que desde el principio hasta el fin de la vida nos hace amar o aborrecer lo que merece nuestro amor o nuestra aversión, yo la separo con el pensamiento de todo lo demás, y no creo que uno se engañe, dándole el nombre de educación.

CLINIAS. —Extranjero, estamos satisfechos así de lo que dijiste antes sobre la educación, como de lo que acabas de añadir ahora.

ATENIENSE. —Me alegro de ello. Esta dirección de los sentimientos de placer y dolor hacia el orden, que constituye la educación, se relaja en seguida y se corrompe en muchos puntos en todo el curso de la vida. Pero los dioses, movidos a compasión por el género humano, condenado por su naturaleza al trabajo, nos han proporcionado intervalos de reposo en la sucesión regular de las fiestas instituidas en su honor, y han querido, que las Musas, Apolo su jefe, y Baco las celebren de concierto con nosotros, a fin de que con su auxilio pudiésemos reparar en estas fiestas las pérdidas de nuestra educación. Veamos, pues, si lo que yo pretendo es verdadero y conforme con la naturaleza. Digo, que no hay casi animal alguno que, cuando joven, pueda mantener su cuerpo o su lengua tranquilos y que no haga sin cesar esfuerzos para moverse y gritar. Y así se ve a unos saltar y brincar, como si yo no sé qué impresión de placer los arrastrase a bailar y retozar, mientras que otros hacen resonar el aire con mil gritos diferentes. Pero ningún animal tiene el sentimiento del orden y del desorden, de que es susceptible el movimiento y a que nosotros llamamos medida y armonía, mientras que estas mismas divinidades, que presiden a nuestras fiestas, nos han dado el sentimiento de

esta medida y de esta armonía con el del placer. Este sentimiento arregla nuestros movimientos bajo la dirección de estos dioses, y nos enseña a formar unos con otros una especie de cadena mediante la unión de nuestros cantos y de nuestras danzas. De aquí el nombre de coro, derivado naturalmente de la palabra que significa alegría.^[1] ¿Os satisface este razonamiento y convenís en que recibimos de Apolo y de las Musas nuestra primera educación?

CLINIAS.—Sí.

ATENIENSE.—Por lo tanto, no tener ninguna educación y ser extraño a los ejercicios corales, estar bien educado y estar suficientemente versado en estos ejercicios, serán en nuestra opinión una misma cosa.

CLINIAS.—Sin duda.

ATENIENSE.—Pero la corea^[2] comprende el canto y la danza.

MEGILLO. Necesariamente.

ATENIENSE.—Luego la buena educación consiste ea saber cantar bien y danzar bien.

CLINIAS.—Así parece.

ATENIENSE.—Fijémonos un poco en lo que significan estas últimas palabras.

CLINIAS.—¿Qué palabras?

ATENIENSE.—Decimos que el que ha recibido una buena educación canta bien y baila bien; ¿podremos añadir que las palabras que canta y los bailes que ejecuta son bellos?

CLINIAS.—Añadámoslo.

ATENIENSE.—Pero el que, formando un juicio exacto sobre lo que es bello en este género y sobre lo que no lo es, se conforma a este juicio en la práctica, ¿no os parece mejor educado con relación al baile y a la música, que el que pudiendo, ya cantando, ya bailando, ejecutar perfectamente lo que hubiere juzgado bello, no tiene por otra parte ni amor por lo bello ni aversión por su contrario, así como también mejor que el que no puede ni discernir lo que es bello, ni expresarlo por los movimientos ya del cuerpo ya de la voz, pero que tiene un sentimiento profundo de la belleza que leí hace amar lo que es bello y detestar lo que no lo es?

CLINIAS.—Extranjero, no es posible la comparación entre ellos en punto a educación.

ATENIENSE.—Ahora que conocemos todos tres en qué consiste la belleza del canto y del baile, nos será fácil discernir el que está bien y el que está mal educado. Pero si lo ignoramos, nos será imposible reconocer si alguno es fiel a las leyes de la educación y en qué lo es. ¿No es cierto?

CLINIAS.—Sí.

ATENIENSE.—Necesitamos, por lo tanto, indagar, o por decirlo así, seguir la pista de lo que se llama bella figura y bella melodía en el baile y en el canto. Si no lo conseguimos, todo lo que podamos decir respecto a buena educación, sea de los griegos, sea de los bárbaros, no conducirá a nada sólido.

CLINIAS.—Tienes razón.

ATENIENSE.—Bien. ¿Pero en qué haremos consistir la belleza de una figura o de una melodía? Dime: ¿los gestos y el tono de voz de un hombre de corazón, en una situación penosa y violenta, se parecen a los de un hombre cobarde en iguales circunstancias?

CLINIAS.—¿Cómo podría ser, puesto que en tal caso ni aun en el color se parecen?

ATENIENSE.—Muy bien, mi querido Clinias; pero teniendo por objeto la música la medida y la

armonía, por más que se diga de una figura que está bien acompañada, y de una melodía que es armoniosa, no se puede decir igualmente, que una u otra estén bien coloreadas, y los maestros de coro no tienen razón al usar esta metáfora.^[3] Sin embargo, respecto del hombre cobarde y del hombre valeroso, con razón puede decirse, que la figura y el acento, que caracterizan a éste, son bellos, y que los propios del primero no lo son. En una palabra, para no extendernos demasiado en esta materia, toda figura y toda melodía que expresan las buenas cualidades del alma o del cuerpo, sea en si mismas, sea en su imagen, son bellas; y son todo lo contrario, si expresan malas cualidades.

CLINIAS.—Dices verdad, y ambos somos de tu opinión.

ATENIENSE.—Dime otra cosa; ¿producen en todos nosotros un placer igual los mismos cantos y las mismas danzas? ¿O no sucede nada de esto?

CLINIAS. No sucede nada de eso.

ATENIENSE.—Entonces ¿a qué atribuiremos nuestros errores en este punto? Lo que es bello ¿no lo es para todo el mundo? O sea lo que quiera, ¿no lo parece? Porque jamás se atreverá nadie a decir, que las danzas y los cantos del vicio sean más bellos que los de la virtud; ni que le produzcan placer las figuras que expresan el vicio, mientras que a todos los demás se lo produce la musa opuesta. Es cierto, sin embargo, que los más hacen consistir la esencia y la perfección de la música en el poder que tiene de afectar agradablemente al alma. Pero esta explicación no es sostenible, ni siquiera es permitido usar este lenguaje. He aquí más bien cuál es el origen de nuestros errores sobre este punto.

CLINIAS.—¿Cuál?

ATENIENSE.—Como el baile y el canto no son más que una imitación de las costumbres y una pintura de las acciones de los hombres, de sus caracteres y de las diversas situaciones en que se encuentran, es una necesidad que los que oyen palabras y cantos o ven bailes análogos al carácter que han recibido de la naturaleza o de la educación, o de ambas, tengan placer en ello, las aprueben y digan que son bellos; y que, por el contrario, aquellos que por carácter, por sus costumbres y por cierto hábito están en pugna con estos hechos, no puedan, ni gustar de ellos, ni alabarlos, y digan que son feos. Respecto a los que tienen naturalmente un gusto sano coa malos hábitos, o buenos hábitos con un gusto naturalmente malo, es también una necesidad, que sus elogios recaigan sobre objetos diferentes de aquellos que les causan placer, porque dicen de unas mismas cosas que afectan agradablemente, que son malas; y cuando están en presencia de personas que ellos creen capaces de juzgar bien, tienen vergüenza de ejecutar esta clase de bailes y de cantos, recelosos de que su apuro por hacerlo se tenga por una prueba de que los consideran bellos; sin embargo, en su interior tienen placer en ello.

CLINIAS.—Dices verdad.

ATENIENSE.—Pero el placer que producen las figuras y cantos viciosos, ¿no causa algún perjuicio, mientras que resultan grandes ventajas al que se complace en los bailes y cantos opuestos?

CLINIAS.—Así parece.

ATENIENSE.—¿Sólo parece así, o es efectivamente necesario que suceda en este caso lo que a aquel que, viviendo en íntima relación con hombres malos y corrompidos, se complace en esta amistad en vez de detestarla, y condena, es cierto, su corrupción naciente, pero la condena en broma y como si fuera un sueño? ¿No es indispensable, que tarde o temprano se parezca a aquellos con quienes se complace en vivir, sean buenos o malos, aun cuando tenga pudor en alabarlos

francamente? ¿Creeremos que pueda haber para nadie un mayor bien o un mayor mal que éste?

CLINIAS.—No lo creo.

ATENIENSE.—¿Podremos creer que en un Estado cualquiera, que está o habrá de, estar gobernado algún día por buenas leyes, se deje a disposición de los poetas^[4] lo que concierne a la educación y a las diversiones, que debemos a las Musas; y que respecto del ritmo, de la melodía, o de las palabras, se les da libertad de escoger lo que más les agrade, para enseñarlo en seguida en los coros a jóvenes hijos de ciudadanos virtuosos, sin cuidarse apenas de si estas lecciones los formaron para la virtud o para el vicio?

CLINIAS.—Eso no sería en modo alguno razonable.

MEGILLO. No, seguramente.

ATENIENSE.—Pues, sin embargo, hoy todo esto se ha abandonado a su discreción en casi todos los países, excepto en Egipto.

CLINIAS.—¿Pues cómo se arreglan estas cosas en Egipto?

ATENIENSE.—De una manera que os va a sorprender. Ha largo tiempo, a lo que parece, que los egipcios han reconocido la verdad de lo que aquí decimos, esto es que en todo Estado la juventud sólo debe ejercitarse habitualmente en lo más perfecto en figuras y en melodía. Ésta es la razón por qué, después de escogidos y determinados los modelos, se los expone en los templos, y está prohibido a los pintores y artistas, que hacen figuras o cosas semejantes, innovar. Entre los griegos el poeta era músico y componía al mismo tiempo las palabras, el canto y las danzas, cuando los versos habían de ser cantados bailando. Además, la palabra poeta se decía en general de todo compositor, fuera de verso, fuera de cantos, fuera de danzas, nada, ni separarse en nada de lo que ha sido arreglado por las leyes del país, y lo mismo sucede en lo relativo a la música. En prueba de esto, es fácil encontrar en Egipto obras de pintura y escultura, hechas hace diez mil años, (cuando digo diez mil años, entiéndase literalmente) que no son más ni menos bellas que las que se hacen hoy, que han sido llevadas a cabo según las mismas reglas.

CLINIAS.—He aquí, en efecto, una cosa admirable.

ATENIENSE.—Si; es una obra maestra de legislación y de política. Las demás leyes suyas no están quizá exentas de defectos, pero ésta referente a la música nos prueba una cosa verdadera y muy digna de ser notada, yes que es posible fijar, por medio de leyes, qué cantos son bellos por su naturaleza y prescribirlos con seguridad como modelos. Es cierto que esto sólo lo puede hacer un dios o un ser divino, y así los egipcios atribuyen a Isis estas melodías, que se conservan entre ellos hace ya mucho tiempo. Si, como yo decía, hubiese alguno bastante hábil para conocer lo que hay de perfecto en este género, debe seguramente hacer una ley y ordenar su ejecución, persuadido de que el gusto por el placer, que inclina sin cesar a los hombres a inventar nuevos modos de música, no tendrá fuerza bastante para abolir modelos ya consagrados con el pretexto de ser antiguos. Por lo menos vemos, que en Egipto, lejos de que el gusto por el placer haya prevalecido sobre la antigüedad, sucede todo lo contrario.

CLINIAS.—Parece, a juzgar por lo que dices, que así debe de ser.

ATENIENSE.—Y bien, ¿tendremos valor para explicar cuál es el legítimo uso de la música y de este placer mezclado de danzas y de cantos, y explicarlo, digo, poco más o menos de esta manera? ¿No es cierto, que se siente alegría cuando se cree uno dichoso, y recíprocamente que se cree dichoso

cuando se siente alegría?

CLINIAS.—Es cierto.

ATENIENSE.—El efecto natural de la alegría, ¿no es el causar una cierta conmoción, que no permite permanecer en reposo?

CLINIAS.—Sí.

ATENIENSE.—En tales momentos ¿no se ve a los jóvenes dispuestos a danzar y a cantar? Respecto a nosotros, como somos ya ancianos, creemos propio de nuestra dignidad el permanecer tranquilos, mirando y siguiendo con placer los juegos y las fiestas de la juventud, viendo con sentimiento debilitadas nuestras fuerzas, y proponiendo premios para los que despiertan con más fuerza en nosotros el recuerdo de nuestros buenos años.

CLINIAS.—Nada más cierto.

ATENIENSE.—Lo que se dice ordinariamente de los actores, que el que nos divierte y nos regocija más debe pasar por el más hábil y que merece ser coronado, ¿es por ventura un dicho que carezca de fundamento? En efecto, puesto que el placer es el objeto de estas fiestas, está muy en el orden que la victoria y los honores sean, como ya he dicho, para aquél que más haya contribuido al placer del público. ¿No está en su lugar este razonamiento? Y si se siguiese esta regla, ¿habría nada que decir en contra?

CLINIAS.—No lo creo.

ATENIENSE.—No decidamos ligeramente sobre esta materia, mi querido Clinias; consideremos antes nuestro asunto bajo todas sus fases, obrando de esta manera. Supongamos que se proponen juegos, sin expresar los que serán, si gimnásticos, ecuestres o líricos, y que, reuniendo todos los ciudadanos, se les dijese que lo que iba a tener lugar era puramente un combate de placer, que cualquiera de ellos podía acudir a disputar el premio, y que la victoria sería de aquel que mejor hubiera divertido a los espectadores, no importa de qué manera, y que más hubiese satisfecho a todos los concurrentes. ¿Qué efecto crees tú que produciría semejante declaración?

CLINIAS.—¿Con relación a qué?

ATENIENSE. Según todas las apariencias, unos vendrían a recitar algún poema heroico, como hubiera podido hacerlo Homero; otros cantarían versos acompañándose con el laúd; éste representaría una tragedia, aquél una comedia, y no me sorprendería ver llegar algún charlatán con títeres, lisonjeándose más que ningún otro con la esperanza de la victoria. Entre todos estos aspirantes y otros muchos que no dejarían de concurrir, ¿podréis decirme cuál merecería con razón el premio?

CLINIAS.—Esa pregunta es absurda; ¿qué hombre se atrevería a decidirla con conocimiento de causa, antes de haber oído a cada uno de los concurrentes y juzgado por sí mismo de su mérito?

ATENIENSE.—¿Queréis que responda yo a esa pregunta que os parece tan absurda?

CLINIAS.—Veámoslo.

ATENIENSE.—Si se toma a los niños por jueces, ¿no es claro que se decidirán por el charlatán?

CLINIAS.—Sin contradicción.

ATENIENSE.—¿Que el voto de los niños de más edad estará por el poeta cómico, y que el de las mujeres de espíritu cultivado y el de los jóvenes, en una palabra, el de la mayor parte de los espectadores por el poeta trágico?

CLINIAS.—Es probable.

ATENIENSE.—En cuanto a nosotros, los ancianos, no hay duda de que tendríamos más placer en oír a un rapsoda que nos recitara bien la *Ilíada*, la *Odisea*, o cualquier trozo de Hesíodo, y que le daríamos la preferencia. ¿A quién debe concederse la victoria? Ésta es la cuestión; ¿no es así?

CLINIAS.—Sí.

ATENIENSE.—Es evidente que ni vosotros ni yo no podríamos dispensarnos de dar el premio al que hubiese obtenido el voto de los espectadores de nuestra edad, porque, como ancianos, creemos que nuestras costumbres tienen un valor infinitamente mayor que todo lo que se hace hoy en todos los Estados y en todos los países.

CLINIAS.—Sin duda.

ATENIENSE.—Estoy conforme con el vulgo en que es preciso juzgar de la música por el placer que causa, no precisamente al primero que llega, sino que la musa más preciosa es aquella que más agrada a los hombres de bien, que estén por otra parte suficientemente instruidos; y más aún la que agrada a uno solo, que se distinga entre todos los demás por su virtud y por su educación. Y la razón que tengo para exigir la virtud en los que deben fallar en estas materias, es porque además de cultura tienen, también necesidad de valor. No es propio, en efecto, de un verdadero juez juzgar por las lecciones del teatro, dejándose alucinar por las aclamaciones de la multitud y por su propia ignorancia. Menos aún conviene que falle contra su propio modo de pensar por cobardía y por debilidad y que la misma boca, que puso a los dioses por testigos de decir verdad, sea perjura, haciendo indignamente traición a su pensamiento; porque el juez no preside a los juegos para tomar lecciones de los espectadores, sino para darlas, y para oponerse a los que no satisfagan debidamente al público. El abuso contrario, autorizado en otro tiempo en la Grecia, como lo está hoy en Sicilia y en Italia, que somete el juicio de estos juegos a la multitud reunida, y declara vencedor a aquel en cuyo favor se han levantado más manos, ha producido dos malos efectos; el primero, echar a perder el gusto de los autores, que se arreglan al mal gusto de sus jueces, de manera que son los espectadores los que se educan a sí mismos; y el segundo, corromper el placer del teatro, porque en vez de depurarse el gusto de la multitud cada vez más y más, viendo piezas en las que aparecieran representadas costumbres mejores que las suyas, sucede hoy todo lo contrario por culpa de los autores. ¿Pero a qué tiende esta observación? Mirad si es a lo que sigue.

CLINIAS.—¿A qué?

ATENIENSE.—Me parece que nos conduce por tercera o cuarta vez al mismo punto, quiero decir, al convencimiento de que la educación no es otra cosa que el arte de atraer y conducir a los jóvenes hacia lo que la ley dice ser conforme con la recta razón, y a lo que ha sido declarado tal por los más sabios y más experimentados ancianos. Para que el alma de los jóvenes no se acostumbre a sentimientos de placer o de dolor contrarios a la ley y a lo que ésta recomienda, y que antes bien en sus gustos y aversiones acepte o deseche los mismos objetos que la ancianidad, se han inventado con esta mira los cantos, que son verdaderos encantamientos, destinados a producir esta conformidad de que hablamos. Y como los jóvenes no pueden sufrir nada que sea serio, ha sido preciso disfrazar estos encantamientos con el nombre de juegos y de cantos, y de esta manera hacérselos aceptar. A semejanza del médico, que, para volver la salud a los débiles y a los enfermos, mezcla con los alimentos y brebajes agradables al paladar los remedios propios para curarlos y mezcla lo amargo

con lo que podría serles dañoso, para acostumbrarles, consultando su propio bien, a que gusten del alimento saludable y repugnen el que no lo es; en la misma forma, un legislador hábil comprometerá al poeta y hasta le obligará, si es preciso, mediante el rigor de las leyes, a expresar en palabras bellas y dignas de alabanza, así como en sus ritmos, figuras y acordes, el carácter de un alma moderada, fuerte y virtuosa.

CLINIAS. —En nombre de Júpiter, ¿crees, extranjero, que estas realas estén en uso en los demás Estados? Yo puedo decir que no conozco ningún punto del mundo, donde se practique esto, salvo entre nosotros y en Lacedemonia. En las demás partes cada día hay nuevas mudanzas en la danza y demás ramos de la música, y no son las leyes las que dirigen estas innovaciones, sino que es no sé qué gusto extravagante y desarreglado que, lejos de complacerse constantemente en las mismas cosas, como sucede entre los egipcios, varía a cada momento.

ATENIENSE. —Nada más cierto, mi querido Clinias. Si has creído que yo quería indicar que esto se practicaba hoy día, tu equivocación nace sin duda de que yo no he explicado con bastante claridad mi pensamiento. Sólo he querido decir lo que desearía que se observase con relación a la música, y tú has creído que yo hablaba de una cosa existente. Cuando los males son desesperados y llegan a su colmo, es a veces necesario, aunque es siempre penoso, censurarlos. Puesto que piensas como yo en este punto, Respóndeme: dices que en tu ciudad y en Esparta se observa mejor que en el resto de la Grecia lo que acabo de prescribir respecto de la música.

CLINIAS. —Sí.

ATENIENSE. —Si los demás griegos se conformasen con este uso, ¿las cosas marcharían entre ellos en este punto mejor que marchan hoy día?

CLINIAS. —No sería posible la comparación, si siguiesen lo que aquí y en Lacedemonia se practica lo que tú acabas de decir.

ATENIENSE. —Veamos si mis ideas concuerdan con las vuestras. El plan de vuestra educación y de las lecciones de vuestra música se reduce a lo siguiente: ¿obligareis a vuestros poetas a decir que desde el acto que es uno moderado, justo y virtuoso, es feliz; que importa poco, por otra parte, que sea uno de corta o de grande talla, de una complexión débil o robusta, rico o pobre; y que aun cuando tuviese más tesoros que Ciniras y Midas, como sea injusto, no dejará de ser menos desgraciado ni menos digno de compasión? A lo cuál se añadirá lo que ha de decir el poeta de Esparta, si quiere hablar como es debido:

*Creería yo indigno de mis elogios
y no haría caso de cualquiera que,
poseyendo lo que el vulgo llama bienes,
no uniese a éstos la posesión
y la práctica de la justicia.*

*Si es justo, que arda en deseos
de llegar de las manos con el enemigo;
pero si es injusto, que los dioses
no permitan, que se atreva de mirar
frente de frente la muerte sangrienta*

*y la carnicería, que no gane
en la carrera de Bóreas de Tracia,
ni que goce de ninguna de las ventajas
que se miran ordinariamente
como verdaderos bienes,
porque los hombres se engañan
en la idea que de ellos se forman.* [5]

El primero de los bienes, dicen, es la salud; el segundo, la belleza; el tercero, la fuerza; el cuarto, la riqueza; además cuentan otros muchos, como tener la vista, el oído y los demás sentidos en buen estado; la de poder hacer todo lo que se quiera siendo tirano; y, en fin, el colmo de la felicidad, según ellos, sería hacerse inmortal tan pronto como se hubiesen adquirido todos los bienes de que acabo de hablar. Y vosotros y yo, por el contrario, decimos que el goce de estos bienes es útil para los que son justos y piadosos, pero que se convierten en verdaderos males para los malvados, comenzando por la salud; que lo mismo sucede con la vista, el oído y los demás sentidos, en una palabra, con la vida; que la mayor de todas las desgracias sería para un hombre ser inmortal y poseer todos los demás bienes menos la justicia y la virtud; y que en tal estado tanto menos podría quejarse cuanto más corta fuera la vida. Vosotros, a mi parecer, comprometeréis y hasta obligareis a vuestros poetas a usar este mismo lenguaje para la instrucción de vuestra juventud y a ajustar a él sus ritmos y sus armonías. Atended: yo os declaro terminantemente, que lo que es un mal en la idea del vulgo, es un bien para los hombres malos, y sólo es un mal para los justos; y por el contrario, que lo que se reputa bien, sólo lo es para los buenos y es un mal para los malvados; ¿estamos vosotros y yo de acuerdo sobre todo esto?

CLINIAS.—A mi parecer lo estamos en unos puntos y en otros no.

ATENIENSE.—¿Será posible que no consiga convenceros de que la salud, la riqueza, una autoridad ilimitada por su extensión y duración, aun cuando se añada a esto un vigor extraordinario, el valor, y por encima de todo la inmortalidad, con exclusión de lo que se tiene comúnmente por males, lejos de contribuir a la felicidad de la vida, harían por el contrario soberanamente desgraciado al hombre que diera abrigo al mismo tiempo en su alma a la injusticia y al desorden?

CLINIAS.—Has adivinado exactamente.

ATENIENSE.—Sea así. ¿Pero de qué medio me valdré para convenceros? ¿No os parece, que este hombre a quien concedo la belleza, la fuerza del cuerpo, las riquezas, el valor, un poder ilimitado y de por vida para hacer todo lo que desea, si de otro lado es injusto y está entregado al desorden, hace necesariamente una vida vergonzosa? ¿Quizá me concederéis esto?

CLINIAS.—Desde luego.

ATENIENSE.—¿Y por consiguiente que su vida es mala?

CLINIAS.—Un poco menos.

ATENIENSE.—¿Y por tanto, una vida desagradable y penosa para él?

CLINIAS.—En este punto ¿cómo quieres que convengamos?

ATENIENSE. ¿Cómo? Ojalá algún dios quiera ponernos de acuerdo, porque al presente no lo estamos. A mí, querido Clinias, la cosa me parece tan evidente, como es evidente que Creta es una

isla; y si fuese legislador, nada omitiría para obligar a los poetas y a mis conciudadanos a hablar del mismo modo; y no hallaría penas bastante grandes para castigar al que se atreviese a decir que hay hombres malos que viven dichosos, y que lo útil es una cosa y lo justo otra; e inspiraría a mis conciudadanos sobre otros mil objetos ideas bien distantes, a mi parecer, de las de los cretenses, de los lacedemonios y del resto de los hombres. Permitidme, ¡oh vosotros, los mejores de los hombres! En nombre de Júpiter y de Apolo, que consulte aquí esos mismos dioses que son vuestros legisladores, y que les pregunte si no es la más dichosa de las condiciones la del hombre justo; o si es preciso distinguir dos clases de condiciones, siendo lo propio de la una el placer y lo propio de la otra la justicia. Si nos responden que son dos condiciones diferentes, volveremos a preguntarles, para proceder como es debido, cuál de las dos es preferible; si nos dicen que la que corresponde al placer, entonces sostengo que esta respuesta es absurda en sus labios. Pero guardémonos de suponer en los dioses semejante lenguaje, y pongámoslo en boca de nuestros padres y de nuestros legisladores. Supongamos también, que las preguntas, que acabo de hacer, se dirigen únicamente al legislador y que es este el que nos ha respondido, que la vida más voluptuosa es la más feliz. Padre mío, le diría yo, tú no quieres que yo pase la vida más dichosa, puesto que no has cesado de exhortarme para que viva en la práctica de la justicia. El que sentase un principio semejante, sea legislador, sea padre, se pondría a mi juicio en la más evidente contradicción consigo mismo. Por otra parte, si conviniese en que la perfecta felicidad va unida a la justicia perfecta, cualquiera podría preguntarle qué es lo que la ley encuentra de bello y de bueno en la justicia, que la hace preferir al placer. En efecto, se diría: si el placer no entra para nada en la condición del justo, ¿qué bien le queda? ¡Qué, la estimación de los hombres y de los dioses será buena y bella, pero incapaz de producir placer alguno! ¿Y la infamia habrá de tener las cualidades opuestas? Divino legislador, esto no es posible, diríamos nosotros. ¿Puede ser bello y bueno y al mismo tiempo penoso el no cometer ni sufrir injusticias? ¿Y hay, por el contrario, placer en la condición opuesta, aunque mala y vergonzosa?

CLINIAS. —¿Cómo puede ser eso?

ATENIENSE. —El razonamiento que no separa lo agradable de lo justo, de lo bueno y de lo bello, tiene por lo menos la ventaja de que mueve a los que lo escuchan a abrazar la justicia y la virtud; y el legislador no puede usar otro lenguaje sin cubrirse de vergüenza y sin contradecirse, porque nunca se avendrá nadie espontáneamente a abrazar un género de vida, que debe procurarle menos placer que pena. Ahora bien, lo que sólo se ve en lontananza da vértigos a casi todo el mundo, especialmente a los jóvenes; y así el cuidado del legislador deberá consistir en disipar las nubes que puedan ofuscar el espíritu de los ciudadanos, y valerse de todos los medios prácticos, de los elogios y de las razones más eficaces, para convencerles de que la justicia y la injusticia estén, por decirlo así, representadas en dos cuadros colocados el uno frente al otro; que el hombre injusto y malo, fijando sus miradas en estos dos cuadros, encontrará el de la injusticia encantador y él de la justicia insopportable, mientras que el justo, mirándolos a su vez, formará un juicio completamente opuesto.

CLINIAS. —Así debe de ser.

ATENIENSE. —De estos dos juicios ¿cuál es el más conforme a la verdad, el del alma depravada o el del alma sana?

CLINIAS. —Es evidente que el segundo.

ATENIENSE. —También ea evidente, que la condición del injusto, además de ser más vergonzosa

y más criminal, es en realidad más mala que la del hombre justo y piadoso.

CLINIAS. —Así parece ser por lo que dices.

ATENIENSE. —Y aun cuando no fuese esto tan cierto como la razón nos lo acaba de demostrar, si un legislador, aun suponiéndole poco hábil, se ha creído algunas veces autorizado para engañar a los jóvenes por su bien, ¿hubo jamás una mentira más útil que ésta y más propia para encaminarlos naturalmente y sin coacción a la práctica de la virtud?

CLINIAS. —Extranjero, nada más bello ni más sólido que la verdad, pero me parece difícil hacerla penetrar en los espíritus.

ATENIENSE. —Podrá ser así. Sin embargo, se ha conseguido hacer que las gentes crean en la fábula de Sidonio Cadmo,^[6] a pensar de ser absurda, y en otras mil semejantes.

CLINIAS. —¿Qué fábula?

ATENIENSE. —La que refiere que de los dientes de una serpiente echados en la tierra salieron hombres armados. Ésta es una prueba bien patente para todo legislador de que no hay cosa de que no pueda persuadir a la juventud. Lo único de que debe ocuparse es de encontrar el punto respecto del cuál importa más a la felicidad de los ciudadanos que estos estén convencidos plenamente; y cuando le haya encontrado, idear los medios oportunos para que sobre este punto usen un lenguaje uniforme en todo tiempo y en todas ocasiones, en sus cantos, en sus discursos y en sus fábulas. Si en este respecto vuestro dictamen es contrario al mío, ninguna pena tendrá en que rebatáis mis razones.

CLINIAS. —No creo que podamos ni uno ni otro oponer nada que sea razonable.

ATENIENSE. —Vuelvo a tomar el hilo de mi discurso, y digo, que el objeto de todos los coros, que son de tres especies, debe de ser encantar en cierta manera el alma de los niños mientras es tierna y dócil, repitiéndoles sin cesar las bellas máximas que acabamos de exponer, y muchas más que podrían añadirse. Pero reduciéndolas a un solo punto, les diremos que la vida más justa es igualmente la más dichosa a juicio de los dioses; y no sólo diremos la verdad, sino que este razonamiento, mejor que ninguno otro, entrará fácilmente en el espíritu de aquellos a quienes nos importa convencer.

CLINIAS. —No se puede menos de convenir en lo que dices.

ATENIENSE. —Lo mejor que debemos de hacer es establecer en primer lugar el coro de las Musas, compuesto de niños que cantarán estas máximas con singular esmero ante el público y ante todos los ciudadanos. A éste seguirá el segundo coro, compuesto de jóvenes que no pasen de treinta años, los cuales tomarán a Apolo por testigo de la verdad de estas máximas, suplicándole que les sea propicio, y que se las grabe profundamente en su alma. Un tercer coro, compuesto de hombres formales desde treinta hasta sesenta años, cantará también las mismas cosas. Para los que hayan pasado de esta edad, como les cuadra mal el canto, es preciso encomendarles la tarea de componer sobre los mismos objetos fábulas, que se inspiren en oráculos divinos.

CLINIAS. —¿Cuál es, extranjero, esa tercera especie de coro? No comprendemos bien la significación que quieres darle.

ATENIENSE. —Sin embargo, ese es el fin de todo lo que hemos dicho hasta ahora.

CLINIAS. —Tampoco te comprendemos; trata de explicarnos más claramente tu pensamiento.

ATENIENSE. —Dijimos, si os acordáis, al principio de esta conversación, que la juventud, naturalmente viva y ardiente, no podía tener en reposo ni el cuerpo ni la lengua; que gritaba y saltaba continuamente sin regla ni método; que a excepción del hombre, los demás animales no tenían

ninguna idea del orden, que debe regular los movimientos del cuerpo y los de la voz; que con relación a los movimientos del cuerpo, este orden se llama medida; que respecto de la voz, se daba a la combinación de tonos graves y agudos el nombre de armonía; y el de corea^[7] a la unión del canto y de la danza. Los dioses, dijimos, movidos de compasión por nosotros, enviaron las Musas y a Apolo, para que tomarán parte en nuestras fiestas y las presidieran. También contamos con Baco; ¿lo recordáis?

CLINIAS. —Hemos procurado no olvidarlo.

ATENIENSE. —Lo que pertenece a los primeros coros, el de las Musas y el de Apolo, ya ha sido explicado. Sólo nos resta hablar del tercero, que no puede ser otro que el de Baco.

CLINIAS. —¿Cómo es eso, si gustas decírnoslo? La idea de un coro de ancianos, consagrado a Baco, es tan singular, que el espíritu al pronto no puede acostumbrarse a ella. ¡Qué!, ¿se compondrá, en efecto, este coro de gentes que tendrán desde treinta años y aun cincuenta hasta sesenta?

ATENIENSE. —Sí, pero es preciso entrar en algunas explicaciones sobre la manera como debe ordenarse esto, para que sea digno de aplauso.

CLINIAS. —Veámoslo.

ATENIENSE. —¿Estáis de acuerdo conmigo sobre lo que dijimos antes?

CLINIAS. —¿Sobre qué?

ATENIENSE. —Que era preciso, que cada ciudadano, sin distinción de edad, de sexo, ni de condición, en una palabra, que todo el Estado en cuerpo se repitiese sin cesar a sí mismo las máximas de que hemos hablado, y que en ciertos conceptos variase y diversificase sus cantos de tantas maneras, que no diera lugar al cansancio, y que se encontrase en ellos siempre motivo de nuevos placeres.

MEGILLO. —Quién no ha de convenir en que eso sería lo mejor?

ATENIENSE. —¿Y en qué ocasión la parte más excelente de los ciudadanos, aquella a que la edad y la sabiduría dan mayor autoridad, podrá, cantando las mejores máximas, contribuir más que ninguna otra al bien general del Estado? ¡Qué! ¿Seremos nosotros tan indiscretos, que vayamos a despreciar las ventajas de estos cantos tan bellos y tan útiles?

CLINIAS. —Por lo que tú dices, no es posible despreciarlos.

ATENIENSE. —¿Y cuál será el medio de ejecución más conveniente? Observad si será el que voy a proponer.

CLINIAS. —¿Cuál? .

ATENIENSE. —¿No es cierto que a medida que se hace uno viejo, se va disgustando del canto, y que no se presta a cantar sino con mucha repugnancia, y que cuando se ve precisado a ello, cuanto más ancianos y virtuosos somos tanto más bochornoso nos parece?

CLINIAS. —Es cierto.

ATENIENSE. —Con mucha más razón un anciano de esta condición se ruborizaría si hubiese de cantar, saliendo a las tablas en un teatro, en presencia de la muchedumbre; sobre todo, si para dar más fuerza y extensión a su voz, se le sometiese al régimen y a la abstinencia de los coros, que disputan y aspiran a la victoria. Es claro, que en este caso cantaría con una repugnancia, un disgusto, y un rubor extremos.

CLINIAS. —No es dudoso.

ATENIENSE. —¿Cómo nos arreglaremos, pues, para hacer que canten de buena voluntad? ¿No prohibiremos, por lo pronto, por una ley el uso del vino a los jóvenes hasta la edad de diez y ocho años, haciéndoles comprender que no es conveniente añadir fuego al fuego que ya devora su cuerpo y su alma antes de la edad del trabajo y de las fatigas, temerosos de la exaltación que es natural en la juventud? Les permitiremos después, que beban moderadamente hasta los treinta años, ordenándoles que se abstengan de toda clase de libertinaje y de todo exceso. Cuando toquen en los cuarenta años, será cuando podrán entregarse al goce de los banquetes e invitar a Baco, para que venga con los demás dioses a tomar parte en sus fiestas y en sus orgías, trayendo consigo ese divino licor, que es el presente que ha hecho a los hombres como un remedio para dulcificar la austerdad de la ancianidad, restituirle el vigor de los primeros años, disipar sus pesares, ablandar la dureza de sus costumbres, como el fuego ablanda el hierro, y darle un no sé qué de soltura y flexibilidad. Enardecidos con este licor nuestros ancianos, ¿no se prestarán con más alegría y con menos repugnancia a cantar, y empleando la expresión que hemos usado con frecuencia, a encantar, no en presencia de muchas personas ni de extranjeros, sino delante de unos cuantos amigos?

CLINIAS. —Sin contradicción.

ATENIENSE. —Este medio de que nos valemos para inclinarlos a mezclar su canto con el de los demás, no tiene nada que choque con el bien parecer.

CLINIAS. —Absolutamente nada.

ATENIENSE. —¿Pero qué canto pondremos en su boca? ¿Cuál será su musa? ¿No es evidente, que también en esto deben observarse las reglas de la conveniencia, atendida su edad?

CLINIAS. Seguramente.

ATENIENSE. —¿Cuál es pues la música que conviene a hombres divinos? ¿Será la de los coros?

CLINIAS. —Sería muy sensible, así para nosotros los cretenses como para los lacedemonios, emplear en esta ocasión otros cantos, que los que se han enseñado en los coros y a los que estamos acostumbrados.

ATENIENSE. —Así debe de ser, porque, en efecto, vosotros jamás os habéis encontrado en el caso de hacer caso del más precioso de los cantos. Según vuestra organización, os parecéis, más que a ciudadanos que habitan una ciudad, a soldados acampados en tiendas. Vuestra juventud se asemeja a una piara de potros, que se lleva a pastar a una pradería al cuidado de un guarda común. Los padres no tienen entre vosotros derecho para separar a su hijo de la compañía de los demás, a pesar de su carácter bravío y salvaje, ni para educarle en la casa paterna, encomendarle a un ayo particular, dirigirle acariciándole, suavizándole y usando de los demás medios propios para la educación de hijos. De esta manera no sólo se haría buen soldado, sino también un buen ciudadano capaz de administrar los negocios públicos, y un guerrero mejor, según hemos dicho, que el guerrero de Tirteo, y que miraría la fuerza, no como la principal parte de la virtud, sino como la cuarta siempre y en todas ocasiones, así respecto de los particulares como del Estado.

CLINIAS. —Extranjero, no sé por qué rebajas otra vez a nuestros legisladores.

ATENIENSE. Si es que lo hago, mi querido Clinias, no es con intención. Pero deja a un lado ese cargo, créeme; y sigamos a la razón a donde quiera que ella nos conduzca. Si efectivamente descubrimos una música más perfecta que la de los coros y de los teatros públicos, hagamos por proporcionarla a aquellos, que, en nuestra opinión, repugnan la otra y desean servirse sólo de la

mejor.

CLINIAS.—Así debemos de hacerlo.

ATENIENSE.—En todo aquello que va acompañado de algún placer ¿no es una necesidad, o que este placer sea la única cosa que lo haga digno de nuestra solicitud, o que haya además alguna razón de bondad intrínseca o de utilidad? Por ejemplo, el comer, el beber y todo alimento en general, tienen una cierta dulzura que es inseparable de ellos y que llamamos placer; pero su bondad intrínseca y su utilidad consisten en lo que tienen de saludable para el cuerpo.

CLINIAS.—Convengo en ello.

ATENIENSE.—La ciencia tiene también su atractivo y su placer; en cuanto a su bondad, a su utilidad, a su belleza, todas estas cualidades las debe a la verdad.

CLINIAS.—Así es.

ATENIENSE.—Pero qué!, ¿las artes de imitación no proporcionan placer mediante la reproducción de la realidad? Y a la impresión causada por esta reproducción, cuando se verifica, ¿no hay razón para llamarla agradable?

CLINIAS.—Sí.

ATENIENSE.—Sin embargo, la bondad intrínseca de las obras de estas artes no dependen del placer que causan, sino, para decirlo con una palabra, de la relación de igualdad y de semejanza que hay entre la imitación y la cosa imitada.

CLINIAS.—Muy bien.

ATENIENSE.—El placer no es, por tanto, una regla segura de estimación, sino respecto de las cosas que no tienen por objeto la utilidad, ni la verdad, ni la semejanza, y que por otra parte no producen de suyo ningún daño, sino que sólo se intenta procurárselas en vista de este gusto que acompaña algunas veces a la utilidad, a la verdad y a la semejanza, y que puede llamarse muy bien placer, cuando nada de lo dicho va unido a aquel.

CLINIAS.—Tú sólo hablas del placer que no tiene nada de perjudicial.

ATENIENSE. Sí, y le doy el nombre de diversión, cuando por otra parte no va seguido de ningún mal ni de ningún bien de consideración.

CLINIAS.—Tienes razón.

ATENIENSE.—¿No debe inferirse de estos principios, que ni al placer ni a ninguna opinión fundada en sólo la apariencia pertenece juzgar de las artes, que consisten en la imitación y en las relaciones de igualdad? Porque la igualdad y la proporción no se fundan, ni en el juicio que de ellas forman los sentidos, ni en el placer que pueden proporcionar, sino principalmente en la verdad, y casi en ninguna otra cosa más.

CLINIAS.—Sin duda.

ATENIENSE.—¿Y qué es la música sino un arte de representación y de imitación?

CLINIAS.—Completamente.

ATENIENSE.—No debe, pues, darse oídos a los que dicen, que se debe juzgar de la música por el placer; ni debemos considerar digna de nuestras indagaciones la que tenga sólo este objeto, sino la que es en sí misma conforme a lo bello.

CLINIAS.—Eso es muy cierto.

ATENIENSE.—Y así nuestros ancianos, que andan en busca de la más perfecta música, no estarán

por la que es más agradable, sino por la que sea más exacta, y la exactitud de la imitación consiste efectivamente, como hemos dicho, en la perfecta representación de la cosa imitada.

CLINIAS.—Sin duda.

ATENIENSE.—Y todo el mundo viene a convenir en que las obras de la música no son más que imitaciones y representaciones. ¿No estarán sobre este punto fácilmente de acuerdo los poetas, los espectadores y los actores?

CLINIAS.—Sí.

ATENIENSE.—Por consiguiente; para no engañarse en el juicio que se forme de cada una de estas obras, es preciso conocer lo que expresan; porque si no se conoce la cosa misma que se quiere traducir y representar, no es posible juzgar bien si se ha conseguido su objeto o si adolece de algún defecto de imitación.

CLINIAS.—¿Cómo ha de ser posible?

ATENIENSE. Si no se puede juzgar de la exactitud y de la verdad de una obra, ¿cómo se podrá juzgar de su belleza? No me explico con bastante claridad, y quizá me haré entender mejor de esta otra manera.

CLINIAS.—¿De qué manera? Dínoslo si gustas.

ATENIENSE.—Hay un número infinito de imitaciones que se dirigen a la vista.

CLINIAS.—Sí.

ATENIENSE.—Si no se conocen en manera alguna los objetos que han servido de modelo el artista, ¿se puede juzgar bien la exactitud de su trabajo, si ha guardado las debidas proporciones, si cada parte ocupa el lugar que debe, y lo mismo con respecto a los colores y figuras; o si acaso todas estas circunstancias han faltado y aparece todo confundido? ¿Concebís que se pueda formular un juicio, si no se tiene ninguna idea del objeto, que el artista se ha propuesto imitar?

CLINIAS.—¿Cómo ha de poderse?

ATENIENSE.—Pero cuando se sabe que el objeto, que ha querido representar con la tela o con el mármol, es un hombre cuyas partes ha dibujado fielmente con el color y la forma oportunos, ¿no es una necesidad, que con estos conocimientos se halle cualquiera en estado de juzgar de una ojeada si la obra está bien acabada o le falta algo?

CLINIAS.—En este caso todos seríamos entendidos en pintura.

ATENIENSE.—Tienes razón. En general, con respecto a toda imitación sea en pintura, sea en música o en cualquiera otro género, ¿no es preciso, para formar un juicio sano, conocer estas tres cosas: en primer lugar, el objeto imitado; en segundo, si la imitación es fiel; y por último, si es bella, sea en razón de las palabras, o de la melodía; o de la medida?

CLINIAS.—Me parece que sí.

ATENIENSE.—Veamos, pues, en dónde está la dificultad de juzgar bien con relación a la música, y no nos desanimemos. Como de todas las imitaciones es la más elevada, es por lo mismo la que exige más cuidado y atención. El error en esta materia sería muy funesto, porque trasciende a las costumbres, y al mismo tiempo es muy difícil percibirle, porque los poetas no pueden ser tan hábiles en su arte como las Musas mismas. Nunca las Musas se separarán de lo verdadero, hasta el punto de adaptar a palabras formadas para hombres, figuras y melodías que sólo pueden convenir a mujeres; o de unir a compases propios de esclavos y de personas viles, aires y figuras convenientes sólo a

hombres libres; o, en fin, de acomodar a figuras y compases llenos de nobleza melodías o palabras que sólo respiran bajeza. Jamás las Musas serán capaces de mezclar gritos de animales, voces humanas y sonidos de instrumentos, ni emplear esta confusión de toda clase de sonidos para expresar una sola cosa; mientras que nuestros poetas, los humanos, al confundir y mezclar todas estas cosas sin gusto y sin principios, merecerían la befa de todos aquellos, que, como dice Orfeo, han recibido de la naturaleza el sentimiento de la armonía. Nuestros poetas añaden a esta confusión el defecto contrario; si tocan el laúd o la flauta, tan pronto presentan compases, figuras y versos sin melodía, como compases y melodías sin acompañamiento de palabras. De aquí resulta que es muy difícil adivinar lo que significan estos compases y estas melodías desnudas de palabras, ni a qué género de imitación un tanto razonable se parecen. Por el contrario, no pueden menos de reconocerse que en todo esto hay una falta completa de gusto, sobre todo en esa afectación de acumular sonidos parecidos a gritos de animales con una extrema rapidez y sin detenerse; no puede ser sino resultado de una manía bárbara y de un verdadero charlatanismo ese empeño de tocar el laúd y la flauta para otra cosa que para acompañar la danza y el canto. He aquí lo que yo tenía que decir. Por lo demás no examinaremos ahora el género de música, que no conviene a nuestros conciudadanos de treinta a cincuenta años, sino que examinaremos el que es propio de ellos; y lo que me parece resultar de esta conversaciones que los ancianos quincuagenarios, que se hallen en disposición de cantar, deben de estar mucho más instruidos que ningún otro en todo lo relativo a la música de los coros, porque tienen necesidad de discurrir y sentir con la más extrema delicadeza todas las especies de medidas y de armonías, pues que sin esto ¿cómo podrían conocer la precisión de una melodía, cuándo se necesita del dórico y cuándo no, y si el compás acomodado por el músico a la melodía es el debido o no?

CLINIAS.—Es evidente que sin eso no se podría hacerlo.

ATENIENSE.—En verdad, la mayor parte de los espectadores son muy ridículos, si se imaginan, que son capaces de juzgar si un aire está bien o mal compuesto, sea en cuanto al compás, sea en cuanto a la armonía, porque han aprendido a la fuerza a cantar y a bailar; siendo así que, como esto lo hacen por rutina y sin principios, no pueden llegar a comprender, que toda melodía es buena, cuando tiene el carácter que le es propio; y que tan pronto como lo pierde, es defectuosa.

CLINIAS.—Es cierto.

ATENIENSE.—Y qué, ¿el que no conoce la naturaleza de una cosa, podrá jamás en este concepto juzgar de su bondad?

CLINIAS.—¿Cómo?

ATENIENSE.—Todo esto nos demuestra, que es preciso que los que nosotros invitamos a cantar, y a quienes, a este fin hacemos una suave violencia, sean por lo menos bastante hábiles en esta parte, para poder seguir las cadencias de los compases y los diferentes tonos de una melodía, a fin de que, conociendo todas las especies de armonías y de compases, sean capaces de escoger los más proporcionados a su edad y a su carácter; y que así, prestándose a cantar de buena voluntad, experimenten ellos mismos un placer inocente, y enseñen con su ejemplo a la juventud a abrazar todo lo que es a propósito en este género para formar las costumbres. Si poseen la habilidad, que aquí suponemos, tendrán necesariamente luces superiores a las que da la educación común y a las de los poetas mismos; porque no es necesario, que el poeta conozca si su imitación es bella o no, que es el

tercer punto; pero de lo que no puede dispensarse es de poseer los otros dos, que corresponden al compás y a la armonía; mientras que nuestros ancianos deben tener un conocimiento igual de los tres puntos en cuestión, a fin de poder escoger lo más excelente y lo que más se aproxime a ello. De otra manera nunca serán capaces de inspirar a los jóvenes el encanto de la virtud. Ya hemos explicado, hasta donde nos ha sido posible y según nos propusimos en un principio, los medios de remediar los inconvenientes del coro de Baco. Veamos si lo hemos conseguido. Necesariamente en una asamblea semejante ha de reinar el tumulto, que se ha de aumentar a medida que se continúe bebiendo; inconveniente que desde el principio nos ha parecido inevitable en los banquetes de nuestros días, visto lo que en ellos pasa.

CLINIAS. —Es inevitable, en efecto.

ATENIENSE. —En tales momentos se encuentra uno más vivo, más alegre, más libre y más atrevido que de ordinario; no se escucha a nadie; y se cree uno capaz de gobernarse a sí mismo y a los demás.

CLINIAS. —Es cierto.

ATENIENSE. —Entonces es, dijimos, cuando las almas de los bebedores, enardecidadas por el vino, como el hierro se calienta al fuego, se hacen más blandas y en cierta manera más jóvenes; de modo que podrían hacerse tan dóciles y tan flexibles como las de los jóvenes en manos de un hombre que tenga la autoridad y la capacidad necesarias para dirigirlas y formarlas. Este hombre hace precisamente el mismo papel que el buen legislador. El resultado de sus leyes, en punto a banquetes, debe de ser que este bebedor, lleno de confianza y de atrevimiento, que lleva la impudencia más allá de los límites regulares, y que es incapaz de someterse al orden, de hablar, de callar, de beber y de cantar cuando le toque el turno, pase a un estado completamente opuesto. Es preciso que tales leyes se insinúen mañosamente en su corazón, para oponer a la invasión de la impudicia, el más precioso de los temores, ese temor divino a que hemos dado los nombres de vergüenza y de pudor.

CLINIAS. —Es cierto.

ATENIENSE. —También es indispensable que estas mismas leyes tengan por guardianes y cooperadores a hombres, que siendo enemigos del tumulto y amigos de la sobriedad, presidan a la cuadrilla de bebedores; porque sin tales jefes es más difícil combatir la embriaguez que derrotar al enemigo que combate sin un general que tenga sangre fría. Es preciso, en fin, que resulte igual, y si se quiere, mayor deshonra de desobedecer a estos jefes y representantes del dios Baco, que serán ancianos de más de sesenta años, que de desobedecer a los representantes de Marte.

CLINIAS. —Muy bien.

ATENIENSE. —Si todo pasase de esta suerte en los banquetes y en las reuniones festivas; si los bebedores se conformasen enlodo a las leyes y a la voluntad de los que son sobrios, ¿no es cierto que los concurrentes sacarían de ello grandes ventajas, y que en lugar de salir de los banquetes, como hoy sucede, enemigos los unos de los otros, se separarían siendo más amigos que lo eran antes?

CLINIAS. —Convengo en ello, con tal que llegue día en que se observen las disposiciones que acabas de exponer.

ATENIENSE. —No condenemos, pues, sin restricción este uso de los presentes de Baco, como si fuese una cosa absolutamente mala y que debiese proscribirse de todos los Estados. Podría hasta decirse mucho en su favor, y yo no me atrevería a descubrir a la multitud el mayor bien, que este dios

proporciona a los hombres, porque los más se forman de él una idea poco exacta y toman en mal sentido lo que se les dice.

CLINIAS. —¿De qué se trata?

ATENIENSE. —Es común opinión y rumor vulgar que Juno, madrastra de Baco, le arrancó el sentido y la razón; y que éste, para vengarse de ella, inventó las orgías y todos los bailes extravagantes, y que con este objeto nos hizo el presente del vino. Por lo que a mí hace abandono este lenguaje a los que creen poder contar con seguridad tales cosas de los dioses. Lo que sées que ningún hombre viene al mundo con toda la razón que habrá de tener el día en que haya llegado a la edad madura; que entre tanto no ha adquirido aún todo el conocimiento que conviene a su naturaleza, que vive en una especie de demencia, que grita sin regla y salta lo mismo, tan pronto como se pone en movimiento. Recordemos que, según dijimos, de aquí proceden la música y la gimnasia.

CLINIAS. —Ya lo recordamos.

ATENIENSE. Y que de aquí nació el haberse formado los hombres la idea del compás y de la armonía bajo los auspicios de Apolo, de las Musas y de Baco.

CLINIAS. —Sin duda.

ATENIENSE. —Según las preocupaciones vulgares, el vino fue dado a H los hombres a consecuencia de una venganza de Baco, para turbar su razón; pero las presentes reflexiones prueban, por el contrario, que los hombres le han recibido como un específico, cuya virtud consiste en inspirar el pudor al alma y mantener la salud y las fuerzas del cuerpo.

CLINIAS. —Extranjero, he ahí un resumen exacto de lo que se dijo anteriormente.

ATENIENSE. —Hemos explicado una mitad de lo que constituye la corea; ¿explicaremos la otra mitad o la dejaremos?

CLINIAS. —¿Cuál es esa otra mitad, y cómo haces esa división?

ATENIENSE. —El arte de los coros o la corea, tomada en su conjunto, abraza, en mi opinión, la educación también toda y entera. Una de sus partes comprende el compás y la armonía, que sirven para arreglar la voz.

CLINIAS. —Muy bien.

ATENIENSE. —La otra parte, cuyo objeto es el movimiento del cuerpo, tiene de común con el movimiento de la voz el compás, y tiene de propio la figura, como el movimiento de la voz tiene de propio la melodía.

CLINIAS. —Es cierto.

ATENIENSE. —Se ha dado, no se sabe por qué razón, nombre de música al arte que, regulando la voz, llega hasta el alma y le inspira el gusto por la virtud.

CLINIAS. —Se ha hecho bien en nombrarla así.

ATENIENSE. —En cuanto a los movimientos del cuerpo, cuya combinación constituye lo que llamamos el baile, cuando tienen por objeto el perfeccionamiento de aquel, llamamos gimnasia al arte que a esto preside.

CLINIAS. —Muy bien.

ATENIENSE. —Decía, pues, y lo repito, que hemos tratado lo bastante, de esta mitad de la corea que se llama música. Con respecto a la otra mitad, ¿deberemos hablar de ella? Ved lo que hemos de hacer.

CLINIAS. —¿Qué crees, extranjero, que deberán responder a una pregunta semejante cretenses y lacedemonios, cuando, después de haber conversado por extenso sobre la música, no se les ha dicho aún nada de la gimnasia?

ATENIENSE. —Al interrogarme de esa suerte, lo que haces es responderme claramente, y veo que tu pregunta no sólo es una respuesta a la mia, sino también un mandato para que hable de gimnasia.

CLINIAS. —Has penetrado perfectamente mi intención y te suplico que la tomes en cuenta.

ATENIENSE. —Lo haré con tanto más gusto, cuanto que siendo una materia que conocéis vosotros como yo, tendré menos dificultad en hacerme entender, porque vosotros tenéis más experiencia de la gimnasia que de la música.

CLINIAS. —Dices verdad.

ATENIENSE. —Esta diversión es debida a la naturaleza, que enseña a todo animal a saltar cuando es joven. Sólo el hombre, entre todos los animales, teniendo, como hemos dicho, la idea del compás, se ha servido de ella para inventar y, crear el baile. Despertando después en él la melodía el recuerdo y el sentimiento del compás, de la unión de ambos se ha formado la corea con todas las combinaciones de este género.

CLINIAS. —Es muy cierto.

ATENIENSE. —Ya hemos explicado una de estas cosas; y en lo que sigue trataremos de explicar la otra.

CLINIAS. —Sea así.

ATENIENSE. —Pero antes de pasar adelante, dictemos, si os parece bien, una disposición final sobre el uso de los banquetes.

CLINIAS. —¿Qué disposición? Díñoslo, si gustas.

ATENIENSE. —En todo Estado, en que, considerando como objeto de grande importancia el uso de los banquetes, se conduzcan todos conforme a las leyes y reglas que hemos prescrito; en que se ejercite y aprenda la templanza; y en que se permita de la misma manera y con las mismas limitaciones el uso de los demás placeres, para acostumbrarse a vencerlos; en un Estado, repito, en que se observe una práctica semejante, no puede menos de ser tal uso autorizado. Pero si sólo se consideran los banquetes como una diversión; si es permitido a cada cual beber cuanto quiera y con los que quiera, sin guardar otra regla que su capricho, jamás autorizaré con mi voto el uso de banquetes ya se trate de particulares ya de Estados, que se bailen en tales condiciones; por el contrario, preferiría en este caso a lo que se practica en Creta y en Lacedemonia, la ley establecida entre los cartagineses, ley que prohíbe el vino a todos los que llevan las armas, y les obliga a no beber más que agua todo el tiempo que dure la guerra; y que dentro de murallas impone la misma prohibición a los esclavos de ambos sexos, a los magistrados durante el año que desempeñan su encargo, a los pilotos y a los jueces que están en el ejercicio de sus funciones, y a todos aquellos que deben asistir a una asamblea para deliberar sobre algún objeto importante; prohibiendo además a todos el beber durante el día, a no ser los enfermos y los que tengan que reparar sus fuerzas, y a los casados durante la noche, cuando traten de engendrar hijos. Y aún podrían señalarse otras mil circunstancias, en que el buen sentido y las leyes deben prohibir el uso del vino. En tal caso, se necesitarían pocos viñedos en una ciudad, por grande que se la suponga; y en la distribución de

tierras para el cultivo de las demás semillas y de todo lo que sirve para las necesidades de la vida, la parte destinada a viñedo sería la más pequeña. Tal es la disposición con que quería terminar nuestra conversación sobre este punto.

CLINIAS.—Muy bien.

Libro III de Las Leyes

ATENIENSE. —Basta ya sobre este asunto, y ahora indaguemos el origen de los gobiernos; y para descubrirle ¿no os parece el medio más fácil y más seguro el siguiente?

CLINIAS. —¿Cuál?

ATENIENSE. —El que debe seguirse cuando se intenta examinar los diversos cambios, que sucesivamente han sobrevenido en los Estados, sea para bien o para mal.

CLINIAS. —Y bien, ¿cuál es?

ATENIENSE. —Consiste, a mi juicio, en remontarse al origen de los tiempos casi infinitos que han pasado y a las revoluciones que han tenido lugar en tan largo trascurso.

CLINIAS. —¿Quéquieres decir?

ATENIENSE. —Dime: ¿serías capaz de computar el tiempo que hace que se fundaron las primeras sociedades, y que viven los hombres bajo la protección de las leyes?

CLINIAS. —No es en modo alguno fácil.

ATENIENSE. —Es indudablemente una época muy remota, que se pierde en el infinito.

CLINIAS. —Sin duda.

ATENIENSE. —¿No es cierto que desde entonces se ha formado un número prodigioso de Estados, mientras que otros tantos han sido completamente destruidos? Y mientras subsistieron ¿no han cambiado muchas veces de gobierno? ¿No han tenido periodos de engrandecimiento y de decadencia? ¿Las costumbres no han pasado sucesivamente de la virtud al vicio y del vicio a la virtud?

CLINIAS. —Todo eso ha debido suceder necesariamente.

ATENIENSE. —Tratemos de descubrir, si es posible, la causa de todas estas vicisitudes; quizá ella nos patentice la formación y el desarrollo de los gobiernos.

CLINIAS. —Tienes razón; dinos lo que piensas sobre este punto, y por nuestra parte haremos un esfuerzo para seguirte.

ATENIENSE. —¿Dais crédito a lo que dicen las antiguas tradiciones?

CLINIAS. —¿Qué dicen?

ATENIENSE. —Que el género humano ha sido destruido muchas veces por diluvios, enfermedades y otros accidentes semejantes, de que sólo se pudieron salvar muy pocas personas.

CLINIAS. —Es muy probable.

ATENIENSE. —Representémonos alguna de estas catástrofes generales; por ejemplo, la causada antiguamente por un diluvio.

CLINIAS. —¿Qué idea deberemos formar de él?

ATENIENSE. —Los que escaparon entonces de esta desolación universal, debieron ser habitantes de las montañas, sobre cuyas cimas se conservaron de esta manera pequeños restos del género humano.

CLINIAS. —Es claro.

ATENIENSE. —Era una necesidad, que estos montañeses ignorasen completamente las artes y

todas las invenciones, que la ambición y la avaricia habían imaginado en las ciudades, y todos esos recursos de que los hombres civilizados sé han valido para dañarse los unos a los otros.

CLINIAS.—Así debía de suceder.

ATENIENSE.—Sentemos como una verdad, que todas las ciudades situadas en llanuras y A orillas del mar fueron enteramente sumergidas y destruidas en tal catástrofe.

CLINIAS.—Sí.

ATENIENSE.—¿No podremos sostener, que los instrumentos de todos géneros, que todos los descubrimientos hechos basta entonces en las artes útiles, en la política y en las demás ciencias, que todo se perdió sin que quedara el menor vestigio?

CLINIAS.—Sin duda; ¿cómo se hubiera inventado después nada nuevo en ningún género, si los conocimientos humanos hubiesen subsistido en el mismo estado en que se hallan hoy? Los que sobrevivieron al diluvio no dudaron que antes que ellos habían pasado millares de años, y no pasa de mil o de dos mil que se han hecho los descubrimientos atribuidos a Dédalo, a Orfeo, a Palamedes, la invención de la flauta que se debe a Marsias y a Olimpo, la de la lira que pertenece a Anfión y muchos otros que nacieron, como quien dice, ayer.

ATENIENSE.—¿Sabes, Clinias, que olvidas un hombre que te toca de cerca, y que no es verdaderamente más que de ayer?

CLINIAS.—¿Hablas de Epiménides?

ATENIENSE.—Sí, del mismo. Según vosotros, ha sobrepujado a los más hábiles en punto a industria; y como soléis decir vosotros, Epiménides ejecutó lo que Hesíodo no hizo más que vislumbrar en sus escritos.

CLINIAS.—Sí, así lo decimos.

ATENIENSE.—Tal era la situación de los negocios humanos al salir de esta desolación general; por todas partes se ofrecía a la vista la imagen de una vasta y horrible soledad; países inmensos se hallaban inhabitados, y habiendo perecido todos los demás animales no quedó a aquellos hombres otro recurso para subsistir que algunos rebaños de bueyes y de cabras.

CLINIAS.—Sin duda.

ATENIENSE.—Por lo que hace a la sociedad, al gobierno, a la legislación, que es el objeto de esta conversación; ¿creéis que conservaran el menor recuerdo?

CLINIAS.—Nada de eso.

ATENIENSE.—De este estado de cosas es de donde resultó lo que vemos hoy, sociedades, gobiernos, artes, y leyes, muchos vicios y muchas virtudes.

CLINIAS.—¿Cómo? Explícanoslo, te lo suplico.

ATENIENSE.—¿Crees que aquellos hombres, que no conocían por experiencia una infinidad de bienes y de males producidos en el seno de nuestras sociedades, fuesen completamente buenos o completamente malos?

CLINIAS.—Tienes razón; comprendemos tu pensamiento.

ATENIENSE.—Con el tiempo, y a medida que nuestra especie se multiplicó, es cómo las cosas han llegado al punto en que las vemos.

CLINIAS.—Muy bien.

ATENIENSE.—Este cambio, según todas las apariencias, no se verificó de repente, sino poco a

poco y en un gran espacio de tiempo.

CLINIAS.—No ha podido verificarse de otra manera.

ATENIENSE.—En efecto, la memoria del diluvio debía inspirar demasiado temor, para que se atrevieran a bajar de las montañas a las llanuras.

CLINIAS.—Sin duda.

ATENIENSE.—Siendo tan escaso el número de personas, las entrevistas no debían ser muy agradables. Por otra parte, ¿cómo era posible comunicarse, perdidas las artes que proporcionan los medios para ir los unos al punto en que están los otros, por mar o por tierra? Tampoco era posible que hubiera comercio entre ellos, porque las aguas habían tragado el hierro, el bronce y todas las minas, y no tenían ningún medio de extraer los metales. También se veían muy embarazados para el corte de maderas, porque los pocos instrumentos, que pudieron conservarse en las montañas, se gastaron en poco tiempo, y no pudieron ser reemplazados con otros basta que se hubo inventado de nuevo la metalurgia.

CLINIAS.—No podía ser de otra manera.

ATENIENSE.—¿Después de cuántas generaciones creéis que se habrá hecho este descubrimiento?

CLINIAS.—No ha podido ser evidentemente sino al cabo de muchas.

ATENIENSE.—Y así todas las artes, que no pueden prescindir del hierro, del cobre y de los demás metales, han debido ser ignoradas durante este intervalo, y aun por mucho más tiempo.

CLINIAS.—Sin duda.

ATENIENSE.—Por consiguiente, la discordia y la guerra estaban también desterradas de casi todos los puntos de la tierra.

CLINIAS.—¿Cómo?

ATENIENSE.—Por lo pronto lo escaso del número de hombres era un motivo para que se amaran y quisieran. Luego no debían dar ocasión a luchas los alimentos, porque, a excepción de algunos en los principios, todos tenían en abundancia pastos de donde sacaban principalmente su subsistencia, y así no les faltaba ni carne ni leche; y además la caza les suministraba manjares delicados y abundantes. También tenían vestidos para el día y para la noche, cabañas y vasijas de todas especies, tanto de las que se utilizan cerca del fuego, como de las demás clases, porque no se necesita del hierro para amasar el barro ni para tejer; y los dioses han querido que estas dos artes proveyesen a nuestras necesidades en este punto, a fin de que la especie humana, cuando se encontrase en semejantes apuros, pudiese conservarse y acrecentarse. Contando con tantos medios, su pobreza no podía ser tan extremada que causara entre ellos querellas. De otro lado, no puede decirse que eran ricos, puesto que no poseían oro ni plata. Ahora bien; en toda sociedad, en que no se conocen la opulencia, ni la riqueza, las costumbres deben de ser muy puras, porque ni el libertinaje, ni la injusticia, ni los celos, ni la envidia pueden tener allí cabida. Serían virtuosos por esto mismo y también a causa de su extrema sencillez, que no les permitía desconfiar de los discursos que se les dirigía sobre el vicio y la virtud; por el contrario, les daban el mayor crédito y arreglaban por ellos bienamente su conducta. Tampoco eran bastante perspicaces para sospechar, como sucede hoy, que semejantes discursos fuesen embustes, y teniendo por verdadero lo que se les decía tocante a los dioses y a los hombres, lo convertían en regla de vida. Por esta razón eran por completo tales como

acabo de presentarlos.

CLINIAS.—Somos de tu opinión Megilo y yo.

ATENIENSE.—Podemos, pues, asegurar que durante muchas generaciones los hombres de este tiempo han debido de ser menos industrioso que los que habían vivido inmediatamente antes del diluvio y que los que viven ahora; que han sido más ignorantes en una infinidad de artes, en particular, en el de la guerra y en los combates de mar y tierra, tales como están en uso hoy día; que no conocían los procesos y las disensiones, que sólo tienen lugar en la sociedad civil, y en los que se emplean, tanto en las palabras como en las acciones, todos los artificios imaginables para dañarse y hacerse recíprocamente mil injusticias, sino que eran más sencillos, más valientes, más templados y más justos en todo. La razón de esto ya la hemos dado.

CLINIAS.—Todo eso es cierto.

ATENIENSE.—Estos pormenores, y los que vamos a añadir, tienden a hacernos conocer cómo los hombres de aquella época advirtieron que no podían pasar sin leyes y cuál fue su legislador.

CLINIAS.—Muy bien.

ATENIENSE. ¿No es cierto que en aquellos tiempos no tenían ninguna necesidad de legislador, y que no es en tales circunstancias cuando las leyes suelen aparecer? Porque la escritura era desconocida en aquella época; el uso y lo que se llama tradición oral eran las únicas reglas de la conducta.

CLINIAS.—Así parece.

ATENIENSE.—En cuanto al gobierno de entonces, he aquí cuál ha debido ser su forma.

CLINIAS. ¿Cuál?

ATENIENSE.—Me parece que los de aquel tiempo no conocían otro gobierno que el patriarcal, del cual existen aún algunos vestigios en muchos puntos entre los griegos y entre los bárbaros. Homero dice en cierto pasaje^[1] que este gobierno era el de los cíclopes: «No hay entre ellos deliberaciones en asambleas, ni se administra justicia. Viven en cavernas profundas en las cimas de las más altas montañas, y allí cada uno da leyes a su mujer y a sus hijos, sin curarse de su vecino».

CLINIAS.—Vuestro país tiene en Homero un poeta admirable. Nosotros hemos recorrido algunos de sus pasajes muy bellos, pero en corto número; porque los cretenses hacemos poco uso de las poesías extranjeras.

MEGILLO.—Pues nosotros leemos mucho a Homero,^[2] y nos parece superior a todos los demás poetas, aunque en general las costumbres que describe son más bien jónicas que lacedemonias. El pasaje que citas viene perfectamente en apoyo de tu discurso; el poeta se vale de una fábula, para presentar el estado primitivo como un estado salvaje.

ATENIENSE.—Es cierto que Homero viene en mi apoyo, y su testimonio puede servirnos para probar, que hubo en otro tiempo gobiernos de esta clase.

CLINIAS.—Muy bien.

ATENIENSE.—Estos gobiernos ¿no se forman de familias que habitan independientemente y que se han dispersado a consecuencia de una catástrofe universal? Y el más anciano ¿no es el que tiene la autoridad por habérsela transmitido sus padres como una herencia, de suerte que reunidos los demás en rededor suyo, como pollos alrededor de su madre, forman una sola grey, y viven sometidos al poder paterno y al más justo de los reinados?

CLINIAS.—Sin duda.

ATENIENSE.—Con el tiempo estas familias, al hacerse más numerosas, se reúnen; la comunidad se extiende, se dedican a la agricultura, se cultivan al principio las vertientes de las montañas; se levantan a manera de murallas vallados de espinos, que sirven de recinto y abrigo contra los animales feroces; y de todo esto se forma una habitación bastante extensa y común a todos.

CLINIAS.—Es natural que las cosas pasen así.

ATENIENSE.—Lo que yo añado, ¿es menos natural?

CLINIAS.—Y ¿qué es lo que vas a añadir?

ATENIENSE.—Formándose estas grandes familias mediante la reunión de las familias primitivas, cada una de éstas ha debido presentarse con el más anciano a la cabeza en calidad de jefe. Además, habiendo vivido hasta entonces separadas las unas de las otras, y habiendo recibido de sus padres principios diferentes tocante al culto de los dioses y a las relaciones sociales, mostrando éstas costumbres más suaves, aquellas costumbres más rudas, según el genio de los padres que grababan su carácter y sus inclinaciones en el corazón de sus hijos y en el de los hijos de sus hijos, debió cada familia traer sus usos particulares a la gran comunidad.

CLINIAS.—Sin duda.

ATENIENSE.—Y como un resultado necesario, cada una debió preferir sus usos a los de las demás.

CLINIAS.—Sí.

ATENIENSE.—No me engaño; he aquí que sin pensar hemos llegado al origen de la legislación.

CLINIAS.—Lo creo.

ATENIENSE.—En efecto, como resultado de esta variedad de usos, fue indispensable que las numerosas familias se reuniesen en común, y que encargasen a algunos de sus miembros el eximen de los diversos usos particulares. Éstos, después de tomar lo mejor de cada uno de estos usos, debieron proponerlo a los jefes y directores de las familias, como a otros tantos reyes, y de esta manera conquistaron el título de legisladores. En seguida debieron nombrarse jefes, y el gobierno patriarcal cedió el puesto a la aristocracia o a la monarquía.

CLINIAS.—El orden de las cosas los habrá conducido como por grados hasta ese punto.

ATENIENSE.—Hablemos aún de una tercera especie de gobierno, que abraza todas las demás y todos los accidentes a que los Estados están sujetos.

CLINIAS.—¿Cuál es?

ATENIENSE.—La que Homero^[3] indica después de la segunda; ved cómo se explica: «Dárdano construyó una ciudad llamada Dardania. Las murallas sagradas de Ilión, ciudad formada por la reunión de diferentes pueblos, aún no se habían levantado en la llanura; continuábase viviendo al pie del monte Ida, de donde nacen tantas fuentes». Estos versos y los que hemos visto sobre los cíclopes le han sido sin duda inspirados por los dioses, y están completamente conformes con la naturaleza; porque los poetas son de raza divina, y cuando cantan, las Gracias y las Musas les revelan muchas veces la verdad.

CLINIAS.—Estoy persuadido de eso.

ATENIENSE.—Examinemos con más atención esta historia de Homero, revestida con una corteza fabulosa; quizás descubriremos en ella rastros de lo que buscamos. ¿Consentís en ello?

CLINIAS.—Sí.

ATENIENSE.—Después que fueron abandonadas las alturas, se construyó a Ilión en una bella y extensa llanura, sobre una pequeña eminencia, regada por diferentes ríos, que bajaban del monte Ida.

CLINIAS.—Así se cuenta.

ATENIENSE.—¿No crees que esto ha debido suceder muchos siglos después del diluvio?

CLINIAS.—Sin duda.

ATENIENSE.—Era preciso que los hombres de aquella época hubiesen perdido absolutamente el recuerdo de este terrible suceso, para haberse atrevido a situar su ciudad por bajo de muchos ríos, que corrían de un punto muy elevado, y para creerse seguros en un terreno tan poco alto.

CLINIAS.—Ninguna prueba mejor de lo lejanos que estaban del tiempo en que pudo tener lugar ese acontecimiento.

ATENIENSE.—Como el género humano se multiplicaba, se construyeron por entonces otras muchas ciudades en distintos puntos.

CLINIAS.—Sin duda.

ATENIENSE.—Se puede contar entre ellas las fundadas por los que hicieron una expedición contra Ilión, y que no temieron hacerla por mar, porque éste ya no causaba espanto y todos los pueblos navegaban.

CLINIAS.—Parece que sí.

ATENIENSE.—Los aqueos no destruyeron a Troya, sino después de haberla tenido sitiada durante diez años.

MEGILLO.—Es cierto.

ATENIENSE.—Pero durante este largo tiempo que duró el sitio de Troya, sucedió que en la patria de la mayor parte de los sitiadores tuvieron lugar grandes males, por haberse sublevado los jóvenes, que habían permanecido allí y que recibieron muy mal a los vencedores, cuando regresaron a su país y al seno de sus familias; de suerte que por todas partes no se oía hablar de otra cosa, que de muertes, asesinatos y destierros. Algun tiempo después los desterrados recobraron el poder a mano armada, y abandonaron el nombre de aqueos, para tomar el de dorios, porque el que se puso a la cabeza de los desterrados reunidos era Dorio. Por aquí es, por lo menos, por donde comienza vuestra historia fabulosa; hablo de la de vosotros, los lacedemonios.

MEGILLO.—Tienes razón.

ATENIENSE.—Después de una larga digresión sobre la música y el uso de los banquetes, he aquí que hemos vuelto, no sé por qué feliz casualidad, a nuestra primera conversación sobre las leyes; y el discurso nos da ocasión para ir a parar de nuevo, por decirlo así, al gobierno de Lacedemonia, cuya excelencia tanto alabáis, y al de Creta que se parece mucho al precedente. En la larga digresión que hemos hecho, nos hemos remontado hasta el origen de los Estados y de las sociedades, hemos considerado tres diferentes formas de gobierno, nacidas unas de otras, según creemos, y que se han sucedido a través de tiempos casi infinitos. Ahora aquí tenéis una cuarta forma, que nos ofrece una ciudad, o más bien, un pueblo, cuya organización primitiva dura aún. Todas las consideraciones que hemos hecho hasta aquí, nos ayudarán quizá a conocer lo que hay de bueno y de malo en la constitución de este pueblo; cuáles de sus leyes son conservadoras y cuáles destructoras; y en fin, mediante qué cambios y qué sustituciones podría llegar a constituir un gobierno perfecto. He aquí lo

que tiene que ser nueva materia de nuestra conversación; pero quizá no estáis satisfechos de lo que hemos dicho hasta ahora.

MEGILLO.—Extranjero, si algún dios nos garantizase que el nuevo camino en que vamos a entrar, nos suministrará tan bellas consideraciones sobre las leyes, como las que acabamos de oír, yo me comprometería a hacer contigo una larga jornada, y tendría ésta corta a pesar de que estamos en la estación en que el sol pasa de los signos del estío a los signos del invierno.

ATENIENSE.—Ya veo que os agrada que entablemos esta nueva conversación.

MEGILLO.—Sí, sin duda.

ATENIENSE.—Trasportémonos, pues, con el pensamiento al tiempo en que vuestros antepasados se hicieron enteramente dueños de Lacedemonia, de Argos, de Mesenia y de sus territorios. Entonces, como lo refiere la historia fabulosa de este tiempo, creyeron oportuno dividir su ejército en tres partes y establecerse en cada una de estas ciudades.

MEGILLO.—Es cierto.

ATENIENSE.—Se hizo a Temeno rey de Argos; a Cresonte de Mesenia; a Proeles y Eurísteno de Lacedemonia.

MEGILLO.—Sí.

ATENIENSE.—Antes de separarse, todo el ejército juró auxiliarles contra todo el que intentara destruir sus reinados.

MEGILLO.—Es cierto.

ATENIENSE.—Pero ¡en nombre de Júpiter!, cuando el reinado o cualquiera otra clase de gobierno llega a destruirse, ¿no es él mismo causa de su destrucción? ¿Habremos olvidado que, habiendo recaído poco ha nuestra conversación sobre este punto, hemos supuesto que esto era incontestable?

MEGILLO.—No lo hemos olvidado.

ATENIENSE.—Vamos, por lo tanto, a robustecer esta verdad con los hechos, que vienen aquí en apoyo de lo que sentamos. Y así nuestros razonamientos no recaerán sobre vanas conjeturas, sino sobre sucesos reales y positivos. He aquí lo que ha sucedido. Los soberanos y los súbditos de estos tres Estados, sometidos al gobierno monárquico, juraron recíprocamente, según las leyes dictadas por ellos para arreglar la autoridad de un lado y la sumisión de otro, los primeros, no hacer más pesado el yugo del mando en lo sucesivo, cuando se engrandeciese su familia, y los segundos, no intentar ni consentir que se intentara nada contra los derechos de sus soberanos, mientras se mantuviesen fieles a su promesa. Además, los reyes y los súbditos de cada uno de estos Estados juraron, que en caso de ataque, tomarían las armas para defender los reyes y los súbditos de los otros dos Estados. ¿No es cierto, Megilo?

MEGILLO.—Sí.

ATENIENSE.—Este convenio, ya partiera de los reyes, ya procediera de otros, era para los tres Estados origen de la mejor condición que puede tener una constitución política.

MEGILLO.—¿Qué condición?

ATENIENSE.—La de haber siempre dos Estados protectores y vengadores de las leyes contra el tercero, si intentase infringirlas.

MEGILLO.—Es evidente.

ATENIENSE. —Sin embargo, se recomienda ordinariamente a los legisladores que las leyes que hagan sean tales, que el pueblo y la nación se sometan a ellas voluntariamente; lo cual es poco más o menos como si se recomendase a los maestros de gimnasia y a los médicos que desarrollasen el cuerpo y curasen las enfermedades por medios suaves y agradables.

MEGILLO. —Es precisamente lo mismo.

ATENIENSE. —Siendo así que, por el contrario, se considera uno dichoso la mayor parte de las veces si consigue volver a alguno la salud y darle un temperamento robusto, no haciéndole sufrir sino muy poco.

MEGILLO. —Sin duda.

ATENIENSE. —Ved otra cosa que debió allanar mucho en los tres Estados las dificultades de la legislación.

MEGILLO. —¿Qué?

ATENIENSE. —Aquellos legisladores, al procurar establecer una especie de igualdad en el repartimiento de los bienes, no tropezaron con la mayor de las contradicciones, aquella a que están expuestos en todas partes cuando quieren tocará la propiedad territorial y abolir las deudas, persuadidos de que éste es el único medio de que haya entre todos la igualdad necesaria. Porque tan pronto como un legislador quiere hacer alguna innovación de esta naturaleza, todo el mundo se opone a ella; de todas partes se le dice a gritos que no debe remover lo que debe ser inmóvil, y se llena de imprecaciones a todo el que se atreve a hacer mención de la repartición de tierras y del perdón de deudas; de manera que el más hábil político no sabe a qué lado inclinarse. Pero, respecto de los dorios, las cosas pasaron pacíficamente y sin obstáculos por lo que hace a la división de las tierras, y ninguno de ellos había contraído antiguas y crecidas deudas.

MEGILLO. —Es cierto.

ATENIENSE. —¿Por qué y cómo su sistema de gobierno y de legislación ha tenido tan mal resultado?

MEGILLO. —¿Qué dices? ¿En qué fundas ese cargo?

ATENIENSE. —En que de estos tres Estados, dos han perdido en poco tiempo sus leyes y la forma de su constitución, que sólo se ha conservado en Lacedemonia.

MEGILLO. —No es fácil dar la razón de ese acontecimiento.

ATENIENSE. —A nosotros nos corresponde indagar la causa, puesto que en este momento nos ocupamos de legislación; indagación, que es acomodada a nuestra edad, y como dijimos al principio, será un pasatiempo honesto, que suavizará mucho las fatigas de nuestra expedición.

MEGILLO. —Tienes razón, y consiento en lo que propones.

ATENIENSE. —¿Podríamos tampoco elegir para asunto de nuestras reflexiones leyes mejores que las que han servido para civilizar estos tres Estados, ni fijar nuestras miradas en otras ciudades que pudieran competir con éstas en poder y fama?

MEGILLO. —Difícil sería traer a la memoria otros pueblos tan ilustres.

ATENIENSE. —Me parece evidente que los dorios creían, que con el arreglo que habían hecho estaban en situación de defender, no sólo el Peloponeso, sino también toda la Grecia, si alguna nación bárbara se atrevía a insultarlos, como acababan de hacerlo los habitantes de Ilión, que, contando con el apoyo del poderoso imperio de Asiria, fundado por Nino, produjeron por sus temerarias empresas

la guerra de Troya. Porque aún eran dignos de respeto los restos de este gran imperio, y los griegos de entonces le temían, como los de hoy temen al gran rey, tanto más cuanto que habían dado motivo a los asirios para una guerra por haber saqueado por segunda vez^[4] a Troya, que era una ciudad sometida a su dominación. Los dorios creían estar suficientemente garantidos contra el peligro que les amenazaba con esta distribución de sus fuerzas entre los tres Estados, gobernados por reyes hermanos, hijos de Hércules, y tenían a su ejército por muy superior al que había puesto sitio a Troya. Estaban efectivamente persuadidos de que tenían mejores jefes en los Heraclidas que en los Pelópidas; y además miraban al ejército que había llevado la guerra a Troya como muy inferior en bravura al suyo, puesto que aquél, compuesto de aqueos, después de haber vencido a los troyanos, había sido batido por los dorios. ¿Y no fue de esta manera y teniendo esto en cuenta como hicieron el arreglo de que hemos hablado?

MEGILLO.—Sí.

ATENIENSE.—También es de creer que juzgarían que esta nueva organización sería estable y subsistiría por largo tiempo, fundándose en que todos habían sido partícipes de los mismos trabajos y de los mismos peligros; en que sus reyes eran de la misma sangre y hermanos; y en fin, en que tenían en su favor muchos oráculos, sobre todo, el de Apolo Delfico.

MEGILLO.—Así es.

ATENIENSE.—Sin embargo, este poder, que se suponía tan sólidamente establecido, se hundió bien pronto, a lo que parece; y según hemos dicho, de todo este poder no ha quedado más que una pequeña parte, la de Esparta, que desde entonces hasta ahora no ha cesado de hacer la guerra a los otros dos, en vez de que, si la liga formada entonces hubiera subsistido, los tres Estados unidos hubieran sido invencibles en campaña.

MEGILLO.—Es cierto.

ATENIENSE.—¿Cómo se disolvió y por qué fatalidad fue destruido un sistema que tanto prometía? ¿No merece este punto un detenido examen?

MEGILLO. Sin duda, y si dejáramos de profundizar este suceso, en vano trataríamos de otro lado de instruirnos en la ciencia de la legislación y en el arte de gobernar y de conocer qué es lo que conserva a los Estados su esplendor o precipita su ruina.

ATENIENSE.—Es, pues, una fortuna para nosotros que se haya ofrecido a nuestras reflexiones una cuestión tan importante.

MEGILLO.—Sí.

ATENIENSE.—No nos suceda por casualidad en este momento lo que comúnmente sucede a la mayor parte de los hombres sin que se aperciban de ello; que nos imaginemos que tales proyectos están bien concertados, y que habrían producido admirables efectos, si hubieran sido ejecutados como debían ejecutarse; cuando quizás no vemos las cosas bajo su verdadero aspecto y conforme a su naturaleza; error en el que incurren en mil ocasiones los que razonan como razonamos ahora nosotros.

MEGILLO.—¿Qué quieres decir con eso y con qué idea te viene al espíritu esa reflexión?

ATENIENSE.—En verdad, no puedo menos de reírme de mí mismo, viendo que al echar una mirada sobre el ejército dórico, me ha parecido que era muy bueno, y que la Grecia hubiera encontrado en él un maravilloso auxilio, si hubiera sabido entonces hacer un buen uso del mismo.

MEGILLO. —Todo lo que has dicho sobre este punto ¿no está basado en la verdad y en el buen sentido y no hemos tenido razón para aplaudirlo?

ATENIENSE. —Lo creo. Sin embargo, me ocurre que muy comúnmente el hombre, cuando ve alguna cosa grande, fuerte y poderosa, se imagina en el momento que si el que es dueño de esta cosa supiese servirse de ella como conviene, haría maravillas y llegaría al colmo de la felicidad.

MEGILLO. —¿Y no tendría razón para imaginarlo así? Explícate.

ATENIENSE. —Comienza por examinar hasta qué punto puede ser razonable esta idea ventajosa que se forma de una cosa cualquiera; y limitándonos por lo pronto al objeto que tratamos, observa con cuánta razón puede decirse, que si los jefes de este ejército hubieran sabido servirse de él convenientemente, todo hubiera salido a medida de sus deseos. Esto no podía ser de otro modo que dando a su ejército una organización sólida, manteniéndole siempre bajo el mismo pie para asegurar su independencia, estar ellos y sus descendientes en disposición de subyugar al pueblo que quisiera, y dar la ley a los griegos y a los bárbaros. ¿No era éste el fondo de sus deseos?

MEGILLO. —Sí.

ATENIENSE. —Cuando en vista de la gran fortuna de un hombre, de sus muchos bienes, del rango ilustre que le da su nacimiento, y de las demás ventajas de esta naturaleza, se dice que este hombre sería dichoso, si supiese hacer buen uso de todo esto, ¿se quiere decir otra cosa sino que todo esto le pone en posición de satisfacer todos sus deseos o, por lo menos, los más de ellos y los más importantes?

MEGILLO. —Me parece que no se quiere decir otra cosa.

ATENIENSE. —Pero un deseo común a todos los hombres ¿no es este mismo de que hablamos y que lo dicho obliga a reconocer?

MEGILLO. —¿Qué deseo?

ATENIENSE. —El que nos hace apetecer que todas las cosas acaezcan a gusto de nuestra alma, y si no todas, por lo menos las que son compatibles con la condición humana.

MEGILLO. —Convengo en ello.

ATENIENSE. —Y puesto que esto es lo que todos queremos, chicos y grandes, jóvenes y viejos, es también necesariamente lo que sin cesar pedimos a los dioses.

MEGILLO. —Conforme.

ATENIENSE. —También deseamos a las personas que nos son queridas, lo que ellas mismas desean para sí.

MEGILLO. —Sin duda.

ATENIENSE. —Un hijo joven, ¿no es querido de su padre?

MEGILLO. —Sí.

ATENIENSE. —Sin embargo, ¿no hay mil ocasiones en que un padre conjurará a los dioses, para que no concedan a su hijo lo que les pida?

MEGILLO. —¿Sin duda te refieres al caso en que este hijo no tiene aún el uso de la razón?

ATENIENSE. —Muchos más; cuando un padre anciano o poco sensato, sin tener idea de lo justo y de lo bello, hace votos ardientes en una disposición de espíritu semejante a aquella en que se encontraba Teseo respecto del desgraciado Hipólito, ¿crees que su hijo, si tuviese conocimiento de ello, uniría sus votos a los de su padre?

MEGILLO.—Ya te entiendo: quieres decir, que no debe pedirse a los dioses, ni desear con empeño, que los sucesos se sometan a nuestra voluntad, sino más bien que nuestra voluntad misma siga nuestra razón, y que la sabiduría es la única cosa que los Estados y los particulares deben pedir a los dioses y tratar de adquirir.

ATENIENSE.—Sí. Ya os lo he dicho, y os suplico que lo recordéis; la sabiduría es el único objeto que debe tener en cuenta todo legislador en sus leyes. Pretendimos que sólo debía tener por objeto la guerra, pero por mi parte dije entonces que eso era limitarlo a una sola virtud, siendo así que hay cuatro; que, por el contrario, debía legislar en vista de todas, principalmente la primera, que por su excelencia está a la cabeza de las demás, a saber: la sabiduría, la razón, el juicio, con todos los gustos y deseos que con ella se relacionan. Y así este razonamiento se refunde en el precedente, y lo que yo decía antes acercado lo peligroso que es tener deseos que la razón no guía, y que en este caso es conveniente que suceda lo contrario de lo que se desea, lo repito en este momento, en serio o en broma, como os agrade, aunque me haréis un obsequio en creer que hablo seriamente. Espero ahora que, siguiendo los principios que acabamos de sentar, veréis que lo que perdió a los reyes de que hablamos o hizo abortar su proyecto, no fue la falta de valor, ni la inexperiencia en la guerra, tanto de su parte como de la de sus súbditos, sino que fueron otros muchos vicios, y sobre todo la ignorancia de los negocios humanos más importantes. Si gustáis, os demostraré, como amigos que sois, en el curso de esta conversación, que tal fue, en efecto, el origen de sus desgracias, y que en cualquier tiempo, presente o futuro, y en todas partes donde reinen los mismos vicios, las cosas no pueden tener otro resultado.

CLINIAS.—Extranjero, las alabanzas que te tributásemos a viva voz te ofenderían quizá, pero la atención con que habremos de escucharte, te probará el placer que tenemos en oír tus razones. Ésta es la manera en que los hombres de bien prestan su aprobación o su desaprobación.

ATENIENSE.—Muy bien dicho, mi querido Clinias; hagamos lo que dices.

CLINIAS.—Lo haré, si Dios quiere. Y tú, extranjero, habla.

ATENIENSE.—Digo, pues, volviendo a tomar el hilo de mi discurso, que la más grande ignorancia arruinó totalmente este formidable poder, y que naturalmente debe producir los mismos efectos donde quiera que aparezca; de suerte que, subsistiendo un orden de cosas semejante, el principal cuidado de un legislador debe de ser el hacer que reine la sabiduría en el Estado que intenta civilizar y desterrar de él la ignorancia.

CLINIAS.—Eso es evidente.

ATENIENSE.—¿Cuál es la mayor ignorancia? Hela aquí en mi opinión; ved si lo es según la vuestra.

CLINIAS.—Di.

ATENIENSE.—Tiene lugar cuando, a pesar de juzgar que una cosa es bella o buena, en lugar de amarla, se la tiene aversión; y también cuando se ama y acéptalo que se reconoce malo e injusto. Esta oposición, que se encuentra entre nuestros sentimientos de amor o de aversión y el juicio de nuestra razón, es lo que yo llamo una ignorancia extrema. Es también la más grande, porque si se mira nuestra alma como un pequeño Estado, afecta y hiere a la parte móvil de la misma, aquella en que residen nuestros placeres y nuestras penas, y que puede compararse a la multitud y al pueblo. Llamo, pues, ignorancia a esta disposición del alma, que hace que ella se rebelle contra la ciencia, el juicio y

la razón, que son sus dueños legítimos; reina en un Estado, cuando el pueblo se amotina contra los magistrados y las leyes; y reina en un particular, cuando los buenos principios que residen en su alma, no tienen sobre él ninguna influencia, y hace todo lo contrario de lo que ellos le prescriben. Y esta especie de ignorancia, sea en el cuerpo del Estado, sea en cada ciudadano, es la que miro como la cosa más funesta, y no la de los artesanos en lo relativo a su oficio. ¿Extranjeros, comprendéis mi pensamiento?

CLINIAS.—Sí, y le tenemos por exacto.

ATENIENSE.—Por lo tanto, sentemos como cierto e incontestable, que no debe darse ninguna parte en el gobierno a los ciudadanos a quienes alcance esta ignorancia; y que aun cuando fuesen los más sutiles razonadores y muy ejercitados en todo lo que es propio para dar brillantez al espíritu y rapidez a sus operaciones, no por eso merecen menos la tacha de ignorantes; que, por el contrario, se debe dar el nombre de sabios y admitir en los primeros cargos a los que se encuentran en una disposición opuesta, aun cuando, según el proverbio, no sepan ni leer ni remar. En efecto, mis queridos amigos, ¿cómo podría la sabiduría encontrar ni aun el puesto más insignificante en un alma, que no está de acuerdo consigo misma? Eso es imposible, puesto que la sabiduría más perfecta no es otra cosa que la más bella y perfecta de las armonías, y no es posible poseerla como no se viva según la recta razón. En cuanto al que carece de ella, sólo servirá para arruinar sus negocios domésticos: y lejos de ser el salvador del Estado, le perderá infaliblemente a causa de su incapacidad de que dará pruebas en todas ocasiones. Tal es, como decía ha poco, el principio de que no debemos separarnos.

CLINIAS.—Convenimos en ello.

ATENIENSE.—En todo cuerpo político, ¿no es indispensable, que unos gobiernen y que otros sean gobernados?

CLINIAS.—Sin duda.

ATENIENSE.—Muy bien. Pero en los Estados grandes o pequeños y lo mismo en las familias, ¿en virtud de qué títulos unos mandan y otros obedecen? ¿No es el primero de estos títulos la cualidad de padre y de madre? ¿Y no admiten todas las naciones, que los padres tienen por naturaleza imperio sobre sus hijos?

CLINIAS.—Es cierto.

ATENIENSE.—El segundo título es la nobleza, que somete los de condición inferior a los de superiores. El tercero es la edad, en virtud de la cual los más viejos deben obtener el mando, y los más jóvenes deben obedecer.

CLINIAS.—Sí.

ATENIENSE.—¿No es el cuarto el que da a los dueños derechos sobre sus esclavos?

CLINIAS.—Sin contradicción.

ATENIENSE.—El quinto es, en mi juicio, el que quiere que el más fuerte mande sobre el débil.

CLINIAS.—Ése es un mando a que es fuerza someterse.

ATENIENSE.—Es también el más común entre todos los seres, y como dice Píndaro, tiene su fundamento en la naturaleza.^[5] Pero el más justo de todos los títulos es el sexto, que ordena que el ignorante obedezca y que el sabio gobierne y mande. Este imperio, sapientísimo Píndaro, ajeno a toda violencia, y que no emplea otra fuerza que la de la ley, lejos de ser contrario a la naturaleza, me parece muy conforme con ella.

CLINIAS.—Tienes completa razón.

ATENIENSE.—Pongamos la suerte como séptimo título, el cual tiene por fundamento la fortuna y una cierta predilección de los dioses; y digamos, que es muy justo que la autoridad siga el resultado de la suerte, y que aquél a quien la suerte no ha favorecido, obedezca.

CLINIAS.—Nada más cierto.

ATENIENSE.—Bien, legislador, (podríamos decir como en forma de pasatiempo a cualquiera de los que con facilidad toman a su cargo esta tarea importante de hacer leyes), ya ves cuán opuestos son entre si los títulos, en que descansa el derecho de mandar. Entre ellos acabamos de descubrir una fuente de sediciones, al cual es preciso que apliques un remedio. Considera por lo pronto con nosotros qué faltas han cometido los reyes de Argos y de Mesenia contra los principios que acabamos de establecer, y cómo estas faltas causaron su ruina y la de los negocios de la Orecia, entonces muy florecientes. ¿No nació su perdición de haber desconocido este magnífico dicho de Hesíodo: *muchas veces la mitad es más que el todo?*^[6] Hesíodo pensaba sin duda que cuando hay peligro en tomar el todo y la mitad basta, lo que basta es más que lo que excede de esto, puesto que vale más.

CLINIAS.—Sin duda.

ATENIENSE.—¿Qué pensáis de esto? ¿Es en los reyes, más bien que en los súbditos, en quienes se encuentra esta ansia de excederse, que los pierde?

CLINIAS.—Semejante enfermedad probablemente es más común en los reyes, en quienes la molicie engendra el fausto y el orgullo.

ATENIENSE.—Es pues evidente, que los reyes serán los primeros que violen las convenciones, queriendo tener más que las leyes les dan, no conformándose con lo que han aceptado y jurado. Esta contradicción consigo mismos, que bautizaron con el nombre de sabiduría, aunque fue, como ya dijimos, una grande ignorancia, lea hizo incurrir en los extravíos y excesos deplorables que los perdieron.

CLINIAS.—Así ha debido de suceder.

ATENIENSE.—Bien. ¿Qué precauciones debió tomar entonces el legislador para prevenir esta desgracia? ¿No es cierto, que ahora es muy fácil reconocer y decir lo que debió hacer? Pero el que lo hubiera previsto en tiempo, habría sido mucho más hábil que nosotros.

MEGILLO.—¿Y qué es lo que debió de hacer?

ATENIENSE.—Echando una mirada sobre lo que ha pasado entre vosotros, Megilo, no será difícil comprenderlo y decirlo.

MEGILLO.—Habla más claro.

ATENIENSE.—No puedo ser más claro que diciendo lo siguiente.

MEGILLO.—¿Qué?

ATENIENSE.—Si en lugar de dar a una cosa lo que le basta, se va mucho más allá; por ejemplo, si a una nave se le dan velas demasiado grandes, al cuerpo demasiado alimento, al alma demasiada autoridad, ¿qué sucederá? Que la nave se ira a pique; el cuerpo caerá enfermo por exceso de gordura; y el alma se abandonará a la injusticia, bija de la licencia. ¿Qué quieres que diga sobre esto? Es claro, que habré de decir que no hay hombre sobre la tierra, que siendo joven y no teniendo que dar cuenta a nadie de sus actos, pueda sostener el peso del poder soberano sin que la mayor de todas

las enfermedades, la ignorancia, se apodere de su alma, y sin que se convierta en un objeto de aversión para sus más fieles amigos, lo cual le conducirá bien pronto a su ruina y hará desaparecer todo su poder. Sólo los más grandes legisladores, conocedores del justo medio que es preciso guardar en todas las cosas, pueden prevenir este inconveniente. En cuanto a la manera como pasaron en aquel entonces las cosas, es fácil hoy día conjeturarlo; he aquí lo que puede decirse.

MEGILLO.—¿Qué?

ATENIENSE.—Creo que un dios, por una providencia particular en vuestro favor, previendo lo que debía suceder, ha limitado entre vosotros la autoridad real, repartiéndola entre dos ramas nacidas de un mismo tronco. En seguida un hombre, dotado de una virtud divina,^[7] viendo que en vuestro gobierno había yo no sé qué inflamación, templó la autoridad demasiado absoluta, que el nacimiento da a los reyes, comunicando una parte de ella a veintiocho ancianos de una sabiduría consumada, cuyo poder servía de contrapeso al de los reyes en las materias más importantes. En fin, un tercer salvador del Estado,^[8] creyendo que aún había ea las condiciones del gobierno algo de fogoso y ardiente, le puso un freno con el establecimiento de los éforos, a los cuales revistió con una autoridad casi igual a la de los reyes. De esta manera el reinado, reducido a justos límites y templado en forma conveniente, se conservó y salvó al Estado con la institución real, mientras que con las leyes de Temeno, de Cresfonte y de otros legisladores de aquel tiempo, cualesquiera que ellos fuesen, no hubieran sacado a salvo ni aun la parte de Aristodemo.^[9] No eran bastante entendidos en legislación, porque si lo hubieran sido, no habrían creído que la religión del juramento fuese suficiente para retener en los límites del deber a un príncipe joven, revestido de un poder que podía extremar hasta la tiranía. Ahora que un dios ha hecho ver cómo era preciso constituir entonces, y también ahora, la autoridad, no es difícil para nosotros, como dije antes, juzgar lo que debe hacerse, puesto que tenemos a la vista un modelo en lo que ya se practicó. Si se hubiera encontrado en aquellos tiempos un hombre capaz de prever los sucesos y de poner trabas al poder, y que de estas tres monarquías hubiera formado una sola, habría realizado todos los grandes proyectos y todas las esperanzas que se habían concebido. Jamás el ejército de los persas ni de ninguna otra nación se hubiera atrevido a caer sobre la Grecia, ni se nos hubiera despreciado como a gentes de quienes nada podía temerse.

CLINIAS.—Tienes razón.

ATENIENSE.—Además, los griegos no quedaron en el lugar que les correspondía por la manera como rechazaron los persas. Cuando hable de esta suerte, no pretendo quitarles la gloria de haber conseguido sobre ellos brillantes victorias por mar y por tierra, sino que lo que encuentro de vergonzoso en la conducta que entonces observaron es lo siguiente. Por lo pronto, de estas tres ciudades, Argos; Mesenia y Lacedemonia, esta última fue la única que acudió en socorro de la Grecia. Tanto habían degenerado las otras dos que Mesenia puso obstáculos al auxilio que se esperaba de Lacedemonia, sosteniendo en aquel mismo tiempo contra ésta una guerra encarnizada; y Argos, que ocupaba el primer lugar cuando la partición de las tres ciudades, no atendió la invitación que se le hizo para que se uniera a las demás contra los bárbaros, y no envió ningún socorro. Podrían citarse aún otros hechos ocurridos con ocasión de esta guerra, que no son honrosos para la Grecia; y lejos de que se pueda decir, que se defendió en regla en esta ocasión, es casi cierto que si los atenienses y lacedemonios no se hubieran unido para libertarla de la esclavitud que la amenazaba, todos los pueblos que la componen se verían hoy confundidos entre si y con los bárbaros, como lo

están hoy los pueblos griegos, que han sido subyugados por los persas, y que dispersos y mezclados no se pueden distinguir. He aquí, Megilo y Clinias, lo que me parece reprobable en los antiguos legisladores y hombres de Estado y en los de nuestros días. He entrado en estos pormenores, a fin de que el conocimiento de sus faltas nos hiciese descubrir qué otro camino debe seguirse; por ejemplo, acabamos de asentar que no debe crearse nunca una autoridad demasiado poderosa y que no esté moderada, y lo que nos hace pensar de esta manera es que importa a un Estado ser libre, sabio, unido, y que estos grandes fines no deben dejar nunca de estar presentes en el espíritu del legislador. Por lo demás, no hay que extrañar que hayamos dicho muchas veces, que el legislador debe de tener en cuenta en sus leyes tal o cual objeto, aunque estos objetos no nos parezca que se refieren siempre a una misma cosa. Fijémonos más bien en que cuando decimos que debe dirigir sus miradas tan pronto a la templanza, como a la prudencia, como a la concordia, no son estos objetos diferentes, sino un mismo y único objeto. Y así, cuando usemos de otras muchas expresiones semejantes, no os cause esto la menor turbación.

CLINIAS. —Lo tendremos presente, y compararemos estas expresiones con el resto del discurso. Explícanos ahora qué querías expresar al decir que el legislador debía esforzarse por mantener en el Estado la concordia, la cultura y la libertad.

ATENIENSE. —Escuchadme. Puede decirse con razón, que hay en cierta manera dos clases de constituciones políticas, de las cuales nacen todas las demás; la una es la monarquía y la otra la democracia. La monarquía entre los persas, y entre nosotros, los atenienses, la democracia, aparecen con todo el desarrollo posible; y casi todas las demás constituciones son, como decía, composiciones y mezclas de estas dos. Ahora bien, es absolutamente imprescindible que un gobierno tome de la una y de la otra, si se quiere que la libertad, la cultura y la concordia reinen en él; y aquí quería yo venir a parar, cuando decía que un Estado, en que no se encuentran estas tres cosas, no puede ser un pueblo oculto.

CLINIAS. —Es imposible, en efecto.

ATENIENSE. —Los persas y los atenienses se han separado de este término medio, que les hubiera proporcionado estas ventajas, llevando al extremo, los unos los derechos de la monarquía, y los otros el amor a la libertad. Este término medio se ha guardado mejor en Creta y en Lacedemonia. Los atenienses mismos y los persas estuvieron en otro tiempo menos lejanos de este medio, que lo están hoy día. ¿Queréis que indaguemos el origen de estos cambios?

CLINIAS. —Es necesario hacerlo, si queremos llegar al término que nos hemos propuesto.

ATENIENSE. —Entremos en materia. Cuando los persas comenzaron en tiempo de Ciro a marchar por una senda igualmente lejana de la servidumbre que de la independencia, obtuvieron la doble ventaja de libertarse del yugo que habían sufrido hasta entonces y de hacerse en seguida dueños de muchas naciones. Los jefes, haciendo a sus subordinados partícipes de la libertad y poniéndose, por decirlo así, un nivel con ellos, ganaron con esta conducta el corazón de los soldados, que arrostraron en su obsequio todos los peligros. Como el mérito no hacía sombra al rey, que daba a todos el derecho de exponer libremente su opinión y colmaba de honores a los buenos servidores, todos los sabios y de buena cabeza que había entre los persas no tuvieron dificultad en comunicar sus luces, de suerte que al favor de esta libertad, de esta nueva armonía y de esta comunicación de mutuos sentimientos, todo salía a medida de sus deseos.

CLINIAS.—Es probable que las cosas hayan pasado como tú dices.

ATENIENSE.—¿Cómo después desapareció todo en tiempo de Cambises, y cómo se intentó restablecer después en el de Darío? ¿Queréis que os exponga sobre esto mis sospechas y mis conjetas?

CLINIAS.—Si; de esta manera tendremos nuevos datos para ilustrarnos acerca del punto de que se trata.

ATENIENSE.—Conjeturo, que Ciro, que por otra parte era un gran general y amante de su patria, no había sido instruido en los principios de la verdadera educación, y que nunca se consagró a la administración de sus negocios domésticos.

CLINIAS.—¿Qué quieres decir?

ATENIENSE.—Figúraseme que, ocupado toda su vida en hacer la guerra, dejó a las mujeres el cuidado de educar a sus hijos, y que aquellas, teniendo a éstos por seres perfectos y acabados desde la cuna, que no necesitaban de ningún género de cultura, no consintieron que les contradijera nadie, obligando a los que se les aproximaban a, que aprobaran todas sus palabras y todas sus acciones. Ésta es la educación que ellas les dieron.

CLINIAS.—Magnifica manera de educar niños

ATENIENSE.—De mujeres, que como por encanto y repentinamente se vieron elevadas a princesas y a tan alta fortuna, no podía esperarse que los educasen de otra manera en ausencia de los hombres, ocupados por otra parte en correr los riesgos de la guerra y de los peligros.

CLINIAS.—Es eso, en efecto, muy natural.

ATENIENSE.—Así, mientras que Ciro, su padre, adquiría para ellos inmensos rebaños de animales y también de hombres y otras mil cosas, no sabía que aquellos a quienes debía encomendar después la dirección de los mismos no estaban educados según el modo de vivir de los persas, pueblo pastor, originario de un país salvaje; y en lugar de esta educación dura, propia para hacer de ellos pastores robustos, capaces de dormir al aire libre, de soportar las vigilias y de hacer expediciones militares, consintió que mujeres y eunucos les dieran otra a la manera de los medos, en medio de los placeres a que se da el nombre de felicidad. Es claro, que una educación semejante dio los resultados que debían de esperarse. Apenas los hijos de Ciro subieron al trono después de su muerte con los defectos consiguientes a la molicie y licencia en que se habían criado, uno de los dos hermanos mató al otro, celoso de ver en él un igual.^[10] En seguida Cambises, convertido en un hombre furioso por el exceso del vino y por su ignorancia en los negocios, fue despojado desus Estados por los medos y por cierto eunuco, que así se le llamaba, a cuyos ojos se había hecho un objeto de desprecio por sus extravagancias.

CLINIAS.—Por lo menos así se cuenta, y es muy probable que sean verdaderos todos estos hechos.

ATENIENSE.—Se refiere también, que posteriormente el imperio volvió a poder de los persas por la conspiración de Darío y de los siete sátrapas.^[11]

CLINIAS.—Es verdad.

ATENIENSE.—Consideremos los resultados de esta nueva revolución, aplicando nuestros principios. Darío no era hijo de rey y no había recibido una educación voluptuosa y afeminada. Apenas se vio dueño del imperio con consentimiento de los otros seis, le dividió en siete porciones

de cuya división aún se conservan hoy algunos vestigios. En seguida hizo leyes, a las que se sujetó él mismo en la administración de su imperio, introduciendo así una especie de igualdad. Fijó por una ley la distribución que Ciro había prometido a los persas; estableció entre ellos la unión y la facilidad del comercio; y se atrajo los corazones de los persas con sus presentes y beneficios. También éstos le ayudaron con buena voluntad en todas las guerras que emprendió y se hizo dueño de todos los Estados que Ciro había dejado a su muerte. Después de Darío vino Jerjes, educado como Cambises en la pompa y el fausto del reinado. ¡Oh Darío!, puede echártelo en cara con mucha justicia el no haber conocido la falta que había cometido Ciro, y el haber dado a tu hijo la misma educación que Ciro consintió que se diera al suyo. Ésta es la razón por qué Jerjes, educado como Cambises, tuvo una suerte poco más o menos igual. Desde entonces la Persia no ha tenido casi ningún rey verdaderamente grande sino en el nombre. Por lo demás, sostengo que esto no es efecto del azar, sino de la vida afeminada y voluptuosa que hacen ordinariamente los hijos de los reyes y de los ricos. Nunca joven, ni adulto, ni anciano, que se ha educado en semejante escuela, ha sido virtuoso. Éste es el punto, en que el legislador y nosotros debemos fijar la atención en este momento. En cuanto a vosotros los lacedemonios, es preciso haceros justicia, y confesar que en vuestra ciudad no hay otras distinciones en razón de empleos y de educación entre el rico y el pobre, el rey y el particular, que las que han sido establecidas desde el principio por vuestro divino legislador en nombre de Apolo. En efecto, ninguna necesidad hay de que en un Estado haya honores afectos a las riquezas, ni tampoco a la belleza, a la fuerza, a la agilidad, si la virtud no enaltece estas cualidades, ni tampoco a la virtud si no la acompaña la templanza.

MEGILLO.—¿Qué dices, extranjero?

ATENIENSE.—¿El valor no es una de las partes de la virtud?

MEGILLO.—Sí.

ATENIENSE.—Pues bien, te hago juez a ti mismo. ¿Querrías admitir en tu casa o tener por vecino a un hombre lleno de valor, pero intemperante y poco dueño de sus pasiones?

MEGILLO.—¡No lo permita Dios!

ATENIENSE.—¿Te gustaría otro, que fuese inteligente y hábil en algún arte, pero que fuese injusto?

MEGILLO.—Tampoco.

ATENIENSE.—Por lo que hace a la justicia, no puede existir allí donde no existe la templanza.

MEGILLO.—No.

ATENIENSE.—El sabio, por lo menos tal como nosotros le hemos definido, este hombre en quien los sentimientos de amor y de aversión están siempre de acuerdo con la recta razón y sometidos a sus máximas, ¿puede existir sin la templanza?

MEGILLO.—De ninguna manera.

ATENIENSE.—Es también oportuno que examinemos una cosa, para juzgar con seguridad si lo que se estima de ordinario en la sociedad civil es o no digno de estimación.

MEGILLO.—¿Qué cosa?

ATENIENSE.—La templanza, cuando se encuentra sola en un alma que está desnuda de toda otra virtud, ¿es o no es digna de estimación?

MEGILLO.—No sé qué decir.

ATENIENSE. —Has respondido como debías; si hubieras dicho si o no, hubieras respondido mal.

MEGILLO. —¿Luego he obrado bien?

ATENIENSE. —Sí. Este accesorio, que da o quita su valor a las otras cualidades, considerado solo, no merece que se hable de él; todo lo que puede hacerse, es no decir ni bien ni mal de la misma.

MEGILLO. —Sin duda es la templanza eso que designas con el nombre de accesorio.

ATENIENSE. —La misma; y entre todas las buenas cualidades, aquellas que unidas a este accesorio nos proporcionan las mayores ventajas, son también las más dignas de nuestra estimación; las que no nos las proporcionan tan grandes merecen una menor estimación, y así sucesivamente en proporción siempre el grado de estimación del grado utilidad.

MEGILLO. —Tienes razón.

ATENIENSE. —¿Pero no pertenece al legislador señalar a cada cosa su verdadero rango?

MEGILLO. —Sin duda.

ATENIENSE. —¿Quieres que le dejemos el cuidado de arreglarlo todo en este punto, hasta los más pequeños pormenores, y que por lo que a nosotros corresponde, ya que tenemos deseo de instruirnos en la ciencia de las leyes, ensayemos indicar por medio de una división general las cosas que deben ocupar el primero, el segundo y el tercer rango?

MEGILLO. —Convengo en ello.

ATENIENSE. —Digo, pues, que si se quiere crear un Estado durable y perfecto, en cuanto es posible a la humanidad, es indispensable hacer una justa distribución de la estimación y del desprecio. Esta distribución será justa si se ponen en primera línea, en la más honrosa, las buenas cualidades del alma, cuando van acompañadas de la templanza; en segunda linea, las del cuerpo; y en tercera, la fortuna y las riquezas. Todo legislador o Estado que trastorna este orden, poniendo en el primer grado de estimación las riquezas o cualquiera otro bien de una clase inferior, pecará contra las reglas de la justicia y de la sana política. ¿Afirmaremos esto, sí o no?

MEGILLO. —Nosotros lo afirmamos sin dudar.

ATENIENSE. —El examen del gobierno de los persas nos ha precisado a extendernos un tanto sobre este punto. Veo además que con el tiempo su poder ha ido debilitándose; lo que procede, en mi opinión, de que habiendo puesto los reyes límites demasiado estrechos a la libertad de sus súbditos y llevado su autoridad hasta la tiranía, arruinaron por este medio la unión y la mancomunidad de intereses, que debe reinar entre todos los miembros del Estado. Una vez destruida esta unión, los príncipes no toman consejo, ni dirigen ya sus deliberaciones, en vista del bien de sus súbditos y del interés general; sólo piensan en agrandar su dominación, y les importa poco arrasar ciudades y llevar el hierro y el fuego a las naciones amigas, cuando creen que les resultará de esto la más pequeña ventaja. Como son crueles e inhumanos en sus odios, se les aborrece de igual modo; y cuando tienen necesidad de que los pueblos se armén y combatan en su defensa, no encuentran en ellos ni concierto, ni ardor para arrostrar los peligros. Aunque pongan sobre las armas millones de combatientes, estos ejércitos innumerables no les prestan ningún auxilio en la guerra. Obligados a tomar extranjeros a sueldo, como si les faltasen hombres, ponen en estos mercenarios toda la esperanza del triunfo. Además, se ven precisados a incurrir hasta tal punto en la extravagancia, que con su conducta proclaman, que lo que pasa por precioso y estimable entre los hombres no es nada en cotejo del oro y de la plata.

MEGILLO.—Todo eso es cierto.

ATENIENSE.—Hemos demostrado suficientemente, que el desorden de los negocios en Persia nace de haberse llevado hasta el extremo la esclavitud de los pueblos y él despotismo de los soberanos. No diremos más; basta con esto.

MEGILLO.—En buen hora.

ATENIENSE.—Paso a la república de Atenas; y aquí, por el contrario, tengo que probar, que la democracia absoluta e independiente de todo otro poder, es infinitamente menos ventajosa que la democracia templada. En efecto, cuando los persas amenazaron a los griegos con el propósito quizás de invadir después todas las naciones de Europa, los atenienses sostenían la antigua forma de gobierno, según la que los cargos públicos se daban según el censo dividido en cuatro secciones. Reinaba cierto pudor en todos los espíritus, y él hacia que deseáramos vivir bajo el imperio de nuestras leyes. Además, el aparato formidable del ejército de los persas que nos amenazaba con una invasión por mar y por tierra, habiendo infundido terror en todos los corazones, aumentó la sumisión a las leyes y a los magistrados. Todas estas razones unieron estrechamente a unos ciudadanos con otros. En efecto, cerca de diez años antes del combate naval de Salamina, Datis vino a Grecia con un numeroso ejército enviado por Darío, que le había dado orden expresa de apoderarse de todos los atenienses y eretrianos, y llevárselos cautivos, añadiendo que respondería de la ejecución con su cabeza. Dató, teniendo a sus ordenes tantos miles de hombres, no tardó en hacerse dueño de todos los eretrianos, y no se descuidó en hacer que cundiera entre nosotros la terrible nueva de que no se le había escapado uno solo, y que cogidos de las manos sus soldados, había cazado a todos los habitantes como en una red. Esta nueva, verdadera o falsa, fuese quien quiera el autor, dejó helados de espanto a todos los griegos y en particular a los atenienses. Éstos pidieron auxilio a todas partes, y de todas se lo negaron, excepto los lacedemonios; y aun éstos, ocupados en la guerra que sostenían entonces con los mesenios y detenidos por otros obstáculos que alegaron y sobre los que nada sabemos de cierto, llegaron al día siguiente de la batalla de Maratón. Después se supo que el rey de Persia hacia grandes preparativos y que estaba resentido cual nunca contra los griegos.

Pero a poco tiempo llegó la nueva de la muerte de Darío, que dejaba el imperio al hijo, joven, activo y resuelto a continuar los proyectos de su padre. Los atenienses, persuadidos de que todo este aparato les interesaba principalmente a ellos, a causa de lo que había pasado en Maratón, y sabiendo por otra parte que este príncipe había hecho horadar el monte Athos, que había unido las dos riberas del Helesponto, y que el número de sus buques era prodigioso, creyeron que ya no les quedaba ninguna esperanza de salvación ni por mar ni por tierra. Por tierra no contaban con el auxilio de ningún pueblo de la Grecia, porque, recordando lo ocurrido en la primera invasión de los persas y ruina de Eretrea, no podían contar con que se les uniera nadie para participar de sus peligros, y así temían con razón que les sucediera lo mismo. Por mar, atacados por una flota de mil naves y quizás más, no veían absolutamente ningún medio de salvarse. Una sola esperanza les quedaba, bien débil y bien incierta a la verdad, y era, que, echando una mirada sobre los sucesos precedentes, veían que contra todo lo que era de esperar, ellos habían conseguido la victoria; y apoyados en esta débil esperanza, comprendieron que su único refugio debían encontrarlo en sí mismos y en los dioses. Todo conspiraba, pues, a fortalecer la unión entre los ciudadanos, el temor del peligro presente y el respeto de las leyes, grabado de antemano en sus almas, y que era el fruto de la fidelidad con que las

observaban. Si este temor de que hemos hablado antes muchas veces, denominándole pudor, sentimiento, que, como dijimos, hace a las almas virtuosas, así como libres e intrépidos a los que los abrigan; si este temor no hubiese existido entonces en el corazón de los atenienses, jamás se habrían reunido para volar, como lo hicieron, a la defensa de sus templos, de las tumbas de sus antepasados, de su patria, de sus parientes y de sus amigos; se hubieran dispersado, y cada cual habría buscado su seguridad en la fuga, cuando se presentara el enemigo.

MEGILLO.—Extranjero, todo eso es cierto, y todo digno de ti y de tu patria.

ATENIENSE.—Convengo en ello, Megilo; y a ti es A quien debo referir esta historia; a ti, que compartes los sentimientos hereditarios de tu familia respecto de Atenas. Examinad tú y Clinias, si lo que aquí expongo tiene alguna relación con la legislación; porque no hablo sólo por hablar, sino para probar lo que antes he afirmado según veis vosotros mismos. Como nos ha sucedido la misma desgracia en cierta manera que a los persas, por haber extremado la libertad tanto como ellos han extremado el despotismo, no ha sido sin intención el haberos referido lo que acabáis de escuchar; y esta era la mejor preparación para exponeros lo que me resta que decir.

MEGILLO.—Has hecho bien. Trata de desarrollar más claramente aún tu pensamiento.

ATENIENSE.—Haré a este fin lo que pueda. Bajo el antiguo régimen, el pueblo no era entre nosotros dueño de nada, sino que era, por decirlo así, esclavo voluntario de las leyes.

MEGILLO.—¿De qué leyes?

ATENIENSE.—En primer lugar, de las concernientes a la música; y para mejor explicar el origen y los progresos de la licencia que reina hoy día, nos remontaremos hasta ellas. Nuestra música estaba antiguamente dividida en muchas especies y formas particulares. Las súplicas dirigidas a los dioses formaban la primera especie de canto, y se les daba el nombre de himnos. La segunda, que era de un carácter completamente opuesto, se llamaba treno.^[12] Los peanes^[13] constituían la tercera; y el ditirambo^[14] consagrado a celebrar el nacimiento de Baco, creo que era la cuarta. A toda especie de canto se daba el nombre de ley, y para distinguirlas de las otras leyes, se las denominaba leyes de laúd. Una vez arreglados estos cantos y otros semejantes, a nadie era permitido mudar la melodía. Los silbidos y los clamores de la multitud, los palmoteos y los aplausos no eran entonces, como son hoy día, jueces que decidían si las reglas habían sido bien observadas, ni sobre el castigo que hubiera de imponerse a los que de ellas se separaran; esta tarea correspondía a hombres consumados en la ciencia de la música, los cuales oían silenciosos hasta el final, y tenían en la mano una vara, que bastaba para contener dentro de los límites del decoro a los jóvenes, a sus pedagogos y a todo el pueblo. Los ciudadanos se dejaban gobernar así pacíficamente, y no se atrevían a expresar su juicio por medio de aclamaciones tumultuosas.

Los poetas fueron los primeros que con el tiempo introdujeron en el canto un desorden indigno de las Musas. No fue porque les faltase genio, sino porque, conociendo mal la naturaleza y las verdaderas reglas de la música, se abandonaron a un entusiasmo insensato y se dejaron llevar demasiado lejos por el sentimiento del placer. Confundieron los himnos y los trenos, los peanes y los ditirambos; imitaron con el laúd el sonido de la flauta; y mezclándolo todo, llegaron en su extravagancia hasta imaginar que la música no tiene ninguna belleza intrínseca, y que el placer, que causa al primero que llega, sea o no hombre de bien, es la regla más segura para juzgarlas con acierto. Como componían sus piezas conforme a estos principios y acomodaban a ellos sus

discursos, hicieron que desapareciera poco a poco el miramiento y decoro que la multitud había observado hasta entonces, y se creyó ésta en estado de juzgar por si misma en materia de música; de donde resultó, que los teatros, mudos hasta entonces, han levantado la voz, como si fueran entendidos para graduar las bellezas musicales, y que el gobierno de Atenas, de aristocrático que era, se haya convertido, para desgracia suya, en teatrocártico. Y aún el mal no habría sido tan grande, si la democracia se hubiera extendido sólo entre los hombres libres; pero, pasando el desorden de la música a todo lo demás, y creyéndose cada cual capaz de juzgar de todo, esto produjo un espíritu general de independencia. La buena opinión de sí mismo hizo desaparecer en cada ciudadano todo rubor, y la falta de rubor engendró la impudicia; y la peor de todas las impudencias, como que tiene su origen en una independencia desenfrenada, consiste en llevar la audacia hasta el punto de no respetar los juicios de los que valen más que nosotros.

MEGILLO.—Cuanto dices es la pura verdad.

ATENIENSE.—Detrás de esta especie de independencia viene la de sustraerse a la autoridad de los magistrados, de donde se pasa al desprecio del poder paterno y a no prestar la debida sumisión a la ancianidad y a sus consejos. A medida que se aproxima al término de una libertad exagerada, se llega a sacudir el yugo de las leyes; y cuando se ha llegado a ese término, no se respetan ni las promesas, ni los juramentos; se desconoce a los dioses; se imita y se renueva la audacia de los antiguos titanes, y a su semejanza se viene a parar en el suplicio de una existencia horrible, que no es otra cosa que un encadenamiento de males. ¿Pero a qué viene todo esto? Me parece indispensable de cuando en cuando tirar de la brida a este discurso, como se hace con un caballo fogoso, no sea que desbocándose, nos lleve más allá de nuestro objeto y nos exponga a caídas ridículas. Ésta es la causa de que nos preguntemos algunas veces; ¿por qué motivo decimos tal o cual cosa?

MEGILLO.—Tienes razón.

ATENIENSE.—He aquí el fin de esta discusión.

MEGILLO.—¿Qué fin?

ATENIENSE.—Hemos dicho, que el legislador debe proponerse tres cosas en la institución de sus leyes, a saber; que la libertad, la concordia y la cultura reinen en el Estado que intenta organizar. ¿No es así?

MEGILLO.—Sí.

ATENIENSE.—Para probarlo, hemos escogido dos gobiernos, el más despótico y el más libre; hemos indagado lo que uno y otro valen; y habiendo considerado a ambos dentro de debidos límites, de autoridad el primero y de libertad el segundo, hemos visto, que mientras las cosas han subsistido en esta forma, todo ha marchado perfectamente; y que, por el contrario, tan pronto como la obediencia en un punto y la independencia en otro han ido más adelante de lo que podían ir, nada bueno ha resultado ni en uno ni en otro Estado.

MEGILLO.—Nada más cierto.

ATENIENSE.—Con la misma mira hemos echado también una ojeada sobre el establecimiento formado por el ejército dórico, sobre el de Dardania al pie del Ida, y sobre el de Ilión cerca del mar, y nos hemos remontado hasta los pocos hombres que se salvaron del diluvio. En una palabra, todo lo que dijimos antes con motivo de la música y de los banquetes, así como lo que precede, todo tiende al mismo fin. Nuestro único objeto en esta conversación ha sido ver cuál es para un Estado la mejor

forma de gobierno, y para cada particular la mejor regla de conducta que debe de seguir. ¿Podréis probarme uno u otro, que algún pasaje de esta conversación nos ha sido completamente inútil?

CLINIAS.—Extranjero, me parece que de ello puedo darte una prueba, y considero una fortuna el que nuestra conversación haya recaído sobre esta materia. Estoy hoy en el caso de aprovechar esta conversación y es una suerte para mí el haberlos encontrado a ti y a Megilo. No os ocultaré la situación en que me hallo, y me parece de buen agüero la ocasión que se me presenta de comunicároslo. Sabed, pues, que la mayor parte de la nación cretense tiene intención de fundar una colonia; los cnosianos están encargados de dirigir esta empresa, y la ciudad de Cnosa se ha fijado al efecto en mí y en otros nueve. Tenemos el encargo de escoger de entre nuestras leyes las que más nos satisfagan y de recurrir a las de los extranjeros, sin reparar en que sean o no extranjeras, con tal que las juzguemos mejores que las nuestras. Ayudadme, por lo tanto, a elegir entre todo lo que se ha hablado, y construyamos una ciudad así en conversación, como si echáramos sus cimientos. Por este medio llegaremos igualmente al descubrimiento de lo que buscamos, y al mismo tiempo este plan podrá servirme para la ciudad que se me ha encargado fundar.

ATENIENSE.—Sea así, mi querido Clinias; si Megilo no se opone por su parte, vive persuadido de que te ayudaré en todo cuanto pueda.

CLINIAS.—Muy bien dicho.

MEGILLO.—También puedes contar conmigo.

CLINIAS.—Os doy gracias a ambos. Ensayemos, pues, construir nuestra ciudad de palabra antes de llegar a la ejecución.

Libro IV de Las Leyes

ATENIENSE. —Dime, te lo suplico: ¿qué idea debemos formar de nuestra futura ciudad? No creas que te pregunte por el nombre que tiene hoy, ni por el que podrá dársele en lo sucesivo; lo tomará indudablemente o de su fundación, o de cualquier sitio, o río, o fuente, o en fin, de cualquiera divinidad adorada en el país. Lo que quiero saber, lo que yo exijo, es que me digas si ha de estar próxima al mar o estar situada tierra adentro.

CLINIAS. —Extranjero, la ciudad de que hablamos, debe de estar distante del mar como ochenta estadios.

ATENIENSE. —¿Hay cerca algún puerto o la costa es impracticable?

CLINIAS. —La costa es por todos los puntos de acceso muy cómodo y fácil.

ATENIENSE. —¡Por los dioses!, ¿qué es lo que me dices? ¿Y su territorio produce todo lo necesario a la vida o falta algo?

CLINIAS. —De casi nada carece.

ATENIENSE. —¿Cerca de ella habrá alguna otra ciudad?

CLINIAS. —No, y esta es la causa de enviar allí una colonia. Los habitantes de este país fueron en otro tiempo trasplantados, y por esto aquel punto es un desierto hace muchísimos años.

ATENIENSE. —¿Cuál es la disposición del país en cuanto a las llanuras, a las montañas y a los bosques?

CLINIAS. —La misma absolutamente que la del resto de la Grecia.

ATENIENSE. —Es decir, que será más montañoso que llano.

CLINIAS. —Sí.

ATENIENSE. —Siendo así, no será del todo imposible que sus habitantes sean virtuosos; porque si fuese una ciudad marítima con buen puerto, y cuyo suelo sólo produjese una pequeña parte de las cosas indispensables para la vida, necesitaría nada menos que un genio poderoso que cuidase de su conservación, y legisladores verdaderamente divinos para impedir, que, en semejante posición, dejase entrar toda clase de costumbres extravagantes y viciosas. Lo que me consuela es que está lejana del mar ochenta estadios, si bien está aún demasiado próxima por lo accesible de las costas; pero, en fin, siempre es algo. En efecto, la vecindad del mar es cosa dulce para una ciudad, si sólo se atiende a lo presente, pero a la larga se hace realmente amarga. El comercio, que este elemento facilita, el aliciente de la ganancia que ofrece, y los mercaderes, que atrae de todas partes, corrompen las costumbres de los habitantes, les hacen de un carácter doble y dispuesto al fraude, y destierran la buena fe y la cordialidad de las relaciones que tienen unos con otros y con los extranjeros. Para salvar esta inconveniente, tenemos un recurso en la bondad del suelo, que suministra a todos lo necesario para la vida; y como por otra parte el terreno es desigual, ea evidente que no puede dar cosechas en abundancia, lo cual expondría a nuestra ciudad a otro inconveniente; porque si se hallaba en el caso de hacer grandes exportaciones del sobrante de sus productos, se llenaría de monedas de oro y de plata. Y ya os dije más arriba, como recordareis, que, entre todos los males de un Estado, la opulencia es quizá el más incompatible con la generosidad y con la rectitud.

CLINIAS.—Sí, nos acordamos y asentimos a lo que entonces dijiste y a lo que dices ahora.

ATENIENSE.—Dime: ¿ese país suministra mucha madera, acomodada para la construcción de naves?

CLINIAS.—El abeto y los demás árboles de esta especie no son cosa; el ciprés es raro; y se encuentran también algunos pinos y plátanos, de los cuales hay precisión de servirse por lo común para el interior de las naves.

ATENIENSE.—Tanto mejor; no es un mal para ese país que el terreno sea como dices.

CLINIAS.—¿Por qué?

ATENIENSE.—Porque es ventajoso a un Estado el no tener facilidad en imitar a sus enemigos en lo que tienen de malo.

CLINIAS.—¿Qué relación tiene esto con todo lo que hemos hablado hasta ahora?

ATENIENSE.—Mi querido Clinias, sígueme de cerca, sin perder de vista lo que se ha dicho sobre las leyes de Creta; que se dirigían a un solo y único fin. Vosotros decáis, que este fin era la guerra. Yo os respondí, que no podía menos de aprobar estas leyes en cuanto tenían la virtud por objeto; pero también os repliqué, que en lugar de abrazar todas las partes de la virtud, se limitaban a una sola. Ahora seguidme ambos en el plan de leyes que os trace, y observad bien si se me escapa alguna disposición que no tienda a la virtud, o que sólo la considere parcialmente. Estoy en la persuasión de que una ley no es buena mientras, como un buen arquero, no ponga siempre la mira en el punto de que dependen los verdaderos bienes, despreciando las riquezas y las demás cosas de esta naturaleza, si están separadas de la virtud. En cuanto a lo que decía de imitar a sus enemigos en lo que tenían de malo, entiendo por esto lo que sucede de ordinario a un pueblo próximo al mar y expuesto por lo tanto a los insultos de sus enemigos. Por ejemplo (no creáis que me dejé llevar de un espíritu de rencor al referir este hecho), Minos se servía en otro tiempo de las grandes fuerzas de mar que tenía, para obligar a los habitantes del Ática a pagarle un oneroso tributo. Los atenienses no tenían entonces buques de guerra como los tienen hoy; y como el país no les suministraba madera de construcción, no les era fácil equipar una flota. No estaban en disposición de rechazar sus enemigos a causa de la dificultad de poderse hacer de repente, a ejemplo de estos, hombres de mar. Y les hubiera sido conveniente perder repetidamente siete jóvenes, primero que adquirir en los combates navales la experiencia que ya tenían en los de tierra y a pie firme; primero que acostumbrarse a hacer desembarcos e incursiones en el país enemigo, y reembarcarse en seguida atropelladamente; primero que persuadirse de que no era vergonzoso el no hacer frente al enemigo, evitar la muerte, tener siempre a mano algún pretexto para justificarse por haber perdido las armas, y haber huido en unas circunstancias, en las que, según se dice, el hacerlo no es deshonroso. Porque esta clase de consideraciones son muy comunes entre la gente de mar, y lejos de merecer alabanza, son dignas de censura; pues que no es bueno que los ciudadanos, especialmente los de la clase más distinguida, adquieran malos hábitos. Y que no es efectivamente honrosa esta práctica, lo sabemos por Homero.^[1]

Ulises, dice Homero, dirige severos cargos a Agamenón, porque en el momento en que los griegos se veían vivamente estrechados por los troyanos, había dado a las naves orden para salir al mar; se irrita contra él, y le dice: «¡Qué! ¿Quieres que en lo más fuerte de la pelea salgan al mar las naves, para que se realicen mejor los deseos de los troyanos, demasiado seguros ya de la victoria, condenándonos nosotros a una derrota infalible? Nunca los griegos resistirán los esfuerzos del

enemigo, cuando vean que se apresta la flota; miraran en torno suyo y perderán todo su ardor para combatir. Entonces conocerás cuán funesta es la orden que das». Homero estaba igualmente persuadido de que no es conveniente, que tropas de tierra tengan en el mar galeras preparadas en el momento del combate. Los leones mismos, si se valieran de este recurso, se acostumbrarían a huir delante de los ciervos. Además, en los Estados que deben su poder y su seguridad a las fuerzas navales, no se distribuyen los honores entre los que más lo merecen, porque se debe la victoria a los pilotos, a los jefes de los remeros, a los remeros mismos, gentes todas de profesión y condición oscuras, y a los cuales no está bien por esta razón concederlos honores de la guerra. Y cuando un gobierno peca en este sentido, ¿cómo puede concebirse que esté bien ordenado?

CLINIAS. —Es imposible. Sin embargo, nosotros, los cretenses, decimos que lo que salvó a la Grecia fue la batalla naval que tuvo lugar entre griegos y bárbaros cerca de Salamma.

ATENIENSE. —Es cierto que la mayor parte de los griegos y de los bárbaros son de tu opinión, pero Megilo y yo creemos que la victoria conseguida en Maratón fue el fundamento de la salvación de la Grecia, y que la de Platea la consumó; que estos combates por tierra sirvieron para hacer mejores a los griegos, lo cual no puede decirse de las batallas navales, ni aun de las de Salamina y Artemisio, que contribuyeron a nuestra redención. Porque lo que tenemos aquí en cuenta al examinar la naturaleza del terreno en que debe situarse nuestra ciudad y las leyes que para ella hacemos, es la virtud cívica, convencidos como estamos de que el punto más importante para los hombres no es, como se imaginan los más, la existencia y la mera conservación de su ser, sino el llegar a ser tan virtuosos cuanto sea posible y el serlo durante toda la existencia. En esta materia, ya me parece que hemos expresado antes lo que es cierto.

CLINIAS:

ATENIENSE. —Fijémonos, pues, en este punto único, si queremos marchar siempre por la misma vía, que es sin duda la mejor con relación a la fundación y a la legislación de los Estados.

Sea la población de vuestra nueva ciudad. ¿Se compondrá de todos los cretenses que quieran dar su nombre, caso de que el número de habitantes haya aumentado tanto en cada ciudad, que no suministre el territorio lo necesario para alimentarlos? Probablemente no admitiréis sin excepción a todos los griegos que se presenten, aunque veo entre vosotros a gentes de Argos, de Egina y de otros muchos puntos de la Grecia. ¿De dónde sacareis vuestra nueva colonia?

CLINIAS. —Creo que saldrá de toda la Creta; y en cuanto a los demás griegos, presumo que se aceptarán con preferencia los que procedan del Peloponeso; porque, copio acabas de decir, hay entre nosotros gentes de Argos; y los habitantes de Cortina, procedentes de una ciudad del Peloponeso que lleva el mismo nombre, son de los de más fama entre los cretenses.

ATENIENSE. —Siendo así, no encontraremos, al llevar a cabo la fundación proyectada, la misma facilidad que si la trasplantación de los colonos se hubiese hecho a manera de los enjambres; quiero decir, si fuesen todos hijos del mismo país, que, a causa de los límites demasiado estrechos de su tierra natal o de otros inconvenientes semejantes, se hubiesen visto obligados a separarse de sus conciudadanos sin que por eso dejen de ser amigos. También la discordia produce algunas veces el mismo efecto, y una parte de los ciudadanos se ve obligada a ir a establecerse en otro punto. Asimismo, otras veces todos los habitantes de una ciudad, hostigados en una guerra por fuerzas superiores, han tomado el partido de desterrarse de su patria. En todos estos casos es en parte más

fácil y en parte más difícil fundar una colonia y darle leyes. Si los habitantes son de la misma raza, hablan la misma lengua, han vivido bajo las mismas leyes y observan el mismo culto, y están conformes en otras muchas cosas de esta naturaleza, todo esto forma entre ellos una especie de unión. Por otro lado, tienen reparo a otras leyes y a un gobierno diferente del de su patria.

El fundador y el legislador de una colonia encuentran muchos obstáculos y muchas resistencias de parte de aquellos, que habiendo sido víctimas de una sedición por la mala constitución de un gobierno, tienen aún, efecto del hábito, empeño en someterse de nuevo a las mismas leyes que han sido causa de su desgracia. Por el contrario, una muchedumbre confusa, procedente de diversos países, estará más dispuesta a recibir nuevas leyes; pero cuando se trate de reunirlos a todos en unos mismos propósitos y de dirigir todos sus esfuerzos, a la manera de los de un tiro de caballos, hacia un mismo punto, no será el conseguirlo cosa fácil ni obra de un día. Sin embargo, la legislación y la fundación de ciudades son los elementos más favorables para hacer a los hombres virtuosos.

CLINIAS. —Lo creo. Te suplico, sin embargo, que me expliques con más claridad lo que te obliga a hablar de esa manera.

ATENIENSE. —Mi querido Clinias, al elogiar el legislador me veo en la necesidad de mezclar cosas poco favorables en el examen que hago de sus cualidades. Sin embargo, si nada digo que no sea conveniente, no debo esperar tampoco que se me reprenda. Y sobre todo, ¿por qué he de preocuparme con esto, cuando lo mismo pasa con todas las cosas de este mundo?

CLINIAS. —¿Qué es lo que te obliga a usar ese lenguaje?

ATENIENSE. —Estaba a punto de decir que, hablando con toda propiedad, no es a los hombres y sí a la combinación de circunstancias y a los diversos acontecimientos de la vida a los que las leyes deben su origen. Tan pronto una guerra violenta trastorna los Estados e introduce cambios en su constitución, como la extrema pobreza produce el mismo efecto. Muchas veces también las enfermedades obligan a hacer innovaciones, como cuando sobrevienen pestes o las estaciones se desarreglan durante muchos años. Echando una mirada sobre los accidentes de esta especie, se ve uno precisado a decir, como acabo yo de hacerlo, que ninguna ley es obra de mortal alguno, y que casi todos los negocios humanos están en manos de la fortuna. Me parece que con razón puede decirse lo mismo de la navegación, de la cosmografía, de la medicina, del arte de la guerra. Sin embargo, respecto a estas artes puede decirse también y con la misma razón lo siguiente.

CLINIAS. —¿Qué?

ATENIENSE. —Dios es señor de todo, y la suerte y la ocasión gobiernan con Dios todos los negocios humanos. Sin embargo, es más razonable tomar un tercer partido, y decir, que es preciso hacer entrar el arte en todas las cosas. Tengo efectivamente por una gran ventaja, cuando se ve uno envuelto en una tormenta, el poder llamar en su auxilio la ciencia del piloto. ¿Qué dices a esto?

CLINIAS. —Que soy de tu dictamen.

ATENIENSE. —¿No sucede lo mismo en todas ocasiones? Y con respecto a la legislación, ¿no debe reconocerse que para una buena constitución de un Estado es indispensable que a la cooperación de todas las demás causas, que pueden contribuir a su felicidad, debe unirse el hallazgo de un verdadero legislador?

CLINIAS. —Tienes razón.

ATENIENSE. —¿Qué otro deseo puede tener el que posee alguna de las artes, de que se acaba de

hablar, sino que la fortuna le proporcione una coincidencia tal de circunstancias que no necesite de otra cosa que de su talento para lograr su propósito?

CLINIAS. —No puede desear otra cosa.

ATENIENSE. —Si comprometiéramos a todos los demás que hemos mencionado, a que nos dijeren cuál sería el objeto de su deseo, no se verían embarazados para responder: ¿no es así?

CLINIAS. —No se verían.

ATENIENSE. —Tampoco se vería embarazado el legislador.

CLINIAS. —No creo que se viera.

ATENIENSE. —Diríjámosle, pues, la palabra: legislador, dinos: ¿qué condiciones exiges y en qué situación quieres que se te entregue un Estado, para poderte prometer que le darás leyes sabias? ¿Qué más debe agregarse a esto? ¿Haremos que responda el mismo legislador?

CLINIAS. —Sí.

ATENIENSE. —He aquí lo que dirá: dadme un Estado gobernado por un tirano; que este tirano sea joven; que tenga memoria, penetración, valor, elevación de sentimientos; y para que todas estas cualidades puedan ser útiles al plan que yo me propongo, que posea además esta otra que, como dijimos antes, debe acompañar a todas las partes de la virtud.

CLINIAS. —Me parece, Megilo, que por esta cualidad que debe acompañar a las demás, el extranjero entiende la templanza; ¿no es así?

ATENIENSE. —Sí, la templanza, mi querido Clinias, no la que se reviste con la denominación de prudencia,^[2] sino la que se conoce con este nombre vulgarmente; la que se advierte por lo pronto en ciertos jóvenes y en ciertos animales, que parece que ha nacido con ellos, y que los hace moderados en el uso de los placeres, mientras que otros se entregan a los mismos sin medida; aquella templanza, en una palabra, de la que hemos dicho, que, separada de los otros bienes, no tiene ningún mérito. ¿Me entendéis?

CLINIAS. —Sí.

ATENIENSE. —Que el tirano tenga esta cualidad a la par de las otras, y entonces será muy fácil dar en poco tiempo al Estado, de que es señor, una forma de gobierno que le hará muy dichoso. No hay ni puede haber en un Estado una disposición más favorable para poder legislar bien y pronto.

CLINIAS. —Extranjero, ¿cómo y con qué razones nos convencerás de la verdad de lo que dices?

ATENIENSE. —Es fácil, Clinias, comprender que así debe de ser naturalmente.

CLINIAS. —¡Pero qué! ¿En tu opinión basta para ello un tirano joven, moderado, dotado de penetración, de memoria, de valor y de grandes sentimientos?

ATENIENSE. —Añade: afortunado, pero afortunado no en otro sentido sino en el de que durante su reinado aparezca un gran legislador, y que una feliz casualidad los reúna. En el caso en que esto se verifica, Dios ha hecho casi todo lo que puede hacer cuando quiere hacer un Estado completamente dichoso. La segunda eventualidad para una buena legislación es que se encuentren dos jefes tales, como los que yo he pintado; la tercera, cuando aparecen tres; en una palabra, la dificultad de la empresa crece con el número de los gobernantes; y, por el contrario, cuanto más disminuye este número, tanto más fácil es.

CLINIAS. —¿De manera que tú pretendes que la situación más favorable en un Estado para pasar a un buen gobierno es la tiranía, cuando el tirano es moderado y es secundado por un hábil

legislador; que en ningún otro caso puede ser la transición ni más pronta ni más fácil; y que detrás de esto está la oligarquía, y por fin la democracia. No es así como tú lo entiendes?

ATENIENSE. —De ninguna manera. Yo pongo en primera línea la tiranía; en segunda, el gobierno monárquico; en tercera, una especie de democracia; en cuarta, la oligarquía, que es de suyo la menos acomodada para dar origen a este gobierno perfecto, porque en la oligarquía es donde aparecen más gobernantes. Este cambio no puede operarse mientras no se encuentre un buen legislador, que ejercerá en común la autoridad con los que lo pueden todo en el Estado. Y así, cuando la autoridad está resumida en el menor número de cabezas posible, y por consiguiente es más absoluta, que es el carácter propio de la tiranía, el cambio no puede menos de ser muy pronto y muy fácil.

CLINIAS. —¿Cómo es eso? No comprendemos tu pensamiento.

ATENIENSE. —Pues ya os lo he explicado, no una, sino muchas veces. Quizá jamás habéis visto lo que pasa en un Estado gobernado por un tirano.

CLINIAS. —No, ni tampoco estoy ansioso de ver semejante espectáculo.

ATENIENSE. —Allí encontrarías la prueba de lo que acabo de decir.

CLINIAS. —¿De qué?

ATENIENSE. —Qué un tirano, que quiere cambiar las costumbres de todo un Estado, no tiene necesidad de grandes esfuerzos ni de mucho tiempo. No tiene más que romper la marcha por donde desee que le sigan sus súbditos ya los conduzca por el camino de la virtud, ya por el del vicio; baste que les trace con su conducta la que ellos han de seguir que apruebe y recompense ciertas acciones, que condene otras, y que llene de ignominia a los que se nieguen a obedecer.

CLINIAS. —Creemos sin dificultad, que los ciudadanos de un Estado cualquiera se conformarán al poco tiempo a los deseos de un hombre, que tiene en su mano el poder y la persuasión a la vez.

ATENIENSE. —Mis queridos amigos, que nadie intente convenceros de que cuando se trata de mudar las leyes de un Estado, haya otro camino más corto ni más fácil que el ejemplo de los que están revestidos de autoridad; ni tampoco de que semejante cambio se haga ni pueda hacer de otra manera. No hay en esto imposibilidad ni aun dificultad. Lo qué si es muy difícil que suceda, lo que raras veces se ha verificado en el largo trascurso de los tiempos y que, cuando se realiza, es para un Estado origen de infinitos bienes, es lo siguiente.

CLINIAS. —¿Qué?

ATENIENSE. —Esto se realiza, cuando los dioses inspiran el amor de una vida ajustada a la templanza y a la justicia a jefes poderosos, ya reinen monárquicamente, ya descansen su autoridad en sus riquezas o en su nobleza, o cuando alguno hace revivir en su persona el carácter de Néstor, que, según se dice, superaba a todos los hombres en templanza y moderación más aún que en elocuencia. Este prodigo, a lo que se cuenta, apareció durante el sitio de Troya; pero en nuestros días, no se ve nada que se le parezca. Por consiguiente, si se ha encontrado, si debe encontrarse para lo venidero, o si hoy día se encuentra y existe sobre la tierra un hombre de este carácter, se dirá que es dichosa su vida y dichosos aquellos, que se muestren dóciles a las lecciones de moderación que se desprendan de sus labios. En general, es exacto decir respecto a cualquier gobierno, sea el que sea, que cuando la sabiduría y la templanza están unidas en el mismo hombre con el poder soberano, se producen la buena gobernación y las buenas leyes, que no pueden tener otro origen. Sea esto dicho a manera de

oráculo, como una fábula; pero téngase por demostrado, que bajo ciertos puntos de vista es difícil establecer una buena legislación en un Estado, y que en otros nada sería más breve ni más fácil en la suposición que acabamos de hacer.

CLINIAS. —¿Cómo es eso?

ATENIENSE. —Ensayemos formar leyes de palabra y aplicarlas a tu ciudad, ni más ni menos que hacen los ancianos cuando dan lecciones a un niño.

CLINIAS. —Entremos en materia, y no lo dilatemos por más tiempo.

ATENIENSE. —Invoquemos a Dios para que tenga un feliz éxito nuestra legislación; que se digne escuchar nuestras súplicas, y que, lleno de bondad y de benevolencia, nos ayude a establecer nuestra ciudad y nuestras leyes.

CLINIAS. —Uno mis votos a los vuestros.

ATENIENSE. —¿Qué gobierno nos proponemos establecer en nuestra ciudad?

CLINIAS. —Desenvuélveme más el sentido de esa pregunta. ¿Quieres hablar del gobierno democrático, del oligárquico, del aristocrático o del monárquico? Porque por lo que hace a la tiranía, no creemos que la tengas en cuenta.

ATENIENSE. —Deseo qué el primero de vosotros que quiera responder, me diga a cuál de los gobiernos, que acaban de nombrarse, se parece el de su país.

MEGILLO. —¿No me corresponde a mi, que soy el de más edad, responder el primero?

CLINIAS. —Sí.

MEGILLO. —Extranjero, cuando fijo mis miradas en el gobierno de Lacedemonia, no sé qué nombre debo darle. Se me figura, que participa de la tiranía en razón del poder de los éforos, que es verdaderamente tiránico. Bajo otro concepto me parece que tiene allí cabida la democracia, tanto como en cualquiera otro Estado. También sería un absurdo negarle el título de aristocracia. Con respecto al reinado, es negocio vital entre nosotros y es común opinión en Esparta como en todas partes, que es el más antiguo de los gobiernos. Y así me es imposible, como ya he dicho, contestar sobre la marcha a tu pregunta y decirte precisamente cuál es la constitución de nuestro Estado.

CLINIAS. —Me encuentro, Megilo, en el mismo embarazo que tú, y no puedo determinar con exactitud cuál de estos gobiernos es el de Cnosa.

ATENIENSE. —Vuestro embarazo nace, mis queridos amigos, de que vuestros gobiernos son verdaderos gobiernos. Este título no conviene en manera alguna a los que hemos nombrado, como que no son más que una aglomeración de ciudadanos, una parte de los cuales es señora y otra esclava; y cada uno de estos gobiernos toma su nombre de la parte en que reside la autoridad. Pero si es de aquí de donde la constitución de cada Estado ha de tomar su nombre, sería más justo que lo tomase del dios, que es el verdadero dueño de todos los que hacen uso de su razón.

CLINIAS. —¿Cuál es ese dios?

ATENIENSE. —Tendremos aún que acudir a la fábula, para explicar debidamente lo que me preguntáis. ¿Recurriremos a ella? ¿Qué os parece?

CLINIAS. —Sin duda.

ATENIENSE. —Dícese que en tiempo de Saturno, muchos siglos antes de que se establecieran los gobiernos de que hemos hablado, hubo un reinado, una administración perfecta, respecto de la que el mejor gobierno de hoy día no es más que un remedio.

MEGILLO.—En este caso escucharemos con la mayor atención lo que vas a decir.

ATENIENSE.—Por eso mismo he querido hacerlo objeto de una digresión.

MEGILLO.—Has tenido razón, y nos harás un favor en contarnos toda esa fábula, en cuanto se relaciona con nuestro asunto.

ATENIENSE.—Es preciso obedeceros. Sabemos por tradición cuán dichosa era la vida de los hombres de aquel siglo en que la tierra suministraba de suyo en abundancia todo lo que necesitaban. He aquí, según se dice, cuál era la causa de esto. Saturno convencido de que ningún hombre, como hemos observado más arriba, era capaz de gobernar a sus semejantes con una autoridad absoluta sin incurrir en la licencia y en la injusticia, puso por jefes y por reyes en las ciudades, no a hombres, sino a inteligencias de una naturaleza más exquisita y más divina que la nuestra, los demonios, para hacer con nosotros lo que nosotros hacemos con los rebaños, sean de carneros o de cualesquiera otros animales domésticos. En efecto, nosotros no damos a los bueyes y a las cabras animales de su especie para mandarles, sino que nuestra especie, que tanto sobrepuja a la suya, se toma este cuidado. En la misma forma, este dios, lleno de bondad para con los hombres, designó para gobernarnos seres de una especie superior a la nuestra, los demonios, los cuales, gobernándonos con una facilidad igual por su parte que por la nuestra, hicieron reinar sobre la tierra la paz, el pudor, la libertad, la justicia, y nos procuraron días dichosos, exentos de turbaciones y de discordias. Esta historia es verdadera, y aun hoy día nos hace ver que no tienen remedio los vicios y los males de los Estados gobernados por hombres, y no por dioses; que nuestro deber es aproximarnos todo lo posible al gobierno de Saturno, confiar la dirección de nuestra vida pública y privada a la parte inmortal de nuestro ser, y dar el nombre de leyes a los preceptos emanados de la razón, tomándolos por guía en la administración de las familias y de los Estados. Por el contrario, en cualquier gobierno, sea monárquico, oligárquico o popular, si el que manda tiene el alma sometida a una multitud de deseos y pasiones, que en vano se esfuerza en satisfacer, porque su alma siempre siente un vacío y el mal que le devora es insaciable y no tiene remedio; un hombre semejante, ya mande sobre un particular, ya en un Estado, pisoteará todas las leyes; y es imposible, como antes dijimos, vivir dichosos bajo su gobierno. Debemos nosotros ver, mi querido Clinias, qué partido habremos de tomar, y si nos aprovecharemos de las lecciones que nos suministra esta historia.

CLINIAS.—No podremos dispensarnos de hacerlo así.

ATENIENSE.—¿Te has fijado en que algunos sostienen que hay tantas especies de leyes como de gobiernos? Acabamos de examinar las diversas formas conocidas de gobiernos. Para la cuestión que aquí se presenta, no creas que semejante pregunta sea de poco interés; por el contrario, es muy importante y nos lleva de nuevo a la gran cuestión de la naturaleza de lo justo y de lo injusto. Las leyes, dicen, no deben tener por objeto la guerra, ni la virtud tomada en su conjunto, sino el interés del gobierno establecido, cualquiera que él sea, y el sostenimiento de su autoridad; y he aquí, según ellos, la verdadera definición de la justicia deducida de la naturaleza misma.

CLINIAS.—¿Qué definición?

ATENIENSE.—El interés del más fuerte.

CLINIAS.—Explícate con más claridad.

ATENIENSE.—¿No es cierto que, en cada Estado, es el más fuerte el que hace las leyes?

CLINIAS.—Es cierto.

ATENIENSE. —¿Crees, prosiguen ellos, que ningún gobernante, sea el pueblo, un tirano o cualquiera otro, se proponga voluntariamente en sus leyes otro fin que el de mantener su autoridad?

CLINIAS. —No, sin duda.

ATENIENSE. —Y el que se atreva a violar las leyes, ¿no debe esperar ser castigado por esta infracción, considerada como una injusticia por el legislador, que sólo reconoce como justo lo que es conforme a sus leyes?

CLINIAS. —Así parece.

ATENIENSE. —Tal es, concluyen los mismos, y será siempre la naturaleza de la justicia.

CLINIAS. —Sí, si les hemos de dar crédito.

ATENIENSE. —También es una de las máximas en que se funda el derecho de mandar.

CLINIAS. —¿Qué máximas?

ATENIENSE. —Aquellas de que hemos hablado cuando examinábamos qué personas deben mandar y cuáles obedecer. Entonces creímos, que los padres debían mandar en sus hijos, los ancianos en los jóvenes, y los hombres de ilustre nacimiento en los de oscura condición. También recordareis que se citaron otras muchas máximas, que se combatían las unas a las otras, entre las cuales se hallaba ésta de que hablamos; y con este motivo dijimos, que, según Píndaro, el dominio de la fuerza es justo y conforme a la naturaleza.

CLINIAS. —Es efectivamente eso lo que dijimos.

ATENIENSE. —Entre tantos pretendientes, mira a cuál hemos de confiar nuestra ciudad; porque aquí tienes lo que ha sucedido una infinidad de veces en muchos Estados.

CLINIAS. —¿Qué ha sucedido?

ATENIENSE. —Que disputándose en ellos la autoridad, de tal manera se han apoderado los vencedores de todos los negocios, que no han dejado parte alguna en la gobernación a los vencidos, ni aun a sus descendientes, y han pasado su vida en una desconfianza continua, temiendo siempre que si alguno del partido vencido llegaba a dominar a su vez, el resentimiento por sus males pasados le arrastraría a actos de venganza. Y nosotros afirmamos que semejantes gobiernos son indignos de este nombre, y que no hay más leyes verdaderas que las que tienden al bien universal del Estado; que las leyes, que sólo tienen por objeto el provecho de algunos, son propias de las facciones y no de los gobiernos; y que lo que en este caso se llama justicia no es más que una vana palabra. Todo lo que aquí digamos es para afirmarnos en nuestra resolución de no conferir en nuestra ciudad los cargos públicos, ni a la riqueza, ni al nacimiento, ni a la fuerza, ni a la elevada estatura, ni a ninguna de las dotes exteriores, sino únicamente al ciudadano que se muestre más dócil a las leyes establecidas y que sobresalga en este punto entre todos los demás; a éste será a quien haremos el primer servidor de las leyes. En segundo lugar es preciso colocar al que, después del precedente, se haya distinguido más en este mismo concepto, y así con todos los otros, guardando el mismo orden y en la misma proporción. Por lo demás, si he llamado a los magistrados servidores de las leyes, no es porque haya querido alterar los términos recibidos por el uso, sino porque estoy persuadido de que la salud de un Estado depende principalmente de esto, y que lo contrario causa infaliblemente su ruina, y veo próximo a ella a todo Estado en que la ley carece de fuerza y está sometida a los que gobiernan; y por el contrario, donde quiera que la ley es la única soberana y donde los magistrados son sus primeros súbditos, veo afianzada la salud pública con el cortejo de todos los bienes que los dioses han

derramado siempre sobre los Estados.

CLINIAS.—Extranjero, nada más cierto, y tienes una vista perspicaz cual conviene a tu edad.

ATENIENSE.—El ojo de los jóvenes percibe con dificultad los objetos de esta naturaleza, mientras que el de los viejos los ve con toda claridad.

CLINIAS.—Tienes razón.

ATENIENSE.—¿No podremos suponer ahora, que cada uno de nuestros ciudadanos ocupa su puesto en la nueva fundación, que están reunidos delante de nosotros, y que en lo sucesivo a ellos va dirigido todo lo que vamos a decir?

CLINIAS.—Sin duda.

ATENIENSE.—Ciudadanos, les diremos, Dios, según una antigua tradición,^[3] es el principio, el medio y el fin de todos los seres; él marcha siempre en linea recta conforme a su naturaleza, abrazando al mismo tiempo el mundo; la justicia le sigue, dispuesta siempre a castigar a los infractores de la ley divina. El que quiera ser dichoso, debe abrasarse a ella, siguiendo humilde y modestamente sus pasos. Pero el que se engríe con el orgullo, las riquezas, los honores, las dotes del cuerpo; aquel, cuyo corazón joven e insensato se ve devorado por deseos ambiciosos, hasta el punto de creer que no tiene necesidad de maestro ni de guía, y que se considera capaz de conducir a los demás, a un hombre semejante Dios le abandona a sí mismo; y desamparado de esta manera, se une a otros presuntuosos como él, evita toda clase de dependencia, y lleva la turbación a todas partes. Por algún tiempo deslumbra algo los ojos del vulgo; pero no tarda la justicia en presentar en él una ejemplar venganza, y de esta manera concluye por perderse a sí mismo y por perder a su familia y o su patria. ¿Y si tal es el orden inmutable de las cosas, qué debe pensar y qué debe hacer el sabio?

CLINIAS.—Es evidente que todo hombre sensato pensará que es preciso marchar siempre siguiendo las inspiraciones de la Divinidad.

ATENIENSE.—¿Pero cuál es la conducta que nos hace agradables a Dios? No veo más que una fundada en este principio antiguo; que lo semejante agrada a su semejante, cuando uno y otro se mantienen en un justo medio; porque todas las cosas que salen de este justo medio, no pueden ni complacerse las unas a las otras, ni agradar a las que no se separan de él. Ahora bien; Dios es la justa medida de todas las cosas, mucho más que un hombre, cualquiera que él sea; luego no hay otro medio de hacerse amar de Dios, que esforzarse todo lo posible por parecersele. Según esta máxima, el hombre moderado es amigo de Dios, porque se le parece; por el contrario, el hombre intemperante, lejos de parecersele, es enteramente opuesto a él y por lo mismo es injusto. Otro tanto debe decirse de las demás virtudes y de los demás vicios. Esta máxima nos conduce a otra que es la más bella y la más verdadera de todas, a saber: que de parte del hombre virtuoso es una acción loable y excelente, que contribuye infinitamente a la felicidad de su vida y que está completamente conforme con el orden, el hacer sacrificios a los dioses y comunicarse con ellos por medio de oraciones, de ofrendas y de un culto asiduo; pero que respecto del hombre malo es todo lo contrario, porque el alma de éste es impura y no pura como la del justo; y no está bien en un hombre de bien, y menos en Dios, recibir las ofrendas que le presenta una mano manchada de crímenes. Todos los cuidados que los malos se toman para ganarla benevolencia de los dioses, son inútiles, mientras que el justo alcanza lo que desea. Tal es el fin a cuya consecución nosotros debemos dirigirnos. ¿Pero cuáles son, si puedo hablar así, las señales que deben guiarnos, y cuál es la vía más recta para conseguirlo? Por

lo pronto me parece, que después de los honores debidos a los dioses habitantes del Olimpo y a los dioses protectores del Estado, se conseguirá el objeto de la verdadera piedad, inmolando a los dioses subterráneos víctimas de segundo orden en número par^[4] y las partes de las víctimas que están al lado izquierdo; reservando para los dioses celestes las victimas de primer orden en número impar y las partes de las mismas del lado derecho. Después de los dioses, el sabio tributará también un culto conveniente a los demonios, y después a los héroes. Los dioses de cada familia tendrán igualmente altares particulares con un culto prescripto por la ley. Luego es preciso honrar a los autores de nuestros días durante toda la vida, siendo esta la primera, la más grande, la más indispensable de todas las deudas, porque es preciso convencerse de que todos los bienes que se poseen pertenecen a aquellos de quienes se ha recibido el nacimiento y la educación, y que conviene consagrarlos sin reserva a su servicio, comenzando por los bienes de fortuna, siguiendo después con los del cuerpo, y concluyendo con los del alma; pagándoles así con usura los cuidados, penalidades y trabajos que nuestra infancia les causó en otro tiempo, y redoblando nuestras atenciones para con ellos a medida que las debilidades de la edad las hace más necesarias. Además es preciso hablar constantemente a los padres con respeto religioso, porque a las palabras, cosa ligera, va unida siempre una pena dura, y Némesis, mensajera de la justicia, está encargada de vigilar esta clase de faltas.

Así es preciso ceder ante su cólera, dejar libre paso a su resentimiento, ya lo muestren por palabras o por hechos, y excusarlos, teniendo en cuenta que un padre, que se cree ofendido por su hijo, tiene un derecho legítimo a irritarse contra él. Respecto a la sepultura después de su muerte, la mejor será la que salga lo menos posible de los límites de la medianía. No debe salirse de la forma ordinaria de los monumentos de esta especie, ni tampoco hacerse menos por nuestros padres que lo que estos hicieron por los suyos. Tampoco despreciamos las ceremonias anuales instituidas para honrar la memoria de los muertos, y antes bien procuremos si es posible hacerla inmortal, cumpliendo por nuestra parte con exactitud todo lo que le debemos, y consagrando a tan justo objeto una parte de los bienes que hemos recibido de la fortuna. Obrando así y viviendo según estas reglas, recibiremos de los dioses y de los seres de una naturaleza más perfecta que la nuestra la recompensa de nuestra piedad, y pasaremos la mayor parte de la vida en medio de la más dulce esperanza.

En cuanto a nuestros deberes para con los hijos, los parientes, los amigos, los conciudadanos, a la hospitalidad recomendada por los dioses, y a los demás deberes sociales, que, cumplidos conforme a las miras de la ley, deben aumentar las delicias de la vida, corresponden a las leyes determinar los pormenores así como el hacernoslos observar mediante la persuasión, o emplear la fuerza y los castigos, para someter al orden a los que resisten entrar en él por el camino de la dulzura, y para contribuir de este modo con la asistencia de los dioses a la perfecta felicidad del Estado.

Hay aún otros muchos objetos, de los que no puede menos de hablar el legislador, si sus ideas conforman con las mías; pero como no sería conveniente presentarlas desde luego en forma de leyes, me parece mejor, tanto para él mismo como para sus administrados, que comience por trazar un plan general de ellas, sin omitir nada en cuanto sea posible, y después pensar en hacer las leyes. Difícil es, por lo demás, reunir tantos objetos diferentes bajo una sola idea como en un modelo que los resuma todos. Intentemos, sin embargo, encontrar algún punto fijo en que podamos detenernos.

CLINIAS.—Habla.

ATENIENSE.—Yo querría que nuestros ciudadanos se consagrasen con toda la docilidad posible

a la práctica de la virtud; y es evidente que el legislador tratará de encaminarlos en este sentido en toda la serie de sus leyes.

CLINIAS.—Sin duda.

ATENIENSE.—Me parece que un lenguaje semejante al que acabamos de usar, si se dirige a un alma que no sea completamente salvaje, puede hacerla más dulce y más dócil a las lecciones que se le den; y sería siempre una gran ventaja si consiguiésemos aumentar, si no mucho, por lo menos algo, la docilidad de nuestros discípulos, granjeándonos su benevolencia. Hay, en efecto, muy pocas personas que se dirijan a la virtud por el camino más directo y con todo el esfuerzo de su alma. La mayor parte tienen a Hesíodo por un sabio cuando ha dicho que el camino que conduce al vicio es llano, que se marcha por él sin sudores y que se llega pronto al término; que, por el contrario, los dioses inmortales han hecho que los sudores se precedan a la virtud, que el sendero que a ella conduce es largo, escarpado y escabroso al principio, pero que, cuando se ha llegado a la cima, se hace cómodo de áspero que era antes.^[5]

CLINIAS.—Me parece que el poeta tiene razón.

ATENIENSE.—Convengo en ello. Pero quiero poneros a la vista el efecto que he querido producir con la consideración precedente.

CLINIAS.—Hazlo.

ATENIENSE.—Dirijamos a este fin la palabra al mismo legislador: Legislador, ¿no es cierto, que si supieses lo que nos conviene decir o hacer, no dudarías en comunicárnoslo?

CLINIAS.—Es cierto.

ATENIENSE.—¿No hemos oído de tu boca hace poco, que no es conveniente dejar a los poetas la libertad de decir lo que quieran, porque, por no conocer lo que sus discursos pueden tener de contrario a las leyes, causarían muy grandes desordenes en el Estado?

CLINIAS.—Nada más cierto.

ATENIENSE.—Luego si nosotros nos dirigiéramos a él, en nombre de los poetas, en los términos siguientes, ¿le diríamos cosa que no fuera razonable?

CLINIAS.—¿En qué términos?

ATENIENSE.—Legislador, hay un dicho, que en todo tiempo ha estado en boca de los poetas, y en el que todo el mundo está de acuerdo con nosotros; que cuando un poeta está sentado en el trípode de las Musas, no es dueño de sí mismo; que, semejante a una fuente, deja correr todo lo que se le viene al espíritu; y que como su arte no es más que una imitación, cuando pinta los hombres en situaciones opuestas, se ve obligado muchas veces a decir lo contrario de lo que ha dicho sin saber de qué lado está la verdad. Pero el legislador no puede en sus leyes hablar de dos modos acerca de una misma cosa; no debe hacerlo sino de uno solo. Juzga de esto por lo que has dicho hace un momento con relación a las sepulturas. Aun cuando hay tres clases, una sumptuosa, otra pobre y otra que ocupa un término medio, tú te has fijado en esta última, para prescribirla y darle tu aprobación. Pero yo, si introdujese en mis versos una mujer opulenta, que ordenase el aparato de sus funerales, la haría hablar de una sepultura magnífica; si fuese un hombre pobre y económico, escogería la sepultura pobre; en fin, aquel, cuya fortuna y cuyos deseos fuesen moderados, se atendría a una sepultura media. Tú no quieres más que una sepultura mediana, pero no es esta una explicación suficiente; es preciso decir lo que entiendes por esto y qué límites precisos señalias. De otra manera no creas que

semejante máxima pueda ser considerada como una ley.

CLINIAS.—Todo lo que dices es muy cierto.

ATENIENSE.—¿Nuestro legislador pondrá algún preámbulo semejante a la cabeza de cada ley, o se limitará a expresar lo que se debe hacer o evitar? Y después de haber amenazado con una pena a los contraventores, ¿pasará en seguida a fijar otro mandato o prohibición sin añadir ningún motivo, que sea eficaz para persuadir a sus conciudadanos y hacer que sea para ellos más dulce el yugo de la obediencia? Como los médicos tratan las enfermedades, éste de una manera, aquel de otra... Pero antes de terminar esta comparación, recordemos las dos maneras como se tratan los enfermos, y en seguida haremos al legislador la misma súplica que harían los niños a un médico; la de que empleara para su curación los remedios más suaves. He aquí lo que quiero decir. Y sabéis que los médicos propiamente dichos tienen personas a su servicio, a quienes el uso da también el nombre de médicos.

CLINIAS.—Sí.

ATENIENSE.—Sabéis también que estos últimos, ya sean libres o esclavos, sólo aprenden el arte por rutina ejecutando las ordenes de sus principales y viéndoles operar, mientras que los verdaderos médicos han aprendido su ciencia por vocación natural y la enseñan igualmente a sus hijos. ¿Reconoces que hay estas dos clases de médicos?

CLINIAS.—Sí.

ATENIENSE.—Los enfermos de las ciudades son libres o esclavos; ¿y no has observado que los esclavos se dejan curar ordinariamente por otros esclavos, que van de un punto a otro por la ciudad, o que reciben los enfermos en la oficina de sus maestros? El médico de esta clase no entra en pormenores con el enfermo a propósito de su mal, ni sufre que él razeone sobre el mismo; y después de haberle prescrito, a modo de verdadero tirano y dándose aire de hombre entendido, los remedios que la rutina le sugiere, le abandona bruscamente para ir a visitar otro enfermo, descargando así a su maestro de una parte de los cuidados de su profesión. Por el contrario, el verdadero médico sólo visita y cuida de los enfermos que son de condición libre como él; se informa de ellos mismos o de sus amigos acerca del origen y del progreso del mal; y después de haber obtenido todas las aclaraciones convenientes, instruye al enfermo hasta donde le es posible, no prescribiéndole remedios sino después de haberle decidido con buenas razones a tomarlos; y procura volverle poco a poco la salud, dulcificando su espíritu y disponiéndole para todo por medio de la persuasión. ¿Cuál es, a tu parecer, el mejor de estos dos médicos? Y lo mismo digo de los maestros de gimnasia, ¿cuál es el mejor?, ¿el que emplea dos medios para llegar a su objeto, o el que emplea uno solo, que es además el peor y el más duro?

CLINIAS.—No es posible la comparación, porque es mejor el primero.

ATENIENSE.—¿Quieres que consideremos el uso de estos dos métodos, el doble y el sencillo, con relación a la legislación?

CLINIAS.—Con mucho gusto.

ATENIENSE.—En nombre de los dioses, dime cuál será la primer ley que dictará el legislador. ¿No comenzará por ordenar el punto, que según el orden de la naturaleza, es el fundamento y el principio de la sociedad política?

CLINIAS.—Sin duda.

ATENIENSE.—¿Dónde tienen los Estados su origen y su nacimiento? ¿No es en los matrimonios

y en la unión de los dos sexos?

CLINIAS.—Sí.

ATENIENSE.—Luego en todo Estado es bueno comenzar por las leyes que arreglan los matrimonios.

CLINIAS.—Sin duda.

ATENIENSE.—Veamos, por lo pronto, cuáles el método sencillo que el legislador puede emplear; poco más o menos es el siguiente. Todo el mundo está obligado a casarse entre los treinta y los treinta y cinco años. El que no lo haga será castigado en sus bienes y en su honor, pagará tal o cual multa y sufrirá tal o cual ignominia. Tal es el método sencillo de las leyes sobre el matrimonio; pasemos al método doble. Todo el mundo se casará desde la edad de treinta a treinta y cinco años. Es preciso, que cada cual reflexione, que la naturaleza humana participa en cierto sentido de la inmortalidad, a la que todo hombre aspira naturalmente con el mayor ardor, porque éste es el fundamento del amor a la gloria y del ansia de no verse condenado al olvido después de la muerte. La duración del género humano es la misma que la del tiempo; los hombres se suceden y se sucederán sin interrupción con los años, porque se procuran así una especie de inmortalidad, reemplazando una generación con otra, de suerte que la especie siempre es la misma.^[6] Es un crimen en todo hombre privarse voluntariamente de esta ventaja, y lo hace el que se niega a tomar una mujer y a tener hijos. Y así el que se conforme a la ley, nada tendrá que temer por su persona; pero el que sea rebelde y no haya contraído enlace a los treinta y cinco años, pagará cada año tal o cual suma, para que no se figure que el celibato es un estado cómodo y ventajoso; y no tendrá tampoco parte alguna en los honores que la juventud tributa entre nosotros a los hombres de edad avanzada. Ya veis los dos modelos de ley, y ahora a vosotros os toca juzgar si vale más que adoptemos el método doble, proponiendo lo más brevemente que sea posible los motivos de persuasión y las amenazas, o si preferiremos el método sencillo y más breve, limitándonos a emplear solamente la intimación.

MEGILo.—Extranjero, el lacedemonio ordinariamente prefiere en todo la brevedad; sin embargo, si se me diera a elegir entre estas dos formas de ley y se me consultase sobre lo que debiera emplearse respecto de mí, escogería la más larga, y lo mismo haría con cualquiera otra ley, si se me presentase bajo ambas formas. Pero en esta materia es preciso que sepamos el dictamen de Clinias, tanto más cuanto que estas leyes están destinadas a su patria.

CLINIAS.—Soy completamente de tu dictamen, Megilo.

ATENIENSE.—Además tengo por una puerilidad reparar en lo más o menos largo de un discurso. No es ni en lo largo ni en lo corto, y sí en lo que tenga de mejor, en lo que debemos de fijarnos. Es evidente, que de las dos fórmulas de leyes en una vicisitud continua que acabo de proponer, la una tiene sobre la otra una ventaja más que doble por la utilidad que hay derecho a esperar de ella; y la comparación que he hecho de las dos clases de medios, es enteramente exacta. A mi juicio hasta ahora ningún legislador se ha fijado en este punto. Tienen dos medios para hacer observar las leyes, la persuasión y la fuerza; y sólo emplean la última para con la multitud ignorante. No saben lo que es moderar la fuerza por medio de la persuasión, y la fuerza es el único resorte de que se sirven. Yo, amigos mios, veo que aún es necesario emplear un tercer medio, de que no se hace hoy día uso.^[7]

CLINIAS.—¿De qué hablas?

ATENIENSE. —De una cosa a que no sé por qué feliz casualidad nuestra conversación ha dado origen. En efecto, esta conversación sobre las leyes ha comenzado por la mañana, es ya medio día, y henos aquí que hemos llegado a este sitio delicioso y tan a propósito para descansar sin haber hablado de otra cosa que de las leyes; y sin embargo, hablando propiamente, sólo hace un instante que hemos entrado en materia, porque todo lo que ha precedido sólo puede mirarse como un preludio. ¿Qué entiendo yo por esto? Quiero decir, que en todas las conversaciones, y generalmente donde quiera que interviene la voz, hay preludios o ejercicios preparatorios mediante los que se ensaya uno según las reglas del arte para la ejecución de lo que debe seguir. Vemos que para los aires que se tocan en el laúd, a que se da el nombre de leyes, y lo mismo para cualquiera otra clase de música, hay estos preludios compuestos con un arte maravilloso. Pero nadie ha pensado hasta ahora en poner preludios a las verdaderas leyes, que en nuestra opinión son las leyes políticas; nadie los ha compuesto y dado a luz, como si por su misma naturaleza no debiesen tenerlos. Sin embargo, si no me engaño, todo lo que hemos dicho hasta ahora es una prueba de lo contrario, y esta fórmula de ley, que hemos llamado doble, contiene, entendiéndola bien, dos cosas muy distintas, la ley y el preludio de la ley. La intimación tiránica, que hemos comparado a las disposiciones de los esclavos que ejercen la medicina, es, propiamente hablando, la ley pura; lo que la precede y está destinado a producir el convencimiento en los espíritus, lo produce en efecto, y es lo mismo respecto de la ley que el exordio respecto al discurso. Porque el fin del legislador en este preámbulo, con el que intenta persuadir, es preparar a aquel a quien se dirige la ley, para que reciba con benevolencia y con docilidad la intimación, que es la ley misma. Este preámbulo debería llamarse, en mi opinión, el preludio más bien que la razón de la ley. Después de todo lo dicho ¿no hay nada que añadir? Yo querría, que el legislador no propusiese ninguna ley que no fuese precedida de un preludio, de suerte que estas dos cosas fuesen tan distintas en su trabajo, como lo son los dos métodos legislativos que hemos citado.

CLINIAS. —Yo sometería a este método a todo hombre que se ocupa de legislación.

ATENIENSE. —Me parece, Cliniás, que tienes razón, si sólo quieres decir, que cada ley tiene su preludio, y que en todo trabajo de legislación es preciso poner a la cabeza de cada ley el preludio conveniente, tanto más cuanto que lo que debe seguir al mismo no es de escaso interés, y no es poco importante que esté expuesto clara u oscuramente. Sin embargo, haríamos mal, si exigiésemos que se pusiesen preludios a todas las leyes grandes y pequeñas, pues tampoco se ponen a todos los cantos ni a todos los discursos; no es que cada una de estas cosas no tenga el suyo, pero no por eso debe ponerse en todas, y conviene dejar a la sagacidad del orador, del músico y del legislador el decidir cuando hay o no necesidad de un preludio.

CLINIAS. —Todo eso me parece muy cierto, pero no dilatemos por más tiempo el entrar en materia. Volvamos a nuestro asunto, y comencemos, si te parece bien, por aquello de que hablabas ha poco y que creías sin dudar que era el preludio. Volvamos a comenzar, como dicen los jugadores, para obrar mejor; demos principio esta vez, no a una conversación cualquiera como antes, sino a un verdadero preludio, ya que hemos convenido en que lo que va a seguir lo es. Lo que se ha dicho sobre el culto de los dioses, sobre el respeto debido a los padres y, en este momento, sobre los matrimonios, es suficiente. Entremos en el examen de lo que viene después basta que hayas dado a este preludio toda la extensión que juzgues necesaria; y en seguida entrarás en el pormenor de las

leyes propiamente dichas.

ATENIENSE. —Por lo que dices, hemos tratado suficientemente de lo que se debe a los dioses, a los demonios y a los padres durante su vida y después de su muerte; y me invitas a que explique en cierta manera lo que falta a este preludio.

CLINIAS. —Sí.

ATENIENSE. —Pues bien; es oportuno ahora que examinemos, yo hablando y vosotros escuchando, el mayor o menor cuidado que debe tener cada cual de su alma, de su cuerpo y de los bienes de fortuna; y de esta manera llegaremos, en cuanto de nosotros depende, a la verdadera educación. Tal es el campo que se abre desde este momento a nuestra conversación.

CLINIAS. —Muy bien.

Libro V de *Las Leyes*

ATENIENSE. —Vosotros, que habéis oído lo que he dicho acerca de los dioses, y de aquellos a quienes debemos la existencia, prestadme de nuevo vuestra atención. Después de los dioses, el alma es lo más divino que el hombre tiene, y lo que le toca más de cerca. Hay en nosotros dos partes; la una, más poderosa y mejor, está destinada a mandar; a la otra, inferior y menos buena, le toca obedecer. Es preciso dar siempre la preferencia a la parte que tiene derecho a mandar sobre la que debe obedecer. Y así, tengo razón para ordenar, que nuestra alma ocupe el primer lugar en nuestra estimación después de los dioses y de los seres que les siguen en dignidad. Se cree hacer al alma todo el honor que se merece, pero en realidad casi nadie lo hace; porque el honor es un bien divino, y nada malo es digno de ser honrado. Por lo tanto el que cree ensalzar su alma por medio de los conocimientos, las riquezas, el poder, y no trabaja en hacerla mejor, se imagina que la honra; pero no hay nada de eso.

Desde la infancia se persuade todo hombre de que está en estado de conocerlo todo; cree que las alabanzas que prodiga a su alma, son otros tantos honores que le hace y se apresura a concederle la libertad de hacer todo lo que quiera. Pero nosotros decimos, por el contrario, que obrar de esta manera es perjudicar a su alma en lugar de honrarla; al alma que, como hemos dicho, merece ocupar el primer puesto después de los dioses. Tampoco es honrar a su alma, por más que nos hagamos la ilusión de creerlo así, achacar siempre a los demás sus propias faltas y la mayor parte de sus defectos, hasta los más graves, y Creerse absolutamente inocente; lejos de esto, se le causa un grande mal. Tampoco se la honra, cuando a pesar de las razones y de las indicaciones del legislador, se abandona uno a los placeres; entonces más bien se la deshonra, llenándola de males y de remordimientos. También se la degrada en vez de honrarla, cuando en lugar de hacerse superior, por medio de la paciencia, a los trabajos, a los temores, al dolor y a los disgustos, a que la ley recomienda que resistamos, se cede ante ellos por cobardía. Tampoco se la honra, cuando se cree que la vida es el mayor de los bienes; antes por el contrario se la deshonra, porque mirando entonces lo que pasa en el otro mundo como un mal, se sucumbe a esta funesta idea, no se tiene valor para resistirla, ni para razonar consigo mismo, ni para convencerse de que no sabemos si los dioses, que reinan en los infiernos, nos reservan allá los más preciosos bienes.

Es también deshonrar el alma de la manera más positiva y más completa el preferir la belleza a la virtud, porque esta preferencia da ventaja al cuerpo sobre el alma, lo cual es contra toda razón, puesto que nada de lo terrestre debe superar lo que tiene su origen en el cielo; y todo el que se forme otra idea distinta de su alma, ignora lo magnifico del bien que desdeña. Tampoco se honra al alma por medio de presentes, cuando se aspira a amontonar riquezas por medios pocos honrosos, y cuando no se indigna uno contra sí mismo por haberlas adquirido de esta manera; y no se la honra ciertamente de este modo, puesto que equivale a vender por un poco de oro lo más precioso que tiene el alma, y todo el oro que hay sobre la tierra y que se encierra en sus entrañas, no puede ponerse en parangón con la virtud. En una palabra, todo el que no se abstiene, en cuanto de él dependa, de las cosas que el legislador prohíbe como vergonzosas y malas, y no se apega, por el contrario, con todo

su poder a las que el mismo le propone como bellas y buenas, no advierte que, obrando de esta manera, trata a su alma, este ser completamente divino, del modo más ignominioso y más ultrajante. Casi ninguno de los que así se conducen fija su atención en el terrible castigo que el crimen lleva consigo, castigo que consiste en la asimilación con los malos, y en la aversión que esta asimilación hace que nos inspiren los hombres de bien y las pláticas sobre la virtud, obligándonos a romper todo trato con ellos y a buscar con empeño la compañía de los que son malos como nosotros hasta pegarnos a ellos en cierta manera; y cuando se ha llegado a este punto, es una necesidad que se haga y se sufra lo que es natural que los malos hagan y digan entre sí. Y aún no es éste el verdadero castigo, porque todo lo que es justo es bello, y el castigo, que forma parte de la justicia, es igualmente bello. El verdadero castigo es la vindicación que se sigue a la injusticia. El malo que la experimenta y el que no la experimenta son igualmente desgraciados; éste, por verse privado del único remedio que puede sanarle; y aquél, porque perece para servir de ejemplo saludable.

Lo que nos honra verdaderamente es atender a lo mejor que hay en nosotros y dar toda la perfección posible a lo que es menos bueno, pero susceptible de enmienda. Ahora bien, nada hay en el hombre que tenga naturalmente más disposición para huir del mal y para aspirar al soberano bien, y una vez conseguido, para mantenerse siempre unido a él, que el alma. Ésta es la razón que he tenido para darle el segundo lugar en nuestra estima. El que reflexione un poco, hallará que en el orden natural el cuerpo merece el tercer puesto. Pero es preciso examinar qué honores le corresponden y discernir los verdaderos de los falsos. Este discernimiento pertenece al legislador, y he aquí, a mi juicio, lo que nos dice sobre esta materia. No son la belleza, ni la fuerza, ni la soltura, ni la esbeltez del cuerpo, ni, como muchos imaginan, la salud, lo que constituye el mérito del cuerpo, ni tampoco seguramente las cualidades contrarias. Un justo medio entre todas estas cualidades opuestas es mucho más seguro y más propio para inspirarnos la moderación, porque las primeras llenan el alma de orgullo y de presunción, y las segundas dan origen a sentimientos bajos y serviles.

El mismo juicio se debe formar de la posesión del dinero y demás bienes de fortuna, que sólo son apreciables dentro de la misma medida. Las riquezas excesivas son para los Estados y para los particulares un origen de sediciones y de enemistades, y el extremo opuesto conduce de ordinario a la esclavitud. Que nadie acumule tesoros en consideración a sus hijos, para dejarles después una rica herencia, lo cual no es ventajoso, ni para ellos, ni para el Estado. Una renta módica, que no exponga su juventud a los lazos de los aduladores, ni les prive de lo necesario, es lo mejor y lo más conveniente, porque el acuerdo y armonía que este término medio mantiene, libra la vida de infinitos disgustos. No son montones de oro y si un gran fondo de pudor lo que es preciso dejar a los hijos. Se cree inspirarles esta virtud, reprendiéndolos cuando ofenden este pudor con su conducta; pero estas máximas por medio de las que se les dice, que la modestia sienta bien a un joven en todas ocasiones, no son lo más eficaz para el caso. Un sabio legislador exhortará más bien a los que han llegado a la edad madura a que respeten a los jóvenes, teniendo gran cuidado de no decir ni hacer en su presencia nada que no sea decente, porque necesariamente la juventud aprende a no ruborizarse por nada, cuando la ancianidad le da el ejemplo. La verdadera educación, lo mismo de la juventud que de todas las demás edades de la vida, no consiste en reprender, sino en hacer constantemente lo que se diría a los demás al reprenderlos.

El que honra y respeta a sus padres y a todos aquellos que, procedentes de la misma sangre, están

protegidos por los mismos dioses penates, tiene motivo para esperar que los dioses, que presiden a la generación, le serán propicios en la procreación de sus hijos. En razón de amistades y relaciones en el comercio de la vida, la verdadera manera de granjearse amigos es ensalzar y estimar los servicios que se reciben de los demás, más que lo que ellos mismos los estiman; y aminorar los servicios que se prestan, poniéndolos por bajo del verdadero valor que tengan. El mayor servicio que se puede hacer a su patria y a su conciudadanos, no es tanto el distinguirse en los juegos olímpicos o en los demás combates guerreros o pacíficos, como obedecer a las leyes y mostrarse toda la vida su más fiel servidor.

Estamos bien persuadidos de que nada hay más sagrado que los deberes de la hospitalidad, y que todo lo que a ellos se refiere está bajo la protección de un dios, que vengará con más severidad las faltas cometidas contra los extranjeros que las que se cometan contra un conciudadano; porque el extranjero, encontrándose lejos de sus parientes y de sus amigos, interesa más a los hombres y a los dioses, y así el que tiene más poder para vengarle lo hace con más ardor. Este poder ha sido especialmente confiado a demonios y a dioses consagrados de antemano a la guarda de cada hombre, y que sirven de comitiva a Júpiter hospitalario. Por esta razón, por poco que atienda el hombre a sus propios intereses, no debe omitir ningún cuidado para llegar al término de la vida sin tener que acusarse de ninguna falta contra los extranjeros. Pero de todas las faltas de que puede uno hacerse culpable, tanto respecto a los extranjeros como a sus conciudadanos, la más grave es la que concierne a los suplicantes; porque el mismo dios, que el suplicante ha puesto por testigo de las promesas que se le han hecho, cuida particularmente de los ultrajes que pueda recibir y no deja ni uno sólo impune.

Hemos hablado de lo que cada uno debe a sus padres, a sí mismo, a su patria, a sus amigos, a sus parientes, a sus conciudadanos y a los extranjeros. Ahora debemos examinar los deberes que hacen la vida más agradable, y que no pueden ser objeto de una ley, pero que la opinión debe recomendar para hacer más fácil la observancia de las leyes. La verdad, para los dioses como para los hombres, es el primero de todos los bienes. Al que quiera ser feliz, debe parecerle poco cuanto haga para adherirse a la verdad y vivir unido a ella todo el tiempo posible, porque el hombre verídico inspira confianza; el que se complace diciendo mentiras voluntarias es indigno de esa confianza; y el que miente involuntariamente es un insensato. Ninguno de estos caracteres debe excitar la envidia, porque el perverso y el ignorante no tienen amigos; y cuando con el tiempo llega a conocerse lo que son, se preparan para la época más triste de la vida una soledad horrible, hasta tal punto que se los puede mirar como abandonados de todo el mundo, ya vivan o no sus hijos y las personas que les sean más queridas. El que no comete ninguna injusticia merece ser honrado; pero el que no sufre ni aún que los demás sean injustos, merece doblemente tantos y más honores que el primero; el uno no es justo sino para sí mismo, mientras que el otro lo es para otros muchos, es decir, para todos aquellos cuya injusticia revela a los magistrados. En cuanto al que se une a los magistrados para castigar con todo su poder a los malos, deseo que sea considerado en la ciudad como un gran ciudadano y como modelo completo de virtud. Lo que digo de la justicia, debe entenderse también de la templanza, de la prudencia y de las demás virtudes, que puede uno, no sólo poseer para sí mismo, sino también inspirar a lo demás. Se dispensarán, por tanto, los mayores honores a quien haga germinar estas virtudes en el corazón de sus conciudadanos. En segundo lugar se pondrá a aquel que, teniendo la misma voluntad, no tenga el mismo talento para realizarlo. En cuanto al envidioso, que se niegue a

comunicar a los demás por favor las dotes que posee, merecerá el desprecio, teniendo cuidado, sin embargo, de no pasar del desprecio de la persona al del bien que ella posee, sino que antes por el contrario deben hacerse los esfuerzos posibles para adquirirlo. Que haya entre todos los ciudadanos un combate de virtud, pero sin celos. La gloria de un Estado consiste en tener habitantes que disputan con todas sus fuerzas el precio de la virtud, pero que no se valgan de ningún manejo indigno para impedir a demás aspirar al mismo bien. Por el contrario, el envidioso, que no cuenta tanto con sus propios esfuerzos como con los obstáculos que opone a los de sus rivales, tiene él mismo menos entusiasmo por la verdadera virtud y desalienta a sus rivales con las censuras injustas con que los abruma; y privando de esta manera al Estado de la noble emulación de la virtud, rebaja cuanto puede el honor de su patria.

Es preciso saber unir a una gran dulzura una gran firmeza. En efecto, cuando los vicios de los demás han llegado a tal extremo, que es difícil y quizá imposible mejorarlos, el único partido que debe tomarse para evitar el caer en ellos, es triunfar de los mismos rechazando sus ataques y reprimirlos sin tregua. Es imposible q un alma llegue a realizar semejante empresa, si no es secundada por un valor a prueba. Respecto a aquellos cuyos vicios no son incurables, es bueno saber ante todo que ninguno es injusto voluntariamente, porque nadie gusta de mantener en si los más grandes males que se conocen en el mundo, y menos cuando afectan a la parte más preciosa de uno mismo. El alma es, como ya hemos dicho, lo más precioso que hay en nosotros, y nadie puede admitir en ella voluntariamente el mayor de los males y pasar toda la vida con tan desdichado huésped. Y así el hombre malo y todo el que alimenta en su alma el mal son dignos de compasión; y sobre todo, debe reservarse esta compasión para el que ofrece alguna esperanza de enmienda. Respecto de éste conviene reprimir su cólera, pero sin entregarse a arrebatos y agrias reprensiones, que sólo cuadran a una mujer. Si en algún caso hay que dar rienda suelta a la indignación, esto sólo puede tener lugar contra los perversos, entregados enteramente al vicio e incapaces de enmienda. Por esto hemos dicho que el carácter del hombre de bien debe ser una mezcla de severidad y de dulzura.

La mayor de todas las enfermedades del hombre es un defecto, que trae consigo al nacer, con el que todo el mundo transige, y del cual, por consiguiente, nadie procura deshacerse, y es lo que se llama amor propio; amor, que según se dice, es natural, legítimo, y hasta necesario. Pero no es menos cierto que cuando es excesivo, es la causa ordinaria de todos nuestros errores; porque el amante es ciego con relación a lo que ama, y juzga mal de lo que es justo, bueno y bello, cuando cree deber preferir siempre sus intereses a los de la verdad. El que quiera hacerse un gran hombre, no debe embriagarse con el amor de sí mismo y con todo lo que le pertenece; sólo debe amar el bien y la justicia, que percibe en sí mismo o en los demás. Como resultado de este defecto, el ignorante parece sabio a sus propios ojos, se persuade de que lo sabe todo, aunque, por decirlo así, no sepa nada; y rehusando confiar a los demás el manejo de los negocios, que él no puede administrar, cae en mil errores inevitables. Es un deber de todo hombre el estar prevenido contra este amor desordenado de Sí mismo y de no avergonzarse de unirse a los que valen más que él.

Hay aún otros preceptos de menor importancia, y muchas veces repetidos, que es bueno recordemos de nuevo, para que apenas acabe un discurso empiece otro; porque la memoria es un manantial que repara incessantemente las pérdidas que experimentamos en sabiduría. Digamos, pues, que es preciso abstenerse de todo exceso en el reír y el llorar; que todos los ciudadanos deben

observarse mutuamente para moderar sus transportes de alegría o de dolor, manifestando siempre serenidad en los acontecimientos prósperos que el destino les depare, y lo mismo en los reveses, cuando el mismo destino opone a sus empresas montañas insuperables; y, en fin, tener la firme confianza de que suceda lo que suceda a los hombres de bien, si son males, los dioses los harán más suaves y cambiarán su condición presente en otra mejor; mientras que, por el contrario, si son bienes, lejos de ser pasajeros, su goce les será asegurado para siempre. Con estas dulces esperanzas es preciso vivir; con estos recuerdos es preciso fortificarse representándolos distintamente a sí mismo y a los demás en todas las ocasiones, lo mismo en las situaciones serias que en los momentos de desahogo y de placer.

Tal es el ideal de perfección a que el hombre debe aspirar; pero esta perfección es más propia de los dioses que de los hombres, y es preciso por lo tanto proporcionar nuestras ordenanzas a la debilidad humana, puesto que tratamos de hombres y no de dioses. El placer, el dolor y el deseo, todo esto es lo propio de la naturaleza humana; estas son las energías de todo animal mortal, y las que determinan todos sus grandes movimientos. Y así, cuando se trata de ensalzar la virtud a los ojos de los hombres, no basta mostrarles que es en sí lo más honroso que hay, sino que es preciso hacerles también ver que, si se la quiere gustar desde los primeros años y no renunciar a ella apenas pasen éstos, tiene sobre todas las demás cosas superioridad por el lado mismo que más afecta a nuestro corazón, en cuanto nos procura mayores placeres y menos penas durante todo el curso de la vida, lo cual no tardará en experimentarse de una manera sensible, si se quiere hacer el ensayo cual conviene. Pero ¿cómo conviene hacerlo? Para esto es preciso consultar a la razón y examinar con ella si lo que voy a decir es conforme o no con nuestra naturaleza. En la comparación de las diversas condiciones relativamente al placer o al dolor, he aquí las reglas que es preciso seguir. Nosotros queremos gustar el placer, no preferimos ni queremos el dolor; y con respecto al estado intermedio, damos al placer la preferencia sobre él y le preferimos al dolor. Queremos toda condición, en que haya mucho placer y poco dolor, y no queremos aquella en que el dolor sobrepuja al placer. En cuanto a aquella condición, en que los placeres y los dolores se equilibran, es difícil decidir si la deseamos. Nuestra elección y nuestra voluntad se determinan o quedan en suspenso, según que los placeres y los dolores son más o menos numerosos, más o menos grandes, más o menos vivos, en una palabra, según que subsiste o no el equilibrio entre ellos. Puesto que este es el orden necesario de las cosas, se sigue que en toda condición, en que los placeres y los dolores son muy numerosos y muy vivos, si domina el placer, la queremos; y si domina el dolor, no la queremos; que, por el contrario, en toda condición en que los placeres y los dolores son pocos en número, débiles y tranquilos, si los dolores superan, no la queremos; y si los placeres tienen la superioridad, la queremos. En fin, cuando todo es igual de una y otra parte, nos vemos condenados, como dijimos antes, a no saber qué querer, pues que nuestra voluntad no se determina en pro o en contra, sino en cuanto predomina el objeto de su amor o el de su aversión.

Ahora es preciso fijarse en que todos los géneros de vida están encerrados necesariamente en los límites que acabo de señalar, y sólo se trata de saber hacia cuál de ellos se inclina el hombre naturalmente. Si alguno se atreviese a decir que lo que desea está fuera de estos límites, acreditaría, al hablar de esta manera, su ignorancia y su poca experiencia de los diversos estados de la vida. Pero entre estos estados diversos, ¿cuál es el que debe abrazarse con conocimiento de causa tomándolo

para sí mismo como regla de vida, con la confianza de haber escogido el más agradable, más querido y al mismo tiempo más honroso para vivir tan dichosamente como un hombre puede prometerse?

Reducámoslos a cuatro: uno, en el que reina la templanza; otro segundo, en el que reina la razón; otro tercero, en el que reina el valor; y otro cuarto, en el que entra como base la salud. A estas condiciones opongamos otras cuatro, en las que entran la demencia, la cobardía, la intemperancia y las enfermedades. Todo el que se haya formado la idea de la vida templada, convendrá en que es moderada en todo; que sus placeres y sus dolores son tranquilos, sus deseos parclos, y sus amores sin arrebato; que, por el contrario, en la vida intemperante todo es excesivo; los placeres y los dolores son muy vivos; los deseos fogosos y arrebatados, y los amores violentos hasta el furor; que en la primera los placeres superan a los dolores, y en la segunda los dolores a los placeres, sea por su magnitud, sea por su número, sea por su vivacidad; que, por lo tanto, la primera es por su naturaleza necesariamente más agradable, la segunda más incómoda; y que el que quiera ser feliz, no puede abrazar voluntariamente la vida desarreglada. De donde se sigue evidentemente, si lo que acabamos de decir es cierto, que el hombre no se abandona al desorden sino a pesar suyo, y que la ignorancia o la violencia de las pasiones, o una y otra a la vez, son las que alejan a la mayor parte de los hombres de las reglas que prescribe la templanza. Respecto de los estados de salud y de enfermedad, he aquí el juicio que de ellos debe formarse. Tiene cada cual sus placeres y sus dolores, mas en la salud superan los placeres a los dolores, y en la enfermedad los dolores superan a los placeres. Pero nuestra inclinación no nos lleva hacia la vida en que superan los dolores, y tenemos por más agradable aquella en que el placer domina. También, según nosotros, los placeres y los dolores son menores en número y en magnitud en la condición del hombre templado, sabio o fuerte, que en la del intemperante, del insensato y del cobarde; y al mismo tiempo en la condición en que reinan la sabiduría y la fuerza, los placeres superan a los dolores, como los dolores superan a los placeres en la condición del cobarde y del insensato. Por consiguiente, la vida que participa de la templanza, del valor, de la sabiduría o de la salud, es más agradable que aquella en que se encuentran la intemperancia, la cobardía, la demencia o la enfermedad. Y para comprender todo esto bajo una idea general, la vida que participa de las buenas cualidades del alma o del cuerpo, es preferible en razón del placer a la que participa de las malas disposiciones del uno y de la otra, sin contar que tiene también otra ventaja en razón de la belleza, de la honestidad, de la virtud y de la gloria. Y así, semejante vida proporciona al que la adopta una felicidad mayor en todos conceptos que la vida opuesta. Cerremos aquí el preludio general de nuestras leyes.

Al preámbulo es necesario que siga la ley, o hablando con más exactitud, el croquis y bosquejo de la ley. Así como en toda clase de tejido no puede suceder que el hilo de la trama y el de la urdimbre sean de la misma naturaleza, y es absolutamente preciso que el hilo de la urdimbre sea más fuerte y más firme, y el otro más suave y más capaz de ceder basta un cierto punto; de igual modo, teniendo en cuenta estas mismas cualidades, debe hacerse en política el discernimiento de los que deben ser elevados a los primeros cargos y de aquellos cuya conducta habitual atestigua una mediana educación. Hay, en efecto, en todo gobierno dos cosas fundamentales; una es el establecimiento de los magistrados, y otra las leyes, según las que los magistrados deben gobernar. Pero antes de llegar a estos dos puntos, será bueno hacer la observación siguiente. Ningún zagal, ningún pastor, ningún

hombre que cuide caballos u otros animales semejantes consentirá jamás en cargar con esta responsabilidad, sin hacer antes un espurgo en sus ganados de una manera conveniente. Comenzará por separar las bestias sanas y vigorosas de las débiles y enfermas, y echando estas a otros rebaños, se consagrará al cuidado de las otras, persuadido de que, a no obrar así, el trabajo que se tomase cuidando almas y cuerpos mal constituidos o mal educados sería vano e inútil, y que la parte enferma o viciosa no tardaría en corromper a la parte sana y entera si no se tomara esta precaución. Esto es menos importante respecto de los animales y sólo puede traerse aquí por vía de ejemplo; pero cuando se trata de hombres, toda la atención, que el legislador pueda prestar, será poca, cuando trate de indagar y explicar bien lo que concierne a la manera de depurar un Estado y a los demás deberes de su cargo. He aquí lo que puede decirse sobre esta materia. Entre los numerosos medios de llevar a cabo esta purificación, unos son más suaves, otros más violentos. El legislador puede hacer uso de estos últimos, que son los más eficaces, cuando es al mismo tiempo señor absoluto en el Estado. Pero si establece un gobierno nuevo y nuevas leyes sin tener la autoridad suprema, será mucha empresa para él el llegar a purificar el Estado por medios suaves. En política como en medicina los mejores remedios son más dolorosos. Se corrigen los desordenes según las reglas de la más severa justicia, y el castigo termina muchas veces en el destierro o la muerte. Así es cómo se acostumbra a deshacerse de los grandes criminales, que son incorregibles y perjudiciales al bien público. La purificación más suave se practica de esta manera. Se despide con las mayores muestras de benevolencia a todos aquellos que por su indigencia tienen precisión de darse un jefe, y que, no teniendo nada, están dispuestos a apoderarse de los bienes de los que tienen; y de esta manera, digo, es posible deshacerse de ellos, como de un mal engendrado en el Estado, cubriendo el expediente con el pretexto laudable de fundar en otra parte una colonia. Por aquí es por donde debe comenzar todo el que quiera dar leyes a un Estado. Pero el caso en que nosotros nos hallamos, tiene algo que es más embarazoso. Nosotros no podemos enviar a otra parte colonias, ni hacer ningún escogimiento, ninguna elección de ciudadanos. Los que deben poblar nuestra nueva ciudad pueden compararse con los diferentes arroyos, formados unos por fuentes y otros por avenidas, que van todos a derramar sus aguas a un gran lago; y nuestro deber es hacer el mayor esfuerzo para que esta reunión de aguas sea la más pura que sea posible, ya sacando agua de los arroyos, ya separándola de su lecho.

Una fundación política lleva consigo, como veis, muchos trabajos y peligros. Pero como hasta ahora la ejecución es sólo de palabra y no de realidad, no tenemos más que suponer que nuestra elección está hecha y que es tan pura como podíamos desechar, gracias a las precauciones que hemos tomado para cerrar la entrada de nuestra ciudad a los malos, que hubieran querido introducirse en ella para apoderarse del gobierno, después de habernos asegurado suficientemente de su carácter con repetidas pruebas y de haber intentado en vano hacerlos mejores; y gracias también a la acogida favorable y previsora que nosotros habríamos dispensado a los hombres de bien. No pasemos en silencio una gran ventaja, que por casualidad se encuentra en nuestra fundación, y es que nos ponemos a salvo de las querellas, siempre violentas y peligrosas, que se suscitan con ocasión del repartimiento de tierras, de la abolición de las deudas y de la propiedad. La colonia de los heráclidas tiene también esta fortuna, como ya hemos observado. Todo Estado, que se ve precisado a dar leyes sobre esta materia, se encuentra en la imposibilidad de dejar intacto ninguno de los antiguos reglamentos, y al mismo tiempo en la imposibilidad de tocará ellos en cierto modo; de manera que

todo se reduce, por decirlo así, a deseos de hacer, y hay que limitarse a pequeños cambios caminando despacio y con infinitas precauciones.

Las reformas, tales como la abolición de las deudas y el repartimiento de tierras, dependen enteramente de los ricos, que, además de sus bienes inmensos, tienen una multitud de deudores, cuando por un espíritu de moderación consienten en hacer partícipes de sus riquezas a los que carecen de todo, sacrificando una parte de sus bienes para asegurar la otra; y cuando, reduciendo su fortuna a una honesta medianía, se persuaden de que no es disminuyendo aquella, y sí aumentando sus deseos, como uno se empobrece. Esta disposición de espíritu en los ricos es el principal fundamento de la salud de un Estado, y sobre este fundamento, como sobre una base sólida, se puede levantar el edificio político que se juzgue conveniente en tales circunstancias; mientras que si la reforma se hace de una manera viciosa, sería muy difícil que pudiera subsistir después ningún sistema de gobierno.

Dijimos ya que nosotros hemos evitado este inconveniente, o por mejor decir, que hemos indicado el medio único de evitarlo, que es amar la justicia y procurar no enriquecerse. No conozco ningún otro camino, ni ancho, ni estrecho, por el que pueda precaverse este mal. Miremos esta disposición de los ricos como el muro más firme de nuestro Estado; porque es preciso que las posesiones de los ciudadanos estén al abrigo de toda murmuración, o si tienen en esta materia antiguas razones para quejarse los unos de los otros, por poco sentido y prudencia que tengan, no irán más adelante, ni se ocuparán de otra cosa que de lo que no hayan remediado bajo este punto de vista. Pero para aquellos a quienes Dios ha dado facultad, como a nosotros, de fundar un Estado nuevo, exento de todo motivo de discordias entre los habitantes, sería de su parte resultado de una ignorancia y de una maldad más que humana arrojar entre si semillas de enemistades con el pretexto del repartimiento de las tierras y de las habitaciones.

¿Y qué es lo que debe hacerse para que tenga lugar un buen repartimiento? Es necesario en primer lugar fijar el número de ciudadanos, después distribuirlos en diferentes clases, una vez convenidos en el número y naturaleza de estas clases, y en fin, es preciso dividir la tierra y las habitaciones en porciones iguales en cuanto sea posible. No hay otro medio de arreglar con exactitud el número de ciudadanos de que debe constar nuestra ciudad, que el de tener en cuenta la extensión de su territorio y las ciudades circunvecinas. Con tal que el territorio baste al sostenimiento de un cierto número de habitantes moderados en sus deseos, es ya bastante grande, y no debe extenderse a más. En razón del número de habitantes debe ser tal, que puedan, en caso de ataque, defenderse de los de las ciudades vecinas, así como prestarles también auxilio si se vieren atacados por otros. Nosotros determinaremos este número de palabra y de hecho cuando hayamos visto cuál es el territorio de nuestra nueva ciudad y cuáles son las fuerzas de los pueblos vecinos. Por ahora fijaremos el número sólo por vía de ejemplo y de modelo, para no detenernos en la exposición de nuestro plan de legislación. Sean, pues, los ciudadanos, entre quienes habrá de hacerse el repartimiento de tierras y que combatirán por la defensa de la parte que les toque en suerte, cinco mil cuarenta; y tengo mis razones para preferir este número. Divídase la tierra y las habitaciones en otras tantas porciones, de suerte que haya tantas como cabezas.

En seguida divídase este número en dos, luego en tres, y también se le puede dividir por cuatro, por cinco, y sucesivamente hasta por diez. Es indispensable, en efecto, por lo que hace a los números, que todo legislador conozca sus propiedades y sepa por lo menos cuál es aquel de que los Estados

pueden sacar mayores ventajas. Indudablemente es éste el que mejor se presta a un mayor número de divisiones en orden progresivo. Sólo el número infinito es susceptible de toda clase de divisiones. Con respecto al número cinco mil cuarenta no tiene más que cincuenta y nueve divisores; pero entre ellos hay diez que son correlativos comenzando por la unidad, lo cual es sumamente conveniente, ya en la guerra, ya en la paz, con relación a las diversas especies de convenciones y sociedades de interés, a las contribuciones y a las distribuciones. A los que están encargados por la ley de hacer este estudio, corresponde adquirir por despacio un conocimiento exacto de esta clase de propiedades numéricas. Por lo demás, lo que acabo de decir es exacto, y es necesario por las razones que ya he expuesto que el fundador de un Estado esté instruido en esta materia.

Ya se construya una ciudad nueva, ya se restablezca una antigua que se encuentre en decadencia, si se obra con buen sentido, es preciso respecto de los dioses y de los templos que se levanten en su honor, cualesquiera que sean los dioses o los demonios, bajo cuya advocación se intente erigirlos, no hacer innovación alguna que sea contraria a lo que haya sido arreglado por el oráculo de Delfos, de Dodona, de Júpiter Ammón, o por antiguas tradiciones, cualquiera que sea el fundamento en que éstas se apoyen, ya sean apariciones o inspiraciones. Desde el momento en que, como resultado de esta clase de creencias, hubo sacrificios instituidos con ceremonias, ya procedan éstas del país, ya hayan sido tomadas de los tirrenos, de Chipre o de cualquier otro punto, y que conforme a estas tradiciones se han consagrado ciertas respuestas de los dioses, erigido estatuas, altares y templos, y plantado bosques sagrados, de ninguna manera es permitido al legislador tocar a tan sagrados objetos.

Además será indispensable, que cada clase de ciudadanos tenga su divinidad, su demonio, o su héroe particular, y en el repartimiento de tierras el primer cuidado del legislador será reservar el emplazamiento necesario para los bosques sagrados y fijar todo lo conveniente al culto, a fin de que en las épocas señaladas cada clase de ciudadanos celebre en ellos asambleas que les faciliten todos los recursos necesarios para sus mutuas necesidades, y también con el objeto de que en las fiestas que acompañarán a los sacrificios se den unos a otros pruebas de mutua benevolencia y contraigan conocimientos y relaciones. Nada más ventajoso para un Estado que este trato y familiaridad entre los ciudadanos, porque donde quiera que la luz no alumbría las costumbres de los particulares, y allí donde viven en las tinieblas los unos respecto de los otros, no es posible que se tribute a cada cual los honores y que se le haga la justicia que merece, ni que los cargos públicos se pongan en manos del más digno de desempeñarlos. Y así, bien comparado todo, no hay cosa de que todo ciudadano deba cuidarse tanto como de mostrarse a todos sin ningún disfraz, sencillo y verídico siempre, y de no dejarse engañar por las falsías de los demás.

Siendo la manera como vamos a entrar ahora en la formación de nuestras leyes tan extraordinaria como la entrada por el golpe sagrado^[1] en el juego de dados, causará quizá al pronto alguna sorpresa a los que nos escuchen. Sin embargo, después de que hayan reflexionado y de que hayan hecho el ensayo de aquellas, verán que si la constitución que vamos a establecer no es la mejor de todas, sólo cede en valor a una sola. Quizá también algunos tendrán dificultad en conformarse con lo que digamos por no estar acostumbrados a un legislador que no emplea un tono absoluto y tiránico. Lo mejor que puede hacerse es proponer la forma más excelente de gobierno, después una segunda, y luego una tercera, y dejar la elección a quien corresponda decidir. Éste es el rumbo que vamos a tomar, exponiendo primero el gobierno más perfecto, después el segundo, después el tercero, y

dando la libertad de escoger a Clinias y a todos aquellos que, tomando parte en esta polémica, quieran conservar, atendiendo cada cual a su inclinación, lo bueno que hayan encontrado en las leyes de su patria.

El Estado, el gobierno y las leyes, que es preciso colocar en primera linea, son aquellos donde se practica más a la letra y en todas las partes que constituye el Estado el antiguo proverbio, que dice, que entre amigos verdaderos todo es común. En cualquier punto, pues, en que suceda o pueda llegar a suceder, que las mujeres sean comunes, los hijos comunes, los bienes de todas clases comunes, y que se hagan los mayores esfuerzos para quitar del comercio de la vida hasta el nombre de propiedad; de suerte que las cosas mismas que la naturaleza ha dado a cada hombre, se hagan en cierta manera comunes a todos, en cuanto sea posible, como los ojos, los oídos, las manos, y que todos los ciudadanos se imaginen que ven, oyen y obran en común; que todos aprueben y desaprueben de concierto las mismas cosas; que sus goces y sus penas recaigan sobre los mismos objetos; en una palabra, que las leyes se propongan con todo su poder hacer el Estado perfectamente uno, y puede asegurarse que esto es el colmo de la virtud política, y que nadie podría en este concepto dar a las leyes una dirección mejor ni más justa. En una ciudad de tales condiciones, ya tenga por habitantes a dioses, ya a hijos de los dioses, que sean más de uno, la vida es completamente dichosa. Por esta razón, no hay necesidad de buscar en otra parte el modelo de un gobierno, sino que es preciso fijarse en éste, aproximándose a él cuanto sea posible. El Estado, que nos hemos propuesto fundar, se alejará muy poco de este modelo inmortal, si la ejecución corresponde al proyecto, y debe colocársele en segunda línea. Con respecto al tercero, trazaremos el plan más adelante, si Dios nos lo permite. Pero ahora hablemos del segundo, exponiendo cuál es y cómo se forma.

Por lo pronto, que nuestros ciudadanos repartan entre sí la tierra y las habitaciones y que no trabajen en común, puesto que, como se ha dicho, sería exigir demasiado de hombres nacidos, alimentados y educados en la forma en que lo son hoy. Pero que al hacer este repartimiento se persuada cada cual de que la porción que le ha tocado en suerte, no es más suya que del Estado, y que siendo la tierra su patria, debe sentir por ella más respeto aún que por una madre, tanto más cuanto que es una divinidad y, por esta razón, soberana de sus habitantes,^[2] que no son más que mortales. Que tengan la misma veneración a los dioses y a los demonios del país; y para que estos sentimientos se conserven siempre en su corazón, se servirán de los medios siguientes. El número de hogares, que hemos fijado, será siempre el mismo, y no se permitirá aumentarlo ni disminuirlo, y para que esta disposición sea constantemente observada en toda la ciudad, cada padre de familia no instituirá heredero de la porción de tierra y habitación, que le haya tocado en suerte, sino a uno solo desús hijos, al que mejor le parezca, el cual le sustituirá en su puesto para cumplir en él los mismos deberes para con los dioses, su familia y su patria, para con los vivos y los muertos. Los que tengan muchos hijos acomodarán las hembras según las disposiciones de la ley, que daremos luego; con respecto a los varones los cederán a aquellos de sus conciudadanos que no tengan hijos varones, y particularmente a aquellos a quienes quieran dar una prueba de su reconocimiento. A falta de este motivo, si el número de hijas o de hijos fuere excesivo en cada familia, o si, por el contrario, a causa de una esterilidad general fuese demasiado pequeño, en todos estos casos el más elevado de los poderes que estableceremos se encargará de tomar las medidas oportunas con respecto a este aumento o disminución de ciudadanos, para hacer de modo que no haya nunca ni más ni menos de

cinco mil cuarenta familias. Hay muchos medios de conseguirlo. Se puede por una parte prohibir la generación, cuando es demasiado prolífica; y por otra favorecer el aumento de la población mediante toda clase de cuidados y de esfuerzos, de distinciones honrosas, de reprensiones y avisos dados con oportunidad a los jóvenes por los ancianos.

En fin, si fuese absolutamente imposible atenerse al número siempre igual de cinco mil cuarenta familias y la unión entre los dos sexos produjese una gran afluencia de ciudadanos, en tal conflicto es potestativo recurrir al antiguo expediente, de que tantas veces hemos hablado; quiero decir, de enviar, previas las demostraciones recíprocas de amistad, el excedente de ciudadanos a establecerse en cualquier otro punto, que se haya creído conveniente. Y si, por un accidente contrario, el Estado, afligido con una plaga de enfermedades o arrasado por la guerra, viese que el número de ciudadanos era mucho menor que el que debía de ser, no debe suplirse, en cuanto sea posible, esta escasez introduciendo extranjeros, que sólo hayan recibido una educación adulterada. Sin embargo, como suele decirse, Dios mismo no puede hacer violencia a la necesidad.

He aquí la lección que de las presentes consideraciones se desprende para los ciudadanos de nuestro Estado: ¡Oh, los mejores de los hombres!, les dice; esforzaos por ser siempre semejantes a vosotros mismos; honrad la igualdad, la uniformidad y el concierto establecidos por la naturaleza, tanto en lo que concierne a vuestro número, como en todo lo que es bello y laudable. Por lo pronto, con respecto al número, no salgáis jamás de los límites que os han sido asignados. Tampoco despreciéis nunca la parte proporcional que os ha tocado en suerte, y que no sea objeto de ningún contrato de compra o venta. Si lo hacéis, ni el dios que presidió al reparto, ni el legislador ratificarán semejantes contratos.^[3]

Aquí es donde la ley comienza por primera vez a hablar como quien manda, prescribiendo las condiciones a que es preciso someterse so pena de no ser partícipe del repartimiento. Estas condiciones consisten, en primer lugar, en mirar su partija como consagrada a todos los dioses; en segundo lugar, en tener por bueno, que los sacerdotes y las sacerdotisas, en los primeros, en los segundos, y aun en los terceros sacrificios, pidan a los dioses que castiguen con una pena proporcionada a su faltó al que venda sus tierras y su casa, y lo mismo al que la compre. Era, dice Heráclides, cosa vergonzosa entre los lacedemonios vender sus tierras, y estaba prohibido por la ley a todo ciudadano dividir entre muchos la porción de heredad que le hablado asignada al principio.

Se grabará el nombre de cada ciudadano, con la designación de la parte que le tocó en suerte, en tablas de ciprés, que se expondrán en los templos para instrucción de la posteridad; y la guarda de estos monumentos se confiará a los magistrados que tengan más reputación de previsores, a fin de que no se les oculte nada de lo que podría hacerse en fraude de la ley, y de que castiguen al culpable que contravenga a las ordenes del legislador y de los dioses. Por lo demás, sirviéndome del antiguo proverbio, jamás un hombre malo comprenderá hasta qué punto así esta disposición como las demás que se dirán, son ventajosas a un Estado que las practique fielmente; es preciso para esto haber hecho la prueba de las mismas y estar dotado de un carácter muy moderado. En efecto, esta disposición aleja la pasión de enriquecerse, y de aquí resulta que ninguno de los medios bajos y sórdidos de hacer fortuna es legítimo ni permitido, no habiendo cosa más opuesta a la nobleza de sentimientos que las profesiones mecánicas y serviles, y debiendo tener todo el mundo a menos amontonar riquezas por semejantes medios.

A esta ley sigue naturalmente otra, que prohíbe a todo particular tener en su casa oro ni plata; pero, como es indispensable una moneda para los cambios diarios, sea para pagar a los obreros el precio de sus mercancías o para otros usos semejantes, sea para dar el salario a los mercenarios, a los esclavos, a los arrendadores, se tendrá para esto una moneda, que corra en el país, pero que no será de ningún valor a los ojos de los extranjeros.^[4] En cuanto a la que tiene curso en toda la Grecia, el Estado no se servirá de ella sino para las expediciones militares, las embajadas, legacías y gastos públicos de esta naturaleza. Si algún particular se ve en la necesidad de viajar, no lo hará sino después de haber obtenido el permiso del magistrado; y si a su vuelta se encuentra con algunas monedas extranjeras, las llevará al Tesoro público para recibir su importe en especies del país. Si se descubre que alguno ha dado un giro torcido a este dinero, tendrá lugar la confiscación; el que habiéndolo sabido no lo denuncie a la autoridad, estará sujeto a las mismas imprecaciones y a los mismos oprobios que el culpable, y será condenado además a una multa, cuyo importe no será menor que la moneda extranjera que haya sido importada.

Se prohíbe igualmente al que casa una hija darle dote y al novio recibirla.^[5] Queda también prohibido el poner dinero en depósito como caución o prestar a interés, y en este último caso autorizaremos al que toma el dinero para no volver ni el capital ni los réditos. Para juzgar con acierto de la sabiduría de estas instituciones, es preciso remontar hasta el principio de ellas y penetrar la intención del legislador. La intención de éste, si es prudente y buen político, no es la que piensan los más, que pretenden que un buen legislador, celoso del bien de la ciudad que administra, debe querer hacerla todo lo rica que sea posible, que rebose en ella el oro y la plata, y que extienda su dominación por mar y por tierra tan lejos como pueda; y añadirían también, que, para darle nuevas leyes, debería tenerse en cuenta la necesidad de hacerla muy virtuosa y muy feliz. Una u otra de estas cosas es posible, pero la reunión de las dos es imposible. El legislador se limitará por lo tanto a lo que es posible, y no se propondrá lo que no lo es, ni intentará una empresa inútil. Y así encontrándose la felicidad necesariamente en la virtud, podrá querer que sus ciudadanos sean a la vez dichosos y virtuosos; pero es imposible que sean al mismo tiempo muy ricos y virtuosos, si se toma este término de rico en el sentido que se le da comúnmente. Ahora bien; se entiende por esto la condición de los pocos hombres que poseen en abundancia esta clase de bienes, que se estiman en dinero, y que puede poseer un hombre malo lo mismo que cualquiera otro. Si se me pregunta la razón, responderé, que al que no distingue lo justo de lo injusto, es doblemente fácil el enriquecerse, a diferencia del que no quiere adquirir nada sino mediante justo título; y que el que no quiere hacer gasto alguno, cualquiera que sea el motivo, legítimo o no, debe necesariamente ahorrar el doble que el hombre de bien, dispuesto siempre a gastar su fortuna en fines honestos. De donde se sigue, que con la mitad menos de ganancia y el doble de gastó no puede hacerse uno más rico que el que tiene una ganancia doble y la mitad menos de gasto. Y bien; el que es menos rico y gasta más es el hombre de bien; con respecto al otro, no es malo, si es económico, pero algunas veces también es completamente malo, cosa que no puede suceder al hombre de bien, como se acaba de probar. Porque el que toma a manos llenas justa o injustamente y no hace ningún gasto ni justo ni injusto, no puede menos de enriquecerse, si es económico, mientras que el que es completamente malo, siendo de ordinario desarreglado y prodigo, es muy pobre. Pero el hombre que no se niega a hacer ningún gasto honesto y no conoce otros medios de adquirir que los que son justos, no pueden hacerse ni excesivamente

rico, ni excesivamente pobre. Tenemos, por lo tanto, razón para decir que los que poseen enormes riquezas no son hombres de bien, y si no son hombres de bien, no son dichosos. Sin embargo, entra en el plan de nuestras leyes que nuestros ciudadanos sean perfectamente dichosos y que reine entre ellos la unión más perfecta. Pero jamás los ciudadanos estarán unidos allí donde haya muchos litigios y se cometan muchas injusticias, y esta unión no puede encontrarse más que en donde los litigios sean raros y sobre objetos de poco interés. Por esta razón no queremos que haya entre nosotros oro ni plata; que nadie quiera enriquecerse por medid de oficios mecánicos, ni con la usura, ni con el tráfico vergonzoso de bestias, sino tan sólo por el comercio de las cosas que produce la agricultura; y esto de modo que el cuidado de amontonar riquezas no haga descuidar el alma y el cuerpo, para los que han sido hechas las riquezas, y los cuales nunca valdrían nada sin el auxilio de la gimnasia y de las demás partes de la educación. He aquí por qué no nos cansamos de repetir que el último de nuestros cuidados debe ser el de los bienes de fortuna. En efecto, rodando toda la atención del hombre sobre tres objetos, el tercero y último en que debe fijarse es la riqueza justamente adquirida, siendo el cuerpo el segundo y el alma el primero. Si en el plan de legislación que trazamos, se llega a observar este orden respecto de todo lo que merece nuestra estimación, nada habrá que censurar en nuestras leyes. Pero si alguna de las que establecemos en este momento se fija más en la salud que en la templanza, o en las riquezas más que en la templanza y en la salud, habrá razón para decir que es defectuosa. Por consiguiente, es preciso que el legislador se diga muchas veces a sí mismo: ¿qué es lo que pretendo hacer aquí? Si se verifica tal o cual cosa, ¿no se frustrará el objeto que me propongo? Sólo así puede salir con honor de su empresa y ahorrar a otros el trabajo de reformarla.

Volviendo a nuestras leyes, ninguno entrará en posesión de la porción, que le ha cabido en suerte, sino bajo las condiciones convenidas. Sería de desear que, al llegar todos a nuestra colonia, no tuviesen unos más que otros; pero como esto no es posible y uno llevará consigo más riquezas y otro menos, es indispensable por muchas razones, y también para que haya igualdad en los elementos del Estado, que los censos sean desiguales, a fin de que en la designación para los cargos, en la imposición de los subsidios y en las distribuciones se atienda, no sólo al mérito personal y al de los antepasados de cada individuo, a la fuerza y a la belleza del cuerpo, sino también a las riquezas y a la indigencia; y para que, por lo que hace a los honores y dignidades, estando establecida la igualdad entre los ciudadanos mediante un reparto, que es desigual en sí, pero proporcionado a la situación de cada cual, no haya disensiones sobre este punto. A este fin necesitamos distribuir los ciudadanos en cuatro clases en razón de sus rentas. Se los llamará primeros, segundos, terceros y cuartos, o se adoptará cualquiera otra denominación que sojuzgue conveniente, ya permanezcan en la misma clase, o ya, por hacerse de pobres ricos o de ricos pobres, pasen de unas clases a otras según sus rentas.

Daré a esta ley la forma siguiente: en una ciudad tal como la nuestra, que debe estar libre del mayor de los males, quiero decir, de la sedición,^[6] no es preciso que los ciudadanos sean unos excesivamente pobres y otros excesivamente ricos, porque estos dos extremos conducen directamente a la sedición. Por consiguiente, es un deber del legislador fijar un límite a lo uno y a lo otro. El límite de la pobreza será, pues, la parte que haya tocado a cada cual en suerte. Tiene obligación de conservarla íntegra, y ni los magistrados ni los hombres celosos por la virtud consentirán que a dicha parte se la toque en lo más mínimo. Fijado este límite, el legislador no debe llevar a mal que se adquiera el doble, el triple, y si se quiere, hasta el cuádruplo de lo señalado. Pero el que posea más,

sea que lo haya encontrado, o que se le haya donado, o que lo haya adquirido por su industria o de cualquiera otra manera, dará este exceso al Estado y a los dioses protectores del mismo; y obrando así, se honrará a sí mismo y se pondrá a cubierto de las persecuciones de la ley. Si se niega a obedecer, el que le denuncie tendrá como recompensa la mitad de dicho sobrante, la otra mitad irá a los dioses, y el culpable será además condenado a pagar una suma igual a la que ha poseído en fraude de la ley. Todo lo que cada cual tenga, además de su porción hereditaria, será inscripto en un paraje público, guardado por magistrados nombrados de antemano para este efecto por la ley, a fin de que los litigios, que se promuevan con motivo de los bienes, sean claros y fáciles de decidir.

Pasemos a otro punto. La ciudad, en cuanto sea posible, debe estar situada en el centro del país, y para su emplazamiento debe escogerse un sitio que reúna todas las comodidades que una población puede desear, cosa fácil de concebir y explicar. En seguida, después de haber levantado en el mismo corazón de la ciudad un edificio, que se llamará ciudadela y que se rodeará de murallas, partiendo de este edificio, como centro, consagrado a Vesta primero, y después a Júpiter y a Minerva, se dividirá la ciudad y todo su territorio en doce partes, que serán iguales entre sí, haciendo más pequeñas las porciones de tierra de buena calidad y más grandes las de mala. El todo se dividirá en cinco mil cuarenta porciones, y cada una de estas porciones en dos partes, que se unirán para formar el lote de cada ciudadano, y que estarán situadas la una cerca y la otra lejos de la ciudad; uniendo la más próxima con la más lejana; la segunda partiendo de la ciudad con la segunda partiendo de las extremidades, y así sucesivamente.^[7] En esta distribución de las porciones se atenderá también a la buena o mala calidad del terreno, compensando la ventaja de un campo sobre otro con la desigualdad de la distribución. También es preciso que el legislador, después de haber dividido los demás bienes en doce partes, tan iguales cuanto sea posible, y de haber formado con todo un cuadro, divida los ciudadanos también en doce partes. En seguida, asignadas estas doce partes a doce divinidades, se dará a cada una de aquellas el nombre de la divinidad que le haya correspondido en suerte con el nombre de la tribu que se incorporará a ella. La ciudad se dividirá igualmente en doce partes, lo mismo que el resto del territorio, y cada ciudadano tendrá dos casas, una hacia el centro de la ciudad y otra hacia los extremos.^[8] De esta manera queda arreglado lo relativo a la habitación.

Por lo demás, no podemos dispensarnos de observar aquí que es imposible que las circunstancias ayuden a la ejecución de este plan de manera que todo salga a medida de nuestros deseos; que dejemos de encontrar gentes que murmuren, que sufran que se ponga tasa a sus bienes, y se les condene para siempre a una fortuna media; que acepten las condiciones propuestas en lo relativo a la producción de los hijos, y se vean con harto sentimiento privados del oro y de otras muchas cosas, que el legislador les prohibirá, como puede inferirse por lo que se acaba de decir. Quizá serán consideradas como un sueño nuestras disposiciones referentes a la ciudad y a su territorio, a sus habitaciones, colocadas las unas hacia el medio, las otras hacia los extremos, y se creerá que esto es disponer de un Estado y de sus habitantes como si se tratara de la cera. Estas reflexiones no están del todo desprovistas de razón; pero es preciso tener muy presente en el espíritu lo que el legislador nos respondería a esto. Mis queridos amigos, nos diría, no creáis que yo ignore lo que tienen de exacto las objeciones que se acaban de hacer. Pero creo que en toda empresa es muy conforme con el buen sentido, que el que forma su plan haga entrar en él todo lo más bello y más verdadero que existe, y que si después en la ejecución encuentra alguna cosa impracticable, lo deje a un lado y no trate de

realizarlo, sin que por eso deje de adoptar lo que más se aproxime y se parezca más a lo que debería hacerse; y es, por lo tanto, preciso permitir al legislador seguir su idea hasta el fin, sin perjuicio de examinar después, de acuerdo con él, lo que está en el caso de ejecutarse y lo que encontraría grandes dificultades, puesto que, aun en las más pequeñas obras, el artista que quiere adquirir reputación, debe trabajar siempre según el mismo plan y ponerse en todo de acuerdo consigo mismo.

Ahora, después de esta división general en doce partes, tenemos que ver cómo a estas doce partes se subordinan un gran número de subdivisiones, que a su vez producen otras, hasta que hayamos agotado el número de cinco mil cuarenta. De aquí las tribus, las curias, los barrios, después la distribución y el movimiento de las tropas, las monedas, las medidas de todos los géneros de consumo, secos y líquidos, los pesos y todo lo demás que la ley deberá arreglar en proporción y en correspondencia perfectas. Y no hay que temer que se nos acuse de minuciosos, si descendemos a los más pequeños pormenores hasta ordenar que entre todos los vasos destinados al uso de los ciudadanos no haya ninguno que no tenga una medida determinada. Obramos así por el convencimiento que tenemos de lo útil que es en todos conceptos conocer las divisiones de los números y las diversas combinaciones de que son susceptibles, tanto en sí mismos como en su aplicación a las magnitudes, a los sonidos y a las diferentes especies de movimiento, tanto en línea recta, ascendente o descendente, como en línea circular. El legislador debe tener este orden siempre presente en el espíritu y prescribir a sus conciudadanos que jamás se separen de él en cuanto les sea posible. En efecto, de todas las ciencias que sirven para la educación, no hay ninguna más útil que la de los números para la administración de los negocios domésticos o públicos y para el cultivo de todas las artes. Pero la mayor ventaja, que esta ciencia proporciona, consiste en despertar el espíritu adormecido e indócil, darle facilidad, memoria, penetración, y por un artificio verdaderamente divino obligarle a hacer progresos a despecho de la naturaleza.

En tal concepto puede colocarse esta ciencia entre los mejores y más poderosos medios de educación, con tal que, por otra parte, se tenga cuidado de sofocar por medio de otros reglamentos y otra disciplina todo sentimiento bajo y todo espíritu de interés en el alma de aquellos para quienes se quiera que el estudio de los números sea provechoso. Sin esto, en lugar de luces, se les dará, sin apercibirse de ello, esa habilidad miserable que sólo sirve para engañar a los demás, como lo vemos entre los egipcios, los fenicios y otras muchas naciones, que se han hecho lo que son por medio de la bajeza de otras profesiones y por medios que han adoptado para enriquecerse, ya se atribuya esta falta a algún legislador poco previsor o a algún accidente lamentable, o a una disposición de espíritu natural en estos pueblos. En efecto, Megilo y Clinias, es preciso no olvidar, que todos los lugares no son igualmente propios para hacer los hombres mejores o peores. La legislación no debe ponerse en contradicción con la naturaleza. En un punto son los hombres de un carácter caprichoso y arrebatado a causa de los vientos de todos géneros y de los calores excesivos que reinan en el país que habitan; en otro es la excesiva abundancia de aguas la que produce los mismos efectos; en otro punto influye la calidad de los alimentos que suministra la tierra, que no sólo afectan al cuerpo, fortificándolo o debilitándolo, sino también al alma produciendo en ella los mismos resultados. De todos los países, los más favorables para la virtud son aquellos donde reina yo no sé qué soplo divino y que han tocado en suerte a demonios, que acogen siempre con benevolencia a los que llegan a establecerse en ellos. Hay también países en que sucede todo lo contrario. Un buen legislador tendrá en cuenta en sus

leyes estas diferencias, después de haberlas observado y reconocido en cuanto es dado al hombre poderlas reconocer. He aquí, mi querido Clinias, lo que tú debes también hacer y por dónde tienes que comenzar, ya que corre a tu cargo el fundar una colonia.

CLINIAS.—Extranjero Ateniense, tienes razón; seguiré tus consejos.

Libro VI de Las Leyes

ATENIENSE. —Es tiempo, después de todo lo que acabamos de decir, de que pensemos en establecer magistrados en tu ciudad.

CLINIAS. —Tienes razón.

ATENIENSE. —El orden político abraza los dos objetos siguientes. El primero es la institución de las magistraturas, con la elección de las personas destinadas para desempeñarlas, el número de ellas y la manera de establecerlas. El otro objeto son las leyes, que es preciso prescribir a cada una de estas magistraturas, su naturaleza, su número y su calidad. Pero antes de proceder a la elección de los magistrados, detengámonos un momento, y digamos a este propósito algo, que no estará fuera de su lugar.

CLINIAS. —¿De qué se trata?

ATENIENSE. —De lo siguiente. Nadie ignora, que todo Estado, que se ha dado a sí mismo el mejor gobierno y las mejores leyes, si pone después a la cabeza magistrados incapaces, no sólo no sacará ningún provecho de la bondad de sus leyes y se expondrá a la burla de todo el mundo, sino que su mala elección será para él fuente de una infinidad de males y de calamidades.

CLINIAS. —Estoy de acuerdo contigo.

ATENIENSE. —Consideremos, mi querido Clinias, que este es precisamente el inconveniente a que están expuestos tu gobierno y tu nueva ciudad. ¿Ves, en efecto, que para merecer uno ser elevado a los cargos públicos, es preciso, por lo pronto, que dé cuenta cumplida de su conducta, así respecto de sí mismo, como de su familia, desde su juventud hasta el momento de la elección; y por otra parte, que los que hayan de verificar ésta, hayan recibido una educación conforme al espíritu de las leyes, para estar en situación de hacer un deslinde acertado de los candidatos que merezcan ser admitidos o desecharos. Y es posible que hombres reunidos repentinamente, que no se conocen unos a otros, y no educados aún, puedan conducirse en la elección de una manera irrepreensible?

CLINIAS. —Eso no es posible.

ATENIENSE. —Sin embargo, ya no es posible retroceder. Es para ti y para mi cuestión de honra el salir de este mal paso; para ti, por la palabra que diste a los cretenses de trabajar con otros nueve en el establecimiento de la nueva colonia; y para mí, por la palabra que te he dado de auxiliarte en tu empresa en esta conversación. Y así, en cuanto de mí dependa, no dejaré imperfecto nuestro trabajo, porque no tendría ninguna gracia que se produjera con semejante imperfección.

CLINIAS. —Hablas muy bien, extranjero.

ATENIENSE. —Pero no me contento con palabras; vayamos en busca de resultados.

CLINIAS. —Sí, hagamos lo que hemos dicho.

ATENIENSE. —Así será, si Dios nos favorece, y si nosotros podemos dominar los hábitos de nuestra edad.

CLINIAS. —Trazas hay de que Dios nos ayudará.

ATENIENSE. —No lo dudo; entreguémonos a su voluntad, y por lo pronto observemos lo siguiente.

CLINIAS.—¿Qué?

ATENIENSE.—Con qué arranque y con qué decisión vamos a levantar el edificio de nuestra nueva ciudad.

CLINIAS.—¿Qué mira y qué intención llevas al hablar así?

ATENIENSE.—Me fijo en la facilidad y seguridad con que damos leyes a hombres que no tienen ninguna experiencia, sin que nos ocurra la menor duda de si las aceptarán. Sin embargo, mi querido Clinias, no es necesario ser muy sagaz para prever que al pronto presentarán grandes dificultades antes de someterse a ellas. Pero si pudiéramos mantener este estado de cosas durante un cierto tiempo, hasta que sus hijos, una vez ensayadas las leyes, entradas éstas suavemente en sus hábitos y adquirida una buena educación, tengan la edad conveniente para dar sus votos en las elecciones con el resto de los ciudadanos; partiendo de esta suposición, y si encontráramos algún expediente acomodado para salir del paso, creo que podríamos prometernos con seguridad que nuestra ciudad, gobernada de esta manera, se conservaría así por mucho tiempo.

CLINIAS.—Tendríamos razón para esperar que fuera así.

ATENIENSE.—Veamos, pues, si encontramos alguna luz para la ejecución de este proyecto. Yo creo, mi querido Clinias, que es indispensable que los cnosienses, más que los otros cretenses, no se contenten con interesarte débilmente y a modo de descargo de una obligación en la creación de la nueva colonia, y que pongan todo su cuidado en que las primeras elecciones de los magistrados se bagan con toda la formalidad y perfección posibles. Hay menos dificultades respecto de los demás cargos; pero el punto capital, el que exige las mayores precauciones, es la elección de los guardadores de las leyes.

CLINIAS.—¿Cómo y por qué medios llegaremos a conseguirlo?

ATENIENSE.—De la manera siguiente: Hijos de los cretenses, yo os digo que es preciso que los cnosienses, en virtud de su superioridad sobre las otras ciudades de Creta, escojan de concierto con los que hayan de trasladarse a la nueva colonia treinta y siete personas, de las cuales diez y nueve han de tomarse de entre los nuevos ciudadanos, y las diez y siete restantes de la misma Cnosa. Tú serás de este número, Clinias, y los cnosienses emplearán las insinuaciones y hasta una suave violencia, para comprometerte a que tomes con los diez y siete la condición de ciudadano en esta colonia.

CLINIAS.—¿Pero qué, extranjero, Megilo y tú no vendréis con nosotros?

ATENIENSE.—Atenas y Esparta son demasiado altivas para consentirlo; además están demasiado lejos una y otra, mientras que tú y los otros fundadores de la colonia tenéis fácil acceso. Acabamos de exponer lo mejor que debe hacerse en las presentes circunstancias; pero con el tiempo y cuando el nuevo Estado se haya consolidado algún tanto, la elección de los guardadores de las leyes se hará de la manera siguiente. Todos los que lleven las armas, ya pertenezcan a la caballería o a la infantería, o que por orden de edad han ido ya a la guerra, tendrán derecho a votar en esta elección. Ésta se hará en el templo estimado como el más santo en toda la ciudad. Cada cual depositará sobre el altar del dios su voto escrito sobre una tablilla, con el nombre del elegido, de su tribu y de la decuria en que habita; y expresará además su propio nombre con los mismos detalles. Cualquiera que juzgue, que el voto no ha sido dado en debida forma, puede recogerle del altar y exponerlo en la plaza pública, por lo menos durante treinta días. Los magistrados, después de haber recogido los nombres de los trescientos que hayan tenido mayor número de votos, los manifestarán a toda la ciudad, que

libremente hará una nueva elección entre estos trescientos. Se publicarán por segunda vez los nombres de los ciento que hayan sido preferidos, y el pueblo hará una tercera elección entre estos cien elegidos, y así sucesivamente hasta llegar a la última subdivisión; y entonces los treinta y siete candidatos que tengan más votos, serán declarados magistrados.

¿Pero a quienes nos dirigiremos, Clinias y Megilo, para arreglar todo lo que pertenece a las elecciones y a las pruebas sucesivas, que los candidatos deben de sufrir? ¿No vemos que en las ciudades nuevamente constituidas, cuanto más indispensable es que haya personas que se encarguen de este cuidado, tanto más es imposible encargarlo a la magistratura, puesto que ésta aún no existe. Sin embargo, es preciso encontrarlos a todo trance, y no han de ser hombres ordinarios, sino de mérito superior porque, según el proverbio, el principio es la miad de la obra,^[1] y todo el mundo está conforme en elogiar un buen comienzo; pero en el negocio presente me parece que él es más de la mitad del todo, y que el acierto en este género jamás ha sido alabado todo lo que se merece?

CLINIAS.—Tienes completa razón.

ATENIENSE.—Puesto que estamos convencidos de esta verdad, no omitamos un punto tan esencial y no dejemos de explicar de qué manera deberemos obrar. Yo no veo en el caso que nos ocupa más que una solución a la par necesaria y provechosa.

CLINIAS.—¿Cuál es?

ATENIENSE.—Digo, que ninguna otra ciudad debe ocupar, por decirlo así, el lugar de padre o madre de nuestra nueva colonia, que la que concibió el proyecto de fundarla. No ignoro yo que muchas veces se han suscitado y se suscitarán aún grandes diferencias entre las colonias y sus metrópolis; pero no es menos cierto que toda colonia en su origen es como un niño, que por la debilidad de su edad no puede proveer a sus necesidades; que se une a los que le dieron el ser, quienes por esta razón le miran con cariño por más que algún día pueda haber desavenencias; pero siempre serán ellos a quienes acudirá, y sólo de ellos recibe y tiene derecho a recibir auxilio. Tales son los sentimientos que deseo que los cnosienses tengan para con la nueva ciudad, en razón de los cuidados que desplegarán en su obsequio, y también los que la nueva ciudad tenga para con Cnosa. Y repitiendo lo que dije precedentemente (porque ningún inconveniente hay en decir dos veces lo que está bien dicho), es preciso que los cnosienses provean a todo esto, y que escojan entre los ciudadanos de la nueva colonia cien personas que sean las más respetables por su edad y su probidad, agregando un número igual de los suyos, los cuales se trasladarán a la colonia y se encargarán con los otros de la institución de los magistrados con arreglo a las formalidades prescriptas por las leyes y de las pruebas a que habrá de someterseles. Hecho esto, los cnosienses no se mezclarán más en los negocios de la nueva colonia, porque ésta procurará proveer para lo sucesivo a su conservación y felicidad.

Respecto a los treinta y siete, he aquí cuáles serán ahora y en el porvenir sus funciones. Primeramente cuidarán de la guarda de las leyes; en segundo lugar, serán los depositarios de los registros, donde estará sentado el importe de la fortuna de cada ciudadano, que no debe exceder de cuatro minas^[2] para la primera clase, de tres para la segunda, de dos para la tercera y de una para la cuarta. Si se descubre que alguno posee más que lo que consta del registro, se confiscará el exceso. Además, será permitido a todo ciudadano intentar contra él una acción ignominiosa e infamante, si resulta convicto de haber querido enriquecerse con desprecio de las leyes. Cualquiera podrá acusarle

como reo de ganancia sórdida, y esta acusación se seguirá delante de los guardadores de las leyes. Si resulta culpable el acusado, no tendrá ya parte en los bienes que se poseen en común; será excluido de las distribuciones cuando éstas tengan lugar, quedando reducido a su porción primitiva; y la sentencia dada contra él se extenderá por escrito y estará fija en un punto donde todo el mundo pueda leerla.

El cargo de guardadores de las leyes no durará más de veinte años, y no se conferirá antes de los cincuenta.^[3] El que sea elegido a los sesenta años sólo permanecerá en el cargo diez años, y así se hará con los demás, guardando la misma proporción; de suerte que se pierda toda esperanza de conservar un cargo de tanta importancia pasados los setenta años.^[4] Limitémonos por ahora a estos tres puntos, por lo que hace a los guardadores de las leyes, y a medida que avancemos en nuestra legislación, ellos encontrarán los demás deberes consignados en diferentes leyes.

Para proceder con orden, es preciso que hablemos ahora de la institución de los demás cargos. Ya es tiempo de crearlos generales de ejército y de darles, como auxiliares para la guerra, comandantes de caballería, filarcas^[5] y oficiales de infantería, a los cuales no se les puede dar un nombre más adecuado que el de taxiarcas,^[6] en uso hoy día. Los generales de ejército, que deben ser de la ciudad misma, serán propuestos por los guardadores de las leyes; el derecho de elección pertenecerá a todos los que han llevado o lleven actualmente las armas. Si alguno cree, que entre los no propuestos los hay que tienen más méritos que algunos de los que lo han sido, designará el que desecha y aquel con que le sustituye, y propondrá a este último después de jurar que le prefiere al otro. Toda la asamblea decidirá acerca de la preferencia levantando la mano, y el más digno será admitido a la elección. Los tres, que hayan obtenido mayor número de votos, serán declarados generales y encargados de las operaciones de la guerra. La prueba, después de la elección, se hará en la misma forma que la de los guardadores de las leyes. En seguida los generales elegidos propondrán doce taxiarcas, uno para cada tribu. En esta elección, como en la de los generales, tendrán también lugar la sustitución, los votos y la prueba. Esta asamblea, hasta que se hayan creado los pritanos^[7] y un Senado, será presidida por los guardadores de las leyes, que la convocarán en el paraje más sagrado y más a propósito para contener tan inmensa multitud. La infantería y la caballería tendrán cada una un campamento aparte, y habrá otro para todas las demás clases de tropa. Todos tendrán voto en la elección de los generales y comandantes de caballería. Con respecto a los taxiarcas, serán elegidos por los que están armados de un escudo, y los filarcas lo serán por toda la caballería. Con respecto a los jefes de tropas ligeras, como los arqueros y otros semejantes, se dejará la elección a los generales. Réstanos decir algo de la elección de los comandantes de la caballería. Serán propuestos por los mismos que han propuesto los generales. La sustitución y la designación se harán en esta elección de la misma manera que en la otra. La caballería dará su voto en presencia de la infantería, y resultarán elegidos los dos ciudadanos que hayan reunido mayor número de votos. Si los votos se empatan, se procederá a nueva elección hasta dos veces; a la tercera, si no se dirime el empate, el presidente de la asamblea decidirá.

El Senado se compondrá de treinta docenas, es decir, de trescientos sesenta senadores; y como este número es muy cómodo para las divisiones, se dividirá por lo pronto este cuerpo en cuatro partes, de noventa cada una, de manera que se tomen de cada clase noventa senadores. El primer día todos los ciudadanos estarán obligados a tomar parte en la elección de los senadores de la primera clase e incurrirá en una multa fija todo el que se niegue a hacerlo. Entregadas que sean las papeletas de votación, se las sellará. Al día siguiente propondrán todos también los senadores de la segunda

clase como el día anterior. Al otro día propondrán los de la tercera clase. También en este caso será forzoso a las tres primeras clases proponer, so pena de multa; pero los de la última y más baja clase no serán condenados a nada, si se niegan a dar su voto. En el cuarto día todos propondrán los de la última clase, y no habrá multa para los de la tercera y cuarta clase que no quieran presentar a nadie; pero los de la segunda pagarán el triple de la multa del primer día, y los de la primera el cuádruplo. En el quinto día los magistrados abrirán las papeletas y las expondrán al público. Entonces todos sin excepción estarán obligados a hacer una nueva elección entre los que resulten nombrados so pena de pagar la primera multa. Ciento ochenta candidatos serán elegidos de esta manera en cada una de las clases, y después de éstos se sacará la mitad a la suerte. Los señalados por ésta, después de sufrir las pruebas ordinarias, serán los senadores durante el año.

La elección hecha de esta manera es un término medio entre las que se practican en las monarquías y en las democracias, término medio esencial a todo buen gobierno; porque es imposible que haya unión verdadera, de una parte, entre dueños y esclavos y, de otra, entre hombres de mérito y hombres nulos elevados a los mismos honores. En efecto, no hay igualdad entre cosas desiguales, sino en cuanto se guarde la debida proporción, y lo que provoca en los Estados las sediciones son los dos extremos de la igualdad y de la desigualdad. Nada es más conforme con la recta razón, con el buen orden y con la verdad, que aquella antigua máxima que dice: que la igualdad engendra la amistad. Lo que nos embaraza es que no es fácil asignar exactamente la especie de igualdad propia para producir este efecto, porque hay dos clases de igualdad que se parecen en el nombre, pero que son muy diferentes en el fondo. La una consiste en el peso, número y medida, y no hay Estado ni legislador a quienes no sea fácil hacerla efectiva en la distribución de los honores, dejándolos a disposición de la suerte. Pero no sucede así con la verdadera y perfecta igualdad, que no es a todos fácil conocer y cuyo discernimiento pertenece a Júpiter y a muy pocos hombres. Pero lo poco que de ella hay, ya en la administración pública, ya en la vida privada, es la que produce lo bueno que se hace. Ella es la que da más al que es grande, menos al que es menor, y a ambos con arreglo a la medida de su naturaleza. Proporcionando así los honores al mérito, da los mayores a los que tienen más virtud, los menores a los que tienen menos virtud y educación, y a todos según la razón.

Aquí tenéis en lo que consiste la justicia política, a la que debemos tender, mi querido Clinias, teniendo siempre fija nuestra mirada en esta especie de igualdad al establecer nuestra nueva colonia. Cualquiera que intente fundar un Estado debe proponerse el mismo fin en su plan de legislación, y no el interés de uno o de muchos tiranos o la autoridad de la multitud, sino siempre la justicia, que, como acabamos de decir, no es otra cosa que la igualdad establecida entre las cosas desiguales conforme a la naturaleza de las mismas. Sin embargo, es indispensable en todo Estado, si se quiere estar libre de sediciones, hacer también uso de otras especies de justicia, llamadas así abusivamente, porque los miramientos y la condescendencia son brechas que se abren en la rigurosa justicia. Ésta es la razón porque, para no exponerse al mal humor de la multitud, se recurre por necesidad a la igualdad de la suerte, y entonces debe suplicarse a los dioses y a la buena fortuna, que dirijan las decisiones de la suerte en el sentido de lo más justo. Se ve así uno obligado a hacer uso de estas dos especies de igualdad; pero la que está sometida a la suerte debe escasearse todo lo posible Tales son, mis queridos amigos, las razones en virtud de las que en todo Estado, que quiera subsistir, debe seguir las prescripciones que acabamos de establecer. Pero así como una nave en plena mar exige que

se vigile día y noche por su seguridad, así un Estado, rodeado de otros Estados que le amenazan sin cesar, como las olas, expuesto a mil ataques imprevistos y que corre a cada instante el riesgo de perecer, tiene necesidad de magistrados y de guardadores, que se sucedan sin interrupción del día a la noche y de la noche al día, remplazándose y confiándose los unos a los otros la seguridad pública; porque la multitud es incapaz de hacer todo esto con la prontitud que se necesita. Por lo tanto es imprescindible que mientras los más de los senadores vacan la mayor parte del año para consagrarse a sus negocios particulares y a la administración de su familia, la doceava parte de este cuerpo se encargue durante un mes de la guarda del Estado, y sucesivamente una doceava en pos de otra durante los doce meses del año. Y así habrá facilidad de dirigirse a ellos desde cualquier punto o desde la ciudad misma, sea que haya que comunicarles cualquier nueva, o que se les quiera consultar sobre la manera en que el Estado debe responder a las peticiones de los otros Estados y recibir las respuestas de éstos a las preguntas que se les haga; y también a causa de los movimientos tumultuosos que el amor a la novedad suele promover en las ciudades para prevenirlos, o por lo menos, sofocarlos en su origen, porque de esta manera el Estado tiene conocimiento de todo inmediatamente. Por esta misma razón estos vigilantes públicos deben de ser siempre árbitros de convocar las asambleas y de disolverlas, ya de una manera regular, ya acomodándose a las circunstancias. Tal será durante un mes la ocupación de la doceava parte de los senadores, los cuales durante los otros once meses del año habrán de descansar. Por lo demás, es preciso que esta parte del Senado obre en la guarda del Estado que le está encomendada de concierto con los demás magistrados. Me parecen suficientes estas disposiciones por lo que hace a la ciudad misma.

¿Pero qué precauciones tomaremos y qué arreglos haremos con relación al resto del Estado? Puesto que la ciudad y todo su territorio están divididos en doce partes, ¿no es indispensable que haya personas destinadas a tener cuidado en la ciudad misma de las vías públicas, de las habitaciones, de los edificios, de los puertos, de los mercados, de las fuentes, de los lugares sagrados, de los templos y de otras cosas semejantes?

CLINIAS.—Sin duda.

ATENIENSE.—Digamos, pues, que los templos deben tener por guardadores a sacerdotes y a sacerdotisas. En cuanto a los caminos, edificios y cuidado de las demás cosas de esta clase, para impedir que los hombres y los animales causen daño y para que el buen orden se observe exactamente, tanto en el recinto de la ciudad como en las afueras, es indispensable establecer tres clases de magistrados: astinomos^[8] para las cosas que acabamos de decir, agoranomos^[9] para la policía del mercado, y sacerdotes para los templos. No se tocará al sacerdocio de aquellos o de aquellas que lo hayan recibido de sus antepasados como una herencia. Pero si como debe naturalmente suceder en ciudades nuevamente fundadas, nadie o casi nadie está revestido de esta dignidad, se crearán, según la necesidad lo exija, sacerdotes y sacerdotisas para el servicio de los dioses. La creación de todos estos cargos se hará en parte por elección y en parte por suerte. Se procurará que así en la ciudad como en el resto del Estado tomen parte en esta elección lo mismo el pueblo que lo que no constituye el pueblo, para mantener la amistad y la armonía entre todas las clases. Con respecto a los sacerdotes, dejando al dios la elección de los que le sean agradables, se someterá la decisión a la suerte; pero se examinará cuidadosamente al que haya sido favorecido por ella, observando por de pronto si tiene algún defecto de cuerpo y si su nacimiento tiene tacha, y

después si pertenece a una familia pura y sin pecado; si él, su padre o su madre han manchado sus manos con algún asesinato o cualquiera otro crimen semejante de que pueda ofenderse la divinidad. Se consultará al oráculo de Delfos en lo tocante a las leyes y a las ceremonias del culto divino, y serán observadas después de haber establecido intérpretes para explicarlas. La función de sacerdote durará un año y no más, y a fin de que cumplan sus deberes con toda la santidad debida, según el espíritu de las leyes sagradas, es preciso que el que sea promovido al sacerdocio no baje de sesenta años. Las mismas disposiciones regirán respecto a las sacerdotisas.

En punto a los intérpretes, las doce tribus, de cuatro en cuatro, propondrán cuatro en tres tandas; cada una, uno de su tribu. Después que se hayan aprobado los tres que hayan tenido más votos, se enviarán los nueve restantes a Delfos, a fin de que el dios escoja uno de cada tres. El examen, con relación a la edad y a las otras cualidades requeridas, será el mismo que para los sacerdotes. El cargo de intérprete será vitalicio. Si alguno de ellos llega a faltar, las cuatro tribus que le habían nombrado y a que pertenecía, nombrarán un sucesor. Se establecerá igualmente para los templos económicos que administrarán las rentas, harán que prodúzcanlos lugares sagrados, los arrendarán y dispondrán del producto. Saldrán éstos de la primera clase, tres para los grandes templos, dos para los medianos, y uno para los más pequeños. En su elección y examen se seguirán las mismas formalidades que para los generales de ejército. Esto es lo que tenía que ordenar con respecto a las cosas sagradas.

La vigilancia ha de ser tan grande cuanto sea posible; y la guarda de la ciudad ha de estar confiada a los generales, a los taxiarcas, a los comandantes de la caballería, a los filarcas, a los pritanos, y también a los astinomos y a los agoranomos, después que se haya hecho su elección. Se cuidará de la seguridad del resto del país de la manera siguiente. Todo el territorio ha sido dividido, como hemos dicho, en doce partes, tan iguales cuanto ha sido posible. Cada una de las tribus a que la suerte haya asignado una de estas partes, presentará todos los años cinco ciudadanos, que serán como otros tantos agrónomos^[10] y jefes de guarda. Luego cada uno de estos escogerá en su tribu doce jóvenes, que no bajen de veinticinco años y no pasen de treinta, a los que se señalará todos los meses una parte del territorio, para que de este modo adquieran un conocimiento exacto de todo el país. Los jefes y los guardas durarán en sus cargos dos años. Cualquiera que sea la parte del país, que por primera vez se les haya asignado, cuando llegue el caso de mudar, es decir, que haya pasado el mes, los jefes con sus subordinados se trasladarán al lugar más próximo, tomando a la derecha, quiero decir, al oriente, corriendose todos en esta forma hasta dar vuelta a todo el territorio. Y para que los más de ellos se instruyan acerca de lo que pasa en cada lugar, no sólo durante una estación, sino en todas las estaciones, pasado el primer año, los jefes retrocederán y turnarán tomando a la izquierda hasta concluir el segundo año. En el tercero se escogerán otros cinco agrónomos y jefes de guarda, que tendrán a sus órdenes doce guardas.

Mientras permanezcan en cada punto, cuidarán en primer lugar de que el país esté por todas partes bien fortificado contra las incursiones de los enemigos, y harán abrir fosos en donde sea necesario, levantar trincheras y construir fortificaciones para contener a los que intentasen robar y devastar el país. Para estas obras se servirán de bestias de carga y de los esclavos del mismo lugar; harán que todo se ejecute por ellos; dirigirán los trabajos, procurando, en cuanto sea posible, que estos se hagan cuando menos apuren las labores domésticas. Mientras que por una parte harán el país inaccesible al enemigo, por otra no omitirán nada que pueda facilitar el paso libre a los ciudadanos, a

las bestias de carga y a los ganados, teniendo cuidado de que los caminos sean suaves y cómodos; que la lluvia, en lugar de causar daño a la tierra, aumente su fertilidad, proporcionando a las aguas que bajan de los sitios elevados salida por los valles que se encuentran al pie de las montañas, y reteniéndolas por medio de diques y fosos. Por este medio el agua, detenida en estos depósitos, llegará a infiltrarse en el seno de la tierra, brotará en fuentes y manantiales en los campos y parajes situados por bajo, y el terreno más árido por naturaleza se hará fecundo en aguas puras. Con respecto a las aguas corrientes, sea de río, sea de fuente, levantarán las orillas haciendo preciosas calzadas plantadas de árboles; y reuniendo muchos arroyos por medio de canales, llevarán por todas partes la abundancia. Si en las cercanías hay algún bosque, algún campo consagrado a los dioses, harán que pasen por ellos los arroyos, para regarlos y embellecerlos en todas estaciones. Cuidarán de que los jóvenes construyan por todas partes en estos lugares sagrados gimnasios y baños calientes, con provisión de madera seca y combustible para los ancianos, para los enfermos y para los trabajadores debilitados, remedio más saludable que el que pudiera dar un mediano médico. Todas estas obras y las demás de esta naturaleza contribuirán al embellecimiento y utilidad del país, y procurarán además un pasatiempo muy agradable a los encargados de ejecutarlas.

Con respecto a sus ocupaciones formales, consistirán en lo que voy a decir. Los sesenta agrónomos cuidarán de la Seguridad del territorio, no sólo con relación a los enemigos, sino también con relación a los que se dicen amigos. Si alguno se queja a ellos de haber recibido daño de alguno de sus vecinos o de cualquier otro, sea libre o esclavo, en las causas de menor importancia los cinco agrónomos de la tribu administrarán por sí mismos justicia a los que se consideren perjudicados. En las causas más graves, basta tres minas de interés, se asociarán con doce guardas, y juzgarán así siendo diez y siete en número.

Todos los jueces y todos los magistrados están obligados a responder de sus juicios y de su administración, menos los que juzgan en última instancia a semejanza de los reyes. Si los agrónomos cometan alguna injusticia con las personas que están bajo su cuidado, ya violando la igualdad en la distribución de los servicios personales, ya apoderándose por la fuerza y contra la voluntad de sus dueños de los instrumentos de labor, ya recibiendo presentes ofrecidos con la mira de corromperles, ya faltando a la justicia en la decisión de las cuestiones que se susciten, los agrónomos, que se hayan dejado seducir de esta manera, serán afrentados ignominiosamente en presencia de todos los ciudadanos. Con respecto a las otras injusticias de que se hayan hecho culpables, cuando el daño no exceda de una mina, serán juzgados por los vecinos y habitantes del punto mismo donde se haya cometido la falta. En las acusaciones más graves y aun en las más ligeras, cuando rehúsen someterse al juicio con la esperanza de librarse del procedimiento por la circunstancia de mudar de localidad todos los meses, el que se considere perjudicado podrá quejarse ante los tribunales públicos; y si gana en ellos el recurso, hará pagar al acusado el doble de la multa a cuyo pago no había querido someterse de buena voluntad. Los agrónomos y sus guardas vivirán de la manera siguiente durante los dos años que dura su cargo. En primer lugar, en cada cantón habrá comedores para todos; el que coma en otra parte, aun que sea un solo día, o duerma en otro punto, aunque sea una sola noche, sin orden de los jefes o sin una necesidad urgente, si es denunciado por los cinco agrónomos y expuesto su nombre en la plaza pública por haber abandonado su puesto, incurrirá en la nota de infamia por haber hecho traición al Estado en cuanto de él dependía; y cualquiera tiene derecho, si quiere, a

vapulearle impunemente. Si alguno de los jefes comete la misma falta, sus colegas están encargados de hacerle entrar en orden. Aquel de entre ellos que se haya apercibido de esto o lo haya sabido y no denuncie al culpable, quedará sometido a las mismas penas que el que cometió la falta, y se le castigará con más severidad que a los simples guardas, y se le declarará inhábil para ejercer ninguno de los cargos encomendados a los jóvenes. A los guardadores de las leyes corresponde vigilar con el mayor esmero para que no tengan lugar tales desordenes y para que, si los hay, no queden impunes.

Es cosa esencial que todo el mundo se persuada de que nadie, sea quien sea, puede hacer un uso digno de la autoridad, si no ha sabido antes obedecer, y que más debe uno envanecerse de saber obedecer bien, y en primer lugar a las leyes, lo cual es obedecer a los dioses mismos, que de mandar bien; y que mientras es uno joven, es preciso obedecer a los hombres de mayor edad que han hecho una vida digna. Además, durante los dos años de la guarda de los campos, es indispensable hacerla experiencia de lo que es una vida dura y privada de comodidades.

Y así los doce guardas y los cinco agrónomos desde el momento de su elección deben reunirse para arreglarse unos con otros, puesto que no han de tener criados, ni esclavos, ni podrán emplearlos en servicio de sus personas, sino únicamente para las obras públicas, para los labradores y demás habitantes del campo; y además deben de estar en todo lo que les concierne en disposición de hacerlo todo por sí mismos, sirviéndose los unos a los otros, y también de recorrer el país en invierno y en verano, siempre armados, así para conocerle bien como para guardarle de igual modo. Figúraseme efectivamente, que el conocimiento exacto del país es una ciencia, que en razón de utilidad no cede a ninguna otra, y ésta es una de las razones que debe obligar a los jóvenes a dedicarse al ejercicio de la caza con perros o de otra manera tanto como el placer y el provecho que saquen de esta diversión. Que procuren todos cumplir con celo los deberes de este empleo, cualquiera que sea el nombre que se les dé, sea criptos,^[11] sea agrónomos, si quieren contribuir en su día eficazmente a la conservación de su patria.

El orden de las cosas exige ahora que pasemos a la elección de los agoranomos y de los astinomos. Después de los sesenta agrónomos, crearemos tres astinomos, que dividiendo entre si las doce partes de la ciudad, como los agrónomos lo hicieron del territorio, cuiden de las calles, de los caminos públicos que conducen a la ciudad, así como de los edificios, para que se construyan todos conforme a las leyes. También cuidarán de las aguas, haciendo que, por medio de los guardas del campo, lleguen a la ciudad en buen estado, y las distribuirán en las diferentes fuentes públicas en la cantidad y con la pureza convenientes, para que contribuyan a la par al embellecimiento y a la utilidad de la población. Es preciso, que estos astinomos tengan una fortuna regular y tiempo sobrado para que puedan consagrarse enteramente al bien público. Por esta razón, los ciudadanos deberán escoger en la primera clase al que quieran proponer para astinomo. Dados los votos, cuando se baya llegado al sexto de los que más han tenido, los presidentes de la elección sacarán a la suerte los tres que hayan de desempeñar el cargo, y que después de las pruebas ordinarias entrarán en su ejercicio según las leyes prescritas.

En seguida se elegirán cinco agoranomos entre los ciudadanos de la primera y la segunda clase. Su elección se hará como la de los astinomos, es decir, que entre los diez que hayan tenido más votos, la suerte designará cinco, y hechas las pruebas correspondientes, entrarán en posesión de su cargo. Todos estarán obligados a proponer alguno, y el que rehúse hacerlo, si es denunciado a los

magistrados, se le reputará por mal ciudadano, y además se le condenará a una multa de cincuenta dracmas.

La entrada en la asamblea pública estará abierta a todo el mundo, y los ciudadanos de la primera y segunda clase no podrán dispensarse de asistir, incurriendo en la multa de diez dracmas los que falten. Pero los de la tercera y cuarta clase no tendrán esta obligación, y caso de no concurrir, no se les impondrá multa alguna, a no ser que los magistrados por razones muy especiales ordenen que todos concurran. Los agoranomos harán observar en el mercado el orden establecido por las leyes, vigilarán los templos y las fuentes, que están en los parajes públicos, y harán que no se cause en ellos ningún daño. Si tal sucede, ya sea esclavo o extranjero el culpable, se le prenderá y se le apaleará. Si el autor del daño es un ciudadano, le juzgarán ellos mismos, si se trata de un valor hasta de cien dracmas. Si se trata de una pena más fuerte y hasta un doble, le juzgarán en unión con los astinomos.

El poder de los astinomos, en lo de su competencia, tampoco se extenderá a más que esto en sus multas y castigos; es decir, que cuando la multa no pase de una mina, juzgarán solos, y en unión con los agoranomos cuando llegue al doble.

Conviene después de esto instituir magistrados que presidan a la música y a la gimnasia, divididos en dos clases, y de los cuales estarán destinados los unos a la parte de instrucción y los otros a la de los ejercicios. Por los primeros entiende la ley los que habrán de ponerse al frente de los gimnasios y de las escuelas, para cuidar del buen orden, del modo en que se da la instrucción y de la conducta de los jóvenes de ambos sexos, ya al ir a las escuelas, ya durante su permanencia en ellas; y por los segundos entiende los que habrán de dirigir los ejercicios de la música y de la gimnasia, que serán de dos clases, unos sólo para la música y otros sólo para la gimnasia. Los ejercicios gimnásticos, sean de hombres o de caballos, tendrán los mismos directores. En cuanto a los ejercicios de música, es conveniente establecer directores de dos clases, unos para la monodia^[12] y para el canto imitativo como los rapsodas, los tocadores de laúd, de flauta y otros instrumentos semejantes; y los otros para el canto de los coros. Y por lo pronto, en lo que concierne al recreo de los coros, en que toman parte los niños, los hombres formales y las jóvenes, es preciso elegir los que deben dirigir las danzas y la orquesta. Para esto nos bastará uno sólo, que convendrá que pase de cuarenta años. También para la monodia convendrá que sea uno sólo, que tenga por lo menos treinta años, el cual admitirá a los ejercicios a los que crea más a propósito y decidirá de la superioridad entre los concurrentes.

Ved ahora de qué manera será preciso escoger el presidente y el árbitro de los coros. Todos los que tengan gusto por esta clase de cosas se presentarán en la asamblea, y se castigará con una multa al que no lo baga, correspondiendo a los guardadores de las leyes el conocer de este negocio. En cuanto a los demás, asistirán los que quieran. Cada cual a su elección propondrá por presidente a alguno de los más hábiles en este género; y en la prueba que sigue a la elección, no se alegará otra razón, para elegir o para desechar al presentado, que su habilidad o su incapacidad. El que de entre los diez presentados haya tenido mayor número de votos, y cuya elección haya sido confirmada por la prueba, presidirá a los coros durante un año según la ley. Las mismas formas se observarán en la elección de un árbitro de monodias y de concierto de instrumentos. El que de entre los que han llegado a obtener el honor de la prueba, haya sido escogido después de haber sufrido la prueba exigida, será presidente durante un año.

Necesitamos escoger después en la segunda y en la tercera clase de ciudadanos árbitros de

ejercicios gimnásticos, tanto de hombres como de caballos. Los de la tercera clase estarán obligados a asistir a la elección, y sólo la cuarta es la que impunemente puede dejar de asistir. Entre los veinte candidatos que hayan sido presentados, los tres, que merezcan la preferencia, serán elegidos, si han merecido la aprobación de los examinadores. Si alguno sucumbe en esta prueba, cualquiera que sea el cargo de que se trate, se le sustituirá con otro candidato en la misma forma, y haciéndose el examen del mismo modo.

Nos falta instituir el magistrado, que correrá con la vigilancia general de la educación de los jóvenes de ambos sexos. La ley quiere que sólo se elija uno, que no debe tener menos de cincuenta años. Necesita tener descendencia legítima, hijos e hijas, si es posible. La persona en quien recaiga la elección y los que eligen deben persuadirse de que este cargo ocupa sin duda entre los más importantes del Estado el primer lugar. Vemos, en efecto, que en las plantas todo depende de las primeras semillas; si se arrojan por mano de un agricultor hábil, puede esperarse que en su día darán los mejores frutos. Lo que es cierto respecto de las plantas, no lo es menos respecto de los animales feroces o domesticados y de los hombres; porque bien que el hombre sea naturalmente suave, sin embargo, cuando a un buen carácter se une una educación excelente, se hace el más dulce de los animales, el más aproximado a la divinidad; mientras que si no ha recibido ninguna educación o la ha recibido mala, se hace el más feroz de los animales que ha criado la tierra.^[13] Por esta razón el legislador debe considerar la enseñanza de los hijos como el primero y el más serio de sus cuidados. Por lo tanto, si quiere cumplir este deber como es preciso, comenzará por echar la vista sobre el ciudadano más completo en todas las virtudes, para ponerle al frente de la educación de la juventud.

Así, pues, todos los cuerpos de la magistratura, menos el Senado y los pritanos, reunidos en el templo de Apolo, escogerán por escrutinio, entre los guardadores de las leyes, a aquel que juzguen más capaz de dirigir bien la educación de la juventud; y el que haya obtenido mayor número de votos, después de haber sido examinado por los magistrados que le han elegido, es decir, por todos, excepto los guardadores de las leyes, que entre a desempeñar el cargo por cinco años. Al sexto año se elegirá otro, siguiendo las mismas reglas.

Si alguno de los que desempeñan destinos públicos muriese antes de espirar el tiempo de su cargo y faltasen más de treinta días³ para la renovación, aquellos a quienes compete harán el nombramiento de un sucesor. Si los huérfanos llegan a perder su tutor, los parientes y allegados de parte de padre y de madre hasta los primeros hermanos nombrarán otro en el término de diez días, o pagarán cada uno un dracma de multa por día hasta que le hayan nombrado. Un Estado no sería Estado, si lo que concierne a los tribunales no estuviese arreglado como es debido. Además, un juez, que en la discusión de las causas no añadiese nada a lo que dicen los defensores, como sucede en los juicios arbitrales, no estaría en estado de administrar justicia; siguiéndose de aquí, que no es posible juzgar bien, haya muchos jueces o pocos, si son ignorantes. Es indispensable siempre, que los puntos sobre que versa el litigio sean suficientemente aclarados. Nada más propio para poner en claro una causa como el tiempo, la lentitud y los frecuentes informes. Por todas estas razones es preciso que los que tienen entre sí alguna diferencia se dirijan primero a sus vecinos, a sus amigos, a todos aquellos que tengan conocimiento de lo que es objeto de su contienda. Si no se resuelve la cuestión por medio de estos árbitros, se acudirá a otro tribunal. En fin, si en estos dos tribunales no se termina el negocio, un tercer tribunal resolverá sin apelación. Por lo demás, la erección de los tribunales es en cierta

manera una creación de magistrados, puesto que todo magistrado necesariamente es juez en ciertas materias, y el juez, sin ser magistrado, lo es sin embargo, y con una autoridad considerable el día en que termina las cuestiones con su sentencia.^[14] Y así, contando los jueces como magistrados, digamos algo de sus cualidades personales, de las materias que son de su competencia y del número de jueces que ha de tener cada tribunal.

El más sagrado de todos los tribunales debe de ser el que las partes mismas hayan creado y hayan elegido de común acuerdo. Además de éste, se establecerán dos; uno para juzgar las causas entre particulares, cuando un ciudadano, suponiéndose perjudicado por otro en sus derechos, le cite delante de los jueces creyéndose con razón para ello; y el otro para el caso en que uno celoso del bien público denuncie a los que crea que han causado perjuicios al Estado.

Debemos hablar de la calidad y elección de los jueces. El primer tribunal, abierto a todos los particulares que después de dos instancias no hayan podido avenirse, se formará de esta manera. El último día antes del mes que sigue al solsticio de estío, mes en que comienza el año nuevo,^[15] todos los que desempeñan algún cargo, sea por un solo año, sea para más tiempo, se reunirán en uno de los templos de la ciudad, y allí, previo el juramento al dios, le ofrecerán en cierta manera las primicias de todos los cuerpos de la magistratura, escogiendo por juez en cada uno de ellos al magistrado que goce de la mayor reputación de probidad, y que crean que hará justicia a los ciudadanos con más inteligencia e integridad en el curso del año siguiente. Esta elección irá acompañada del examen de cada uno de los elegidos por los mismos que han sido electores, y si alguno ha sido desecharido, se le sustituirá con otro ciudadano observando las mismas formalidades. Estos jueces dictarán sus fallos con respecto a aquellos que no hayan estado conformes con los de los otros tribunales; darán sus votos públicamente; los senadores y todos los demás magistrados, que les han elegido, estarán obligados a asistir al juicio y a ser testigos de la sentencia; los demás ciudadanos serán libres de asistir o no según les parezca. Si un juez fuese acusado de haber dictado a sabiendas una sentencia injusta, la acusación se presentará ante los guardadores de las leyes; y el juez, que resultase convicto de su injusticia, será condenado a pagar al perjudicado la mitad del daño, y si se cree que merece mayor pena, se dejará ésta a discreción de los guardadores de las leyes, que juzgarán la que debe sufrir ya en su persona, ya en sus bienes por medio de una multa, que redunde en provecho del público o del particular que ha formulado la queja.

Con respecto a los crímenes de Estado, es indispensable que el pueblo tome parte en el juicio, puesto que todos los ciudadanos resultan lesionados cuando lo es el Estado, y tendrían razón para considerar como indebida su exclusión de esta clase de causas. Y así deberán llevarse éstas desde luego ante el pueblo, el cual las decidirá en última instancia, si bien habrá de instruirse antes el proceso por tres de los primeros cuerpos de la magistratura, escogidos de común acuerdo por el acusador y el acusado. Si no están conformes en la elección, el Senado lo arreglará, decidiéndose por uno o por otro. También es preciso, en cuanto sea posible, que todos tomen parte en los juicios referentes a las causas privadas, porque los que se ven excluidos de todo derecho de juzgar, se imaginan que están privados enteramente de los derechos de ciudadano. Por esta razón es indispensable que se establezcan tribunales para cada tribu, y que jueces inflexibles, designados por la suerte, decidan sobre la marcha las diferencias que se susciten. La decisión definitiva de esta clase de causas pertenecerá al tribunal de que hemos hablado más arriba; tribunal compuesto de los jueces

más íntegros que sea posible encontrar, y destinado a terminar los litigios, que no hayan podido serlo, ni por la sentencia arbitral de los vecinos, ni por los jueces de la tribu.

He aquí lo que por ahora tenía que decir de los tribunales, respecto de los cuales es igualmente difícil decidir si son o no son magistraturas. Esto no es más que un bosquejo, en el que sólo aparecen algunas de sus funciones, pasándose todo lo demás en silencio. Cuándo hayamos llegado al término de nuestra legislación, entonces será ocasión de presentar un largo desarrollo de todas las leyes que conciernen a los tribunales y al orden judicial. Hasta entonces no entraremos en ningún pormenor sobre este punto. En cuanto a la institución de los demás cargos públicos, ya hemos arreglado casi todo lo que había que arreglar. Pero no es posible formar una idea exacta y completa del conjunto y de cada una de las partes del gobierno y de la administración pública, mientras nuestra conversación no haya abrazado las primeras y las segundas piezas de este edificio, las del centro, en una palabra, todas, y que haya llevado la obra a su término final. Hemos concluido, por decirlo así, la fachada al terminar lo relativo a la elección de magistrados. Comencemos, por lo tanto, sin más tardanza nuestra obra legislativa propiamente dicha.

CLINIAS. —Extranjero, aunque estoy completamente satisfecho de todo lo que he oído hasta ahora, nada me llama la atención tanto como ese trabazón que se advierte entre el final del discurso que concluye y el principio del que le sigue.

ATENIENSE. —Hasta ahora nuestra conversación, pasatiempo acomodado a ancianos, ha salido muy bien.

CLINIAS. —Di mejor que es la ocupación más digna que los hombres pueden proponerse.

ATENIENSE. —En buen hora. Pero veamos, te lo suplico, si te parece lo mismo que a mí.

CLINIAS. —¿Qué y con relación a qué?

ATENIENSE. —Sabes que el trabajo de los pintores, en las diversas figuras que representan, al parecer no concluye nunca, que no hacen otra cosa que cargar el color o suavizarlo, o lo que se llame en el lenguaje del arte; y que jamás sus cuadros son tan perfectos, que no puedan añadir algo, haciéndolos más bellos aún y más expresivos.

CLINIAS. —Lo sé por haberlo oído decir; pues yo no tengo ningún conocimiento de los principios de ese arte.

ATENIENSE. —Nada has perdido por eso. Sin embargo, haremos uso de la observación que acabamos de hacer sobre este arte. Si alguno se propusiese hacer una figura perfectamente bella, de manera que, lejos de ir perdiendo, adquiriese de día en día una nueva perfección, concibes que siendo mortal, si no dejase tras de sí un pintor que le remplazase para reparar el daño que los años hubieren causado a su pintura y para concluir los trozos que él mismo hubiere dejado imperfectos por falta de habilidad; en una palabra, si no hubiere dejado tras de sí, repito, un artista capaz de aumentar las bellezas de su obra, comprendes que un cuadro, que tanto trabajo le costó, no se conservara mucho tiempo, si no toma semejante precaución.

CLINIAS. —Es cierto.

ATENIENSE. —¡Y qué! ¿La empresa del legislador no se parece a la de este pintor? Aquel se propone desde luego formar el cuerpo de leyes más perfecto que sea posible; pero con el tiempo, cuando la experiencia le haya enseñado a juzgar su obra, ¿crees que haya un solo legislador tan desprovisto de sentido, que desconozca que ha dejado necesariamente una porción de trazos

imperfectos, que hay necesidad de que corrija algún otro que venga detrás, a fin de que la polí cía y el buen orden que ha establecido en el Estado, en lugar de decaer, vayan siempre perfeccionándose?

CLINIAS. —¡Ahí! ¿Quién podría dejar de experimentar semejante necesidad?

ATENIENSE. —Luego si un legislador encontrase el secreto de formar, ya mediante sus discursos, ya mediante sus acciones, algún discípulo más o menos hábil que él, y enseñarle el arte de sostener las leyes y rectificarlas, es bien seguro que le utilizaría antes de abandonar la vida.

CLINIAS. —Sin duda.

ATENIENSE. —¿Y no es esto lo que tenemos que hacer ahora tú y yo?

CLINIAS. —¿Qué quieres decir con eso?

ATENIENSE. —Digo que, puesto que estamos a punto de formar las leyes, que ya hemos escogido sus guardadores, y que nosotros nos encontramos casi al terminar de la vida, mientras que estos magistrados son jóvenes en comparación de nosotros, es preciso que al mismo tiempo que hacemos nuestras leyes, los instruyamos, para hacer que sean hombres capaces de mantenerlas y de hacerlas nuevas en caso necesario.

CLINIAS. —Convengo en ello con tal que podamos conseguirlo.

ATENIENSE. —Por lo menos es preciso hacer una tentativa, y procurar con todas nuestras fuerzas el conseguirlo.

CLINIAS. —Seguramente.

ATENIENSE. —Dirijámosles, pues, la palabra.

«Queridos conciudadanos, protectores de las leyes; las que nosotros vamos a proponer serán defectuosas bajo muchos conceptos, cosa que es inevitable. Trataremos, sin embargo, de no omitir nada qué sea importante, y en cuanto sea posible, trazaremos un bosquejo completo de las leyes. A vosotros os tocará acabarle, pero aprended de nosotros el fin a que debéis atender en vuestro trabajo. Hemos hablado muchas veces Megilo, Clinias y yo, y estamos conformes en que no debe ser otro este fin; pero queremos que penséis como nosotros, y que siguiendo nuestras lecciones, tengáis constantemente a la vista el objeto que hemos creído que el legislador y los guardadores de las leyes no pueden jamás perder de vista. Pues bien, aquello en que estamos conformes se reduce a un solo punto esencial, que es conocer bien el hábito, la posición, el deseo, el sentimiento o el conocimiento que son propios para hacer al hombre completo con relación a todas las virtudes que tocan al alma, de suerte que todos, hombres y mujeres, jóvenes y viejos, dirijan todos sus esfuerzos hacia este objeto durante toda la vida, y que jamás prefiera nadie lo que pudiera ser un obstáculo para conseguirlo; y, en fin, que si fuese preciso dejarse expulsar de su patria antes que consentir en verla bajo el yugo de la esclavitud y sometida a malos gobernantes, y si fuese necesario condenarse voluntariamente al destierro, debe sufrirse todo esto antes que someterse a otra forma de gobierno, cuyo efecto sería pervertir las almas. He aquí en lo que todos tres hemos convenido; he aquí la regla según la que debéis juzgar nuestras leyes, sea para aprobarlas, sea para desaprobarlas. Condenad las que no sean eficaces para producir este efecto; y respecto a las que lo sean, adoptadlas y aceptadlas con gusto, y conformad a ellas vuestra conducta. Pero en cuanto a las demás prácticas, cuyo fin sería adquirir lo que el vulgo llama bien, renunciad a ellas para siempre».

Vengamos ahora a las leyes y entremos en materia empezando por las relativas a la religión. Pero antes tenemos que recordar nuestro número de cinco mil cuarenta, y la multitud de cómodas

divisiones de que es susceptible, ya se le tome en conjunto, ya se tome sólo la doceava parte, que es el número de las familias de cada tribu, y el producto exacto de veintiuno por veinte. Así como el número entero se divide en doce partes iguales, cada una de ellas, que forma una tribu, puede también dividirse en otras doce, y cada parte debe mirarse como un don sagrado de la divinidad, puesto que todas ellas responden al orden de los meses y a la revolución anual del universo; y así el Estado todo está bajo la dirección del principio divino que lleva en si y que consagra todas sus partes. Por lo demás los diferentes legisladores han hecho divisiones más o menos exactas, y han consagrado estas divisiones de una manera más o menos afortunada. Nosotros pretendemos haber preferido con razón el número cinco mil cuarenta, visto que tiene por divisores todos los números desde la unidad hasta el doce, menos el once, y aun esto es fácil de remediar porque si se ponen aparte dos familias quitándolas de la totalidad, se tendrán de ambos lados dos divisores exactos.^[16] Con un poco de espacio puede cualquiera convencerse de la verdad de lo que digo. Prestando fe a este discurso, como si fuera un oráculo, dividamos ahora nuestra ciudad; demos a cada porción por protector un dios o un hijo de los dioses; erijámosle altares con todo lo que conviene al culto, y que dos veces al mes haya reunión para hacer sacrificios; de suerte que haya doce por año para cada tribu, y doce para las doce porciones de cada tribu.

Estas asambleas se celebrarán, en primer lugar, para honrar a los dioses y en obsequio de la religión; en segundo lugar, para facilitar la familiaridad, el conocimiento reciproco y toda clase de relaciones entre los ciudadanos; porque para los matrimonios y las uniones es necesario conocer la familia de que se ha de tomar la esposa, y la persona y la parentela de aquel a quien se ha de entregar la hija; y en esta clase de cosas debe tenerse el mayor escrúpulo, para no verse engañado en lo más mínimo, en cuanto sea posible. A este mismo fin es preciso organizar diversiones y danzas entre los jóvenes de ambos sexos, que suministrarán a unos y a otros razones plausibles y fundadas en las relaciones de la edad, para dejarse ver y ver a los otros en toda la desnudez que permite un prudente pudor. Todo pasará a la vista y bajo la dirección de los presidentes de los coros, que, de acuerdo con los guardadores de las leyes, arreglarán los pormenores que nosotros omitimos; porque, como hemos dicho, es una necesidad que el legislador omita en este género una porción de pequeñeces, y que los que tengan ocasión de instruirse todos los años, se auxilien de la experiencia para hacer los arreglos necesarios, corrijan y muden cada año y hasta que tales arreglos y ejercicios hayan adquirido la perfección conveniente. El término de diez años es, a mi parecer, razonable y suficiente para adquirir toda la experiencia requerida en lo que concierne al conjunto y a los detalles de los sacrificios y de las danzas. Mientras viva el legislador, todo esto se arreglará de acuerdo con él; después de su muerte, cada cuerpo de magistrados dará parte a los guardadores de las leyes de lo que crea que debe rectificarse en las diversas funciones de su cargo, hasta que haya motivo para creer que están las cosas como deben de estar. Entonces se dará a estos reglamentos una forma inmutable, y de esta manera se conformarán con las otras leyes ordenadas desde el principio por el legislador, leyes que jamás deben tocarse sin necesidad. Si hubiere precisión de hacer en ellas alguna variación, no se hará sino después de haber consultado todos los oráculos de los dioses y de que convengan en ello; sin esto no se tocará a ellas, y la oposición de uno solo bastará para impedir la innovación.

En cualquier tiempo y en cualquier familia que un joven de veinticinco años, después de ver y dejádose ver suficientemente, crea haber encontrado una persona de su agrado, a la que pueda unirse

con decencia, para tener y educar hijos en común, puede casarse desde los veinticinco hasta los treinta y cinco años, pero sabiendo antes cómo debe buscar lo que le conviene y lo que le habrá de asegurar un enlace afortunado; porque, como dice Clinias, es preciso poner a la cabeza de cada ley el preludio oportuno.

CLINIAS. —Recuerdas perfectamente lo que dije, extranjero, y has hecho de ello una exacta aplicación.

ATENIENSE. —Muy bien, hijo mío, diremos al que ha nacido de padres honrados: es preciso contraer un matrimonio, que merezca la aprobación de los sabios; ellos te harán conocer que no debe huirse de los enlaces con los pobres, y ansiar extremadamente los de los ricos: sino que, habiendo igualdad en todo lo demás, debes preferir siempre el enlace con los que tienen pocos bienes, porque un enlace semejante es igualmente ventajoso al Estado y a las familias que le contraen; que la virtud se encuentra mil veces más fácilmente en la proporción y en la igualdad que en los extremos; y por lo tanto el que se reconoce impetuoso y demasiado precipitado en sus acciones, debe procurar hacerse yerno de ciudadanos moderados; y el pero si no se quiere someter, y si para el equipo de su futura esposa da o recibe más de cincuenta dracmas en la última clase, una mina en la tercera, mina y media en la segunda, y dos minas en la primera, se pagará el doble al tesoro público, y lo que se haya dado o recibido se consagrará a Júpiter y a Juno. Los ecónomos de los templos de estos dioses tendrán cuidado de recoger este dinero en la forma que, según hemos dicho, debían hacer los ecónomos de Juno con los que no se casan; y si no lo hacen, pagarán esta multa de su propio peculio. La garantía valedera respecto de la promesa de matrimonio corresponde darla en primer lugar al padre, a falta de éste al abuelo, y a falta de éste a los hermanos por parte de padre. Si no hay parientes por parte de padre, la caución de parte de los del lado de la madre será válida en el mismo orden. Y si por un accidente extraordinario no hubiese parientes por uno ni otro lado, entonces los allegados más próximos con los tutores prestarán la caución.

En cuanto a los desposorios y demás ceremonias que deben preceder, acompañar o seguir al matrimonio, debe persuadirse todo el mundo de que lo mejor es en este punto consultar a los intérpretes de la religión, y ejecutar punto por punto lo que ellos dispongan. El esposo y la esposa no podrán convidar al festín más de cinco amigos por cada parte, ni podrán exceder de un número igual los parientes y allegados invitados.^[17]

Además de ser indecente el beber hasta embriagarse, a no ser en las fiestas del dios que nos ha regalado el vino, también es peligroso sobre todo tratándose de personas que piensan en casarse. Se necesita la mayor presencia de espíritu en el esposo y en la esposa al contraer un compromiso qué los va a hacer pasar a un estado de vida del todo distinto del precedente; de otro lado, es muy importante que los hijos sean engendrados por padres sobrios y dueños de su razón; y no puede saberse en qué día o en qué noche será concebido el hijo con la cooperación de Dios. Además de esto, no deben engendrarse los hijos, cuando la embriaguez tiene al cuerpo en un estado de disolución, sino que es preciso que la concepción se haga en tiempo útil, con consistencia, estabilidad y calma. El hombre ebrio, cuya alma y cuyo cuerpo están entregados a una especie de rabia, no es dueño de sus movimientos ni de sus acciones. En semejante estado no es conveniente engendrar, y probablemente los hijos concebidos en tal caso estarán mal constituidos y no serán robustos, ni rectos de espíritu ni de cuerpo.^[18] Por consiguiente, es indispensable que durante el curso del año, y

si se quiere, de la vida, sobre todo cuando se está en el caso de tener hijos, estar muy sobre sí y no hacer voluntariamente nada que exponga a la enfermedad o que tienda al libertinaje y a la injusticia; porque es de necesidad que la disposición en que entonces se encuentra, pase y se imprima en el cuerpo y en el alma de los hijos, y que nazcan con muchos defectos. Principalmente el primer día y la primera noche de la boda es preciso abstenerse de un exceso semejante. En efecto, el comienzo es como una divinidad, que asegura el éxito de nuestras empresas siempre que le honramos como merece.

Que el que se case tenga en cuenta, que de las dos casas que le han correspondido en la partición, la una está destinada al nacimiento y educación de sus hijos; y que debe separarse de su padre y de su madre, para ir a celebrar allí sus bodas, fijar su morada, y vivir en ella él y su familia, tanto más cuanto que en la amistad el deseo, que nace de la ausencia, hace las relaciones más fuertes y la unión más intima, mientras que el disgusto sigue de cerca a la relación asidua, no reanudada nunca por una separación de algún tiempo, sucediendo bien pronto que se alejan uno del otro. Por esta razón el nuevo esposo, dejando a sus padres y a los padres de su mujer la casa que ocupen, se retirara con ella a otra, como en una colonia, y allí visitados por unos y otros padres, a quienes ellos visitarán a su vez, engendrarán y educarán a sus hijos, trasmitiendo a otros la antorcha de la vida, que ellos han recibido dé sus padres, y observando religiosamente el culto de los dioses tal como la ley le prescribe.

Veamos ahora qué cosas constituyen una fortuna honesta. No es difícil imaginarlas ni adquirirlas, pero el artículo de los esclavos es embarazoso en todos conceptos. Las razones que a este propósito se dan son justas en un sentido y no lo son en otro, porque se habla ordinariamente de los esclavos de una manera que prueba a la vez la utilidad y el peligro de tenerlos.

MEGILLO. —¿Cómo lo entiendes tú? Nosotros no comprendemos, extranjero, lo que quieres decir.

ATENIENSE. —No lo extraño, mi querido Megilo, porque si hay alguna dificultad en justificar o en condenar el uso de los esclavos, tal como existe en los demás pueblos de la Grecia, semejante dificultad es incomparablemente mayor respecto de los ilotas de Lacedemonia, y el embarazo es menor con respecto a los mariandinos esclavos de los habitantes de Heraclea, y a los de Tesalia, llamados penestes.^[19] Cuando echo una mirada sobre lo que pasa en estos y en otros puntos, no sé qué reglas adoptar tocante a la posesión de los esclavos. En cuanto a lo que acabo de decir con este motivo como de paso, y que te ha dado ocasión para suplicarme que te explique mi pensamiento, he aquí lo que es. Sabemos que todos dicen que se necesitan esclavos fieles y afectuosos, y que se han encontrado muchos que han mostrado respecto de sus dueños más cariño que los hermanos y los hijos, y que han salvado la vida, los bienes y la familia entera de los mismos; y sabemos, digo, que así se habla de los esclavos.

MEGILLO. —Es cierto.

ATENIENSE. —Por otra parte, se dice también, que un esclavo no ofrece garantía alguna; que su alma no es capaz de ningún sentimiento virtuoso; y que ningún hombre sensato se fiará de él nunca. Esto mismo es lo que el más sabio de los poetas nos da a entender cuando nos dice, que al hombre que cae en esclavitud, Júpiter le arranca la mitad de su alma.^[20] Según que los hombres compartan uno u otro de estos dictámenes contrarios, los unos, no fiándose de sus esclavos, los tratan como a

bestias feroces y a fuerza de zurras y latigazos hacen su alma, no tres, sino veinte veces más esclava; los otros observan una conducta completamente opuesta.

MEGILLO.—Tienes razón.

CLINIAS.—Mas, puesto que los hombres piensan y obran tan diversamente en este punto, ¿qué deberemos hacer, extranjero, en nuestra nueva colonia con relación a la adquisición de esclavos y a la manera de gobernarlos?

ATENIENSE.—¿Que qué es lo que haremos, mi querido Clinias? Es evidente que el hombre, animal difícil de manejar, no consiente sino con una pena inmensa en prestarse a esta distinción de hombre libre o esclavo, dueño y servidor, introducida por la necesidad.

CLINIAS.—¿Y qué?

ATENIENSE.—Por consiguiente, el esclavo es una posesión muy embarazosa. La experiencia lo deja ver más de una vez; y las frecuentes revueltas acaecidas entre los mesenios, los males a que están sujetos los Estados en que hay muchos esclavos que hablan la misma lengua, y hasta lo que pasa en Italia, donde esclavos vagabundos ejercen toda clase de bandolerismo, son una prueba evidente de ello. En vista de todos estos desordenes no es extraño que uno esté incierto acerca del camino que deba tomarse, y no veo más que dos expedientes: el primero consiste en no tener esclavos de una sola y misma nación, sino, en cuanto sea posible, esclavos que hablen diferentes lenguas, si se quiere que lleven con paciencia el peso de la servidumbre; el segundo consiste en tratarlos bien, no sólo por ellos mismos, sino más aún por interés de los dueños. Este buen trato consiste en no ultrajarlos, y en ser, si es posible, más equitativo con ellos que con nuestros iguales. En efecto, la manera de portarse con los que impunemente puede uno maltratar, es lo que deja ver si se ama natural y sinceramente la justicia y si se tiene un verdadero odio a todo lo que lleva el sello de la injusticia.^[21] Aquel, pues, que nada de injusto ni de criminal tenga que echarse en cara en sus relaciones con sus esclavos, será también para ellos el más hábil maestro de virtud. El mismo juicio se puede formar y con tanta razón acerca de la conducta que observe todo amo, todo tirano, todo superior en general para con los que están a él sometidos. Cuando un esclavo ha faltado, es preciso castigarle y no limitarse a meras reprensiones, como se haría si se tratase de persona libre, porque esto le haría más insolente. Para decirle cualquier cosa, es preciso tomar siempre el tono de dueño, y jamás familiarizarse con sus esclavos, sean hombres o mujeres. Los dueños, que incurren en este defecto (y son muchos), debilitan su autoridad y hacen la obediencia más penosa a sus esclavos.

CLINIAS.—Nada más sensato que lo que dices.

ATENIENSE.—Después que cada uno tenga un número suficiente de esclavos, dedicados a todos los servicios que pueda exigírseles, ¿no será tiempo de trazar el plan de las habitaciones?

CLINIAS.—Sin duda.

ATENIENSE.—Me parece también, que en una ciudad completamente nueva y aun no habitada, es preciso comenzar por los templos y por los muros de defensa. Debimos tratar este punto antes que de los matrimonios, mi querido Clinias, pero como lo que aquí hacemos es todo de palabra, no hay inconveniente en tratarlo ahora; y cuando lleguemos a ejecutarlo realmente, entonces con la ayuda de los dioses pensaremos en las casas antes de pensar en los matrimonios, y lo mismo en este punto que en los demás procuraremos toda la perfección posible. Pero ahora limitémonos a trazar un modelo en pocas palabras.

CLINIAS.—Convengo en ello.

ATENIENSE.—Se construirán los templos en derredor de la plaza pública y toda la ciudad en círculo en los sitios elevados, tanto por razones de seguridad como de limpieza. Cerca de los templos estarán los edificios destinados a los magistrados y a los tribunales, en los cuales darán audiencia a los ciudadanos y administrarán justicia. Tales edificios serán considerados como lugares sagrados, ya por razón de las funciones de los magistrados que son santas, y ya por la santidad de los dioses que en ellos habitan; especialmente los tribunales en que deben juzgarse las causas de asesinatos y otros crímenes que merecen la muerte. Respecto a las murallas de la ciudad, Megilo, yo, conformándome con la opinión de Esparta, las dejaría dormir acostadas en tierra y no las levantaría; ved las razones que tengo para ello. Nada más exacto que lo que en esta materia se dice en lenguaje poético: que vale más que los muros de las ciudades sean de bronce y de hierro que no de tierra. Además, por lo que toca a nosotros en particular, sería exponernos a la risa de los hombres sensatos, si después de haber enviado cada año nuestros jóvenes a las fronteras del Estado, para hacer allí fosos, trincheras y construir hasta torres para detener al enemigo e impedir que ponga sus plantas en nuestro territorio, fuesemos a cerrar nuestra ciudad con un recinto de murallas. Más aún, esto es dañoso a la salud de los habitantes y produce ordinariamente en el alma cierto hábito de cobardía, porque se sienten inclinados a refugiarse detrás de las murallas en lugar de dar la cara al enemigo y a buscar su salvación, no en una vigilancia continua de día y de noche, sino detrás de murallas y de puertas, a cuyo abrigo se cree poder dormir sin temor, como si hubiéramos nacido para no hacer nada, y como si el reposo no fuese verdaderamente el fruto del trabajo, mientras que una vergonzosa ociosidad engendra de ordinario trabajos y penalidades. Pero, en fin, si es absolutamente imposible el pasar sin murallas, es preciso desde el principio disponer las casas de los particulares de tal manera, que toda la ciudad forme un muro continuo, y que, teniendo todas la misma forma y estando en una misma linea, presenten facilidad para la defensa. Sería indudablemente un magnífico espectáculo el de una ciudad, que a la vista apareciera como si fuese una sola casa; la defensa entonces sería más fácil y más segura. Mientras se construya la ciudad de nuevo, el cuidado de dar a las casas esta forma corresponderá principalmente a los particulares que deben ocuparlas; y los astinomos se encargarán de estar a la mira, obligando con la fuerza y con las multas a los que no quieran obedecer. También será de su cargo mantener la limpieza en los diferentes cuarteles de la ciudad o impedir que los ciudadanos ocupen, ya construyendo, ya haciendo excavaciones, parte alguna de los sitios públicos. Procurarán también facilitar el curso de las aguas pluviales; en una palabra, su atención se fijará en todos los puntos que la reclamen así en el interior de la ciudad como en las afueras. Los guardadores de las leyes, a medida que adviertan la necesidad, dictarán sobre estas cosas y todas las demás, en cuyo detalle no puede entrar el legislador, las disposiciones que juzguen necesarias.

Ahora que todos estos edificios, así los de la plaza Pública como los demás, están construidos y que los gimnasios, las escuelas y los teatros están preparados, y sólo aguardan la llegada de discípulos y espectadores, ¿volveremos otra vez a nuestras leyes, para ver lo que ha de venir después del matrimonio?

CLINIAS.—Sin duda.

ATENIENSE.—Supongamos que los matrimonios están ya celebrados, mi querido Clinias. Ahora es preciso arreglar la manera como el nuevo esposo y la nueva esposa habrán de vivir juntos, por lo

menos el primer año, antes de que tengan hijos. ¿Cuál será este arreglo en una ciudad que debe distinguirse entre todas las demás ciudades? Lo que tenemos que decir en esta materia es un punto difícil de nuestra legislación, y por mucho que nos lo hayan parecido antes otros muchos, la multitud encontrará aún mayor repugnancia en someterse a éste. Sin embargo, mi querido Clinias, es preciso decir sin titubear lo que juzgamos conforme a la recta razón y a la verdad.

CLINIAS.—Sin duda.

ATENIENSE.—Sería un error el creer que basta hacer leyes sobre los actos referentes al orden público; que no es preciso, a no haber necesidad, descender hasta las familias: que se debe dejar a cada uno una libertad completa para vivir a su manera en la vida Intima; que no hay necesidad de someterlo todo a reglamentos; y que, abandonados los ciudadanos a sí mismos en sus acciones privadas, no por esto dejarán de ser fieles observadores de las leyes en todo lo que afecta al orden público. ¿A qué conduce este preámbulo? A lo siguiente. Queremos que los recién casados coman en comedores comunes, ni más ni menos que lo hacían antes de su matrimonio. Esta disposición pareció sin duda extraña la primera vez que se puso en planta en Creta y Esparta, ya porque la guerra, según se sospecha, hizo precisa la formación de esta ley, ya porque cualquier otro azote no menos grave redujo vuestro país a un pequeño número de habitantes. Pero después que se hizo el ensayo lo esta vida común y que tuvieron precisión de practicarla se creyó que era de una utilidad maravillosa para el astado, y de esta manera es como se estableció este uso entre vosotros.

CLINIAS.—Es probable.

ATENIENSE.—Esta regla, que según acabo de decir, debió parecer extraña entonces y que con temor fue propuesta a algunos hoy día no causaría esa sorpresa, ni el legislador tendría que vencer las mismas dificultades; pero hay un punto que costaría mucho proponerlo y Aun más el hacerlo ejecutar, que es el que está relacionado con el precedente y que merecería nuestros elogios si estuviese en vigor; pero por desgracia en ninguna parte está establecido, y por esta causa el legislador se ve reducido, como se dice familiarmente, a dar porrazos en el agua y a hacer otras mil cosas semejantes que no conducen a nada.

CLINIAS.—Extranjero, ¿cuál es ese punto de que deseas hablar y que al parecer te cuesta trabajo el hacerlo?

ATENIENSE.—Vais a oírlo; no quiero que estéis en espera tanto tiempo. Todo lo que se hace en un Estado según el orden y bajo la dirección de la ley es para el Estado mismo origen de una infinidad de bienes; por el contrario, lo que no está arreglado o lo está mal perjudica a la mayor parte de los demás reglamentos, que han sido formados con más Sabiduría. Tenemos la prueba en lo mismo que oímos. Entre vosotros, Megilo y Clinias, las comidas en comunidad para los hombres han sido sabiamente introducidas y, según he dicho, de una manera extraordinaria y como resultado de alguna necesidad impuesta por los dioses. Pero no se pensó en extender la misma ley a las mujeres, ni hacer un reglamento para someterlas a la vida común, y en esto ciertamente no han tenido razón. Este sexo, que es de un carácter muy diferente del nuestro, por la razón misma de su debilidad se ve más inclinado que nosotros los hombres a ocultarse y caminar por vías torcidas. Por esta razón, el legislador, viendo que era más difícil de gobernar, cometió una falta al abandonarle a sí mismo. El abandono en este punto ha sido causa de que se hayan deslizado no pocos abusos en otros muchos pormenores, que marcharían mejor que marchan hoy, si el primer punto hubiera sido arreglado por

las leyes. No prescribir ningún orden a las mujeres en razón de su conducta, no es sólo, como podría creerse, dejar la obra imperfecta; el mal trasciende de aquí y va tanto más lejos cuanto este sexo tiene menos inclinación que el nuestro a la virtud. Por consiguiente, interesa al bien público volver sobre este punto, reparar esta omisión, y prescribir en común a los hombres y a las mujeres las mismas prácticas. Pero hoy son tan poco favorables las circunstancias bajo este punto de vista, que en otros puntos y ciudades, donde jamás han conocido las comidas en común, la prudencia no permite ni aun hablar de ello. ¿Cómo evitar el ponerse en ridículo si se intentase sujetar las mujeres a comer y beber en público? Sería cosa que este sexo no podría llevar con paciencia. Acostumbrado como está a una vida oculta y retirada, no habría resistencia que no opusiera al legislador que intentara sacarle a la luz del día, y al fin triunfaría su terquedad. Y así, por las razones que acabo de exponer, la sola indicación de este proyecto, por razonable que fuese, no sería oído en ningún otro punto por las mujeres sin grandes exclamaciones; pero aquí quizá se prestarían a ello. Si creéis oportuno que nuestro plan de legislación no quede imperfecto, por lo menos de palabra, voy a exponeros cuán conveniente será alguna disposición de esta clase, con tal que tengáis gusto en escucharme; si no, pasaremos a otra cosa.

CLINIAS.—Extranjero, deseamos ardientemente saber en este punto tu opinión.

ATENIENSE.—Vais a quedar satisfechos. Pero no os sorprenda, si tomo la cuestión desde más lejos; tenemos tiempo sobrado, y nada nos hostiga ni impide examinar a fondo el asunto de las leyes.

CLINIAS.—Tienes razón.

ATENIENSE.—Volvamos, por consiguiente, a lo que se dijo al principio. Es necesario que cada uno comprenda, o que el género humano nunca ha comenzado ni nunca concluirá, sino que ha existido y existirá siempre, o por lo menos que su origen se pierde allá en tiempos tan remotos, que es casi imposible fijar la época.

CLINIAS.—Es cierto.

ATENIENSE.—¿No es natural creer, que en este intervalo inmenso ha habido en todos los rincones de la tierra una infinidad de Estados fundados y destruidos, usos de todas clases, unos llenos de sabiduría, otros llenos de desorden, con costumbres diferentes en cuanto a comer y beber, y esto sin hablar de quién sabe cuántos trastornos en las estaciones, que han debido causar alteraciones de toda clase en la naturaleza de los animales?

CLINIAS.—Sin duda.

ATENIENSE.—¿Daremos fe también a aquello que se dice, de que hubo un tiempo, en que la viña, basta entonces desconocida, comenzó a existir? Y otro tanto digo del olivo y de los presentes de Ceres y Proserpina, presentes que han hecho estas diosas a los hombres por el ministerio de Triptólemo. ¿No creéis que antes los animales se devoraban unos a otros como lo hacen aún hoy día?

CLINIAS.—Sí.

ATENIENSE.—Vemos también, que la costumbre de sacrificar hombres se ha conservado hasta nuestros días en muchos países; y sabemos que, por el contrario, en otros no se atreverían a tocar ni la carne de buey. En ellos no se inmolaban animales sobre los altares de los dioses; se contentaban con ofrecerles pañales, frutos empapados en miel y otros dones incruentos; se absténian del uso de la carne, creyendo que no era lícito comerla, ni manchar con sangre los altares de los dioses; en una palabra, que la vida de aquellos tiempos se parecía a la que se nos recomienda en los misterios de

Orfeo, que consiste en alimentarse con lo que es inanimado y abstenerse de todo lo que tiene vida.

CLINIAS. —En efecto, eso es lo que se cuenta, y no deja de ser muy verosímil.

ATENIENSE. —Se me preguntará quizá que a dónde intento ir a parar con estas consideraciones traídas de tan lejos.

CLINIAS. —Esa observación, extranjero, está muy en su lugar.

ATENIENSE. —Y bien, mi querido Clinias, voy a esforzarme en llegar a la conclusión.

CLINIAS. —Habla.

ATENIENSE. —Veo que, respecto a los hombres, todo se reduce a tres clases de apetitos y necesidades; que de su buen uso nace la virtud; y el vicio, del uso contrario. Las dos primeras necesidades, los dos primeros apetitos, son en nosotros los de comer y beber; nacen con nosotros y producen en todo animal un cierto deseo natural, lleno de impetuosidad, incapaz de escuchar al que diga que es preciso hacer algo más que satisfacer la inclinación y el deseo que nos arrastra hacia esos objetos y librarse a todo trance del tormento que causan. La tercera y más grande de nuestras necesidades, como igualmente el más vivo de nuestros deseos, es el de la propagación de nuestra especie; no se declara sino después de los otros; pero a su aproximación el hombre se ve envuelto en el acceso de una fiebre ardiente, que le saca fuera de sí mismo y le abrasa con una extrema violencia. Tales son las tres enfermedades que arrastran al hombre a lo que se llama placer, y de cuya influencia debemos sacudirnos, para encaminarnos a la virtud, haciendo un esfuerzo para dominarlas, extinguir su ardor y contenerlas en su carrera por medio de los tres remedios más poderosos que hay, que son el temor, la ley y la recta razón, a los que debe unirse el auxilio de las Musas y el de los dioses que presiden a los combates. Después del matrimonio, pongamos la generación de los hijos, y en seguida la manera de alimentarlos y educarlos. Guardando este orden, nuestras leyes se formarán poco a poco, y su desarrollo nos conducirá insensiblemente a las comidas en común. Cuando hayamos llegado allí, mirando los objetos de más cerca, quizá veremos mejor, si esta vida común sólo debe de tener lugar respecto de los hombres o si debe comprender las mujeres. De esta manera pondremos en el lugar que naturalmente les corresponde los puntos que deben preceder a éste y que no han sido aún ordenados; y como dije antes, veremos los objetos de una manera más clara y dictaremos sobre cada uno de ellos las leyes que más les convenga.

CLINIAS. —Tienes razón.

ATENIENSE. —Y así conservemos en la memoria lo que se acaba de decir, porque quizá tendremos necesidad de ello para más adelante.

CLINIAS. —¿Qué es lo que debe conservarse en la memoria?

ATENIENSE. —Las tres cosas que hemos designado con los nombres de comer, beber, y la inclinación a los placeres del amor.

CLINIAS. —No lo olvidaremos, extranjero.

ATENIENSE. —Muy bien. Volvamos a los recién casados: enseñémosles cómo habrán de conducirse para engendrar hijos, y establezcamos amenazas en forma de leyes para los que no quisiesen obedecer.

CLINIAS. —¿Cómo?

ATENIENSE. —Es preciso que el esposo y la esposa se convenzan de que están obligados, en cuanto de ellos dependa, a dar a la república hijos bien formados de cuerpo y de alma. Ahora bien, en

las cosas que los hombres hacen en común, si cada uno está atento a sí mismo y a lo que hace, no puede menos de salir la obra perfecta y acabada; y sucede lo contrario cuando no se presta atención o no se está en disposición de tenerla.

Que el marido se ocupe, pues, seriamente de su mujer y de la producción de sus hijos, y que la mujer haga otro tanto por su parte, principalmente mientras no hayan tenido aún fruto alguno de su matrimonio. Escogeremos mujeres para que vigilen, y los magistrados determinarán el número de ellas y los casos en que habrán de hacerlo. Se reunirán todos los días en el templo de Iilitia^[22] durante la tercera parte de una hora; allí se darán cuenta recíprocamente de la negligencia que hubieren observado de parte de los maridos o de las mujeres, que dan hijos al Estado, en el cumplimiento de los deberes que les han sido prescritos en los sacrificios y ceremonias del matrimonio. El espacio de tiempo para que los esposos procreen hijos, y durante el cual deberán ser vigilados en este concepto, será de diez años, y no pasará de este término cuando el matrimonio haya sido fecundo. Aquellos que, durante este intervalo, no hayan tenido hijos, se les separará, consultando al bien de ambos después de haber oído el dictamen de sus parientes y de matronas nombradas de antemano para este fin. Si se suscita alguna duda sobre lo que es conveniente y ventajoso al marido o a la mujer, se tomarán por jueces diez de entre los guardadores de las leyes y se someterán a su decisión. Las matronas se encargarán también de visitar a los matrimonios jóvenes que se conduzcan mal, y emplearán sucesivamente la dulzura y las amenazas, para sacarlos del desorden e ignorancia en que se hallen. Si no pueden conseguir la enmienda, se quejarán a los guardadores del Estado, los cuales harán entrar en la senda del deber a los culpables. Si ni aun así se consiguiese, los denunciarán al público, fijando su nombre por las esquinas y protestando con juramento no haber podido corregir a tal o cual ciudadano. Aquel, cuyo nombre haya salido a las esquinas, será declarado infame, a menos que convenza de calumnia ante el tribunal a sus acusadores; y no haciéndolo así, se le privará del derecho de asistir a las bodas y a los sacrificios con motivo del nacimiento de hijos, y si tiene valor para presentarse en tales actos, todo el mundo puede pegarle impunemente. Lo mismo tendrá lugar respecto a las mujeres, que no podrán aparecer en público con las personas de su sexo, ni tendrán parte alguna en los honores, y serán excluidas de las ceremonias de las bodas y del nacimiento de hijos, si llegan a ser denunciadas públicamente por una falta semejante de que no puedan justificarse.

Si un hombre, después de haber tenido hijos según las reglas prescritas por las leyes, tiene comercio carnal con una mujer respecto de la que no ha espirado aún el término para tener hijos, o una mujer con otro hombre, quedarán sometidos a las mismas penas que los que aún engendran hijos. Concédanse toda clase de distinciones a los esposos que, espirado este término, se conduzcan con prudencia; niéguense estas distinciones a los que se condujeren mal, o más bien, que sean cubiertos de ignominia. En tanto que los más se mantengan en este punto dentro de los límites del deber, el legislador guardará silencio; pero si sucede todo lo contrario, dictará leyes conforme a lo que se acaba de decir.

Siendo el primer año para cada uno el principio de la carrera de la vida, es preciso que se inscriban en las capillas domésticas los nombres, tanto de los niños como de las niñas. También se los inscribirá en cada tribu sobre un muro blanco, en que se halla la serie de los magistrados que marcan los años. Y a medida que en cada tribu se inscriban por su orden los nombres de los vivos, se borrarán los de los muertos. Las hijas podrán casarse desde los diez y seis hasta los veinte años,

siendo este el plazo más largo que se les pueda conceder, y los varones desde treinta hasta treinta y cinco.^[23] Con respecto a los cargos públicos, las mujeres no podrán entrar en ellos hasta los cuarenta años y los hombres hasta los treinta. Los hombres llevarán las armas desde los veinticinco hasta los sesenta años; y si en algunas ocasiones hay precisión de emplear las mujeres en la guerra, no se hará esto sino después de que hayan cesado de tener hijos, y aun así, sólo se dispondrá de ellas hasta los cincuenta años y no se las mandará nada que no sea proporcionado a sus fuerzas y conforme con la honestidad de su sexo.

Libro VII de Las Leyes

Después del nacimiento de los hijos de ambos sexos, está en el orden que tratemos de la manera de alimentarlos y educarlos. Es absolutamente imposible pasar este punto en silencio; pero lo que sobre él habremos de decir tendrá, no tanto el carácter de ley, como el de instrucción y de consejo. En la vida privada y en el interior de las casas pasan infinidad de cosas de poca importancia, que no aparecen a los ojos del público, y que no se conforman con las intenciones del legislador; por dejarse llevar del mal humor, del placer o de cualquiera otra pasión, resulta que las costumbres de los ciudadanos no tienen nada de parecido ni de semejante entre sí, lo cual es un mal muy grande para los Estados. Como las acciones de esta clase son tan repetidas y de tan poca monta, no es conveniente ni digno de un legislador hacer leyes para castigarlas; pero por otra parte el hábito que se adquiere de traspasar lo justo en cosas pequeñas, que se repiten continuamente, hace que de esto se pase fácilmente a la viciación de las leyes escritas, de manera que es muy difícil hacer reglamentos sobre esta materia y al mismo tiempo es imposible dejar de hablar de ella. Pero es indispensable que os explique mi pensamiento, procurando hacerle patente por medio de ejemplos, tanto más cuánto que lo que acabo de decir es algo oscuro.

CLINIAS.—Veamos.

ATENIENSE.—Hemos dicho, y con razón, que una educación buena es la que puede dar al cuerpo y al alma toda la belleza y toda la perfección de que son susceptibles.

CLINIAS.—Sin duda.

ATENIENSE.—Mas para adquirir esta belleza, es de necesidad, en mi opinión, que el cuerpo se desenvuelva con perfecta regularidad desde la primera infancia.

CLINIAS.—Es cierto.

ATENIENSE.—¡Y qué!, ¿no habéis observado en todo animal, que su primer desarrollo es siempre el mayor y el más enérgico, hasta el punto que muchos disputan y sostienen que el cuerpo humano no adquiere en los veinte años siguientes el doble de la altura que tiene a los cinco años?

CLINIAS.—Es exacto.

ATENIENSE.—¿No sabemos también, que cuando el cuerpo se desarrolla más, si no se procura someterle a ejercicios frecuentes y proporcionados a sus fuerzas presentes, queda expuesto a una infinidad de enfermedades?

CLINIAS.—Sí.

ATENIENSE.—Y así, cuando el cuerpo se desarrolla más, es cuando tiene mayor necesidad de ejercicios.

CLINIAS.—Tero, extranjero, ¿impondremos más fatiga a los más jóvenes y hasta a los niños que acaban de nacer?

ATENIENSE.—No sólo a esos, sino a los que están en el vientre de su madre.

CLINIAS.—¿Qué es lo que dices, mi querido amigo? ¿Te refieres a los embriones?

ATENIENSE.—Sí. No es extraño por lo demás, que no tengáis ninguna idea de la clase de gimnasia que conviene a los embriones, y por extraña que os parezca, voy a tratar de explicárosla.

CLINIAS.—Veamos,

ATENIENSE.—A los atenienses es muy fácil comprender lo que voy a decir a causa de ciertas diversiones de que ellos gustan hasta la execración. En Atenas, no sólo los jóvenes, sino hasta los ancianos, educan los polluelos de ciertos pájaros y los adiestran en polcar los unos con los otros. Están tan distantes de creer que el ejercicio que hacen los pájaros al hacerlos pelear, al azuzarlos, sea suficiente, que tienen costumbre de llevar los pequeños en la mano y los más grandes bajo el brazo, andando así muchos estadios, no para cobrar ellos fuerzas, sino para que las adquieran los pájaros. Esto demuestra al que sabe reflexionar, que el movimiento y la agitación, cuando no se llevan hasta el cansancio, son útiles a todos los cuerpos, ya se muevan por sí mismos, ya mediante los carruajes, las naves, los caballos que monten, o, en fin, de cualquier otra manera; ejercicio que, ayudando a la digestión de los alimentos, hace que los cuerpos adquieran salud, belleza y vigor. Esto supuesto, ¿qué deberíamos hacer? ¿Queréis que, aunque nos pongamos en ridículo dictemos las leyes siguientes? Las mujeres en cinta pasearán con frecuencia, darán forma a su hijo recién nacido, como si fuera un trozo de cera, mientras es blando y flexible; y le envolverán en mantillas hasta que tenga dos años. ¿Obligaremos igualmente a las nodrizas, conminándolas con una multa, a llevar los niños en sus brazos, ya al campo, ya a los templos, ya a la casa de sus padres, hasta que sean bastante fuertes para tenerse en pie? Y aún entonces mismo, ¿las obligaremos, mientras estas débiles criaturas no hayan llegado a los tres años, a tomar grandes precauciones y a continuar llevándolos en sus brazos, por temor de que se les retuerza cualquier miembro al apoyar el pie haciendo un esfuerzo? ¿Será preciso para esto elegir las nodrizas más robustas que sea posible y tomar más de una? ¿Sois de opinión que además de todas estas disposiciones señalemos una pena para las nodrizas que se nieguen a someterse a ellas? ¿O más bien pensáis lo contrario? Porque esto nos acarrearía de todas partes lo que os dije antes.

CLINIAS.—¿Qué?

ATENIENSE.—La risa pública de que no nos librariamos. Añadid a esto que las nodrizas, tanto porque son mujeres como porque son esclavas, no querrían obedecernos.

CLINIAS.—Entonces, ¿por qué hemos dicho que no debía omitirse esta clase de pormenores?

ATENIENSE.—Con la esperanza de que los dueños y todos los que son de condición libre, al oír nuestras razones, se harán esta reflexión llena de buen sentido: que si la administración doméstica no está arreglada como debe estarlo en los Estados, en vano es contar con que las leyes, que tienen por objeto el bien común, puedan dar al Estado la estabilidad que espera de ellas. Este pensamiento puede decidirles a observar como leyes los consejos que se les acaba de indicar; y siguiéndolos fielmente, procurarán su propia felicidad y la del Estado.

CLINIAS.—Lo que dices está muy en razón.

ATENIENSE.—No abandonemos esta parte de la legislación sin que hayamos explicado los ejercicios que son oportunos para formar el alma de los niños, como hemos comenzado a hacerlo con relación a los ejercicios del cuerpo.

CLINIAS.—Haremos bien.

ATENIENSE.—Sentemos como principio, que los primeros elementos de la educación de los niños, tanto para el espíritu como para el cuerpo, consisten en el cuidado de lactarias y mecerles casi a cada momento, de día y de noche; que esto les es siempre útil, sobre todo en la primera infancia;

que si fuese posible, sería preciso que estuviesen en casa como en una barca en el mar; y que con respecto a los niños recién nacidos debe hacerse un esfuerzo para que se approximen todo lo posible a este movimiento continuo el que se les procure. Ciertas cosas nos permiten conjeturar que las nodrizas saben por experiencia cuán bueno es el movimiento para los niños que están a su cuidado, en la misma forma que las mujeres que saben curar el mal de los coribantes. En efecto, cuando los niños tienen dificultad en dormirse, ¿qué hacen las madres para procurarles el sueño? Se guardan mucho de dejarlos en reposo, y antes bien los agitan y mecen en sus brazos; y tampoco se callan, sino que les cantan cualquier cantinela. En una palabra, los encantan y los adormecen valiéndose de los mismos medios con que se curan los frenéticos; quiero decir, con un movimiento sometido a las reglas del baile y de la música.

CLINIAS.—Extranjero, ¿cuál puede ser la verdadera causa de estos efectos?

ATENIENSE.—No es difícil de imaginar.

CLINIAS.—¿Cómo?

ATENIENSE.—El estado en que se encuentran entonces los niños y los furiosos, es un efecto del temor; y estos vanos terrores tienen su principio en una cierta debilidad del alma. Cuando a estas agitaciones interiores se opone un movimiento exterior, este movimiento sobrepuja a la agitación que producían en el alma el temor y el furor, y hace renacer la calma y la tranquilidad, calmando las pulsaciones violentas del corazón, que se producen en tales ocasiones. Por este medio se procura el sueño a los niños y se obliga a los frenéticos a pasar del furor al buen sentido, valiéndose del baile y de la música y cotí el auxilio de los dioses aplacados con sacrificios. He aquí en dos palabras la razón más plausible de esta clase de efectos.

CLINIAS.—Estoy satisfecho.

ATENIENSE.—Puesto que tal es la virtud natural del movimiento, es bueno fijar la atención en que un alma, que desde la juventud se ve agitada por estos vanos terrores, tiene que hacerse con el tiempo más y más susceptible de experimentarlos, lo cual es a juicio de todo el mundo un aprendizaje de cobardía y no de valor.

CLINIAS.—Sin duda.

ATENIENSE.—Así como es, por el contrario, ejercitar la infancia en el valor el acostumbrarla a vencer estos temores y estos terrores a que estamos sujetos.

CLINIAS.—Muy bien.

ATENIENSE.—Y así podemos decir, que esta gimnasia infantil, que consiste en el movimiento, contribuye mucho a producir en el alma esta parte de la virtud que se llama valor.

CLINIAS.—Sin duda.

ATENIENSE.—También es cierto, que el humor dulce y el humor acre entran por mucho en la buena y en la mala disposición del alma.

CLINIAS.—Seguramente.

ATENIENSE.—Es indispensable explicar el medio de que nos valdremos para influir en el humor de los niños, tanto cuanto sea posible al hombre.

CLINIAS.—Explícanos ese medio.

ATENIENSE.—Pues bien, sentemos como un principio cierto que una educación condescendiente hace seguramente a los niños acres, coléricos y siempre dispuestos a irritarse por el más pequeño

motivo; que, por el contrario, una educación rigurosa, que les tiene en dura esclavitud, sólo es buena para inspirarles sentimientos de bajeza, de cobardía, de misantropía, y para hacer de ellos hombres insociables.

CLINIAS. —¿Cómo deberá, pues, el Estado conducirse con seres que no están en estado de entender lo que se les dice, ni de recibir ninguno de los principios de la educación común?

ATENIENSE. —De esta manera. Todos los animales, en el momento que nacen, acostumbran a dar voces; lo cual es cierto sobre todo respecto del hombre, que no contento con gritar une también las lágrimas a los gritos.

CLINIAS. —Es cierto.

ATENIENSE. —Entonces las nodrizas, presentando diversos objetos al niño, procuran adivinar lo que quiere. Cuando se sosiega y calla a la vista de cualquier objeto, infieren ellas que han acertado; y piensan todo lo contrario, si continúa llorando y gritando. Ahora bien; estos gritos y estas lágrimas son en el niño signos, y muy tristes ciertamente, de que se sirve para hacer conocer lo que ama y lo que aborrece. Y de esta manera trascurren los tres primeros años, parte bastante considerable de la vida, si se tiene en cuenta el término bueno o malo que la espera.

CLINIAS. —Tienes razón.

ATENIENSE. —¿No es cierto que el niño de humor difícil y acre ha de quejarse y lamentarse mucho más de lo que conviene a un alma bien formada?

CLINIAS. —Así lo creo,

ATENIENSE. —SÍ, pues, durante estos tres años primeros se hiciese todo lo posible para evitar al niño todo dolor, todo temor, todo disgusto, ¿no sería éste, a nuestro juicio, un medio seguro de inspirarle un humor más alegre y más pacífico?

CLINIAS. —Es evidente, extranjero; sobre todo, si se le daba todo aquello que pudiese causarle gusto.

ATENIENSE. —En ese punto no soy de tu opinión, mi querido Clinias; por el contrario, estoy convencido de que ese prurito de halagar el gusto de los niños es lo más a propósito para corromperles, y tanto más, cuanto más temprano se empiece. Veamos, te lo suplico, si tengo razón.

CLINIAS. —Consiento en ello; habla.

ATENIENSE. —Digo que no es este un punto de escasa importancia. Escúchanos, Megilo, y sé juez entre Clinias y yo. Mi opinión es que para vivir bien, no es preciso correr tras el placer, ni poner el mayor cuidado en evitar el dolor, sino atenerse a un cierto término medio a que acabo de dar el nombre de estado pacífico. Todos estamos conformes y con razón, bajo la fe de los oráculos, en suponer este estado como algo propio de la divinidad. A este estado es al que debe aspirar, en mi opinión, el que quiera tener algún rasgo de semejanza con los dioses. Por consiguiente, no debemos entregarnos a una busca demasiado viva del placer, tanto más cuanto que jamás nos veremos por completo exentos de dolor; ni consentir que cualquiera, sea hombre o mujer, joven o viejo, esté en semejante disposición, y menos que ningún otro, en cuanto de nosotros dependa, el niño que acaba de nacer; porque en esta edad el carácter se forma principalmente bajo el influjo del hábito. Y sí no temiese que se tomase por una necedad de mí parte lo que voy a decir, añadiría, que durante los meses del embarazo de las mujeres debe vigilárselas con particular cuidado, para impedir que se abandonen a gores y pesares excesivos e insensatos, y para hacer de manera que durante este tiempo se

mantengan en un estado de tranquilidad y de dulzura.

CLINIAS. —Extranjero, no hay necesidad de que pregunes a Megilo, para decidir quién de nosotros dos tiene razón. Soy el primero a concederte, que todo hombre debe huir de un género de vida en que el placer y el dolor aparezcan sin mezcla, y marchar siempre por un camino igualmente distante de estos dos extremos. Y así convengo con lo que has dicho, y debes de estar contento de mi voto.

ATENIENSE. —Lo estoy, mí querido Clinias. Ahora hagamos sobre este punto todos tres la reflexión siguiente.

CLINIAS. —¿Cuál?

ATENIENSE. —Que todas las prácticas de que hablamos, no son otra cosa que lo que se llama comúnmente leyes no escritas, y que designamos con el nombre de leyes de los antepasados; y también que hemos tenido razón cuando hemos dicho más arriba, que no debía darse el nombre de leyes a estas prácticas, pero que tampoco debían pasarse en silencio; porque son los vínculos de todo gobierno y ocupan un término medio entre las leyes que hemos dictado, las que dictamos y las que deberemos dictar más adelante; en una palabra, que son unos usos muy antiguos, derivados del gobierno paternal, que, establecidos con sabiduría y observados con exactitud, mantienen las leyes escritas bajo su amparo; y que, por el contrario, mal establecidos o mal observados, las arruinan; poco más o menos como cuando, por faltar los apoyos, vemos todas las partes de un edificio venirse abajo empujándose las unas a las otras, hasta las más bellas que habían sido construidas las últimas. Por esto es preciso, Clinias, que nos esforcemos en ligar bien todas las partes de la nueva ciudad, procurando no omitir nada de lo que se llaman leyes, costumbres, usos, ya nos parezca su objeto de mucha o poca importancia; porque efectivamente estos son los vínculos que unen el edificio político, y ninguna de las leyes, escritas o no escritas, puede subsistir sino en cuanto se prestan todas un apoyo mutuo. Y así no nos sorprendamos si nuestro plan de legislación se extiende insensiblemente a una infinidad de costumbres y de usos, pequeños en apariencia, que se presentan pidiendo en ella un lugar.

CLINIAS. —Nada más sensato que lo que dices, y nos conformaremos con tu opinión.

ATENIENSE. —Por consiguiente, si se siguen exactamente las disposiciones que hemos prescripto para los niños de ambos sexos hasta la edad de tres años, y no se las observa sólo de ceremonia, se verá que son de grandísima utilidad para estas tiernas plantas. A los tres, a los cuatro, a los cinco, y hasta a los seis años los juegos son necesarios a los niños; y desde este momento es preciso curarles la falta de firmeza, corrigiéndolos, pero sin imponerles ningún castigo ignominioso. Así como dijimos respecto de los esclavos, que no debía mezclarse el insulto con la corrección, para no darles motivo para que se irritasen, ni, por otra parte, dejar que se hicieran insolentes por falta día castigo, digo lo mismo con relación a los hijos de condición libre. A esta edad se entretienen en juegos que, por decirlo así, les son naturales, y que encuentran por sí mismos cuando están juntos. Por esta razón los niños de cada barrio, que tengan de tres a seis años, se reunirán en los sitios consagrados a los dioses. Sus nodrizas estarán con ellos, para cuidar de que todo se mantenga en orden y moderar sus pequeñas vivacidades. Cada una de estas asambleas y las nodrizas mismas tendrán por inspectora una de las doce mujeres escogidas cada año de entre las nodrizas que hubieren sido autorizadas por los guardadores de las leyes. Estas mujeres serán escogidas por las que tienen la inspección de los matrimonios, las cuales nombrarán por cada tribu

una, que será de su misma edad. Todas las encargadas de esta comisión se presentarán todos los días en el sitio sagrado donde se reúnen los niños, y se servirán del ministerio de cualquier esclavo público, para castigar a aquellos o aquellas que cometan faltas, si son extranjeros o esclavos; pero si se trata de un ciudadano que cree no merecer el castigo, le conducirán a los astinomos, para que le castiguen; y si se somete, ellas mismas le impondrán la pena. Pasada la edad de seis años, se comenzará a separar los dos sexos, y para lo sucesivo los niños irán con los niños y las niñas con las niñas. Se les inclinará a los ejercicios propios de su edad y de su sexo; los varones aprenderán a montar a caballo, a tirar el arco, y servirse de la azagaya y de la honda. Lo mismo se hará con las hembras, si no lo repugnan; o por lo menos, se las enseñará la teoría. Lo que importa sobre todo es manejar bien las armas pesadas, porque hay hoy una preocupación en este punto, en la que apenas nadie se ha fijado.

CLINIAS.—¿Cuáles?

ATENIENSE. —Se cree con relación al uso de las manos y a todas las acciones que a ellas se refieren, que la naturaleza ha establecido una diferencia entre la mano derecha y la izquierda; porque respecto a los pies y demás miembros inferiores, no parece que haya ninguna diferencia entre el derecho y el izquierdo para los ejercicios de los mismos. Pero respecto de las manos, somos en cierta manera mancos por culpa de las nodrizas y de las madres. Habiendo dado la naturaleza a nuestras dos manos igual aptitud para las mismas acciones, hemos hecho que sean muy diferentes una de otra por el hábito y por el mal modo de servirnos de ellas. Es cierto que en muchos casos es esto de poca importancia; por ejemplo, es indiferente coger la lira con la mano izquierda y el arco con la derecha, y lo mismo de otras cosas semejantes. Pero es contrario al buen sentido autorizarse con estos ejemplos, para aplicarlos a las demás cosas sin haber necesidad. Tenemos la prueba en los escitas, que no emplean la mano izquierda únicamente para el arco y la derecha para la flecha, sino que se sirven indiferentemente de las dos roanos para la flecha y para el arco. Podría citar otros machos ejemplos, tomados de los que conducen los carros y de otros, los cuales demuestran claramente, que se va contra las intenciones de la naturaleza al hacer la mano izquierda más débil que la derecha. A la verdad, mientras sólo se trata de un plectro de asta o de cualquier instrumento semejante, no es, como dije antes, cosa grave; pero no sucede lo mismo, cuando se trata de servirse en la guerra de instrumentos de hierro, de arcos, azagayas y otros así, sobre todo, cuando por una y otra parte es preciso combatir con armas pesadas. Entonces el que ha aprendido a manejar estas armas y se ha ejercitado en ellas, supera en mucho al que no las conoce ni en teoría ni en la práctica. Ved lo que sucede a un atleta perfectamente ejercitado en el pancracio, en el pugilato o en la lucha; no tiene dificultad en combatir con la mano izquierda; ni se hace repentinamente manco, ni se presenta con esfuerzo, ni en posición desventajosa respecto de su adversario, cuando éste, atacándole por otro lado, le obliga a volverse para hacerle frente; pues esto es, en mi juicio, lo que hay derecho a esperar de los que manejan las armas pesadas o de cualquiera otra especie. En efecto, es indispensable que el que ha recibido de la naturaleza dos brazos para defenderse y para atacar, no deje, en cuanto le sea posible, el uno ocioso e inútil. Y si alguno naciese con las condiciones de un Gerión o de un Briareo, sería preciso que con cien manos pudiese lanzar cien flechas. A los hombres y a las mujeres, que dirigen la educación de la juventud, corresponde tomar las medidas oportunas sobre todo esto, y éstas vigilando las diversiones de los niños y modo de educarlos, y aquellos dirigiendo sus

ejercicios, hacer de manera que todos los ciudadanos, hombres y mujeres, que nacen con la facultad de servirse igualmente de las dos manos y de los dos pies, no malogren con malos hábitos estos dones de la naturaleza.

Pueden comprenderse bajo dos denominaciones generales todos los ejercicios propios de la juventud; bajo la de gimnasia los que tienen por objeto formar el cuerpo; y bajo la de música los que tienden a formar el alma. La gimnasia tiene dos partes, el baile y la lucha. Hay también dos clases de baile, el uno que nos da a conocer por sus movimientos las palabras de la Musa y que conserva siempre cierto carácter de dignidad y de grandeza; el otro está destinado a dar al cuerpo y a cada uno de sus miembros salud, agilidad y belleza, enseñándoles a ceñirse y extenderse en justa proporción por medio de un movimiento cadencioso, acompasado y sostenido en todas las partes del baile. Con respecto a la lucha, no hay necesidad de que mencionemos aquí todas las mañas que Anteo y Cerción han inventado en este género llevados del deseo mal entendido de distinguirse, ni de lo que Epeo y Amico han imaginado para perfeccionar el pugilato, pues no es todo esto de utilidad alguna para la guerra. Pero respecto a la lucha en pie, que consiste en ciertas inflexiones del cuello, de las manos, de los costados, cuyas posturas todas son decentes y muy laudables los esfuerzos que se hacen para vencer, y cuyo objeto es adquirir fuerza y robustez, no hay que desecharla, porque sirve para todo género de ejercicios; y cuando el curso de nuestras leyes nos obligue a hablar de este punto, prescribiremos a los maestros que den benévolamente lecciones a sus discípulos sobre esta materia, y a los discípulos que las reciban con agradecimiento. Tampoco despreciaremos los bailes imitativos, que nos parezcan dignos de ser enseñados, como la danza armada de los Curetas,^[1] y en Lacedemonia la de Castor y Pólux.

Entre nosotros también la virgen Palas, protectora de Atenas, como gustara de los juegos inocentes de la danza, no creyó que debía aparecer en ella con las manos vacías sino que era conveniente que bailase revestida de todas armas. Sería por lo tanto oportuno que los jóvenes de ambos sexos, para honrar el presente de la diosa, siguiesen su ejemplo, lo cual les sería provechoso para la guerra y serviría para embellecer sus tiestas. También es indispensable, que los jóvenes desde sus primeros años hasta la edad en que han de llevar las armas vayan en procesión a los templos de los dioses y de los hijos de los dioses, montados en caballos, provistos de armas brillantes, y que ea su marcha acompañen sus oraciones con evoluciones y pasos vivos o lentos. También a este mismo fin, y no a otro alguno, deben tender los combates gimnásticos y los ejercicios que les preceden; porque estos combates tienen su utilidad en la guerra como en la paz, así respecto del Estado como de los particulares. Cualquiera otro ejercicio del cuerpo, sea serio o de puro entretenimiento, no conviene a hombres libres. He dicho ya sobre lo que llamé antes gimnasia casi todo cuanto tengo que decir, y es toda lo perfecto que puede desearse. Si a pesar de eso alguno de vosotros conoce otra mejor, tendré particular gusto en que la proponga.

CLINIAS. —Extranjero, con respecto a la gimnasia y a los ejercicios, sería difícil encontrar una cosa mejor que lo que acabamos de escuchar.

ATENIENSE. —El orden de materias nos lleva a los presentes de las Musas y de Apolo. Creímos antes que este asunto estaba agotado, y que ya no nos quedaba de qué tratar más que de la gimnasia; pero es evidente que hemos omitido algo que debió decirse antes de lo demás. Tratémoslo, pues, ahora.

CLINIAS.—En efecto, es preciso hablar de ello.

ATENIENSE.—Escuchadme pues. Ya habéis oído lo que voy a decir; pero cuando se trata de una opinión muy extraordinaria, muy opuesta a las ideas comunes, el que habla y los que escuchan deben de hacer un esfuerzo en ser precavidos, y este es el caso en que nos encontramos. Hay algún riesgo en presentaros claramente mi pensamiento; lo haré, sin embargo, después de haberme tranquilizado un tanto.

CLINIAS.—¿Qué es lo que tienes que decirnos, extranjero?

ATENIENSE.—Digo, que hasta ahora se ha ignorado que la estabilidad y la movilidad de las leyes dependen de los juegos más que de ninguna otra cosa; que cuando los juegos se hacen en regla, cuando los mismos niños tienen en todas partes y en todo tiempo, respecto a unos mismos objetos y de la misma manera, las mismas diversiones, no hay que temer que tenga nunca lugar la más pequeña innovación en las leyes que tienen un objeto serio; que, por el contrario, si en los juegos no hay nada estable, si se introducen en ellos sin cesar novedades, si se pasa continuamente de un cambio a otro, si los jóvenes no encuentran gusto siempre en las mismas cosas, y no tienen una regla uniforme e invariable, tocante a lo que estos llaman decente o indecente en el adorno del cuerpo y en las cosas que son de su uso; si entre ellos se rinden honores extraordinarios al que inventa en este género alguna cosa nueva, introduce aderezos, colores o modas diferentes de los hábitos establecidos, podemos asegurar, sin temor de engañarnos, que nada hay tan funesto a un Estado como semejantes cambios. En efecto, ellos conducen imperceptiblemente a la juventud a aceptar otras costumbres, a despreciar lo antiguo y a hacer caso de lo que es nuevo. Ahora bien, lo repito, el mayor mal, que puede suceder a una ciudad, es que se llegue al punto de pensar y hablar de esta manera. Escuchad, os lo suplico, cuán grave es este mal en mi opinión.

CLINIAS.—¿Hablas de cuando en un Estado se desprecia lo antiguo?

ATENIENSE.—Si, eso mismo.

CLINIAS.—Está seguro de que escucharemos con toda la atención y benevolencia posibles lo que nos digas sobre este punto.

ATENIENSE.—La cosa merece la pena.

CLINIAS.—No tienes más remedio que hablar.

ATENIENSE.—Excítémonos mutuamente para estar más atentos que nunca. Si se exceptúa lo que es malo por su naturaleza, tendremos que en todo lo demás no hay cosa más peligrosa que el cambio en las estaciones, en los vientos, en el régimen del cuerpo y en las costumbres del alma; no digo peligroso en una cosa y no en otra, sino peligroso en todo, menos en lo que es malo en sí. Y si se echa una mirada a lo que pasa respecto de los cuerpos, se verá que, cualquiera que sea el género de alimento, de bebida, de ejercicio que uno elija, su primer efecto ha sido el causar alguna turbación en el temperamento; y que después transcurrido tiempo, una vez familiarizado y acostumbrado a este tratamiento, se convierte en un régimen saludable y es un manantial de goces y de salud. Y si la necesidad le obliga después a abandonar alguno de estos tratamientos probados, se ve desde luego asaltado por enfermedades que desarreglan su constitución; y no sin gran dificultad consigue restablecerse acostumbrándose de nuevo a otro régimen. Pues bien, es preciso tener en cuenta que revoluciones semejantes tienen también lugar en el espíritu de los hombres y en la constitución de su alma; que cuando un alma ha sido alimentada con ciertas leyes, y cuando por una fortuna,

verdaderamente divina, estas leyes vienen siendo desde mucho tiempo estables y permanentes, de suerte que nadie recuerde ni haya oido decir que las cosas fueran arregladas antes de otra manera que como están hoy; esta alma, digo, se siente penetrada de respeto a estas mismas leyes, y no le asalta la menor idea de hacer la más pequeña innovación en el orden establecido.

Es, por lo tanto, un deber en el legislador descubrir algún expediente para procurar esta ventaja al Estado que administra. He aquí el que yo pienso. Todo el mundo cree, como dije antes, que los juegos de los niños no son más que juegos; que importa poco tocar a ellos, porque de los cambios que puedan hacerse no puede resultar ni un gran bien ni un gran mal. Y así, lejos de quitarles de la cabeza toda novedad en este punto, se accede a todo y se atienden sus caprichos; y no se reflexiona que infaliblemente estos mismos niños, que han hecho innovaciones en sus juegos, cuando sean hombres, serán diferentes de los que les han precedido; que siendo de otro modo, aspirarán también a otra manera de vivir; lo cual les inclinará a desear otras leyes y otros usos; y todo esto vendrá a parar en lo que yo he llamado el mayor mal de los Estados, mal al parecer de que nadie se apercibe. En verdad, los cambios que sólo afectan a lo exterior no son de tan peligrosas consecuencias; pero los que frecuentemente se verifican en las costumbres, y lo que en esta materia es objeto de alabanza o de censura, son de grande importancia, y es poca cuanta atención se ponga en prevenirlos.

CLINIAS.—Pienso como tú.

ATENIENSE.—Pero ¿tenemos también por exacto lo que se dijo más arriba: que todo lo que pertenece al compás y demás partes de la música es una imitación de las costumbres humanas, sean buenas o malas? ¿Qué pensáis vosotros?

CLINIAS.—En ese punto no hemos mudado de opinión.

ATENIENSE.—Por consiguiente, será preciso, a nuestro juicio, hacer los mayores esfuerzos para impedir que los niños se aficionen entre nosotros a nuevos géneros de imitación, sea en la danza, sea en la melodía, y que nadie les azuce en este sentido mediante el aliciente de la variedad de placeres.

CLINIAS.—Tienes razón.

ATENIENSE.—¿Conocéis un medio más eficaz, para conseguir este objeto, que aquel de que se sirven los egipcios?

CLINIAS.—¿Cuál es?

ATENIENSE.—Consiste en consagrar todos los bailes y todos los cantos. Comenzaremos primero por arreglar las fiestas, las épocas, los dioses, los hijos de los dioses, los genios que deben ser objeto de ellas. En seguida determinaremos los himnos y las danzas, que deben acompañar a cada sacrificio. Una vez arreglado todo, se hará un sacrificio a las Parcas y a todas las demás divinidades, en el cual los ciudadanos consagrarán en común, por medio de libaciones, cada uno de los himnos al dios o al genio a que aquel está destinado. Si en lo sucesivo alguno intentase introducir en honor de algún dios nuevos cantos o nuevas danzas, los sacerdotes y las sacerdotisas, de concierto con los guardadores de las leyes, se revestirán con la autoridad de la religión y de las leyes para impedirlo; y si espontáneamente no desistiese, mientras viva tendrá todo ciudadano derecho para llevarle ante los tribunales como culpable de impiedad.

CLINIAS.—Muy bien.

ATENIENSE.—Puesto que la conversación nos ha traído hasta este punto, justo es que haga en

nosotros el efecto que debe producir.

CLINIAS. —¿Quéquieres decir con eso?

ATENIENSE. —Ya sabéis, que no sólo los ancianos, sino también los jóvenes, cuando ven u oyen algo muy notable y extraordinario, no aceptan desde luego lo que les causa tanta sorpresa, y que en vez de correr hacia el objeto, se detienen por algún tiempo para considerarle; a la manera del viajero que, encontrándose entre muchos caminos y sin saber cuál es el verdadero, ya viaje solo o en compañía de otro, se consulta a sí mismo y consulta a los demás sobre el conflicto en que se encuentra, y no continúa su camino hasta no asegurarse suficientemente de cuál es el que le ha de conducir a su destino. He aquí exactamente lo que debemos de hacer nosotros en este momento. Como hemos venido a parar, con motivo de las leyes, a una consideración que parece una paradoja, es indispensable examinarla a fondo y no resolver fácilmente sobre un punto de esta importancia, sobre todo dada nuestra edad, como si hubiéramos estado seguros de haber descubierto la verdad al primer golpe.

CLINIAS. —Lo que dices es muy razonable.

ATENIENSE. —Y así examinaremos este punto por despacio, y no nos consideraremos seguros de que la cosa es de esta manera, sino después de haberla maduramente reflexionado. Pero el temor de que este eximen interrumpa el orden y enlace de nuestras leyes, nos obliga aplazar este punto para otra ocasión y a apresurarnos a dar fin y cabo a nuestra obra. Podrá suceder, con el auxilio de Dios, que, cuando lleguemos al término de nuestro camino, nos sea posible aclarar la duda que nos ocupa.

CLINIAS. —No es posible hablar mejor, extranjero; y debemos hacer lo que dices.

ATENIENSE. —Mientras tanto, por extraña que parezca la cosa, quede sentado que los cantos serán para nosotros otras tantas leyes. Vemos que los antiguos daban el nombre de leyes a los aires que se tocan en el laúd. Quizá en esto no estaban distantes de pensar como nosotros, y acaso el primero que les aplicó este nombre,^[2] entrevió, ya en sueños, ya estando muy despierto, la verdad de lo que hemos dicho. Sentemos, pues, como una regla inviolable, que desde el momento en que la autoridad pública ha determinado y consagrado los cantos y los bailes, que son propios de la juventud, tan ilícito es a todo el mundo cantar y bailar de otra manera como violar cualquiera de las otras leyes. El que se conforme fielmente con esta resolución, no tendrá que temer ningún castigo; pero en alguno se separa de ella, los guardadores de las leyes, los sacerdotes y las sacerdotisas le castigarán según ya se ha dicho. Tal es la disposición que dictamos desde este acto.

CLINIAS. —Conforme.

ATENIENSE. —¿Pero qué deberá hacerse para evitar el ridículo, si hacemos leyes sobre un objeto semejante? Veamos si el medio más eficaz será imprimir antes en el espíritu de los ciudadanos alguna imagen sensible de lo que hemos tenido en cuenta. He aquí un ejemplo: Si después de un sacrificio y cuando se ha quemado la víctima, el hijo o el hermano del que sacrifica, estando al pie del altar y de la víctima, pronunciase mil palabras funestas,^[3] ¿no llevaría de esta manera la consternación al espíritu del padre y de toda la familia? ¿No se tendrían tales palabras por un mal augurio y por un siniestro presagio?

CLINIAS. —Seguramente.

ATENIENSE. —Pues bien; eso es precisamente lo que pasa en casi todas las ciudades de Grecia. Cuando algún cuerpo de magistrados hace un sacrificio en nombre del Estado, se ve venir, no un

coro, sino una multitud de coros, que aproximándose algunas veces demasiado a los altares, se asocian al sacrificio, pronunciando toda clase de palabras funestas, y oprimen el corazón de los concurrentes con términos, compases y armonías muy lúgubres; de suerte que el coro, que consigue mejor derramar la consternación y las lágrimas por toda la ciudad, es el que sale victorioso.

¿Y no reprobaremos un uso semejante? Y si en algunas circunstancias conviene hacer escuchar a los ciudadanos cantos lúgubres, como en ciertos días que no son puros y ni nefastos, ¿no valdría más entonces tomar a salario para este triste empleo a cantores extranjeros? Y ¿no sería conveniente en ocasiones semejantes y para tales cantos hacer lo que se practica en los convites fúnebres, para los que se pagan músicos que acompañan al cuerpo hasta la hoguera cantando una armonía cariense? Tampoco son propios de estos cantos lúgubres las coronas y los adornos, en que brillan el oro y la plata, y ni lo es un traje talar, y para decirlo en una palabra, un atavío del todo contrario a aquél, pues no quiero deteneros más sobre este punto. Sólo os pregunto si el primer carácter, que acabo de asignar a nuestros cantos, es de vuestro gusto.

CLINIAS.—¿Qué carácter?

ATENIENSE.—El de la bendición en vez del de la maldición, y en general la exclusión en todos nuestros castos de lo que no sea de buen agüero. ¿Habrá necesidad de que sobre este punto escuche vuestro dictamen, y no podré, sin preguntarlo, formar desde luego una ley con lo dicho?

CLINIAS.—Sin duda puedes hacerlo; esa ley tiene de su parte todos los votos.

ATENIENSE.—Después de la bendición, ¿cuál es la segunda ley que dictaremos tocante a nuestra música? ¿No será que los cantos contengan súplicas a los dioses a quienes se ofrece el sacrificio?

CLINIAS.—Sin duda.

ATENIENSE.—Creo que deberemos poner por tercera ley, que nuestros poetas, sabedores de que las súplicas son peticiones que se hacen a los dioses, presten la mayor atención en no pedirles cosas malas, como si fuesen buenas; porque el resultado de semejante súplica sería el ponerse en ridículo el que la hubiere hecho.

CLINIAS.—Tienes razón.

ATENIENSE.—¿Pero no nos hemos convencido hace un momento de que no debía establecerse ni dejarse habitar en nuestra ciudad un Pluto de oro o de plata?

CLINIAS.—Sí.

ATENIENSE.—¿Sabéis por qué os recuerdo esto? Para servirme de ello como de un ejemplo, que os haga conocer, que la raza de los poetas no es capaz generalmente de distinguir lo bueno de lo malo. Si sucediese que nuestros poetas, en sus palabras o en sus cantos, se equivocasen en esta materia, esto sería causa de que nuestros ciudadanos dirigiesen a los dioses súplicas mal concebidas, pidiéndoles sobre las cosas más importantes todo lo contrario de lo que debería pedir; lo cual constituiría, como hemos dicho, una de las más enormes faltas que pudieran cometerse. Por consiguiente, pongamos esta prescripción en el número de las leyes y de las condiciones de nuestra música.

CLINIAS.—¿Qué prescripción? Explícate con más claridad.

ATENIENSE.—La que obliga al poeta a no separarse en sus versos de lo que se tiene en el Estado por legítimo, justo, bello y honesto; la que le prohíbe enseñar sus obras a ningún particular antes que las hayan visto y aprobado los guardadores de las leyes y los censores establecidos para examinarlas.

Estos censores Bon aquellos, a quienes hemos confiado el cuidado de arreglar lo que pertenece a la música, juntamente con el que dirige la educación de la juventud. Y bien, os pregunto de nuevo, ¿pondremos esta ley, este modelo, este carácter con los otros dos? ¿Qué os parece?

CLINIAS.—Sin duda es preciso ponerlo.

ATENIENSE.—A seguida de esto, lo mejor que podemos hacer es ordenar que con las súplicas se mezclen himnos y cantos en alabanza de los dioses; y que, después de estos, se dirijan igualmente a los genios y los héroes súplicas e himnos laudatorios cual corresponda a cada uno.

CLINIAS.—Sin duda.

ATENIENSE.—Luego dictaremos esta otra ley, que me parece justa y que no dará lugar a la critica. Es oportuno honrar por medio de cantos la memoria de los ciudadanos, que han llegado al término de la vida después de haberse distinguido con relación al alma y al cuerpo, por acciones bellas y difíciles, y después de haber sido fieles observadores de las leyes.

CLINIAS.—Muy bien.

ATENIENSE.—Con respecto a los vivos, hay siempre peligro en dirigirles cantos y alabanzas, antes de que hayan recorrido toda la carrera y terminado su vida de un modo honroso. Todo esto será común a las personas de ambos sexos, que se hayan distinguido por su virtud. Con respecto a los cantos y danzas, he aquí cómo deberemos establecerlos. Los antiguos nos han dejado un crecido número de preciosas piezas de música y de preciosas danzas. Nada nos impide elegir las que nos parezcan más conformes y más acomodadas al plan de nuestro gobierno. Es indispensable que los que sean nombrados para hacer la elección, tengan lo menos cincuenta años. Entre las piezas de los antiguos tomarán las que estimen conformes con nuestro proyecto, y desecharán las que de ninguna manera puedan convenirnos. Si entre ellas encontrasen algunas, que sólo necesitaren una corrección, se dirigirán para esto a hombres versados en la poesía y en la música y se servirán de sus talentos, sin acceder a lo que pudiera ser en ellos inspiración del sentimiento del placer o de cualquiera otra pasión, salvo en muy pocas cosas; mostrándoles las intenciones del legislador, y obligándoles por tanto a dejarse dirigir en la composición de los cantos, de las danzas y de todo lo relativo a la corea. Toda pieza de música, en la que el orden ha sustituido al desorden y en la que no se ha hecho uso alguno de la musa aduladora, vale infinitamente más. Bajo el punto de vista del placer, es común a todas las musas. En efecto, el que desde la infancia hasta la edad de la madurez y de la razón ha sido educado con la musa amiga de la sabiduría y del orden, cuando llega a oír la musa opuesta, no puede sufrirla y la encuentra indigna de un hombre libre. En igual forma, el que ha sido acostumbrado desde muy temprano a la musa vulgar y llena de dulzura, se lamenta de lo fría e insopportable que es la otra. Así que, como acabo de decir, no hay diferencia entre estas dos musas, con relación al placer o al disgusto que pueden causar; pero la primera tiene la ventaja de hacer a sus discípulos mejores, mientras que el efecto ordinario de la segunda es el corromperlos.

CLINIAS.—Tienes razón.

ATENIENSE.—También es necesario separar los cantos propios de los hombres de los que lo son de las mujeres, después de haber fijado el carácter de los mismos y de haberles dado la armonía y la medida que corresponden y porque sería una gran falta que pusiéramos en pugna todos los principios de la armonía y del número, adaptándolos a los diferentes cantos de una manera que no fuese conveniente. Es preciso que tracemos modelos de estos cantos en nuestras leyes, y esto no lo

podemos hacer de otro modo que atribuyendo a cada sexo lo que tiene más relación con su respectiva naturaleza. Así es que este discernimiento debe hacerse tomando en cuenta lo que distingue el carácter del hombre del de la mujer. Lo que tiene la música de elevado, de propio para enardecer el carácter, estará reservado a los hombres; y lo que hay en ella de modesto, de comedido, la ley y la razón deben destinarlo a la mujer. Aquí tenéis todo lo relativo al orden y distribución de los cantos. En cuanto a la manera de enseñarlos, de dar lecciones a las personas que los aprendan, y del tiempo destinado a este fin, vamos a tratar de ello. El arquitecto, que quiere construir una nave, comienza por trazar el plan de la misma. Me parece que yo hago aquí lo mismo, y que habiéndome propuesto determinar lo que pertenece a cada género de vida, según la naturaleza y las cualidades de las almas, debo ante todo trazar el plan de la obra entera, para ver mejor por qué medios y según qué sistema de costumbres conseguiré conducir con felicidad nuestros ciudadanos a puerto en la navegación de esta vida. En verdad que los negocios humanos no merecen que se tomen por ellos tan grandes cuidados; y sin embargo, hay precisión de tomarlos, lo cual es ciertamente lo más penoso que hay que hacer en este mundo. Pero una vez comenzada la empresa, debemos tenernos por dichosos si conseguimos llevarla a cabo de un modo conveniente. ¡Qué quiero decir con todo esto! Esta pregunta, que me hago a mí mismo, cualquier otro podría quizá hacérme la con razón.

CLINIAS.—Es cierto.

ATENIENSE.—Digo, que es preciso apurarse por lo que merece nuestro anhelo, y no molestarse por lo que es indigno de nuestros cuidados; que Dios por su naturaleza es el objeto más digno de nuestro anhelo; pero que el hombre, como dije Antes, no es más que un juguete que ha salido de las manos de Dios, y que esta es, en efecto, la más excelente de sus cualidades; que es preciso, por consiguiente, que todos, hombres y mujeres, se conformen con este destino, y consagren su vida a los más preciosos juegos y se dejen mover por sentimientos completamente opuestos a los que los mueven en la actualidad.

CLINIAS.—¿Cómo?

ATENIENSE.—Se cree hoy que es preciso ocuparse de las cosas serias en vista de las que no lo son; por ejemplo, se tiene la persuasión de que la guerra, que es un negocio serio, debe hacerse en vista de la paz. Sigue todo lo contrario; en la guerra no hay ni puede haber naturalmente diversión ni instrucción^[4] dignas de nuestras indagaciones; siendo así que lo más interesante para nosotros es, a mi parecer, pasar en el seno de la paz la mayor parte de nuestra vida y de la manera más virtuosa. Con respecto a las reglas que deben seguirse en el juego de esta vida, y a la elección de las diferentes especies de diversiones, sacrificios, cantos, danzas, que sean más acomodados para hacernos propicios los dioses, ponernos en estado de rechazar al enemigo y salir victoriosos en los combates, y respecto también de lo que debe ser materia de los cantos y de las danzas para procurar este doble efecto, acabamos de trazar modelos y abrir en cierta manera sendas, por donde es preciso marchar en la persuasión de que tuvo razón el poeta cuando dijo: Telémaco, encontrarás tú mismo parte de estas cosas por la fuerza de tu espíritu, y algún dios te sugerirá las demás; porque no creo que hayas recibido la existencia y la educación a pesar de los dioses.^[5] Nuestros discípulos, compartiendo esta opinión, creerán, digo, que lo que hemos dicho es suficiente, y, que algún genio o algún dios les inspirará lo que les resta saber tocante a los sacrificios, a los cantos y a las danzas; por ejemplo, a qué divinidades deben tributar honores en ciertas épocas con juegos particulares y hacerles propicios

con súplicas, para vivir toda su vida como conviene a su naturaleza y a seres que casi no son más que autómatas, en los cuales apenas se encuentran pequeñas partes de verdad.

MEGILLO.—Extranjero, hablas con demasiado desprecio de la naturaleza humana.

ATENIENSE.—No te sorprendas, Megilo, y permíteme esas expresiones, que son efecto de la impresión que ha hecho en mí la vista de lo que es Dios en comparación de nosotros. ¿Quieres que el hombre no sea una cosa despreciable, y que merezca alguna atención? Convengo en ello, y prosigamos nuestra conversación.

Hemos hablado de la construcción de los gimnasios y de las escuelas públicas, que habrán de edificarse en el centro de la ciudad en tres parajes diferentes. Fuera del recinto y alrededor de los muros se establecerán tres escuelas de equitación, sin hablar de otros lugares espaciosos y cómodos, donde nuestra juventud aprenderá y se ejercitará en tirar el arco y a lanzar toda clase de dardos; y si antes no nos hemos explicado con suficiente claridad, queremos que lo que acaba de decirse tenga fuerza de ley. Para todos estos ejercicios habrá maestros extranjeros, a quienes mediante fuertes recompensas comprometeremos a que se fijen en nuestra ciudad y eduquen **BUS** discípulos, enseñándoles los conocimientos que pertenecen a la música y a la guerra. Los padres no tendrán libertad para enviar sus hijos a estos maestros o abandonar su educación, sino que es indispensable, como ya se ha dicho, que todos, hombres y mujeres, en cuanto sea posible, se consagren a estos ejercicios, por la sencilla razón de que pertenecen, más que a sus padres, a la patria. Si se me cree, la ley prescribirá a las mujeres los mismos ejercicios que a los hombres, y no temo que se me objete, con relación a las carreras a caballo y a la gimnasia, que tales ejercicios son propios sólo de los hombres y no de las mujeres. Estoy persuadido de todo lo contrario, fundado en hechos antiguos que he oído referir, y sé que hoy mismo, en las inmediaciones del Ponto, hay un número prodigioso de mujeres, llamadas Sauromatas, que, conforme a las leyes del país, se ejercitan ni más ni menos que los hombres, no sólo en montar a caballo, sino también en tirar el arco y manejar toda clase de armas.^[6] Además, ved cuál es mi manera de razonar en esta materia. Digo, que si la ejecución de esta disposición es posible, nada más insensato que el uso admitido en nuestra Grecia, en virtud del cual las mujeres están dispensadas de dedicarse con todas sus fuerzas y de concierto a los mismos ejercicios que los hombres. De aquí resulta, que un Estado no es más que la mitad de lo que debería ser y sería si todo el mundo tomase parte en los mismos trabajos y contribuyese igualmente a sostener las cargas públicas: y esto debe mirarse como una falta enorme de parte de los legisladores.

CLINIAS.—Así parece. Sin embargo, extranjero, la mayor parte de tus disposiciones no se conforman con la práctica de los demás Estados.

ATENIENSE.—A eso respondo, que es preciso dejar que continúe nuestra conversación todo lo debido, y cuando haya terminado, escogeremos lo que mejor no aparezca,

CLINIAS.—Tu respuesta está en su lugar, y me arrepiento de haberte propuesto esta dificultad. Continúa, pues, y dinos en esta materia lo que más te agrade.

ATENIENSE.—Mi pensamiento, mi querido Clinias, como dije antes, es que sí los hechos no demuestran que es posible mi proyecto, entonces estaré quizás muy en su lugar combatirle con razonamientos. Pero los que no quieren admitirme esta ley, no les queda otro camino que buscar otras dificultades que oponerme, y mientras tanto no cesaré de insistir en la necesidad de dar, en cuanto es posible y en todo, la misma educación a las mujeres que a los hombres. En efecto, he aquí,

a mi parecer, lo que se debe pensar en esta materia. Si las mujeres no se consagran a los mismos ejercicios que los hombres, ¿no se hace preciso que se les asigne un género de vida particular?

CLINIAS.—Sin duda.

ATENIENSE.—Pero entre los diferentes géneros de vida que se usan en nuestros días, ¿cuál preferiremos a esta participación en los ejercicios que nosotros prescribimos aquí? ¿Imitaremos a los tracios y a otros muchos pueblos que condenan a sus mujeres a trabajar la tierra y a apacentar los ganados, y que exigen de ellas los mismos servicios que se exigirían de los esclavos? ¿O como nosotros, que después de haber amontonado, como suele decirse, todas nuestras riquezas en un cofre cerrado, las dejamos en guarda a las mujeres, poniéndolas en la mano la lanzadera y dedicándolas a trabajar en lana? ¿Tomaremos, Megilo, un término medio entre estos dos extremos como en Lacedemona, prescribiendo a las jóvenes el cultivo de la gimnasia y de la música, dispensando a las mujeres de trabajar la lana, dándoles al mismo tiempo otras ocupaciones, que no sean viles ni despreciables, y compartiendo convenientemente con ellas los cuidados domésticos, así como lo referente a los gastos de la casa y a la educación de los hijos, sin permitir que tomen parte en los ejercicios de la guerra? Pero en este caso, si la necesidad las obliga a armarse en defensa del Estado y de sus hijos, no podrán como otras tantas Amazonas servirse del arco, ni lanzar tiros diestramente, ni tomar el escudo y la lanza a semejanza de Palas, ni oponerse generosamente a la ruina de su patria, a infundir por lo menos el terror a los enemigos, cuando las vieran dirigirse contra ellos en buen orden. Es evidente que, observando semejante género de vida, río se atreverían nunca a imitar a las mujeres de los Saurómatas, que, comparadas con las demás mujeres, podrían pasar por hombres. Que los que quieran aprobar las disposiciones de vuestros legisladores sobre este punto, las aprueben en hora buena. Yo persisto en mi opinión. Quiero, que un legislador acabe su obra y que no haga las cosas a medias, dejando a las mujeres entregadas a una vida muelle, magnífica, sin regla ni régimen; y no quiero que, limitándose a dar a los varones una educación excelente, en lugar de trazar para el Estado el plan completo de una vida dichosa, sólo trace la mitad.

MEGILLO.—¿Qué faremos, Clinias? ¿Consentiremos que este extranjero haga estas incursiones por Esparta?

CLINIAS.—Hay que consentirlo, puesto que le hemos dado permiso para decir lo que quiera, y así dejémosle caminar hasta que hayamos llegado al término de nuestra legislación.

MEGILLO.—Tienes razón.

ATENIENSE.—Ahora me toca a mí explicar lo que debe de seguir a lo dicho.

CLINIAS.—Sí.

ATENIENSE.—¿Cuáles deben ser las costumbres y la vida de los ciudadanos de un Estado, en el que cada uno tiene los recursos necesarios y honestos para mantenerse; en el que las artes mecánicas corren a cargo de otros; en el que el cultivo de la tierra se deja a los esclavos con la obligación de dar a sus dueños una parte de los frutos que sea suficiente para procurarse un sostenimiento frugal; en el que hay comedores comunes, unos para los hombres, otros contiguos para sus familias, es decir, sus hijas y sus mujeres; en el que magistrados de ambos sexos están encargados de examinar cada día lo que se pasa en estas asambleas, de reunirlas y de retirarse con todos los asistentes, das pues de haber hecho juntas las libaciones a los dioses, a quienes aquel día y aquella noche estén consagrados? ¿Y no falta nada, después de estas leyes, que sea conveniente y hasta indispensable

prescribir? ¿Vivirá cada uno en adelante como una bestia, ocupado únicamente en engordar? Esto no sería justo ni digno, y observando una vida semejante, les sería imposible escapar a la suerte que les espera, suerte que es la de todo animal perezoso y engordado en la ociosidad, el cual no puede menos de ser presa de cualquier otro animal valiente y endurecido en el trabajo. Si pretendiésemos llevar las cosas en este punto hasta una completa exactitud, como lo hicimos antes, quizá no podríamos conseguirlo sino después de hacer que cada ciudadano tuviese una mujer, hijos, habitación; en una palabra, una familia completamente establecida. Pero limitándonos a una menor perfección, nos daremos por contentos si lo que vamos a proponer se ejecuta. Digo, pues, que lo que queda que hacer a nuestros ciudadanos, si han de vivir de la manera que les hemos prescrito, no es el más pequeño ni el menos importante de sus deberes; antes bien es el mayor de todos los que una ley justa puede imponerles. En efecto, la vida de un hombre, que consagra a la adquisición de la virtud todo el cuidado con que atiende a su cuerpo y a su alma, resulta doblemente ocupada y aún más que la de un atleta que aspira a ser premiado en los juegos píticos u olímpicos y desprecia todo lo demás con la mira de ejercitarse. Es preciso, que nada, que sea extraño a su fin, le impida dar a su cuerpo el alimento y los ejercicios convenientes, y a su alma instrucción y hábitos virtuosos. Para el que se consagra a este objeto, todos los momentos del día y de la noche apenas son suficientes para adquirirlo en los debidos límites y con perfección.

Siendo esto así, debemos prescribir a todos los ciudadanos, para mientras viven, un orden de acciones desde que sale el sol hasta el día siguiente de madrugada. Sería indigno de un legislador entrar en los pormenores de una multitud de pequeñas cosas, que ocurren a cada momento en todo lo relativo a la administración doméstica y a otros objetos semejantes, como igualmente en la vigilancia necesaria que durante la noche han de ejercer los encargados de proveer en todo tiempo y con el mayor esmero a la salud del Estado; porque todo ciudadano debe tener por cosa vergonzosa e indigna de un hombre libre pasar toda la noche durmiendo, y no aparecer entre sus domésticos como el primero que despierta y el primero que se levanta en la casa. Por lo demás, que se dé a esta práctica el nombre de ley o de uso, poco importa. Lo mismo digo de las mujeres; es preciso que los esclavos de ambos sexos, que los hijos, en una palabra, que toda la familia piense que es vergonzoso para el ama de la casa, que sean sus sirvientes los que la despierten, y no sea ella la primera a despertarlos. La vigilia de la noche se repartirá entre los cuidados públicos y los cuidados domésticos. Los magistrados se ocuparán de los negocios del Estado, y los padres y madres de familia del interior de sus casas. El sueño excesivo no es saludable ni al cuerpo ni al alma, y no es compatible con las ocupaciones que acabamos de exponer. Mientras se duerme, no sirve uno para nada; es lo mismo que si se estuviera muerto. El que quiera tener el cuerpo sano y el espíritu libre, que se mantenga despierto todo lo posible, no durmiendo más tiempo que el necesario para la salud; y poco es el que se necesita, cuando se ha sabido crear a este respecto un buen hábito. Los magistrados, que vigilan por la noche en defensa del Estado, son temibles para los malos, sean extranjeros o ciudadanos; y son respetados y honrados por los justos y por los buenos, y útiles a sí mismos y a la patria. Además de estas diversas ventajas, una noche pasada de este modo contribuye infinitamente a inspirar valor a todos los habitantes de una ciudad. Apenas raya el día, los jóvenes se van de madrugada a casa de sus maestros. Los rebaños de ovejas o de cualquiera otra clase de animales no pueden prescindir de los pastores, ni los niños de los pedagogos, ni los sirvientes de los amos; con la diferencia de que de

todos los animales el niño es el más difícil de conducir, porque es tanto más enredador, travieso y maligno, cuanto que lleva en sí un germen de razón, que aún no se ha desarrollado. Éste es el motivo, porque es indispensable sujetarlo y tirarlo de la brida en más de un concepto; en primer lugar, dándole un ayo para que dirija su infancia al salir de las manos de su madre y de las mujeres; y después, dándole maestros, para que adquiera ciencias acomodadas a su condición. Además, todo hombre de condición libre estará autorizado para castigar, como podría hacerlo con un esclavo, al niño, al ayo y al maestro, a quienes sorprenda cometiendo alguna falta. Si no los castiga como lo merecen, que sea para él esta negligencia un motivo poderoso de oprobio; y que aquel de entre los guardadores de las leyes que preside a la educación de la juventud, observe cuidadosamente a los que cuando es ocasión descuidan el corregir a las personas de que se acaba de hablar, o no las imponen las convenientes correcciones. Este mismo magistrado, que debe de ser un hombre perspicaz y cuidar más particularmente de la educación de los niños, enderezará su carácter y los inclinará sin cesar en el sentido del bien según el espíritu de las leyes.

¿Pero de qué manera formará la ley este mismo magistrado? Porque sobre este particular la ley no ha hablado aún de una manera precisa y suficiente, y si bien ha dicho ciertas cosas, ha omitido otras. Pero en cuanto sea posible, no debemos callar nada de lo que tenga relación con este magistrado, y sí enseñárselo todo, a fin de que a su vez pueda enseñar y educar a los demás. Lo relativo a la corea, ya ha sido tratado, y hemos dado los modelos a que deben atenerse para escoger, rectificar y consagrar los cantos y las danzas que hemos de usar. Pero nada hemos dicho del excelente guardador de la juventud; de los escritos en prosa, en razón de la elección que de ellos ha de hacerse y de la manera como sus discípulos deben de leerlos. Con respecto a la guerra, sabes ya qué ciencias y qué ejercicios les convienen; pero respecto a las letras, a la lira y a las partes del cálculo necesarias para la guerra, a la administración doméstica y a los negocios públicos, y aun a lo que sirve para conocer las revoluciones del sol, de la luna y de los demás astros, tanto más cuanto que este conocimiento es necesario en un Estado para distribuir los días según los meses y los meses según los años, a fin de que, ocupando las estaciones, las fiestas y los sacrificios el lugar que les corresponde y haciéndose cada cosa en el orden marcado por la naturaleza, lo cual dará al Estado cierto aire de vida y de actividad, se honre como es debido a los dioses y se procure a los ciudadanos un conocimiento mayor de estos objetos; sobre todas estas cosas, digo, no has recibido aún del legislador las instrucciones suficientes. Presta, pues, te lo suplico, tu atención a lo que sigue.

Hemos dicho que aún no has recibido todas las instrucciones necesarias sobre las letras, y este cargo debe recaer sobre esta parte de la conversación, por no haberte explicado distintamente si, para ser un buen ciudadano, es preciso sobresalir en esta parte, o si no hay ninguna necesidad de conocerla. Lo mismo sucede con relación a la lira. En este punto declaramos que es preciso dedicar los niños a las letras de los diez a los trece años; que en seguida comenzarán a tocar la lira, pues entonces es la época oportuna, durante otros tres años, sin que se permita al padre del niño ni al niño mismo, ya tenga gusto o repugnancia en ello, consagrarse a esta enseñanza por más o menos tiempo que el que esté prescripto por la ley. El que vaya contra esta disposición ser privado de los honores afectos a la infancia, de que luego hablaremos. Pero ¿qué es lo que los niños deben aprender y los maestros enseñar durante este tiempo? Éste es un punto acerca del cual es oportuno enterarte. Los niños deben dedicarse a las letras durante el tiempo que sea necesario para que aprendan a leer y

escribir. Por lo que hace a aquellos, que por sus condiciones naturales no hayan podido llegar en los tres años a leer y escribir con propiedad y corrientemente, no debemos apurarnos por esto. En cuanto a las obras de los poetas, que no están hechas para ser cantadas con acompañamiento de la lira, y de las cuales unas tienen medida y otras no, y de los escritos en prosa destituidos de número y de armonía, escritos funestos que nos han dejado una multitud de escritores sospechosos; ¡ilustres guardadores de las leyes! ¿Qué uso pretendéis hacer de ellos y que creéis que el legislador, obrando sabiamente, deberá prescribir sobre este punto? Figúraseme que se encontrará en el mayor conflicto en este caso.

CLINIAS. —¿Extranjero, en qué consiste que te hablas a ti mismo con tanta perplejidad?

ATENIENSE. —A tiempo me interrumpes, Clinias. Puesto que formamos en común este plan de legislación, es justo que yo os participe las facilidades y las dificultades que encuentro.

CLINIAS. —Pero, repito; ¿qué es lo que te obliga a hablar de esa manera?

ATENIENSE. —Voy a decírtelo. No es cosa tan fácil ir de frente contra la opinión de una infinidad de personas.

CLINIAS. —¡Pues qué!, ¿crees que no hemos hecho ya un gran número de leyes importantes, que está en oposición con la opinión general?

ATENIENSE. —Has tocado la verdadera dificultad. Quieres, a mi juicio, comprometerme a seguir el mismo rumbo. Es cierto que se encuentran al paso muchos enemigos, pero también se puede contar con amigos, que quizá no son inferiores en número, o por lo menos en mérito; y tú me exhortas a que, siguiendo las aguas de estos, arrostre el peligro y marche con resolución por la vía de la legislación que está abierta delante de nosotros.

CLINIAS. —Sin duda.

ATENIENSE. —No creas que me acobarde. Digo, que tenemos un gran número de poetas que han compuesto, éstos, versos hexámetros; aquellos, versos yambos; y otros, ya poemas serios, ya composiciones festivas; y una infinidad de gentes, que se suponen hábiles en el arte de educar a la juventud, sostienen que es preciso alimentar con todo esto a los niños hasta saciarlos, extendiendo y multiplicando sus conocimientos con tales lecturas, hasta que todo lo sepan de memoria; y otros, después de haber entresacado ciertos pasajes de cada poeta y reunido en un solo volumen trozos enteros, obligan a los niños a que lo encomienden a su memoria, diciendo que el medio de que lleguen a ser prudentes y virtuosos es que se hagan sabios y hábiles. ¿Quieres que me tome la libertad de deciros en qué tienen razón unos y otros y en qué no la tienen?

CLINIAS. —Sí.

ATENIENSE. —¿Cómo me explicaré en esta materia de una manera general y que abrace todo mi pensamiento? Puedo decir que, a mi parecer y creo que todo el mundo estará de acuerdo conmigo, en cada uno de estos poetas hay muchas cosas buenas y también muchas malas. Y si esto es cierto, concluyo que es peligroso para los niños estudiarlas todas.

CLINIAS. —Y bien, ¿qué consejo darías tú sobre este punto al guardador de las leyes?

ATENIENSE. —¿Con relación a qué?

CLINIAS. —Con relación al modelo general que deba tener en cuenta para permitir a los niños leer ciertas cosas y prohibirles otras. Habla y no temas nada.

ATENIENSE. —¡Oh, mí querido Clinias! Creo haber hecho un feliz hallazgo.

CLINIAS.—¿Cuál?

ATENIENSE.—No creas que carezco por completo del modelo que me pides. Echando una ojeada a la conversación que hemos tenido desde por la mañana, y que sin duda ha sido inspirada por los dioses, se me figura que ella tiene algo que la acerca a la poesía. Quizá no tiene nada de extraño, que al considerar en su conjunto el desarrollo de nuestra conversación, sienta en mi alma un goce singular, porque de todos los discursos en verso o en prosa, que yo he podido leer o escuchar, no he conocido ninguno más sensato que éste, ni más digno de la atención de la juventud. Y así no creo poder proponer otro modelo mejor al guardador de las leyes, director de la juventud, ni hacer cosa mejor que exhortar a los maestros a que hagan que sus discípulos aprendan este nuestro discurso o conversación. Y si el mismo legislador, sea leyendo los poetas o las obras en prosa, o asistiendo a alguna conversación no escrita, tal como la nuestra, descubre algo que haga referencia al mismo objeto y que esté dentro de los mismos principios, que no lo desprecie, sino antes bien que lo haga poner en el momento por escrito; que comience por obligar a los maestros mismos a que lo aprendan y lo elogien; que no se valga de aquellos maestros a quienes no gustan tales discursos; y que no confíe la instrucción y la educación de los jóvenes más que a los que hagan de aquellos el mismo caso que él. He aquí lo que tenía que decir en punto a las letras y a los que las enseñan.

CLINIAS.—Extranjero, en todo lo que acabo de escuchar nada veo que se separe del fin que nos hemos propuesto; pero me parece difícil decidir si nuestro plan es en totalidad perfecto o no.

ATENIENSE.—Según todas las apariencias, mi querido Clinias, estaremos, como ya he dicho repetidas veces, más al alcance de juzgar cuando hayamos llegado al término de nuestra legislación.

CLINIAS.—Muy bien.

ATENIENSE.—Después del gramático, ¿no es el maestro de lira de quien debemos tratar?

CLINIAS.—Sí.

ATENIENSE.—Antes de prescribirle reglas en punto a la parte de educación, que es de su competencia, creo que es conveniente recordar lo que dijimos antes.

CLINIAS.—¿A propósito de qué?

ATENIENSE.—Me parece que dijimos, que nuestros cantores sexagenarios de la comitiva de Baco debían de tener un gusto exquisito en todo lo que concierne a la medida y a las diferentes combinaciones de la armonía, a fin de discernir las melodías que expresan bien o mal las afecciones del alma; y que, encontrándose en estado de distinguir las que pintan el carácter de una alma virtuosa de las que representan el carácter opuesto, desecharán éstas, honrarán aquellas, las cantarán a los jóvenes, las introducirán suavemente en sus almas, y los excitarán a la adquisición de la virtud, poniéndoles en cierta manera en el camino por medio de estas imitaciones.

CLINIAS.—Nada más cierto.

ATENIENSE.—Con el mismo propósito el maestro de lira y sus discípulo deben de tocar este instrumento a causa de la limpia con que las cuerdas expresan los sonidos, esforzándose por producir exactamente los mismos tonos que el músico ha marcado en sus obras. Respecto a las variaciones en la lira, cuando se ejecutan con esto instrumento caprichos que no están en la composición, y cuando mediante el contraste de taños suaves y fuertes, vivos y lentos, agudos y graves, se hace que resulte un acuerdo de la discordancia misma, y lo mismo respecto a otras variaciones rítmicas que se tocan con la lira, de ninguna manera deben exigirse semejantes primores

a niños que no tienen más que tres años para aprender lo que la música tiene de bueno y de útil. Todos estos elementos opuestos confundirían sus ideas y los harían incapaces de aprender; por el contrario, es preciso que los jóvenes aprendan las cosas con la posible facilidad, puesto que las ciencias, que no pueden menos de adquirir, ni son pocas en número, ni poco importantes, como el curso de nuestra conversación lo hará ver. Y así el institutor de nuestra juventud limitará sus cuidados, tocante a la música, a lo que se acaba de decir. Con respecto a los cantos y letra que los maestros de coros deben de enseñar a sus discípulos, ya hemos explicado más arriba la elección que era preciso hacer, y hemos añadido que cada fiesta debe tener sus cantos propios y consagrados, cuyo efecto fuera proporcionar provecho al Estado mediante un placer puro e inocente.

CLINIAS.—Sí, nos lo has explicado.

ATENIENSE.—Sólo falta que se cumpla nuestro deseo de que el magistrado elegido para dirigir la música, al recibir nuestras instrucciones, desempeñe su cargo con el mejor éxito posible. Ahora, nosotros, volviendo a la danza y demás partes de la gimnasia, añadamos algo a lo dicho, en la forma que acabamos de hacerlo con los preceptos que nos faltaban respecto de la música. Los jóvenes de ambos sexos deben aprender la danza y los ejercicios de gimnasia; ¿no es cierto?

CLINIAS.—Sí.

ATENIENSE.—Serán precisos maestros de baile para los varones y maestras para las hembras; a fin de que éstas no resulten menos instruidas que aquellos.

CLINIAS.—En buen hora.

ATENIENSE.—Volvamos, pues, por segunda vez al institutor de la juventud, a quien por cierto cargamos con muchísimas atenciones, puesto que, corriendo con el pormenor de la música y de la gimnasia, no deberá sobrarle el tiempo.

CLINIAS.—Pero ¿cómo podrá, atendida su edad, cuidar de tantas cosas?

ATENIENSE.—Nada más fácil de remediar, mi querido Clinias. La ley le ha permitido ya y le permitirá aún escoger entre los ciudadanos aquellos y aquellas que juzgue a propósito para que le ayuden a llevar el peso de su cargo; conocerá a las personas que debe escoger, y convencido de la importancia y elevación de su cargo no querrá nunca hacerse culpable de una mala elección; y sobre todo, porque estando persuadido de que si los jóvenes anteriores y coetáneos son bien educados, todo saldrá a medida de nuestros deseos; y lo contrario si la educación es mala. Pero guardémonos de predecir nada siniestro y de imitar a los que se complacen en anunciar a un Estado naciente todo lo que puede sucederle en el porvenir. Ya hemos dicho bastante tocante a la danza y demás movimientos gimnásticos, porque llamamos también ejercicios gimnásticos a todos los del cuerpo que son útiles para la guerra, tales como el arte de tirar el arco y de lanzar toda clase de dardos, la peltística y toda especie de hoplomaquia,^[7] las diferentes evoluciones de la táctica, la ciencia de las marchas y de los campamentos, y en fin, todos los ejercicios que tienen relación con el arte de la equitación. Para todo esto habrá maestres públicos asalariados por el Estado; sus discípulos serán los jóvenes y los hombres formales, las jóvenes y las mujeres, todos los cuales adquirirán habilidad en esta clase de ejercicios. Se adiestrará a las hijas en toda especie de danzas y de combates de armas pesadas; las mujeres aprenderán las evoluciones, los órdenes de batalla, cómo se dejan las armas y se vuelven a recoger, y todo lo demás, aunque sólo haya de servir esto en las ocasiones en que todos los ciudadanos estén obligados a abandonar la ciudad e ir a la guerra, para que puedan ellas entre tanto

cuidar de la seguridad de sus hijos y del resto de la ciudad. Y lo mismo si sucediese lo contrario (porque no hay que fiarse de nada), esto es que enemigos exteriores, sean griegos o bárbaros, viniesen a caer sobre el Estado con grandes fuerzas y pusiesen a todo el mundo en la necesidad de combatir por sus propios hogares; en cuyo caso sería un vicio capital en el gobierno el que las mujeres estuviesen tan mal educadas, que no se encontrasen dispuestas a morir y a exponerse a los peligros por la salvación de la patria, en la misma forma que vemos a los pájaros combatir en defensa de sus polluelos contra los animales más feroces; y que a la menor alarma corriesen a refugiarse a los templos, para abrazarse allí a los altares y a las estatuas de los dioses, imprimiendo así a la especie humana esta mancha, pues que daría lugar a que se la considerase como más cobarde que todas las demás especies de animales.

CLINIAS. —Ciertamente que nada sería más vergonzoso para un Estado, aparte del mal que de esto resultaría.

ATENIENSE. —Obligaremos, pues, por una ley a las mujeres, ya que no a ir a la guerra, por lo menos a no desentenderse de los ejercicios guerreros; y dispondremos que el dedicarse a ello sea un deber para todos los ciudadanos de ambos sexos.

CLINIAS. —Convengo en ello.

ATENIENSE. —Algo hemos dicho de la lucha, pero hemos callado lo más importante a mi juicio. Es cierto que, no acompañando a las palabras los gestos y los movimientos del cuerpo, es difícil hacerse entender; y por esta razón juzgaremos mucho mejor en este punto cuando la acción, unida ni discurso, nos permita conocer perfectamente este ejercicio; y sobre todo nos hará comprender que no hay ninguno que tenga más afinidad con la guerra que éste, y que es preciso dedicarse a él en consideración a la guerra, en vez de aprender el ejercicio de las armas para hacerse buen luchador.

CLINIAS. —Soy de tu opinión.

ATENIENSE. —No diremos más por ahora sobre esta clase de ejercicios. Respecto de los demás movimientos del cuerpo, cuya parte principal puede comprenderse muy bien bajo el nombre de danza, debemos fijar nuestra atención en que las danzas son de dos clases: una que imita los cuerpos mejor constituidos con movimientos suaves y decorosos, y otra que representa los cuerpos contrahechos por medio de actitudes indignas y ridículas; que además cada una de estas dos especies se divide en otras dos: la una relativa a la imitación seria, que expresa la situación de un cuerpo bien hecho, dotado de un alma generosa en la guerra y en las demás circunstancias difíciles y violentas; y la otra que representa el estado de un alma prudente en la prosperidad y en el goce moderado. Esta segunda clase de danza puede llamarse pacifica, nombre que conviene perfectamente a su naturaleza; y en cuanto a la otra, propia de la guerra y completamente diferente de la pacifica, no puede menos de designársela con el nombre *pírrica*,^[8] puesto que consiste en la representación de los gestos y de las inflexiones del cuerpo, cuando se quieren evitar los golpes que se nos dirigen, sea de cerca o de lejos, ya ladeándose, ya retrocediendo y saltando, ya agachándose, así como también de otros movimientos contrarios, que se usan en el ataque, tales como la postura de un hombre, que despieza una flecha, que lanza una azagaya, o que hace cualquiera otra cosa análoga. La belleza en este caso consiste en una exacta imitación de las actitudes naturales de los cuerpos bellos y de las almas bellas; y ninguna actitud contraria puede merecer el nombre de bella. En cuanto a la danza pacífica, es preciso examinarla en cada una de sus partes bajo este punto de vista general; a saber, si la belleza

consiste o no en merecer la aprobación de los hombres bien educados. Por lo pronto comenzemos por separar las danzas de carácter dudoso de las que lo tienen marcado e incontestable. ¿Cuáles son, y cómo se han de distinguir unas de otras? Las danzas báquicas y las demás semejantes, que toman su nombre de las ninfas, de los panes, de los silenos, de los sátiro, en las que se remedan personajes ebrios y que tienen lugar en ciertas ceremonias religiosas, no tienen carácter ni pacífico ni guerrero, y no es fácil definir su naturaleza. Me parece, sin embargo, que se las puede distinguir muy bien de una manera, que consiste en formar con ellas un género aparte, que no tiene nada de común con la danza guerrera ni con la pacífica, y en decir que ninguna relación tienen con la política. Por lo tanto abandonémoslas, ya que son inútiles para nosotros, y volvamos a las danzas propias de la paz y de la guerra, que son incontestablemente de nuestra competencia.

Los ejercicios de la musa enemiga de la guerra, que sirven para tributar honores por medio de la danza a los dioses y a los hijos de los dioses, forman un género aparte que debe su origen al sentimiento de la felicidad. Es preciso dividir este género en dos especies; la primera, en la que aparece el sentimiento del placer mucho más vivo, que tiene lugar cuando de los trabajos y de los peligros se pasa al seno de la prosperidad; y la segunda, en la que el placer se presenta más tranquilo, y que tiene lugar cuando la felicidad de que gozamos se sostiene y se aumenta. En todo hombre, que se halla en estas situaciones, los movimientos del cuerpo son más vivos, si la alegría es más grande; y son más lentos, si la alegría es menor. Además el que es de un carácter más moderado y de una alma más fuerte, es también más suave en sus movimientos; y, por el contrario, el hombre cobarde, que no se ha ejercitado en dominarse a sí mismo, se entrega entonces a los arrebatos y a los movimientos más violentos. En general no hay nadie, ya hable o ya cante, que pueda prescindir de acompañar su canto o sus palabras con alguna acción del cuerpo, y la imitación de las palabras por los gestos es lo que ha producido todo el arte de la danza. Ahora bien; en todas estas ocasiones los movimientos de los unos son regulares, mientras que los de los otros son irregulares. Cuando se fija la reflexión en los nombres que los antiguos han dado a las cosas, no puede uno las más de las veces menos de admirar su exactitud y la conformidad de los mismos con la cosa expresada. En particular, el nombre que se ha dado a las danzas del que en la prosperidad sabe contener los trasportes de la alegría, es notable por su exactitud. Se ha expresado perfectamente la naturaleza de estas danzas, comprendiéndolas todas bajo el nombre de emmelia; y se han distribuido las danzas de buenas condiciones en dos clases, la una propia de la guerra y la otra propia de la paz, caracterizando a ambas con nombres que las cuadran perfectamente; la primera con el de danza pírrica, y la segunda con el de emmelia.^[9]

Al legislador toca trazar los modelos de ellas y al guardador de las leyes esforzarse en ejecutarlos; y cuando mediante sus indagaciones lo haya conseguido, amoldará estas danzas a las demás partes de la música, las distribuirá en seguida entre todas las fiestas y sacrificios, dando a cada fiesta la danza que sea propia, y después de haberlas consagrado con todo lo demás en el orden dicho, no tocará ya en adelante a nada de lo que pertenece a la danza y al canto, a fin de que el Estado y todos los ciudadanos, participando de la misma manera en los mismos placeres y siendo siempre semejantes a sí mismos, en cuanto es posible, pasen una vida tan feliz como virtuosa. Ya hemos dicho cuánto teníamos que decir tocante a la naturaleza de los cantos y de las danzas, que convienen a los cuerpos bellos y a las bellas almas.

Con respecto a las palabras, cantos y danzas, cuyo objeto es imitar los cuerpos y los espíritus contrahechos o inclinados a la bufonería y al ridículo, y a todas las imitaciones cómicas en general, es indispensable estudiar su naturaleza y formar de ella una idea exacta; porque no se puede conocer bien lo serio, si no se conoce lo ridículo, ni las cosas contrarias sino se conocen las opuestas, y esta comparación sirve para formar el juicio. Pero si se quiere adquirir la más ligera tintura de la virtud, es preciso que no mezclemos en nuestra conducta lo serio con lo ridículo, lo cual sólo debe estudiarse para no incurrir imprudentemente en ello, ni en las palabras, ni en las acciones, porque es indecoroso. Para semejantes imitaciones se emplearán esclavos y extranjeros, sin que convengan en manera alguna a hombre ni mujer de condición libre mostrar jamás la menor inclinación por este arte, ni recibir lecciones para aprenderle; antes por el contrario deben mostrarse siempre como extraños a ellas o ignorantes en esta clase de imitaciones. Tal es la ley, que creo deber dictar en punto a las diversiones, que tienen por objeto excitar la risa, y a que todos nosotros damos el nombre de comedia.

Con relación a los poetas serios, quiero decir, a los trágicos, si algunos de ellos se presentasen a nosotros y nos preguntasen: «¿Extranjeros, podremos ir o no a vuestra ciudad para representar en ella nuestras piezas? ¿Qué habéis decidido?». ¿Qué creéis que convendría responderá estos personajes divinos? Por lo que a mí hace, ved la respuesta que les daría: «Extranjeros, nosotros mismos estamos ocupados en componer la más bella y la más perfecta de las tragedias; todo nuestro plan de gobierno no es más que una imitación de lo más bello y excelente que tiene la vida, y miramos con razón esta imitación como una verdadera tragedia. Vosotros sois poetas, y nosotros lo somos también en el mismo género; somos vuestros rivales y vuestros competidores en la composición del más acabado drama. Pues bien, creemos que sólo la verdadera ley puede llegar a conseguir este objeto, y tenemos esperanza de que ella nos conducirá hasta conseguirlo. No contéis, pues, con que os dejemos, sin oponer resistencia, entrar en nuestra ciudad, ni levantar vuestro teatro en la plaza pública y presentar en la escena actores dotados de voz sonora, que hablarán más alto que nosotros; ni que consintamos que dirijáis la palabra en público a nuestros hijos, a nuestras mujeres y a todo el pueblo, y que sobre los mismos objetos les inspiréis máximas, que, lejos de ser las nuestras, son casi siempre las enteramente contrarias. Sería una extrema extravagancia de parte de nosotros y de todo el Estado el concederos semejante permiso antes que los magistrados hayan examinado si lo que contienen vuestras piezas es bueno y propio para ser dicho en público, o si no lo es. Y así, hijos y engendros de las Musas voluptuosas, comenzad por presentar vuestros cantos a los magistrados, para que los comparen con los nuestros, y si juzgan que decís las mismas cosas u otras mejores, os permitiremos representar vuestras piezas; y sí no, mis queridos amigos, no podremos admitiros». Tales serán, pues, las leyes y los usos que se establezcan tocante a los cantos, a la danza y al modo de aprenderlos; de manera, que habrá un género, que corresponderá a los esclavos, y otro a sus dueños, si es este vuestro parecer.

CLINIAS.—¿Cómo podría pensar yo de otra manera?

ATENIENSE.—Aún faltan tres ciencias que debe aprender el hombre libre: la primera es la ciencia de los números y del cálculo; la segunda, la que mide la longitud, latitud y profundidad; la tercera, la que nos enseña las revoluciones de los astros y las relaciones que guardan entre sí. Un conocimiento exacto de estas ciencias no es necesario a todos, y sí sólo a unos pocos. ¿Quiénes han

de ser estos? Lo diremos al final de nuestra conversación, donde este punto tendrá su lugar propio. Respecto a los demás, se limitarán a lo que no puede menos de saberse. Con mucha razón se dice de estas ciencias, que es vergonzoso para todo hombre no tener las primeras nociones de ellas; pero que no es fácil ni posible a todo el mundo poseerlas a fondo. En cuanto a lo que estas ciencias tienen de necesario, no es posible despreciarlo, y sin duda tuvo esto en cuenta el primero que pronunció aquella sentencia: que Dios mismo no puede combatir la necesidad, lo cual debe de entenderse de la necesidad a que los dioses pueden estar sometidos; pues por lo que hace a las necesidades puramente humanas, con cuya ocasión se cita algunas veces esta sentencia, hablar de esta manera es razonar de un modo insensato.

CLINIAS. —Extranjero, ¿cuál es, por lo tanto, con relación a las ciencias la clase de necesidad que no es humana y sí divina?

ATENIENSE. —Es, a mi parecer, la que exige que se hagan o se aprendan ciertas cosas, sin las que ninguno pasará a los ojos de los hombres, ni por un dios, ni por un genio, ni por un héroe capaz de proveer eficazmente al bien de la humanidad. Pues bien, se está muy lejos de llegar a ser un día hombre divino cuando se ignora lo que es uno, dos, tres, y no se sabe distinguir el par del impar; en una palabra, cuando no se tiene ningún conocimiento de los números, ni se puede contar los días ni las noches, ni se comprende nada de las revoluciones periódicas del sol, de la luna y de los demás astros. Sería una gran locura pensar que el estudio de estas cosas no es necesario al que quiere adquirir buenos conocimientos. Pero ¿qué debe aprenderse en este género, hasta qué punto, en qué tiempo, qué ciencias deben estudiarse con otras o aparte? En fin, ¿cómo es preciso combinar estos diversos estudios? Esto debe saberse ante todo, para aprender el resto bajo la dirección de estos conocimientos preparatorios. Tal es la necesidad que nos impone la naturaleza de las cosas; necesidad que ningún dios, en mi opinión, ha combatido ni combatirá jamás.

CLINIAS. —Todo lo que acabas de decir, extranjero, me parece, en efecto, muy conforme con el orden establecido por la naturaleza,

ATENIENSE. —Es cierto, Clinias, pero es difícil hacer leyes sobre todo esto teniendo en cuenta este orden, Y así dejemos para otra ocasión, si os parece, el tratar con más detención esta parte de nuestra legislación.

CLINIAS. —Extranjero, se me figura que recelas hablar sobre estas materias a causa del poco conocimiento de ellas que tenemos nosotros, pero no es fundado tu temor. Prueba a decírnos tu pensamiento, y que nuestra ignorancia no sea motivo para que nos ocultes algo.

ATENIENSE. —La razón que alegas me causa, en efecto, alguna sensación; sin embargo, temería mucho más habérmelas con otros, que hubieran estudiado estas ciencias, pero que las hubieran estudiado mal. La ignorancia absoluta no es el mayor de los males ni el más temible; una vasta extensión de conocimientos mal digeridos es cosa mucho peor.

CLINIAS. —Dices verdad.

ATENIENSE. —Obliguemos por una ley a los ciudadanos a que aprenden de estas ciencias lo que los niños en Egipto aprenden todos sin distinción a la par de las primeras letras. Se comenzará por hacer que se ejerciten, jugando, en los pequeños cálculos inventados por los niños, y que consisten ya en repartir con igualdad, tan pronto entre muchos como entre pocos de sus cantaradas, un cierto número de manzanas o de coronas; ya en distribuir sucesivamente y por medio de la suerte, en sus

ejercicios de lucha y de pugilato, los papales de luchador par o impar;^[10] ya en mezclar ampollitas de oro, de plata, de bronce y de otras materias semejantes, distribuyéndolas como dije antes; de suerte, que al mismo tiempo que se les divierte se les obligue a recurrir a la ciencia de los números. Estos pasatiempos los pondrán para lo sucesivo en estado de dividir un campo, conducir y poner un ejército en buen orden, y administrar bien sus negocios domésticos; y en general, producirán el efecto de que el hombre se hará completamente diferente de lo que era con relación a la sagacidad del espíritu y al provecho que puede sacar de sus talentos; además de librarse de esa ignorancia ridícula y vergonzosa, en que nacen los hombres en lo relativo a la medida de los cuerpos según su longitud, latitud y profundidad.

CLINIAS. —¿De qué ignorancia hablaste?

ATENIENSE. —¡Oh, mi querido Clinias!, yo mismo supe ya demasiado tarde la disposición en que estamos en este punto; mucha sorpresa me ha causado y me ha parecido que una ignorancia tan grosera no convenía tanto a hombres como a animales estúpidos; y no sólo por mí, sino por todos los griegos me ha dado vergüenza.

CLINIAS. —Pero repito, ¿en qué consiste? Explícate, te lo suplico.

ATENIENSE. —Voy a decírtelo, o más bien, a hacértelo tocar con el dedo, interrogándote. Respóndeme por unos momentos. ¿Tienes la idea de la longitud?

CLINIAS. —Sin duda.

ATENIENSE. —¿Y de la latitud?

CLINIAS. —Sí.

ATENIENSE. —¿Sabes que estas dos dimensiones son distintas entre si y distintas de una tercera, que se llama profundidad?

CLINIAS. —Lo sé.

ATENIENSE. —¿Crees que estas tres dimensiones son commensurables entre si?

CLINIAS. —Sí.

ATENIENSE. —Por ejemplo, que se pueden medir una por otra dos longitudes, dos latitudes y dos profundidades.

CLINIAS. —Sin dificultad.

ATENIENSE. —Sin embargo, si fuese verdad que en ciertos casos estas dimensiones no son, ni en poco ni en mucho, commensurables, sino que tan pronto lo son como no lo son, tú, que crees que lo son siempre, ¿qué juicio formarías de tus conocimientos en esta materia?

CLINIAS. —Creeré que mis conocimientos son bien escasos.

ATENIENSE. —¿Y no estamos convencidos todos nosotros, así como todos los griegos, de que la longitud y la latitud son commensurables con la profundidad y commensurables entre sí?

CLINIAS. —Sí.

ATENIENSE. —Sin embargo, si estas dimensiones son absolutamente incommensurables, y si todos los griegos creen que son commensurables, ¿no merecen que nos avergonzemos de su ignorancia, y que se les diga: Griegos, he aquí una de esas cosas de que hablamos, que es vergonzoso ignorar y que no hay mérito en saber, porque son cosas necesarias?

CLINIAS. —Tienes razón.

ATENIENSE. —Hay también otras cosas de la misma naturaleza que estas, respecto de las que

incurrimos casi en iguales yerros.

CLINIAS. —¿Cuándo?

ATENIENSE. —Cuando se trata de explicar por qué ciertas cantidades son commensurables y otras no lo son. Es preciso consentir en pasar por ignorantes o dedicarnos a descubrir la razón de esta diferencia, proponiéndonos sin cesar unos a otros problemas sobre este punto, seguros de que no podemos hacer cosa mejor que consagrar el tiempo que tenemos de sobra a estas indagaciones mil veces más agradables que el juego de dados en que se entretienen los ancianos.

CLINIAS. —Quizá; por lo menos no veo una gran diferencia entre el juego de dados y esta clase de estudio.

ATENIENSE. —En mi opinión, Cliniás, los jóvenes deben aprender estas ciencias, tanto más cuanto que no ofrecen peligros ni dificultad. Y como habrán de aprenderlas en medio de diversiones, el Estado todo sacará de ello un gran provecho y no recibirá ningún daño. Si alguno es de otro dictamen, no hay inconveniente en oír sus razones.

CLINIAS. —No.

ATENIENSE. —Y si después de esto, aquellas ciencias nos pareciesen siempre tales como se acaba de decir, es claro que las admitiremos; y si formamos de ellas un juicio distinto, las desecharemos.

CLINIAS. —Sin duda. Y así coloquemos desde este momento estas ciencias en el número de las necesarias, para no dejar en nuestras leyes ningún vacío.

ATENIENSE. —Consiento en ello a condición de que sean como una especie de prenda, que pueda retirarse del resto de las leyes, si llega el caso de que este reglamento no satisfaga, ya a mí que soy el autor, ya a vosotros para quienes se ha formado.

CLINIAS. —Tu condición es razonable.

ATENIENSE. —Examina ahora si lo que voy a prescribir a los jóvenes tocante al estudio de la astronomía, será o no de tu gusto.

CLINIAS. —Habla.

ATENIENSE. —Sobre este punto hay un abuso grandemente extraño y que no es tolerable.

CLINIAS. —¿Cuál es?

ATENIENSE. —Se dice que no debe hacerse estudio en conocer el más grande de los dioses y todo el universo, ni en escudriñar las causas de las cosas, porque tales indagaciones no son licitas. Me parece, por el contrario, que está muy en su lugar el dedicarse a estas indagaciones.

CLINIAS. —¿Qué es lo que dices?

ATENIENSE. —Mi opinión pasará quizá por una paradoja, que no está bien en boca de ancianos como nosotros; pero cuando está uno convencido de que una ciencia es bella, verdadera, útil al Estado y agradable a la divinidad, no es posible en manera alguna pasarla en silencio.

CLINIAS. —Convengo en ello, pero ¿encontraremos todas estas cualidades en la astronomía?

ATENIENSE. —Mis queridos amigos, nosotros, los griegos, decimos casi todos con respecto a los grandes dioses, quiero hablar del sol y de la luna, cosas desprovistas de verdad.

CLINIAS. —¿Qué cosas?

ATENIENSE. —Decimos, que estos dos astros y también algunos otros no tienen camino cierto, y por esta razón los llamamos planetas.^[11]

CLINIAS.—Así es la verdad, extranjero. He observado muchas veces en mi vida, que la estrella de la mañana, la de la tarde y algunas otras no siguen un camino fijo y que marchan errantes a la aventura. Lo mismo hacen el sol y la luna, como todo el mundo sabe. Precisamente esa preocupación vulgar, Megilo y Clinias, es la que me hace desear que nuestros ciudadanos y nuestros jóvenes aprendan lo que concierne a los dioses celestes; por lo menos, lo necesario para no blasfemar sobre esta materia, y para que puedan hablar de una manera conveniente y piadosa en sus sacrificios y oraciones.

CLINIAS.—Apruebo tu proyecto, con tal, en primer lugar, de que sea posible aprender lo que dices; y añado, que si hablamos de estos dioses de una manera que no sea propia y sí se nos enseña a hablar de ellos mejor, seré yo el primero en convenir en que esa ciencia no debe despreciarse. Prueba, por lo tanto, a explicarnos lo que es esa ciencia, y procuraremos instruirnos y seguirte.

ATENIENSE.—Por una parte lo que tengo que decir no es una cosa fácil de comprender, y por otra tampoco es absolutamente difícil ni requiere un tiempo infinito, y la prueba es que, no obstante no haberme ocupado de ella jamás, no necesitaría mucho tiempo para ponerme en estado de enseñárosla. Porque si fuera muy difícil esta ciencia, en la edad en que nosotros estamos ni yo podría explicarla ni vosotros comprenderla.

CLINIAS.—Dices verdad. ¿En qué consiste, pues, esa ciencia, que te parece tan admirable, que nuestra juventud no puede dispensarse de aprender, y de la que nosotros, según tú, no tenemos ningún conocimiento? Explícate sobre este punto lo más claramente que puedas.

ATENIENSE.—Haré lo posible. No es cierto, mis queridos amigos, que el sol y la luna ni ningún otro astro anden errantes y sin carrera fija; sucede todo lo contrario. Cada uno de ellos tiene un solo derrotero y no muchos; recorren siempre el mismo camino en linea circular, y sólo en la apariencia recorren muchos. Tampoco hay razón para atribuir menos velocidad al astro que tiene más, y movimiento más rápido al que camina más lentamente. Suponiendo exacto lo que yo digo y que nosotros nos la figuremos de distinto modo, si incurriéramos en un error semejante en los juegos olímpicos respecto de los hombres o los caballos, que corren en la carrera, llamando más lento al que es más ligero, y más ligero al que es más lento, de suerte que, concluida la carrera, elogiáramos al vencido como si fuera vencedor, me parece que nuestras alabanzas serían injustas y no agradarían a los corredores. Y si elogios semejantes tributados a simples hombres están fuera de su lugar y son ridículos, con cuanta más razón deben de serio los que tributemos a los dioses como resultado de semejante error.

CLINIAS.—Pero semejante error no puede prestarse a la burla.

ATENIENSE.—Ni tampoco puede suponerse que sea cosa agradable a los dioses, que respecto de ellos se incurra en tales equivocaciones.

CLINIAS.—No ciertamente, si lo que tú dices es verdad.

ATENIENSE.—Luego, si os pruebo que lo es en efecto, será indispensable instruirnos, por lo menos lo bastante para rectificar nuestros errores sobre este punto; y si no os lo pruebo, abandonaremos esta ciencia. Y así convengamos en dictar esta ley bajo esta condición.

CLINIAS.—En buen hora.

ATENIENSE.—Podemos considerar ahora como asunto concluido la parte de nuestras leyes relativa a las ciencias y a la educación de la juventud. Respecto a la caza y demás ejercicios

semejantes, es preciso mirarlos bajo el mismo punto de vista; porque me parece que la función del legislador exige de él algo más que establecer leyes; que no ha cumplido con un deber cuando sólo a esto se ha limitado; que además de la ley hay otra cosa que ocupa un término medio entre la ley y la mera instrucción. La prueba de esto, la hemos visto muchas veces en el curso de esta conversación, sobre todo en lo que hemos dicho de la educación que debía darse a los hijos desde la más tierna edad. Ésas no son cosas, dijimos, que necesiten mandato expreso; y aunque se habla de ellas, sería una locura mirar todo lo que en tal sentido se dice como una serie de leyes. Suponiendo que el legislador escriba sus leyes y forme su plan de gobierno tomando como modelo el nuestro, el elogio del ciudadano virtuoso no sería completo si se le alabara sólo por ser fiel observador de las leyes y completamente sumiso a lo que las mismas ordenen; y sí será completo, si se le alaba por haber observado una vida irrepreensible, conformándose con los propósitos del legislador no sólo en lo que ordena por ley, sino en todo lo que él aprueba o repreuba. He aquí el mejor elogio que puede hacerse de un ciudadano. El verdadero legislador no debe limitarse a hacer leyes; es preciso que interpole consejos acerca de todo lo que juzgue digno de alabanza o de censura; y el perfecto ciudadano no debe de observar con menos fidelidad estos consejos que las leyes cuya infracción lleva consigo una pena.

La materia de que vamos a hablar servirá en cierta manera de justificación a lo dicho, porque pondrá más en claro lo que está en mi mente. El nombre de caza tiene una significación muy extensa y abraza en un solo género muchas especies particulares; porque hay diferentes cazas respecto de los animales que viven en el agua, así como de los pájaros; y un gran número también en cuanto a los animales terrestres, comprendida entre ellas la caza del hombre por el hombre, sea por medio de la guerra, sea en la esfera de la amistad; ésta digna de alabanza, aquella digna de vituperio. Los latrocinos y rapiñas, tanto los hechos por un hombre a otro hombre como los hechos por un ejército a otro ejército, son una especie de caza. Un legislador que dicta leyes sobre esta materia, no puede menos de explicar todo esto; pero tampoco puede dar ordenes, imponer penas y no hablar sino amenazando de cada uno de estos puntos. ¿Qué debe de hacer? Lo siguiente. Es preciso que apruebe ciertas especies de caza y que rechace otras, teniendo en cuenta los trabajos y demás ejercicios de la juventud; que los jóvenes por su parte le escuchen, le obedezcan, y no dejen de ser sumisos ni por amor al placer, ni por temor a la fatiga; que tengan mayor respeto y una obediencia más puntual respecto de lo que se les recomienda por vía de instrucción que de lo que se les imponga con amenazas y castigos. Después de este preludio, el legislador pasará a hacer el elogio y crítica racional de las diversas partes de la caza, aprobando lo que sea propio para desarrollar el valor en sus discípulos y rechazando todo lo que produzca un efecto contrario. Dirijamos ahora la palabra a nuestros jóvenes en forma de súplica. Mis queridos amigos, ojalá no sintáis nunca gusto ni inclinación a la caza de mar ni a esa pesca cómoda de los animales acuáticos, sea con anzuelo, sea con nasa, de día o de noche. No entréis jamás en deseo de ir al mar a caza de hombres y a ejercer la piratería, que os convertiría en cazadores crueles y sin ley; que nunca os venga a las mientes, ni remotamente, abandonaros al robo en nuestra ciudad y su territorio. No os dejéis nunca atraer por la caza de pájaros, que por atractiva que sea, no conviene a personas libres.

Sólo queda para nuestros discípulos una caza, que es la de los animales terrestres. Pero aquella que se hace de noche y en la que los cazadores se relevan unos a otros, no merece que se la apruebe,

pues no es buena sino para los ociosos; y en el mismo caso está la que da lugar a intervalos de reposo y que coge como con la mano las bestias más feroces, valiéndose de lazos y trampas en lugar de vencerlas frente a frente como debe hacerlo un cazador infatigable. Y así, la única que queda para todos los ciudadanos, y es la más excelente, es aquella en que con caballos y perros se persiguen las fieras de cuatro pies y donde el cazador se expone, persigue su presa, y se apodera de ella a fuerza de golpes y heridas. Los que quieran ejercitarse en valor, este presente de los dioses, que no conozcan otra caza. Lo dicho hasta ahora es lo que el legislador aprobará o reprobará relativamente a la caza. Y ahora he aquí la ley misma. Nadie pondrá impedimento a estos cazadores verdaderamente sagrados para que puedan cazar en todos los puntos que les acomode. En cuanto a los cazadores de noche, que ponen su confianza en los lazos y en las trampas, no se les consentirá en ninguna parte; no se impedirá la caza de pájaros en terrenos incultos y en montañas; pero todo ciudadano tiene derecho para estorbar que se intente cazar en terrenos cultivados o consagrados a los dioses. Se prohibirá la pesca en los puertos, en los ríos, en los lagos, y en los estanques sagrados; fuera de estos puntos todo el mundo puede pescar, con prohibición sin embargo de usar de ciertas composiciones venenosas. Podemos considerar ya como concluida la parte de nuestras leyes, que corresponde a la educación.

CLINIAS.—Muy bien.

Libro VIII de Las Leyes

ATENIENSE. —El orden de materias nos conduce a la formación de las leyes y de los reglamentos relativos al culto divino, si bien deberemos hacerlo después de haber consultado al oráculo de belfos sobre la naturaleza de los sacrificios y sobre las divinidades, a que será más conveniente y más ventajoso para nuestra ciudad consagrарlos. Con respecto al tiempo y al número de los sacrificios, quizá sea cosa que podremos arreglar por nosotros mismos.

CLINIAS. —Quizá, por lo menos en cuanto al número.

ATENIENSE. —Comencemos, pues, por fijar el número. Que no haya menos de trescientos sesenta y cinco sacrificios, de suerte que cada día uno de los cuerpos de la magistratura ofrezca uno por el Estado, por sus habitantes y por todo lo que poseen. Que los intérpretes, los sacerdotes, las sacerdotisas y los adivinos se reúnan con los guardadores de las leyes, para arreglar en esta materia lo que el legislador se ve obligado a omitir. En general, a todos estos pertenece el cuidado de advertir todo aquello, que el legislador no tuvo en cuenta. Con respecto a lo que es de ley, ordena ésta que haya doce fiestas en honor de las doce divinidades, que dan su nombre a cada tribu, y que todos los meses se hagan sacrificios a las mismas con acompañamiento de coros y de combates musicales. En cuanto a los combates gimnásticos, la distribución se hará asignando a cada divinidad y a cada estación los que más convengan. Se fijarán igualmente las fiestas a que es oportuno que asistan las mujeres solas y en unión con los hombres. Además se procurará no confundir el culto de los dioses subterráneos con el de los dioses celestes, ni tampoco el culto de las divinidades subalternas del cielo y de los infiernos, sino que se les separará cuidadosamente, asignando a Plutón el doceavo mes según la ley. No es justo que los guerreros tengan aversión a este dios; antes, por el contrario, deben de honrarle como bienhechor del género humano; porque si he de deciros seriamente lo que pienso, la unión del alma con el cuerpo no es bajo ningún punto de vista más ventajosa al hombre que su separación.

Además de esto, es preciso que los que quieran ordenar debidamente estas fiestas y estos juegos, consideren que nuestra república habrá de tener un desahogo y una abundancia de las cosas necesarias para la vida, que en vano se buscarían en todos los Estados que existen hoy, y que queremos que sea tan dichosa como puede serlo un hombre solo. Ahora bien, para vivir dichoso, se necesitan dos cosas; una, no ser injusto con nadie; y otra, que nadie lo sea con nosotros. Es fácil asegurarse de la primera; pero no lo es adquirir el grado de poder necesario para ponerse al abrigo de la segunda; y para llegar a ocupar este punto, no hay otro medio que estar dotado de una perfecta probidad. Lo mismo sucede con relación a la república; si es virtuosa, gozará de una paz inalterable; y si es corrompida, vivirá en guerra consigo misma y con las demás.

Y siendo esto lo que de ordinario pasa, no ea durante la guerra cuando los ciudadanos deben consagrarse al aprendizaje de las armas, sino que deben hacerlo en tiempo de paz. Por esta razón, en un Estado sabiamente gobernado, los habitantes deben cié ejercitarse en este oficio por lo menos un día cada mes, y más si los magistrados lo juzgan conveniente, sin que ni el frío ni el calor lo impidan, ya lo bagan todos juntos, ellos, sus mujeres y sus hijos, cuando lo estimen oportuno los

magistrados, ya lo hagan por secciones. También convendrá que a los sacrificios sigan ciertas diversiones, de manera que en cada fiesta haya una especie de combates, que representen tan naturalmente como sea posible a los combates verdaderos, distribuyéndose allí mismo premios y recompensas a los vencedores. Nuestros ciudadanos se elogiarán y criticarán mutuamente, según el comportamiento que cada uno haya observado en estos juegos y en todo el resto de su vida, prodigando alabanzas a los que más se hayan distinguido, y severas censuras a los demás.^[1]

No se encomendará indiferentemente a cualquier poeta el cuidado de componer estos elogios y estas censuras; porque, en primer lugar, para esto es preciso que no tenga menos de cincuenta años; y en segundo, que no sea de aquellos poetas que, aunque dotados de gusto y talento para la poesía, no se han distinguido por otra parte por ninguna acción memorable. Entre los poetas serán escogidos aquellos que son respetados en el Estado por su virtud y que han llevado a cabo bellas acciones, y sus versos se cantarán con preferencia aunque sean menos perfectos. Esta elección la hará el magistrado institutor de la juventud y los demás guardadores de las leyes. Darán a ciertos poetas el privilegio de que su Musa pueda hablar en toda libertad, prohibiendo al mismo tiempo a los demás que se mezclen en semejantes composiciones, y a los ciudadanos que canten ninguna pieza en verso, que no haya tenido la aprobación de los guardadores de las leyes, aunque sea superior a los himnos de Támiras o de Orfeo.^[2] Entre nosotros no se conocerán otros cantos que los dedicados y consagrados a los dioses y los versos en forma de elogio o de censura, compuestos por hombres virtuosos y estimados, que sean propios y a propósito para llenar este objeto. Lo que he dicho de los ejercicios militares y del derecho de cantar versos para alabar o censurar a los ciudadanos, se aplicará igualmente a los hombres que a las mujeres.

También es indispensable que el legislador, recordando en su espíritu el fin que se propone, se diga a sí mismo: ¿Qué república y qué ciudadanos pretendo formar? ¿No son atletas destinados a los mayores combates y que tienen mil adversarios en frente? Sí, se me podría responder con razón. Pues bien; si tuviéramos que adiestrar a atletas para combatir en el pugilato, en el pancracio o en cualquiera otra especie de pelea, ¿los haríamos descender a la arena sin que se hubieren ejercitado antes de cuando en cuando con alguno? Nosotros mismos, si pensáramos en dedicarnos al pugilato, ¿no tomaríamos lecciones mucho antes del día del combate? ¿No aprenderíamos todas las actitudes que tendríamos que tomar, cuando llegara el caso de disputar la victoria? Y aproximándonos todo lo posible a la realidad, en lugar de manoplas, ¿no armariámos nuestros brazos con pelotas^[3] para ejercitarnos mejor en dar y parar los golpes? Y si no encontráramos persona con quien ensayarnos, ¿no llegaríamos, sin hacer caso de la burla que pudieran hacer los insensatos, hasta hacer a este fin un hombre de paja? Y en fin, a falta de adversario vivo o inanimado, ¿no tomaríamos el partido de batirnos contra nosotros mismos? ¿No se ha inventado a este fin el arte de mover los brazos y las manos según ciertas reglas?

CLINIAS.—Si, con el fin que acabas de indicarse ha inventado principalmente.

ATENIENSE.—Y qué, los guerreros de nuestra ciudad ¿serían tan temerarios que se presentaran con menos preparación que los atletas comunes en el mayor de los combates, en aquel en que se trata de su propia vida, de la de sus hijos, de sus bienes y de la salvación del Estado? El legislador, por temor de que puedan ser objeto de burla los juegos destinados a educarlos ¿no se atrevería a dictar una ley, ni a prescribirles para cada día ciertos ejercicios más ligeros, en que no se empleasen las

armas, dirigiendo hacia este objeto los coros y toda la gimnasia? Y respecto a los ejercicios más o menos pesados, ¿no ordenará el legislador que se hagan por lo menos una vez al año, y que en todo el país los ciudadanos tengan pequeños combates, se disputen los puestos, se armen emboscadas a imitación de lo que pasa realmente en la guerra; que se lancen cuerpos duros y otros proyectiles aproximados a los verdaderos y cuyo golpe no deje de tener algún riesgo, a fin de que el temor entre por algo en estas diversiones, y que el concepto que se forme del peligro dé a conocer los valientes y los cobardes? ¿No deberá seguir a estos juegos una justa distribución de recompensas para los unos y de ignominia para los otros, manteniendo así la ciudad en buen espíritu y preparada siempre para los verdaderos combates? Si alguno muriere en estos juegos, se tendrá por involuntario el homicidio, y se declarará que el autor conserva sus manos puras después de haber hecho las expiaciones señaladas por la ley. El legislador deberá reflexionar, que si por una parte estos ejercicios cuestan la vida a un corto número de hombres, por otra nacerán bien pronto otros que no serán inferiores a aquellos; que, por el contrario, si el temor dejase de tener cabida en tales diversiones, sería imposible discernir el valor de la cobardía, lo cual sería mucho más perjudicial al Estado que la pérdida de algunos ciudadanos.

CLINIAS. —Convenimos con gusto, extranjero, en que es preciso consignar en la ley estos ejercicios y obligar a todo el mundo a tomar parte en ellos.

ATENIENSE. —¿Sabemos todos por qué esta clase de juegos y de combates, con rarísimas excepciones, no están en práctica en ninguno de los Estados que conocemos? ¿Será preciso atribuirlo a la ignorancia así de los pueblos como de los legisladores?

CLINIAS. —Quizá.

ATENIENSE. —No es eso sólo, mi querido Clinias; porque también se debe atribuir a otras dos causas, que son suficientes para producir ese efecto.

CLINIAS. —¿Cuáles son?

ATENIENSE. —La primera es esa pasión por las riquezas, que no permite ocuparse de otra cosa que del cuidado de reunirlas, de suerte que el alma de cada ciudadano, absorbida en cierta manera en este objeto, no puede pensar en ninguna otra cosa que en la ganancia del día. Están muy dispuestos a aprender, a cultivar toda ciencia, todo ejercicio propio para acrecentar la riqueza y se burlan de todo lo demás. Ésta es una de las razones porque no se observa en ninguna parte entusiasmo por los ejercicios de que he hablado, ni por ninguna otra ocupación digna; mientras que, para satisfacer el deseo insaciable del oro y de la plata, se abrazan con gusto todos los oficios, todas las industrias, sin considerar si estos medios son dignos o no, con tal que sirvan para enriquecerse; y es causa también de que sin repugnancia cometan toda clase de actos legítimos o prohibidos sin excluir los más infames, si proporcionan, como si se tratara de las bestias, la ventaja de poder comer cuanto se les antoje y beber lo mismo y de encenagarse en los placeres más inmundos.

CLINIAS. —Tienes razón.

ATENIENSE. —He aquí, repito, una de las causas que impiden a los Estados dedicarse a ningún ejercicio honesto, y aplicarse, como conviene, al ejercicio de las armas, y causa que transforma los ciudadanos de índole dulce y pacífica en mercaderes, en traficantes de mar, en comerciantes de toda clase, y los de índole fogosa en bandidos y ladrones, que horadan las murallas y roban los templos, en tiranos y en hombres que miran la guerra como un oficio; haciéndose desgraciados a pesar de las

buenas cualidades que han recibido a veces de la naturaleza.

CLINIAS. ¿Qué dices?

ATENIENSE. ¿Cómo puedo menos de mirar como desgraciados a hombres, que se ven precisados a pasar toda la vida en un hambre continua, que devora su alma?

CLINIAS. Ésa es la primera causa; ¿cuál es la segunda, extranjero?

ATENIENSE. Haces bien en traérmela a la memoria.

CLINIAS. —Esta insaciable avidez de riquezas, que no deja a nadie descansar, es, según tú, uno de los obstáculos que les impide dedicarse a los ejercicios militares. Sea así. Pero ¿cuál es el otro obstáculo?

ATENIENSE. Quizá creéis que no quiero decirla y que estoy dando largas a la conversación para evitar el explicarme.

CLINIAS. —Nada de eso. Pero me parece, que, habiendo tenido ocasión de hablar del amor a las riquezas, has escuchado demasiado en tus invectivas a la aversión que tienes a este vicio.

ATENIENSE. Extranjero, vuestra observación está en su lugar. Pasemos, por lo tanto, a otra causa y escuchadme.

CLINIAS. —Habla.

ATENIENSE. —Digo, que esta segunda causa es la naturaleza misma de los gobiernos, de que hemos hablado ya más de una vez, a saber: la democracia, la oligarquía y la tiranía. En efecto, si se les ha de dar su verdadero nombre, no son gobiernos, sino facciones constituidas. La autoridad no se ejerce en ellos por mutuo consentimiento; sólo el poderes voluntario; la obediencia siempre es forzada. Los gobernantes, desconfiando constantemente de sus súbditos, no ven sino con sentimiento la virtud, las riquezas, la fuerza y el valor de los mismos; y sobre todo no consienten que se hagan guerreros. Éstas son poco más o menos las dos causas principales de todos los males de los Estados, y con seguridad del mal que aquí se trata. Pero el Estado, para el cual formamos nosotros leyes, no está sujeto ni a uno ni a otro de estos inconvenientes; los ciudadanos vivirán en él con el mayor desahogo, y gozarán respectivamente de libertad. Tampoco creo, si son fieles a nuestras leyes, que se dejen nunca dominar por la pasión de las riquezas. Y así podemos decir con mucha probabilidad de no engañarnos y con razón, que, de todos los gobiernos actuales, el nuestro es el único que puede admitir el género de educación y los juegos militares, que acabamos de prescribir.

CLINIAS. —Muy bien.

ATENIENSE. —¿No es ahora ocasión de hacer mención de todas las clases de combates gimnásticos y de decir cuáles son los que de ellos tienen relación con la guerra, proponer premios para los vencedores y despreciar todos los demás que serían inútiles para este objeto? Pero es preciso que la ley determine en primer lugar cuáles son esos combates. Y comenzando por el de la carrera y de la agilidad, ¿no deberemos darle un puesto entre nosotros?

CLINIAS. —Sin duda.

ATENIENSE. —Efectivamente, la rapidez en los movimientos, así de pies como de manos, es cosa ventajosamente para la guerra; la ligereza de pies sirve para la fuga y la persecución; y en la pelea y en los combates a pie firme se necesitan agilidad y fuerza en los brazos,

CLINIAS. —Sí.

ATENIENSE. —Sin embargo, sin armas no se sacará de ninguna de estas cualidades toda la

ventaja que puede sacarse.

CLINIAS.—Es cierto.

ATENIENSE.—Y así, cuando el heraldo llame, según el uso de nuestros días, al que ha de tomar parte en la carrera, debe presentarse armado, porque no propondremos premio para el que quiera correr sin armas. El primero es el que debe correr armado el espacio de un estadio;^[4] el segundo debe correr el diaulo; el tercero el efipio; el cuarto el dólico; el quinto, armado por completo, correrá el espacio de sesenta estadios hasta un punto marcado, tal como un templo de Marte; el sexto, cargado de armas más pesadas, recorrerá el mismo espacio por un camino más llano; en fin, haremos que el séptimo, con todo el equipo del arquero, recorra al través de montañas y de toda clase de caminos, cien estadios hasta llegar a algún templo de Apolo o de Diana. Abierto el palenque, los esperaremos allí hasta que vuelvan, y daremos a cada uno de los vencedores el premio prometido.

CLINIAS.—Muy bien.

ATENIENSE.—Dividamos este ejercicio en tres clases; la primera para los niños, la segunda para los adolescentes, y la tercera para los hombres formales. Como el espacio estará también dividido en tres partes, los adolescentes recorrerán dos, y los niños uno, ya lleven armas pesadas o ligeras. En cuanto a las hembras, antes de la edad de la pubertad entrarán desnudas en la carrera, y recorrerán el estadio, el diaulo, el efipio y el dólico. Tomarán parte en los ejercicios de los hombres desde la edad de trece años hasta que se verifique su matrimonio, que será antes de los veinte años y después de los diez y ocho,^[5] pero entonces se presentarán en la lid vestidas con un traje decente y a propósito para la carrera. He aquí lo que tenía que disponer acerca de la carrera con relación a hombres y mujeres.

En cuanto a los ejercicios de fuerza, tales como la lucha y otros semejantes, que hoy se usan y que pueden llamarse pesados,^[6] los sustituiremos con los combates de armas de uno contra uno, de dos contra dos, y hasta de diez contra diez. Y así como los directores de la lucha han establecido ciertas reglas, por medio de las que se distingue lo que es propio de un buen luchador de lo que no lo es, tendremos nosotros que establecer otras semejantes, que nos ayuden a decidir de qué manera debe el lidiador defenderse o atacar, para que se le pueda declarar vencedor. A este efecto tomaremos consejo de los más hábiles en la hoplomaquia, y de concierto con ellos determinaremos los golpes que es preciso parar o dirigir a su adversario, para merecer la victoria, así como las señales mediante las que habrá de reconocerse que uno de los campeones ha quedado vencido. Estos combates tendrán también lugar entre las mujeres basta que se casen.

El ejercicio llamado pancracio lo sustituiremos con el de la peltística, en el que se combatirá cubriendose con pequeños escudos escolados, lanzándose flechas, azagayas y piedras con la mano o con honda. Estos juegos tendrán igualmente sus leyes, y concederemos el honor de la victoria y el premio al que mejor las hubiere observado.

Continuando, deberemos tratar ahora de los reglamentos relativos a los combates de caballos. El uso de caballos no puede ser grande ni frecuente en Creta, de donde se sigue necesariamente que no hay allí el mismo interés que en cualquier otro punto en educarse en esto, y que los combates a caballo tienen en aquel país menos estimación. En efecto, entre vosotros no hay gentes que sostengan carroaje, y sería muy raro que mostrasesen interés por los ejercicios de esta clase. Por esta razón, chocaríamos con el buen sentido y consentiríamos en pasar por insensatos, si intentáramos establecer

esta clase de carreras, que el país no admite. Pero, proponiendo premios para la carrera sobre un solo caballo, ya sea un potro que no haya echado aún los primeros dientes, ya un caballo formado delos que ocupan un término medio, no haríamos nada que no estuviese conforme con la disposición del terreno. Y así la ley quiere, que haya esta clase de combates y de disputas, cuyo fallo, así en las justas como en las carreras, pertenecerá a los filarcas y a los hiparcas.^[7] Con respecto a los combates sin armas, ya sean gimnásticos o ecuestres, sería un error de nuestra parte dictar reglamentos sobre ellos.

Un arquero a caballo no es inútil en Creta, como no lo es un hombro diestro en el tiro, por consiguiente estableceremos juegos y combates de este género. No sería conveniente obligar por ley a las mujeres a tomar parte en esta clase de ejercicios, pero si, después de haberse acostumbrado a aquellos de que hemos hablado antes, las jóvenes manifiestan inclinación por éstos y no encuentran para dedicarse a ellos obstáculos en su constitución, lejos de reprenderlas por esto, lo autorizaremos con mucho gusto.

Nada tenemos ya más que decir con respecto a la gimnasia, tanto con relación a los ejercicios públicos, como a las lecciones particulares, que tomará cada cual bajo la dirección de los maestros. También hemos tratado ya de la mayor parte de los ejercicios de la música. Con respecto a los rapsodas y a todo lo concerniente a esta profesión, lo mismo que a las luchas que deberemos establecer los días de fiesta entre los coros, luego que hayamos asignado a los dioses y a los seres de inferior dignidad los años, los meses y los días que les corresponden, formaremos para todo esto reglamentos, instituyendo estos certámenes cada tres años, o cada cinco, o de cualquiera otra manera, según el pensamiento que nos inspiren los dioses. También debemos fijarnos en que habrá entonces combates de música entre los ciudadanos, y el orden, que deberá observarse en ellos, será arregloado por los que propongan los premios para estos combates, por el institutor de la juventud y por los guardadores de las leyes. Todos estos se reunirán a este fin, y convertidos en legisladores determinarán el tiempo, la manera y las personas que deben disputar el premio en todas las especies decoros, de danzas y decanto. En cuanto a la naturaleza de las palabras, de las armonías y de los compases, que entrarán en la composición de las danzas y cantos, ya se ha dicho más de una vez al primer legislador lo que debe de hacer. Los legisladores que vengan detrás, seguirán sus huellas en todas sus leyes, y después de hacer una justa distribución de los juegos y de las épocas convenientes para cada fiesta, dejarán a los ciudadanos celebrar estas solemnidades.

No es difícil conocer cuál es la mejor forma que puede darse a estos juegos y a los demás objetos de esta clase, y cualquiera que sea lo que a este propósito se establezca, no resultará al Estado ni gran ventaja ni gran perjuicio. Pero hay otros objetos más importantes, acerca de los cuales es difícil hacer escuchar la voz de la razón a los ciudadanos; y sólo Dios podría encargarse principalmente de este cuidado, si fuese posible que ocupara nuestro puesto haciendo las veces de legislador. A falta de Dios, tenemos necesidad de un hombre atrevido, que, poniendo por encima de todo la libertad y la franqueza, proponga con confianza lo que juzgue mejor para el público y para los particulares, y haga reinar en los corazones corrompidos el orden y la honestidad que hay derecho a esperar de nuestras leyes; que se oponga con energía a las pasiones más violentas; y que, aun cuando no encuentre entre los hombres nadie que le auxilie, esté resuelto a seguir solo el partido de la recta razón.

CLINIAS.—¿De qué quieres hablar? No comprendemos tu pensamiento.

ATENIENSE. —No lo extraño, y procuraré explicarme con mayor claridad. Cuando nuestra conversación nos condujo a tratar de la educación, vi con el pensamiento jóvenes de ambos sexos, que vivían juntos con mucha familiaridad. Esta vista me ha inspirado cierto temor muy fundado, y me ha puesto en el caso de hacer esta reflexión: ¿De qué manera deberemos conducirnos en una ciudad, donde los jóvenes y las jóvenes, con un cuerpo sano y robusto, están exentos de aquel trabajo penoso y servil, cuyo efecto es apagar el fuego de las pasiones, y que pasan la vida en los sacrificios en las fiestas y en los coros? ¿Cómo se pondrá en semejante república un freno a pasiones que conducen a cometer los mayores excesos a una multitud de personas de ambos sexos, pasiones que la razón debe combatir, si quiere obtener la autoridad de una ley? Se concibe sin dificultad de qué manera las leyes, que hemos formado antes, habrán de triunfar de otras pasiones; porque la prohibición de trabajar para enriquecerse excesivamente es muy propia para inspirar la moderación, y porque todas las leyes que entran en nuestro plan de educación tienden al mismo objeto; y añadid a esto la presencia de los magistrados, obligados a no separar sus miradas de la juventud y a observarla continuamente. No es posible, humanamente hablando, tomar más sabia a medidas, para tener a raya a las demás pasiones. Pero respecto a esos amores insensatos, en los que hombres y mujeres pervierten el orden de la naturaleza, pasiones funestas, origen de una infinidad de males para los particulares y para los Estados, ¿cómo podrá prevenirse semejante desorden? ¿Qué remedio podrá emplearse para escapar a tan gran peligro? La cosa no es tan fácil, mi querido Clinias.

Con respecto a otros muchos puntos de importancia, sobre los cuales hemos dictado leyes contrarias a los usos establecidos, hemos encontrado un poderoso auxiliar en las instituciones de Creta y Lacedemonia; pero con relación al punto que ahora tratamos, vuestros dos Estados se oponen absolutamente a nuestros propósitos. En efecto, si alguno, atendiendo al instinto de la naturaleza restableciese la ley, que estuvo en vigor hasta el tiempo de Layo,^[8] diciendo que lo conforme con el orden es que los hombres no tengan con los jóvenes un comercio que sólo debe existir entre los dos sexos, alegando como prueba el instinto mismo de los animales, y haciendo observar que ningún macho se aproxima nunca para este fin a otro macho, por no ser este el deseo de la naturaleza, nada diría que no estuviera fundado en razones evidentes; y sin embargo, esto no se ajustaría a la manera de pensar de Creta y de Lacedemonia. Además, vuestra práctica en este punto no está de acuerdo con el fin que el legislador debe, en nuestra opinión, proponerse en todas las leyes; porque la única cosa, que examinamos en cada una de ellas, es saber si conducen A la virtud o si se alejan de ella. Ahora bien, decidme: aun cuando concediéramos que no hay nada de deshonesto, nada de vergonzoso en la ley que autoriza este desorden, ¿cómo puede contribuir ésta a que Se adquiera la virtud? ¿Hará que nazcan sentimientos generosos en el alma de aquel que se deja seducir? ¿Inspirará templanza al seductor? ¿Hay alguno que pueda persuadirse de que semejante ley produzca tales efectos? Por el contrario, ¿no está conforme todo el mundo en que sólo desprecio merece la volubilidad del que se entrega a estos infames placeres y no tiene bastante imperio sobre sí mismo para contenerse, como igualmente en condenar en el que imita a la mujer su vergonzosa semejanza con este sexo? ¿Quién puede consentir, que un hecho de esta especie se convierta en ley? Nadie, por poca idea que tenga de lo que es la verdadera ley. ¿Pero cómo convencerse de la verdad de lo que digo? Es necesario conocer bien la naturaleza de la amistad, la de la pasión y de lo que se llama amor, si se quiere

examinar esto bajo su verdadero punto de vista; porque de estar la amistad, el amor y una tercera especie de afección, que resulta de la mezcla de aquellas, comprendidas bajo el mismo nombre, nace toda la dificultad y la oscuridad de esta materia.

CLINIAS. —¿Cómo?

ATENIENSE. —Decimos que dos cosas son amigas cuando se parecen por la virtud o que son iguales entre sí. Decimos también, que la indigencia es amiga de la riqueza, aunque sean dos cosas opuestas; y cuando una de estas cosas se dirige a la otra con energía, a esto llamamos amor.

CLINIAS. —Muy bien.

ATENIENSE. —La amistad, pues, que resulta de dos cosas contrarias es una pasión cruel y feroz, y es raro que sea reciproca. La que resulta de la semejanza es, por el contrario, dulce y propia para unir a unos hombres con otros durante toda la vida. En cuanto a la amistad, que es mezcla de las dos anteriores, no es fácil adivinar lo que desea el hombre dominado por esta tercera especie de amor. Incierto en sus deseos se siente arrastrado hacia los dos lados opuestos por sentimientos contrarios. Uno, que le lleva o recoger la flor del objeto que ama, y el otro que le prohíbe tocar a él. Porque el que sólo ama el cuerpo y está hambriento de su belleza, como si fuera un fruto, se excita para conseguir su goce, y no tiene en cuenta ni el alma, ni las costumbres del objeto que ambiciona. Mientras que el que se cuida poco del amor del cuerpo y mira la belleza del mismo con los ojos del alma, lejos de desearla, se siente henchido de un amor legitimo por el alma de su amigo; creería hacerle un insulto, si saciase sobre su cuerpo una pasión brutal; y lleno de respeto y estimación por la templanza, la fuerza, la grandeza de alma y la sabiduría, desea que su relación con el objeto amado sea pura y casta. El amor compuesto de estos dos amores es el que hemos contado ha poco como el tercero. Supuesto lo dicho, ¿la ley debe condonar igualmente estas tres clases de amores, y prohibirnos que les demos entrada en nuestro corazón? ¿O más bien admitiremos con gusto en nuestra república el amor fundado en la virtud, el cual sólo aspira a hacer lo más perfecto posible al joven que es objeto de él; y prohibiremos, en cuanto de nosotros dependa, el acceso de los otros dos? ¿Qué piensas de esto, mi querido Megilo?

MEGILLO. —Todo lo que acabas de decir sobre esta materia es muy sensato.

ATENIENSE. —Ya me lisonjeaba yo de que serías de mi dictamen, y veo que no me había engañado en mi conjectura. No hay necesidad de que yo examine aquí cuáles son sobre este punto las disposiciones de vuestras leyes; me atengo a tu confesión. Con respecto a Clinias, procuraré más adelante convencerle con la fuerza de mis razones. Y así me atengo a lo que me concedéis uno y otro; y sigamos con nuestras leyes.

MEGILLO. —Tienes razón.

ATENIENSE. —Se presenta a mi espíritu un medio de hacer pasar una ley sobre la materia que nos ocupa, medio sencillo en ciertos conceptos y en otros de una ejecución en extremo difícil.

MEGILLO. —¿Cómo es eso?

ATENIENSE. —Sabéis, que hoy mismo la mayor parte de los hombres, a pesar de la corrupción de sus costumbres, se abstienen fiel y cuidadosamente en ciertas ocasiones de todo comercio de mal género con personas hermosas, no sólo sin hacerse violencia, sino de buena voluntad.

MEGILLO. —¿En qué ocasiones?

ATENIENSE. —Cuando se tiene un hermano O una hermana de una gran belleza. Una ley no

escrita pone a cubierto al hijo o a la hija de la pasión de su padre, prohibiendo a éste acostarse con ellos ni en público ni en secreto y tocarlos de ningún modo con intención criminal; y no viene, ni remotamente, a las mientes de la mayor parte de ellos el formar semejantes deseos.

MEGILLO.—Dices verdad.

ATENIENSE.—Y así una sola palabra extingue en ellos todo deseo de esta naturaleza.

MEGILLO.—¿Qué palabra?

ATENIENSE.—La que les hace conocer que semejantes acciones están prohibidas, son detestadas de los dioses, y llevan consigo la más extrema infamia. ¿Y no es la causa de todo esto que nadie ha usado jamás otro lenguaje, y que desde que uno nace oye siempre y por todas partes decir esto mismo, sea en las conversaciones ligeras, sea en el teatro en medio del aparato se río de la tragedia, cuando esta nos presenta en la escena los Fiestes, los Edipos o los Macareos, que han tenido con sus hermanas un comercio clandestino, y que descubierto el hecho, no han dudado en darse la muerte como justo castigo de su crimen?

MEGILLO.—Con mucha razón dices que la voz pública tiene un poder maravilloso, puesto que llega hasta impedirnos respirar contra la prohibición de la ley.

ATENIENSE.—Por consiguiente tengo razón para decir que cuando el legislador quiera subyugar algunas de estas pasiones, que dominan a los hombres con más violencia, le es fácil conocer la manera como debe hacerlo. Para ello no tiene más que consagrarse esta misma voz pública, haciendo que usen el mismo lenguaje todos los habitantes, libres y esclavos, mujeres y niños. Por este medio dará a la ley el mayor grado de estabilidad.

MEGILLO.—Muy bien; pero ¿cómo conseguirá que los ciudadanos hablen todos de la misma manera sobre este punto?

ATENIENSE.—Tu objeción es justa: y yo mismo he dicho, que tenía un medio para hacer pasar la ley que obliga a los ciudadanos a conformarse con la naturaleza en la unión de los dos sexos destinada a la generación; que prohíbe áloe varones todo comercio con los varones, y les veda trabajar con intención premeditada en extinguir la especie humana y arrojar entre piedras y rocas una semilla, que no puede ni arraigar ni fructificar allí; y que les prohíbe igualmente con relación al sexo femenino todo abuso que sea contrario al fin de la generación. Si esta ley llega un día a ser tan universal y tan poderosa como la que prohíbe a los padres toda unión carnal con sus hijas, y si llega hasta el punto de impedir todas las demás uniones ilícitas, producirá una infinidad de buenos efectos, porque, en primer lugar, es conforme con la naturaleza; además, pone a salvo a los hombres de esa rabia y de esos furores que acompañan al amor; se opone a todos los adulterios; obliga a evitar todo exceso en la comida y la bebida; establece la concordia y la amistad en los matrimonios, y proporciona otros muchos bienes a todo el que sea bastante dueño de sí mismo para poder observarla. Pero se presentará quizá delante de vosotros algún joven violento y de temperamento ardiente, el cual al oír proponer esta ley, nos echará en cara con insolencia que ordenamos cosas desprovistas de razón e imposibles, y nos abrumará con sus exclamaciones. La posibilidad de estos murmullos es lo que me ha obligado a decir que conocía un medio, muy fácil por una parte y muy difícil por otra, de hacer adoptar esta ley y de hacerla estable. Nada más fácil, en efecto, que imaginar cuán posible es esto y la manera como puede serlo; porque sostengo, que desde el momento en que está ley haya sido consagrada de una manera suficiente, subyugará todos los corazones y los hará

dóciles y temerosos con relación a todas las ordenes del legislador. Las costumbres han llegado en la actualidad a tal punto de corrupción, que se mira esta ley como impracticable, en la misma forma que no se cree posible el establecimiento de las comidas en común en una ciudad, ni que todos sus habitantes se sometan para siempre a este género de vida. Sin embargo, la experiencia ha demostrado lo contrario, puesto que estas comidas están en uso entre vosotros, si bien en vuestros dos Estados mismos no se ha tenido por practicable este uso de las comidas públicas respecto de las mujeres. Y esta fuerza de la preocupación contraria me ha obligado a decir que las leyes sobre estos dos puntos no subsistirían sino con gran dificultad.

MEGILLO.—Nada has dicho que no sea exacto.

ATENIENSE.—¿Queréis que os pruebe con razones, que han de impresionar nuestros espíritus, que lo que yo propongo no es imposible, ni superior a las fuerzas humanas?

CLINIAS.—Con mucho gusto.

ATENIENSE.—¿Quién creéis que se abstendrá más fácilmente de los placeres del amor y se conformará con las disposiciones dictadas sobre esta materia, el que es sano de cuerpo y no ha sido educado de una manera vulgar, o el que tiene un cuerpo mal constituido?

CLINIAS.—Mejor podrá abstenerse el primero.

ATENIENSE.—¿No habéis oído nunca decir lo que se cuenta de Iccos de Tarento, el cual ton la mira de conseguir la victoria en los juegos olímpicos y en los demás, de tal manera se consagró a su arte y tales progresos hizo en cuanto a adquirir fuerza y templanza, que durante el tiempo de sus ejercicios no tocó a ninguna mujer ni a ningún joven? Lo mismo se refiere de Crisón, de Astilos, de Diopompo y de muchos otros atletas. Sin embargo, mi querido Clinias, todas estas gentes estaban peor educadas, en cuanto al alma, que tus conciudadanos y los míos; y con respecto al cuerpo, eran de una complejión excesivamente ardiente.

CLINIAS.—Tienes razón; lo que dices de estos atletas lo han referido como cierto nuestros antepasados.

ATENIENSE.—¡Y qué!, para conseguir el premio de la lucha, de la carrera y de otros ejercicios semejantes, estos atletas han tenido el valor de abstenerse de placeres, cuyo goce consideran los más como la felicidad de la vida, y ¿no podrán nuestros discípulos dominar sus deseos a la vista de una victoria mil veces más gloriosa, que pintaremos ante sus ojos desde la infancia como la más preciosa de todas las victorias, en nuestros y discursos en nuestras canciones, y cuyos encantos les haremos gustar indudablemente?

CLINIAS.—¿Qué victoria?

ATENIENSE.—La que se consigue sobre los placeres, y a la que va unida la felicidad de la vida; así como seremos por el contrario desgraciados, si nos dejamos vencer por ellos. Además, el temor de cometer una acción ilícita en todos conceptos, ¿no tendrá fuerza bastante, para hacer que triunfen de estas mismas tendencias, que otros con menos virtudes que ellos han sabido dominar?

CLINIAS.—Así debe de ser.

ATENIENSE.—Visto lo que hemos llegado a decir acerca de esta ley, y que en este punto hemos encontrado dificultades en la corrupción de costumbres de nuestro tiempo, digo, que no debemos dudar un momento en publicarla y en declarar a nuestros ciudadanos, que no es posible que los pájaros y los demás animales los aventajen en este respecto. Muchos de estos animales, reunidos en

grandes rebaños, se mantienen puros y castos, y no conocen los placeres del amor hasta el tiempo señalado por la naturaleza para la generación; y llegado este tiempo, el macho escoge la hembra que le agrada, y la hembra su macho, y apareados de esta manera viven en adelante conforme a las leyes de la santidad y de la justicia, permaneciendo fieles en sus primeros compromisos; pues bien, es preciso que nuestros habitantes superen en este punto a los animales. Ahora, si se dejan corromper por el ejemplo de los otros griegos y de la mayor parte de los pueblos bárbaros; si a fuerza de oír decir y de ver que los amores desordenados están en uso en las demás naciones, cesasen de ser dueños de sus deseos, entonces es preciso que los guardadores de las leyes, convirtiéndose en legisladores, contengan este desorden por medio de una segunda ley.

CLINIAS. —¿Qué ley deberían dictar en tu opinión si la nuestra se hiciese inútil?

ATENIENSE. —Es evidente, Clinias, que será una que depende inmediatamente de ésta.

CLINIAS. —Pero repito, ¿cuál es?

ATENIENSE. —Consiste en debilitar en ellos, en cuanto sea posible, la fuerza del deleite sensual, separando de su rumbo por medio de la fatiga lo que la nutre y la sostiene, obligándola a encaminarse hacia otro punto del cuerpo; y esto se conseguirá seguramente a no ser que a consecuencia del uso de los placeres hayan perdido todo sentimiento de pudor. En efecto, si por pudor usan de los placeres sólo raras veces, el deleite ejercerá sobre ellos por esta misma razón un imperio más débil. La ley declarará, por lo tanto, que la honestidad exige que se ejecuten en secreto tales actos, y que es infame cometerlos a vista de todo el mundo, apoyándose al determinar esto en la costumbre y en la ley no escrita, que prescriben lo mismo; pero la ley no impondrá una abstención completa. De esta manera tendremos una ley menos perfecta y de una moralidad de segundo orden, que de las tres clases de ciudadanos para que se dará, contendrá por fuerza dentro del deber a la tercera, es decir, a la de los hombres corrompidos e incapaces de vencerse a sí mismos, que es como nosotros los hemos llamado.

CLINIAS. —¿Cuáles son las otras dos clases?

ATENIENSE. —Una es la de los ciudadanos piadosos y celosos del verdadero honor; y otra, la de los que se sienten atraídos menos por las bellas cualidades del cuerpo que por las del alma. ¿Todo lo que acabamos de decir no es quizás más que uno de esos deseos que se manifiestan en una conversación? ¿Qué ventaja, sin embargo, sacarían todos los Estados de la observancia de estas leyes? Por lo menos, si Dios secunda nuestros esfuerzos, llegaremos a obtener en este punto una de dos cosas: o que nadie se atreverá a tocar a persona de condición libre, fuera de su mujer; que no se contraerán con concubinas uniones no precedidas de ninguna ceremonia, y cuyos frutos serían ilegítimos; y que no se tendrá con los del mismo sexo un comercio estéril, prohibido por la naturaleza; o cuando no otra cosa, conseguiremos desterrar enteramente el amor por los jóvenes. En cuanto al amor por las mujeres, si alguno conociese otra que la que ha entrado en su casa bajo el auspicio de los dioses y con el título sagrado del matrimonio, ya la haya adquirido por compra o de cualquiera otra manera, y si este comercio de mal género llega a conocimiento de cualquiera, sea hombre o mujer, no haremos más que lo justo si le privamos por una ley, como a un infame, de todas las distinciones y privilegios de ciudadano, reduciéndole a la condición de extranjero. Tal es la ley, ya se la considere como una, ya como dos, que creo debe dictarse en lo relativo a los placeres del amor y en todas las especies de uniones licitas e ilícitas, que esta clase de deseos ocasionan entre los

hombres,

MEGILLO. —Extranjero, esa leyes completamente de mí gusto; pero que Clinias nos diga también lo que piensa de ella.

CLINIAS. —Lo haré, Megilo, cuando llegue el tiempo oportuno. Por ahora, dejemos al extranjero que continúe la exposición de sus leyes.

MEGILLO. —Sea así.

ATENIENSE. —Continuando, pues, he aquí que hemos llegado al punto referente a las comidas en común. Esta institución tropezaría en cualquiera otra parte con grandes dificultades; pero en Creta no hay nadie que piense que se pueda vivir de otra manera. Lo principal es saber qué práctica seguiremos, sí la de esta isla o la de Lacedemonia,^[9] o bien si podrá encontrarse una tercera, que sea preferible a las dos. No creo que sea difícil imaginar una; pero me parece al mismo tiempo que no nos sería de grande utilidad estando como están muy bien arregladas las cosas en aquel país en este punto. Pide el orden explicar ahora de dónde y cómo nuestros ciudadanos se proporcionarán su subsistencia. Las otras ciudades tienen para vivir necesidad de mil cosas que hacen venir de una infinidad de puntos. Por lo menos necesitan un surtido doble del que necesitará la nuestra; porque la mayor parte de los griegos sacan sus alimentos del mar y de la tierra, siendo así que la tierra sola suministrará el mantenimiento a nuestros habitantes, lo cual acorta mucho la obra del legislador, puesto que de esta manera le bastan para llenar su cometido la mitad y aun menos de las leyes necesarias en otros países y hasta de las leyes más convenientes a personas libres. En efecto, se ve desembarazado de todo el aparato de leyes referentes a patronos de buques, traficantes, mercaderes, hostelerías, aduanas, minas, préstamos, intereses usurarios, y otras mil cosas semejantes. El legislador de una ciudad como la nuestra, pasando todo esto en silencio, se limitará a dictar leyes a los labradores, a los pastores, a los que cuidan las colmenas, a los que están al frente de los almacenes donde se depositan las producciones de estas artes o donde se fabrican los instrumentos; con tanto más motivo cuanto que están ya arreglados los asuntos más importantes, tales como los matrimonios, la generación, la educación o instrucción de los niños y la institución de los cargos de la magistratura; así que sólo le faltan las leyes relativas a los que se ocupan inmediata o mediadamente de la subsistencia del Estado.

Comencemos por las leyes de la agricultura. He aquí la primera que dictamos en nombre de Júpiter, que preside los linderos. Que nadie toque a los linderos que separan su campo de el del ciudadano su vecino, o del campo del extranjero, cuyas tierras están situadas en la frontera del Estado; que todos se persuadan de que esto sería mover lo que debe permanecer inmóvil; y que cada cual esté firmemente resuelto a remover las mayores rocas antes que tocar con un dedo el linde o la pequeña piedra que marca los límites de la amistad y de la enemistad, y que nos hemos obligado con juramento a dejar en su lugar. Júpiter, garante de los derechos del ciudadano y del extranjero, ha sido testigo de estos juramentos y no puede irritársele sin exponerse a las más crueles guerras. El que sea fiel a esta ley, no experimentará nunca los males que su infracción lleva consigo, pero el que la menosprecie, sufrirá un castigo doble por su temeridad; el primero y más grande de parte de los dioses, el segundo de parte de la ley. Que nadie toque voluntariamente a los linderos que haya entre sus fincas y las de su vecino. Si alguno se atreve a hacerlo, todo ciudadano puede denunciarle a los propietarios, quienes acudirán en queja ante los jueces. Si resulta culpable el acusado, los jueces

dispondrán la pena o multa que merece un hombre que procura sordamente o a viva fuerza confundir las divisiones de las tierras.

En segundo lugar, los daños que los vecinos se hacen unos a otros, aunque no sean de consideración, sin embargo, como las ocasiones se presentan tan a menudo, producen a la larga grandes enemistades, que hacen la vecindad en extremo molesta e insopportable. Por esta razón debe impedirse, en cuanto sea posible, que ningún ciudadano dé a su vecino ningún motivo de queja; y cuidar sobre todo de que no usurpe parte del campo de éste labrándole, porque nada es más fácil que dañar a otro, y todo hombre es capaz de ello, mientras que no todos están en disposición de hacer bien a los demás. Por lo tanto, todo el que, traspasando los linderos, trabaje como suyo el campo de su vecino, pagará el daño; y para curarle su impudencia y la bajeza de sus sentimientos, pagará además el doble del daño que le ha sufrido. El conocimiento, el juicio y el castigo de los delitos de este género pertenecerán a los agrónomos. Los que sean graves serán juzgados por los inspectores, juntamente con los doce guardas, en la forma que antes se dijo, y los ordinarios serán juzgadas solamente por los inspectores. Si se causa algún daño haciendo pastar los ganados, los mismos jueces harán la estimación de aquel e impondrán una multa. Si dejándose llevar por la pasión de robar abejas, se apropiá alguno el enjambre de otro, o le atrae a su casa metiendo ruido con vasos de bronce, indemnizará al dueño del enjambre. Si al prender fuego a materias inútiles, no tomase las medidas oportunas para no perjudicar al vecino, pagará el daño según la estimación de los jueces. Lo mismo sucederá, si al poner árboles, no se guarda la distancia prescrita entre la planta y la heredad del vecino, punto que ya ha sido arreglado suficientemente por otros legisladores,^[10] y de cuyas disposiciones legales ninguna dificultad tendremos en servirnos, persuadidos como estamos de que no conviene al legislador o jefe del estado detenerse en hacer leyes sobre una multitud de pequeñas cosas que cualquiera puede arreglar tan bien como él. Igualmente, como tocante a las aguas existen muy buenas leyes dictadas hace mucho tiempo por los cultivadores, no es oportuno arrancarlas de allí para traerlas a nuestra conversación. Pero el que quiera conducir un cauce de agua a su campo, lo hará tomándola de manantiales públicos, sin interceptar los de ningún particular; y conducirá el agua por el terreno que le acomode, evitando, sin embargo, que pase por casas, templos, monumentos, y sin ocupar más que el terreno necesario para el paso de un pequeño arroyo. Sí en algún punto hay escasez de agua y la tierra absorbe las aguas pluviales sin darlas salida, de suerte que se carezca allí hasta de la necesaria, se cavará en aquel terreno hasta encontrar arcilla; y si a esta profundidad no se halla agua, se tomará en la vecindad la que se requiera y sea suficiente para el gasto de la familia. Pero si los vecinos no tuviesen tampoco la bastante para su servicio, se dirigirán a los agrónomos, los cuales arreglarán el orden en que irá cada uno a hacer provisión de agua a casa de sus vecinos.

Si alguno sufre daño en su campo o en su casa de parte del vecino que habita más abajo, por negarse a dar a las aguas llovedizas la necesaria salida; o por el contrario, si el habitante de la parte de arriba causa daño al vecino de la parte inferior, por dejar correr las aguas a la aventura, y si por otro lado no se arreglan amistosamente, el que se sienta agraviado se dirigirá a los astinomos, si es en la ciudad, y a los agrónomos, si es en el campo, y trasladándose éstos al punto de la disputa, dispondrán lo que cada parte debe de hacer. Hecho el arreglo, el que no se conforme con él, será acusado como vecino incómodo y díscolo, y si se le convence de ello, será condenado a pagar a la otra parte el doble del daño que le ha causado por haberse negado a obedecer a los magistrados. Con

respecto a los frutos de otoño, todos los compartirán con todos de la manera siguiente. La diosa, que preside a la recolección, nos hace dos clases de presentes: uno es la uva que no puede conservarse, y el otro la uva que por su naturaleza puede conservarse; y sobre esto he aquí lo que la ley ordena. El que toque a las uvas o a los higos campestres, ya sea en su finca, ya en la ajena, antes del tiempo de la recolección que cuadra con la aparición de Arturo, pagará una multa de cincuenta dracmas consagradas a Baco, si cometió el exceso en su propio campo: una mina, si fue en campo de sus vecinos: y dos tercios de mina si Fue en cualquiera otro campo. Con respecto a las uvas que no pueden conservarse, y a los higos que se llaman delicados, el que quiera cogerlos, si es en su finca, tomará los que quiera y cuando quiera; si es en finca de otro y lo hace sin permiso del dueño, será castigado conforme a la ley que prohíbe tocar a lo que no se ha arrancado.^[11] Si el culpable fuese esclavo y hubiese cogido alguno de estos frutos en un huerto sin la voluntad del dueño, recibirá tantos azotes como higos y granos de uva haya cogido. El extranjero establecido entre nosotros tendrá derecho a tomar de esta clase de frutos, pagándolos. En cuanto al extranjero que va de paso y desea refrescarse, podrá él y uno de los criados que le acompañen tomar sin pagar cuantos higos y uvas quieran de los que no pueden conservarse, porque es un presente que se le debe por su calidad de extranjero. Pero la ley le prohíbe absolutamente echar mano a los frutos que se llaman rústicos; y si un extranjero o su esclavo tocan a ellos, no teniendo conocimiento de esta prohibición, el esclavo será azotado y ningún daño se hará al dueño; pero se le advertirá que sólo puede tocar las uvas que no sirven ni para secar ni para hacer vino, y a los higos que no pueden conservarse. Con respecto a las peras, manzanas, granadas y otros frutos semejantes, no será cosa fea tomarlos ocultamente; pero si alguno menor de treinta años, es cogido in fraganti, podrá impedirse que lo haga y pegarle con tal que no resulte herida; y ni siquiera los hombres de condición libre tendrán acción alguna en justicia en razón de los golpes recibidos con este motivo. El extranjero tendrá el mismo derecho sobre estos frutos que sobre las uvas y los higos. El ciudadano de más de treinta años, que se contente con comer y no intente llevarse nada, gozará del mismo derecho que el extranjero; pero si obra en fraude de la ley, corre el riesgo de no poder disputar el premio de la virtud, si alguno se apercibe y recuerda a los jueces cuando llegue el caso las faltas de este género que haya cometido.

El agua es la cosa más necesaria para el cultivo de las huertas, pero es fácil corromperla; porque la tierra, el sol, los vientos, que concurren con el agua a alimentar las plantas, no pueden ser emponzoñados, ni alterados, ni sustraídos, mientras que todo esto puede suceder con el agua, y por esta razón hay necesidad de que venga la ley en su auxilio. He aquí la que yo propongo. Si alguno corrompe el agua de otro, sea de fuente, sea de lluvia depositada, arrojando en ella ciertas drogas, o tuerce su curso por medio de excavaciones, o en fin, la roba, el propietario irá a quejarse ante los ancianos y hará él mismo la estimación del daño, y aquel que resulte convencido de haber corrompido el agua, además de la indemnización de perjuicios, estará obligado a limpiar la fuente o el depósito, conforme a las reglas prescritas por los intérpretes según la exigencia de los casos y de las personas.

Con respecto al transporte de las diversas especies de frutos, que cada cual las conduzca por donde más le agrade, con tal que no cause daño a otro o que el provecho que le resulte sea triple del daño que sufre su vecino. El conocimiento de esta clase de causas pertenecerá a los magistrados, así como el de todas aquellas, en las que, al trasportar los frutos, se hubiere, valiéndose de la violencia y del

fraude, causado cotí intención daños a otro en su persona o en sus bienes. Todas estas causas, digo, se ventilarán ante los magistrados, quienes tendrán derecho a fallar si el daño no excede de tres minas. Si el motivo de queja es más grave, se dirigirán a los tribunales públicos para que castiguen al culpable. En caso que los magistrados no se hayan atenido a las reglas de la equidad en la estimación del daño, serán castigados al pago del duplo en favor de la parte ofendida; y en cualquier negocio en que se crea alguno perjudicado por los magistrados, se podrá apelar siempre de su sentencia a los tribunales públicos.

Deberíamos dictar un sinnúmero de pequeños reglamentos sobre la manera de administrar justicia, sobre la naturaleza de las acciones, sobre las citaciones para comparecer, sobre los que han de hacer estas citaciones, si basta que sean dos o han de ser más, y sobre otros pormenores análogos de que no es posible desentenderse, pero que no son ya propios de un legislador de mi edad. Otros más jóvenes se encargarán de este cuidado, y tomando nuestras leyes por modelos, cotejarán sus pequeños reglamentos con los nuestros, que se ocupan de asuntos más importantes, y el uso y la experiencia los guiarán hasta que hayan dado a sus leyes toda la perfección conveniente. Entonces las declararán inquebrantables, y se conformarán a ellas exactamente en la práctica considerándolas como una legislación acabada. En punto a los demás artesanos, he aquí lo que respecto de ellos debe disponerse. Que ningún ciudadano, ni servidor de un ciudadano, ejerza profesión mecánica. El ciudadano tiene una ocupación que exige de suyo mucho estudio y ejercicio, que consiste en procurar establecer y conservar el buen orden en el Estado, y éste no es por su naturaleza uno de aquellos trabajos que se pueden hacer ligeramente. Además, no hay hombre que reúna en si los talentos necesarios para sobresalir en dos artes o en dos profesiones: ni tampoco para ejercer con éxito un arte por sí mismo y dirigir a alguno en el aprendizaje de otro. Conforme a este principio, es preciso que la siguiente ley sea fielmente observada entre nosotros. Que ningún obrero que trabaje hierro, lo haga al mismo tiempo en madera; e igualmente que ninguno que trabaje en madera tenga bajo su dirección obreros que trabajen en hierro, cuyas labores dirija abandonando la suya con el pretexto de que teniendo un gran número de esclavos que trabajan bajo sus órdenes y para él, es natural que consagre a aquellos principalmente su atención porque el oficio de los mismos es de mayor interés para él que el suyo propio. Que nadie tenga en el Estado más que un solo oficio, del cual sacará su subsistencia. Los astinomos cuidarán de que esta ley se mantenga en toda su fuerza; y respecto a los ciudadanos, si observan que alguno desprecia el estudio de la virtud, para dedicarse a algún arte, cualquiera que él sea, acósenle haciéndole cargos y tratándole ignominiosamente hasta que le hagan entrar de nuevo en su deber. Si algún extranjero ejerce dos oficios a la vez, debe de ser condenado a prisión y al pago de multas, arrojado de la ciudad y obligado por el temor a estos castigos a ser un hombre solo y no muchos. Con respecto al salario que se les deba y a la aceptación de su trabajo, si se les causa algún daño o si ellos le causan a los demás, los astinomos decidirán si el daño no pasa de cincuenta dracmas, y si es mayor, se acudirá a los tribunales públicos, que juzgarán según la ley.

Que nadie pague en el Estado impuesto alguno por la importación o exportación de las mercancías. Que no se traiga de fuera, cualquiera que sea la razón de necesidad que se alegue, ni incienso, ni otros perfumes extranjeros de los que se queman en los altares de los dioses, ni púrpuras, ni ninguna otra tintura que el país no suministre; ni, por último, ninguna otra materia extranjera de que se sirven otras artes; y en igual forma, que no se exporte ninguno de los frutos que deben

permanecer en el país. Excepto los cinco guardadores de las leyes más ancianos, los doce restantes habrán de estar ojo avizor, para hacer que se observe este reglamento.

En cuanto a las armas y demás instrumentos necesarios para la guerra, si para su fabricación hay necesidad de tomar del extranjero obreros, maderas y metales de cierta clase, materiales para hacer sogas, o ciertos animales útiles a este fin, los generales y los comandantes de caballería tendrán facultades para hacer entrar y salir, dar o recibir, en nombre de la ciudad, todo lo que juzguen necesario, debiendo dictar sobre esto los guardadores de las leyes las disposiciones que convengan y basten. Que en nuestra ciudad y en todo su territorio nadie comercie con estas cosas ni con otra alguna con ánimo de amontonar dinero, sino que la distribución de víveres y de las demás producciones del país se hará, a mí entender, de una manera conveniente, si se tiene en cuenta en este punto la ley establecida en Creta. Porque es preciso, que el total de los frutos de las doce partes del territorio se distribuya entre todos y se consuma de la misma manera; que de cada doceava parte de estas producciones, trigo, cebada, o cualquiera otra especie de frutos, propios de cada estación, comprendiendo en ello todos los animales vendibles que se encuentren en cada parte del territorio, se formen tres partes, una para las personas libres, otra para los esclavos, y la tercera para los artesanos y en general para los extranjeros, tanto los que han venido a establecerse a nuestra ciudad para ganarse la vida, como los que de tiempo en tiempo vienen a negocios, sean del Estado o de particulares. Esta tercera parte de frutos, de que no puede prescindirse, se pondrá necesariamente en venta, así como no hay semejante necesidad respecto de las otras dos. Pero ¿cómo haremos que esta partición sea exacta? ¿No es evidente, por lo pronto, que en ciertos conceptos deberá ser igual y ea otros desigual?

CLINIAS.—¿Cómo entiendes eso?

ATENIENSE.—Es una necesidad que lo que la tierra produce o mantiene sea mejor en unos parajes y menos bueno en otros.

CLINIAS.—Sin duda.

ATENIENSE.—Pues bien, componiéndose las tres partes de iguales productos, no es preciso que la parte de las personas libres, así como la de los esclavos o la de los extranjeros, sea mejor que las otras, sino que debe hacerse que la distribución sea igual entre todos con una igualdad de calidad. Después, cada ciudadano que ha recibido dos partes, será árbitro de distribuirlas entre las personas libres y los esclavos de su familia, dando a cada uno lo que quiera y en la cantidad que quiera. Las demás cosas se distribuirán a proporción y en la medida justa de la manera expresada, y fijado el número de los animales que toman su alimento de la tierra, se hará de ellos la repartición en la misma forma.

En seguida se determinará la habitación que cada uno debe de ocupar, y he aquí el arreglo que es indispensable hacer. Es preciso que haya doce barrios, cada uno de los cuales estará situado en el centro de cada doceava parte del Estado; que en cada barrio haya, alrededor de la plaza pública, templos consagrados a los dioses y a los genios, ya ténganlos magnetes,^[12] divinidades locales, o ya adoren divinidades extranjeras introducidas ha largo tiempo en el país y cuyo culto se ha perpetuado por una antigua tradición, tributándoles los honores que se les han venido rindiendo desde la más remota antigüedad. En cada una de dichas divisiones habrá templos consagrados a Vesta, a Júpiter, a Minerva, y a la divinidad que da su nombre a cada doceava parte del territorio. En los aledaños de

estos templos se construirán, en el punto más elevado, casas que sirvan como de retirada segura a los encargados de la defensa del territorio. Del cuerpo de artesanos se harán trece secciones, que se distribuirán por toda la extensión del Estado; de suerte que una sección habite en la ciudad, repartida por igual entre los doce cuarteles, quedando las demás en los barrios de las afueras. Encada barrio residirán los trabajadores de todas especies que sean necesarios para la agricultura. A los agrónomos corresponde cuidar de todo esto, ver el número y la calidad de obreros que necesite cada cantón, cómo deben colocárseles para que no causen incomodidad y para que sean tan útiles a los labradores como sea posible. Los astinomos tendrán este mismo cuidado con respecto a los obreros que trabajan en la ciudad.

La inspección de la plaza pública correrá a cargo de los agrónomos. Además del cuidado de los templos, de que están especialmente encargados, cuidarán en primer lugar de que no se cometa ninguna injusticia en la venta y compra de las cosas necesarias para la vida; y en segundo lugar, de que se conserve el orden y no se insulten unos a otros, procurando castigar a los culpables. En cuanto a las mercancías examinarán ante todo si, respecto de las que los ciudadanos deben de vender a los extranjeros, se hace todo conforme al orden establecido por la ley. He aquí cuál es éste. El primer día de cada mes los ciudadanos harán llevar al mercado, valiéndose de extranjeros o de los esclavos, encargados de la venta de sus frutos, la doceava parte del trigo destinado a los extranjeros, y estos comprarán aquel mismo día para todo el mes el trigo y demás grano de esta naturaleza. El décimo día del mes el ciudadano venderá y el extranjero comprará la provisión de líquidos que necesite para todo el mes. El día veintitrés del mismo tendrá lugar el mercado de los animales, que unos han de vender y otros de comprar. En aquel mismo día los labradores pondrán en venta diferentes muebles y cosas varios, como pieles, telas de todas clases, sea de tejido o de materia abatanada, y otras cosas semejantes, que los extranjeros necesitan comprar para su uso. Que nadie venda a los ciudadanos o a sus esclavos, ni compre de ellos, estas cosas, ni tampoco trigo o cebada molidos, ni ninguna de las mercancías necesarias para la vida. Pero se permitirá a los extranjeros vender en los mercados que se verificarán sólo para ellos, a los obreros y a sus esclavos trigo y vino al pormenor. Generalmente se da el nombre de mercaderes a los que hacen este comercio. Los carniceros venderán igualmente la carne al por mayor a los extranjeros, a los artesanos y a sus obreros. Todos los días el extranjero podrá comprar al por mayor toda clase de combustible a los encargados de esta venta, y podrán revenderlo después a otros extranjeros en la cantidad y en el momento que les acomode. Respecto de las demás cosas y de todos los muebles que puede uno necesitar, se les pondrá en venta en un mercado público y en el local designado por los guardadores de las leyes de acuerdo con los agrónomos y los astinomos, que escogerán para esto sitios convenientes y fijarán precios a las mercancías. Allí se liarán los cambios de dinero por mercancías y de mercancías por dinero, sin que sea permitido a nadie vender su mercancía a pagar a plazos. El que la venda en esta forma, contando con la buena fe del comprador, no podrá reclamar, páguele o no le pague, porque no tendrá acción para pedir en justicia el cumplimiento de esta clase de ventas. Si se vendiese o se comprase una cosa en mayor cantidad o a más alto precio que los marcados por la ley, que fija el punto hasta donde se puede subir o bajar el valor de las mercancías, sin permitir que se salga de estos límites, en este caso se inscribirá el exceso ante los guardadores de las leyes y se borrará lo que falte para ser el justo precio.

Lo mismo se hará con relación a los extranjeros establecidos en nuestra ciudad tocante al estado que den de sus bienes. Todo el que quiera y pueda poner un establecimiento entre nosotros bajo las condiciones prescritas, será libre de hacerlo. Estas condiciones son: que habrá de tener un oficio; que sólo permanecerá en la ciudad por veinte años a contar desde el día en que fuere inscrito; que no se le exigirá en cambio de esta autorización más que la promesa de conducirse bien; que no pagará ningún derecho por nada de lo que pueda comprar o vender; y que transcurrido el plazo señalado, se retirará con todo lo que le pertenece. Pero si en el espacio de estos veinte años hace al Estado algún servicio de consideración y se lisonjea de poder obtener del Senado o del pueblo reunido alguna prórroga para su salida, y hasta el permiso de permanecer en la ciudad por el resto de sus días, se dirigirá a la ciudad, y será confirmado en aquello que de ella haya obtenido. En cuanto a los hijos de estos extranjeros domiciliados, si saben algún oficio, se comenzará a contar el tiempo de su permanencia desde el momento en que hayan cumplido quince años, y pasados los veinte irán a establecerse a donde lo tengan por conveniente. Esto no obstante, si deseasen permanecer entre nosotros por más tiempo, podrán hacerlo después de haber obtenido el permiso necesario. Antes de retirarse, se presentarán en la casa de los magistrados, para que se borren las declaraciones, que han dado por escrito, de los bienes que poseían.

Libro IX de Las Leyes

ATENIENSE. —El orden natural de nuestras leyes nos conduce a tratar ahora de las acciones en justicia, que vienen a seguida de las materias de que nos hemos ocupado ya. En cuanto a los objetos sobre que deben versar estas acciones, ya se ha explicado lo relativo a la parte de la agricultura y a todo lo que de ella depende. Pero nada hemos dicho aún de objetos que son muy importantes, ni hemos hablado de la naturaleza de cada delito en particular, ni de las penas que merecen, ni de los tribunales que de ellos deben conocer. Éstos son los puntos de que vamos a tratar ahora.

CLINIAS. —Muy bien.

ATENIENSE. —A primera vista parece vergonzoso dictar leyes sobre la materia que nos va a ocupar, tratándose de una ciudad, que, a nuestro juicio, estará bien gobernada, y que encontrará en sus instituciones todo lo que puede desearse para la práctica de la virtud. Suponer que en semejante ciudad habrá hombres tan malos como los más malvados de los demás países, de suerte que sea necesario que el legislador prevenga y contenga con amenazas a los que pudieran llegar a serlo, y que dicte leyes para evitar ciertos crímenes y señalar penas para los mismos, como si realmente debiesen de cometerse, es, como he dicho, una suposición injuriosa en cierto concepto. Pero como nosotros no estamos en el caso de los antiguos legisladores, que eran descendientes de los dioses, y dabán, si es cierto lo que hoy se cuenta, leyes para héroes, hijos también de los dioses, y no somos más que hombres que dictamos leyes para hijos de hombres, no debe extrañarse que temamos que entre nosotros aparezcan algunos hombres de carácter indomable, que no sea posible suavizar ni ablandar, y que, semejantes a ciertas semillas que resisten a la acción del fuego, estén dotados de una dureza a prueba de las más severas leyes. Pensando en los hombres de este género voy, aunque con mucha repugnancia, a dictar las leyes siguientes. La primera se refiere al robo de los templos, por si llega el caso de que haya alguno tan atrevido que cometa este crimen. Estamos bien distantes de esperar y casi basta de sospechar, que ningún ciudadano, que haya recibido una buena educación, se vea atacado de una enfermedad semejante. Pero podría suceder, que sus esclavos o que los extranjeros y los esclavos de los extranjeros cometieran atentados de esta clase, y éstos son los que principalmente he tenido presentes. Sin embargo, desconfiando en general de la debilidad de la naturaleza humana, dictaré contra todos, sin excepción, la ley sobre el sacrilegio y sobre todos los demás crímenes de esta naturaleza, cuya curación es muy difícil y hasta imposible.

Pero es preciso, como ya convinimos antes, poner a la cabeza de estas leyes un preludio, el más corto que sea posible. Podría dirigirse la palabra a aquel que se sienta movido por un criminal deseo de robar las cosas sagradas, que le acosa durante el día y le desvela durante la noche, y probar a apartarle de su mal propósito, habiéndole en estos términos: «Mi querido amigo, el deseo de robar los templos que te devora, no es un mal natural al hombre ni enviado por los dioses; es un espíritu vertiginoso debido a antiguas faltas, que no se han expiado, espíritu que uno lleva consigo a todas partes y que inspira los más criminales deseos. Es preciso hacer los mayores esfuerzos para tío dejarse seducir. Aprende de mi boca las precauciones que debes de tomar a este efecto Cuando te venga al espíritu un pensamiento semejante, pide auxilio a las ceremonias que son propias para

conjurarle; vete en calidad de suplicante a los templos de los dioses que apartan de los hombres las desgracias que los amenazan; busca la compañía de las personas reconocidas como virtuosas; escucha de su boca que el deber de todo hombre es cultivar la justicia y la honestidad; acostúmbrate a usar este mismo lenguaje; y evita resueltamente el trato de los picaros. Estos remedios te proporcionarán quizá algún alivio a tu mal, y de no ser así, abandona la vida y mira la muerte como un bien».

Después de que hayamos hecho que escuchen este preludio los que median acciones criminales de estas que destruirían la sociedad civil, con respecto al que se muestre dócil será preciso hacer que la ley calle; pero al que se resista le diremos en alta voz a seguida del preludio: todo hombre, sea extranjero o esclavo, a quien se sorprenda robando una cosa sagrada, será expulsado, desnudo, del territorio del Estado, después de haberle grabado en la frente y en las manos el sello de su crimen y de haber recibido los azotes que los jueces hubieren decretado. Este castigo podrá quizá corregirle y hacerle mejor, porque ninguna pena, impuesta conforme al espíritu de la ley, tiene por fin el mal del que la sufre, sino que su efecto es hacerle mejor o menos malo. Si algún ciudadano es sorprendido cometiendo semejante crimen, y ha cometido contra los dioses, contra sus padres, contra el Estado cualquiera de estas faltas enormes en que no se puede pensar sin horror, el juez, atendiendo a la excelente educación que ha recibido desde la infancia, la cual, sin embargo, no ha sido bastante a apartarle de los más grandes crímenes, le mirará como un enfermo incurable y le impondrá como castigo la muerte, que para él es el menor mal que puede sufrir. Así servirá de ejemplo a los demás, cuando vean infamada su memoria, y su cadáver arrojado lejos, fuera de los límites del Estado. Por lo que hace a sus hijos y descendientes, si se alejan de la línea de conducta que ha seguido su padre, serán colmados de honores y cubiertos de gloria por haber abandonado con fuerza y con valor el camino del vicio por el de la virtud.

Respecto a los bienes de estos desgraciados, la forma de nuestro gobierno, que exige que la porción hereditaria de cada familia no salga de ella ni sufra ninguna diminución, no nos permite confiscarlos en provecho del público. Y así, cuando alguno haya cometido una falta, que merezca una multa, si además de la suerte de tierra y muebles necesarios tiene algo, de este sobrante se tomará la multa, pero no se pasará de aquí. Los guardadores de las leyes consultarán el cuadro estadístico, para saber con exactitud el estado de los bienes de cada uno, dando cuenta a los jueces a fin de que nadie sea despojado de su herencia por no tener otra cusa con que pagar la multa. Si fuere preciso condenar a alguno a una multa que sea superior a sus recursos, y si sus amigos no se ofreciesen a fiarle y a pagar una parte de la cantidad para que pueda ser puesto en libertad, continuará por largo tiempo encadenado y sufrirá otros tratamientos ignominiosos.

Que ningún crimen, cualquiera que sea su naturaleza, quede impune, y que nadie pueda evitar el castigo apelando a la fuga; y por lo mismo, los culpables deben de ser condenados a muerte, o a cadena, o a llevar azotes, o a permanecer sentados o de pie en posición humillante a la entrada de los lugares sagrados situados en la frontera, o a multas pecuniarias, que se exigirán según las reglas que acabamos de prescribir. La condenación a muerte sólo podrán decretarla los guardadores de las leyes o un tribunal compuesto de los mejores magistrados del año precedente. Dejamos a los legisladores jóvenes el cuidado de arreglar las formalidades de las apelaciones, de las citaciones y demás procedimientos; pero es deber nuestro hacer leyes sobre la forma del juicio. Que todos los jueces den

su voto en público, que se sienten unos al lado de otros, guardando el orden de antigüedad y teniendo en frente al acusador y al acusado; y que todos los ciudadanos asistan y presten atención a estos juicios a no tener otras ocupaciones graves. El acusador hablará el primero y el acusado responderá. Después de haber hablado ambos, el más antiguo de los jueces comenzará a interrogarles, examinando de esta manera más a fondo la solidez de sus razones. Todos los demás jueces harán lo mismo después de él, exigiendo de cada parte las aclaraciones que deseen sobre lo que se ha dicho o dejado de decir, y el que nada tenga que preguntar dejará que lo haga el siguiente. De todo lo que se haya dicho se hará constar por escrito lo más sustancial, y el escrito, sellado y firmado por todos los jueces, se depositará en el templo de Vesta. Al siguiente día se reunirán los jueces, proseguirán el procedimiento haciendo un nuevo interrogatorio, y pondrán también su firma en lo que hubieren escrito. En fin, después de haber hecho lo mismo por tres veces consecutivas y de haber recogido suficientes pruebas y deposiciones, cada juez, en el momento de dar el voto sagrado, prestará juramento invocando a Vesta de que, en cuanto le sea posible, juzgará según la justicia y la verdad; y de este modo se dará por terminado el proceso.

Después de los crímenes contra los dioses, vienen los crímenes contra el Estado. Aquel que, para elevar a un ciudadano a la magistratura, encadena las leyes, se hace dueño de la ciudad por medio de las facciones, emplea la fuerza para la ejecución de su designio y atiza el fuego de la sedición, un hombre semejante debe de ser considerado como el más peligroso enemigo del Estado. Debe ponerse en segunda linea en razón de maldad al ciudadano, que revestido con alguno de los cargos principales y aunque no tenga parte en los malos designios del primero, ja lo ignore o ya lo sepa, se niegue por cobardía a vengar a su patria en esta ocasión. Y así todo hombre, por poco interés que le inspire la causa pública, debe denunciar a los magistrados y llevar ante el tribunal al que sepa que intenta suscitar turbaciones en el gobierno y hacer violencia a las leyes. Los jueces, que han de juzgar este crimen, serán los mismos que entienden en el de sacrilegio; se procederá en el juicio conforme a las mismas reglas; y el culpable será condenado a muerte a pluralidad de votos. En una palabra, el oprobio y castigo del padre no se extenderán hasta los hijos, a menos que el padre, el abuelo y el bisabuelo hayan sido condenados a muerte. En este caso el Estado les mandará que vuelvan a su antigua patria, permitiéndoles llevar sus bienes, a excepción de la suerte de tierra asignada por la ley y muebles a ella anejos. En seguida en las familias, que cuenten hijos varones que pasen de diez años, se escogerán a la suerte diez de entre aquellos que su padre o su abuelo paterno o materno hayan designado; se enviarán a Delfos los nombres de los diez favorecidos por la suerte; y el joven, que merezca la designación del dios, será reconocido bajo los mejores auspicios como heredero de los ciudadanos desterrados.

CLINIAS. —Muy bien.

ATENIENSE. —Con arreglo a una tercera ley, los mismos jueces dictarán también con iguales formalidades sentencia de muerte contra los que sean acusados ante el tribunal como reos de traición. Se decidirá de la misma manera si sus descendientes deben permanecer en el país e salir de él; en una palabra, conforme a la misma ley serán juzgados el traidor, el sacrílego y el perturbador del buen orden del Estado.

En cuanto al ladrón no habrá más que una ley para castigar todos los robos grandes y pequeños. El que esté convicto de hurto, volverá el duplo de lo hurtado, si tiene bienes con que pagar, aparte de

su porción hereditaria; y si no tiene, permanecerá encadenado hasta que haya pagado al que le persiguió en justicia o haya obtenido de éste el perdón. El acusado y convicto de haber robado al público, será igualmente encadenado, a menos que obtenga gracia o que pague el duplo de lo que ha robado.

CLINIAS. —Extranjero, ¿qué es lo que piensas cuando dices que es preciso no hacer diferencia entre un robo grande y un robo pequeño, ni fijar tampoco la atención en si ha sido cometido en un templo o en otro lugar sagrado, ni en ninguna de las demás circunstancias que alteran la condición del robo? Me parece que el legislador debe dictar penas diferentes según la diversidad de las condiciones del robo.

ATENIENSE. —Me has detenido muy a tiempo en medio de mi camino, mi querido Clinias. Tu objeción me ha despertado y recordado otra idea, que ya había asaltado mi espíritu; y es, ya que he de decirlo aquí, puesto que se me presenta la ocasión, que todos cuantos hasta ahora se han mezclado en dictar leyes lo han hecho mal. Esto exige mayor explicación. Me he servido de una imagen bastante exacta, cuando he comparado los que hacen hoy leyes con los esclavos que cuidan a otros esclavos en sus enfermedades. Debéis figuraros, que si alguno de estos médicos, que ejercen la profesión sin principios y sin tener otra guía que la experiencia, viese al verdadero médico conversar con su enfermo, que es de condición libre como él, razonar casi como un filósofo, remontarse hasta el origen del mal y hasta los principios generales relativos a la constitución del cuerpo humano, es seguro que no se contendría y se echaría a reír a carcajadas, diciendo las mismas cosas que en tales ocasiones dicen los más de los que se llaman médicos. «Insensato», diría, «eso no es curar al enfermo, y sí darle lecciones, como sí se tratase de hacerle médico y no de procurarle la salud».

CLINIAS. —¿Haría tan mal en hablar de esa suerte?

ATENIENSE. —Según y conforme. Y si estuviese igualmente en la persuasión de que el que trata la materia de las leyes en la forma que lo hacemos nosotros aquí, da a sus conciudadanos instrucciones y no leyes, ¿no te parecería que también en este caso tendría razón para hablar así?

CLINIAS. —Quizá.

ATENIENSE. —Sentado esto, nos encontramos nosotros en una situación muy ventajosa.

CLINIAS. —¿Qué situación?

ATENIENSE. —Que no tenemos obligación de dictar leyes, y que nuestro fin es probar a descubrir lo que es mejor y más necesario para el Estado y la manera en que convenga ponerlo en ejecución. Y así estamos en plena libertad de fijarnos, sí queremos, en lo que hay de mejor, o de atenernos sencillamente a lo que es más necesario. Veamos la elección que deberemos de hacer.

CLINIAS. —Extranjero, semejante alternativa no puede proponerse seriamente, porque nos pareceríamos a esos legisladores. A quienes una extrema necesidad obliga a dictar leyes sobre la marcha, porque si lo dejaran para el día siguiente, sería tarde. Nosotros, gracias a Dios, semejantes al albañil que escoge en un montón de piedras las que necesita, o a cualquiera de los obreros que se ocupan en la construcción de un edificio, nosotros, repito, estamos en el caso de amontonar materiales, destinados al edificio de nuestras leyes, reservándonos hacer por despacio la elección de lo que nos convenga. Por lo tanto pongámonos en este momento en el caso, no de los que construyen apresuradamente estrechados por la necesidad, sino de los que con toda holgura reúnen bajo su mano una parte de los materiales mientras que emplean la otra. De suerte que podemos con razón mirar

nuestras leyes, las unas como puestas y las otras como propuestas.

ATENIENSE.—Ése es el verdadero medio, mi querido Clinias, de que nuestro plan de legislación sea más natural. Y en nombre de los dioses, fíjaro conmigo en esta reflexión o propósito de los legisladores.

CLINIAS.—¿Qué reflexión?

ATENIENSE.—En todos los Estados, además de los discursos del legislador que constan por escrito, hay otros muchos escritos compuestos por diferentes personas.

CLINIAS.—Sí.

ATENIENSE.—¿Y deberemos fijar nuestra atención en los otros escritos, así de los poetas, como de los prosistas, que han dejado a la posteridad preceptos referentes a la manera de vivir bien, y desentendemos de los escritos de los legisladores? ¿O más bien deberemos consultar estos últimos con preferencia?

CLINIAS.—Sin duda.

ATENIENSE.—¿No es el legislador el único, entre todos los escritores, a quien pertenece dar instrucciones sobre lo que es bello, bueno y justo, enseñar las cosas que tienen estas condiciones y la manera de ponerlas en práctica para gozar de una vida dichosa?

CLINIAS.—Sí. sin duda.

ATENIENSE.—¿Sería más vergonzoso para Homero, Tirteo y demás poetas el haberse engañado en lo que han escrito sobre los deberes de la vida humana, que para Licurgo, Solón y demás legisladores, que nos han dejado escritos? ¿No es, por el contrario, lo natural que de todas las obras que corren en manos del público, pasen, y sin ninguna duda, las que tratan de las leyes como las más bellas y excelentes, y que juzgando las demás por éstas, se las apruebe, si están conformes con ellas, y se las deseche con desprecio, si contienen máximas contrarias a las mismas? No perdamos de vista que el legislador, al escribir sus leyes, es preciso que haga, para con sus conciudadanos, o el papel de un padre y de una madre llenos de prudencia y afección por sus hijos, o el de un tirano, de un déspota, que manda, que amenaza y que cree que no hay nada que hacer una vez escrita y promulgada su ley. A nosotros corresponde ver si deberemos optar por el primer papel al componer nuestras leyes. Que esta empresa supere o no nuestras fuerzas, por lo menos demos pruebas de valor intentándola; y marchando por este camino resolvámonos a sufrir todo lo que venga. Pero no, la empresa no puede salir mal; ella triunfará, contando con la voluntad de Dios.

CLINIAS.—No se puede hablar mejor; hagamos lo que dices.

ATENIENSE.—Por lo tanto, es indispensable entrar, y ya habíamos comenzado a hacerlo, en una discusión exacta acercad de la naturaleza del sacrilegio, del robo y de las demás especies de crímenes; y no debe parecer mal que en el curso de nuestra legislación hayamos estudiado sobre ciertos puntos mientras que estamos aún perplejos sobre otros; porque nosotros nos estamos amaestrando para legisladores, pero no lo somos aún; quizá algún día lo seremos. Si os agrada, seguiremos en el examen de los objetos de que se trata el método que yo propongo.

CLINIAS.—Consiento en ello.

ATENIENSE.—Echemos ante todo una ojeada a la naturaleza de lo justo y de lo honesto; veamos en qué estamos conformes y en qué no lo estamos, nosotros, que nos preciamos, si no de ser más hábiles que el vulgo, por lo menos de hacer esfuerzos para conseguirlo; y veamos también en qué

este vulgo no está de acuerdo consigo mismo.

CLINIAS. —¿Cuáles son entre nosotros esas diferentes maneras de pensar, que has tenido en cuenta al hablar así?

ATENIENSE. —Voy a decíroslas. Todos estamos conformes en decir que la justicia en general es una cosa bella en sí, así como todo lo que de ella participa, sea en los hombres, sea en los negocios, sea en las acciones, de suerte que, si alguno sostuviese que el hombre justo, aunque sea contrahecho de cuerpo, es muy bello por lo que hace a la posesión de justicia, no debería temer que se le reprendiese por haber hablado mal.

CLINIAS. —¿Y no tendría razón?

ATENIENSE. —Ciertamente. Si es cierto que todo lo que afecta a la justicia es bello, ¿no se sigue de aquí que lo que se dice de todo lo que se hace en este concepto, debe aplicarse igualmente a todo lo que se padece?

CLINIAS. —Sin duda.

ATENIENSE. —Pero una acción justa no participa de la belleza, sino en proporción que participa de la justicia.

CLINIAS. —Sí.

ATENIENSE. —Y así no hay contradicción en conceder, que si la cosa que se padece es justa, es bella en el mismo grado que es justa.

CLINIAS. —Es cierto.

ATENIENSE. —Pero si al mismo tiempo que reconocemos, que una cosa que se padece es justa, decimos que no es bella, ponemos la justicia en oposición con la belleza, puesto que equivale a decir que una cosa justa no es bella.

CLINIAS. —¿A qué se encamina todo eso?

ATENIENSE. —No es difícil adivinarlo. Las leyes, que hemos dictado hace un instante, parecen indicar todo lo contrario de lo que acaba de decirse.

CLINIAS. —¿Cómo?

ATENIENSE. —Suponíamos en aquellas, que el sacrílego y el enemigo de las leyes mejor establecidas son con justicia castigados con la muerte; pero en el momento en que íbamos a dictar un gran número de leyes semejantes, nos detuvimos, considerando que ellas dan lugar a que se sufran mil cosas graves, que son a la vez las más justas y las menos bellas que se pueden padecer. Ahora bien, de este modo ¿no resulta que tan pronto juzgamos que lo justo y lo bello son una misma cosa, como que son cosas enteramente opuestas?

CLINIAS. —Así parece.

ATENIENSE. —Y he aquí cómo los más de los hombres no están de acuerdo consigo mismos al establecer una gran diferencia entre lo justo y lo bello.

CLINIAS. —Así me lo parece, extranjero.

ATENIENSE. —Veamos ahora, Clinias, si nosotros nos entendemos mejor.

CLINIAS. —¿Sobre qué?

ATENIENSE. —Creo haber dicho antes con bastante claridad una cosa.

CLINIAS. —¿Qué cosa?

ATENIENSE. —Si no la dije antes, esperad, y la diré ahora.

CLINIAS. —¿Qué?

ATENIENSE. —Que todos los hombres malos, sin excepción, lo son involuntariamente y lo son al hacer todo el mal que hacen. Sentado este principio, he aquí la consecuencia que de él necesariamente resulta.

CLINIAS. —¿Qué consecuencia?

ATENIENSE. —El hombre injusto es malo, y el malo es tal involuntariamente; es así que lo voluntario y lo involuntario están en pugna; luego, después de haber supuesto que la injusticia as involuntaria, es preciso reconocer que el que comete una injusticia la comete involuntariamente. Esto es lo que yo mismo tengo que reconocer, puesto que sostengo que toda injusticia es involuntaria, aunque algunos, por espíritu de contradicción o por distinguirse, pretenden que si bien la injusticia es involuntaria, muchos hombres son injustos voluntariamente. Esto es lo que ellos piensan, pero no lo que pienso yo. Si vosotros, Clinias y Megilo, me preguntaseis cómo puedo ponerme yo de acuerdo conmigo mismo y llegaseis a interrogarme de la manera siguiente: Extranjero, si lo que dices es exacto, ¿qué nos aconsejas que hagamos respecto de la república de los Magnetes? Le daremos leyes o no. Sin duda: responderé yo. Pero, replicareis vosotros, ¿distinguirás tú las injusticias en voluntarias e involuntarias, y estatuiremos nosotros penas mayores para las faltas y para las injusticias voluntarias, y menores penas para las demás, o impondremos a todas penas iguales, suponiendo que no hay absolutamente faltas voluntarias?

CLINIAS. —Extranjero, tu observación es sensata. Y bien, ¿qué partido tomaremos en esta cuestión?

ATENIENSE. —Tu pregunta es oportuna. He aquí por lo pronto el partido que tomaremos.

CLINIAS. —¿Cuál?

ATENIENSE. —Recordemos con cuánta verdad dijimos antes, que nuestras ideas en punto a la justicia están llenas de confusión y de contradicciones; y sentado esto, preguntemos de nuevo: ¿cómo, sin haber buscado ninguna solución a estas dificultades, sin haber explicado en qué consiste la diferencia entre las faltas, diferencia que los legisladores de todos los países han hecho consistir en que unas son voluntarias y otras involuntarias, calcando en esto sus leyes, cómo, repito, lo que acabamos de manifestar podrá pasar sin otra explicación, como si hubiera salido de la boca de un dios, ni cómo sin haber probado con razones la verdad de nuestras palabras, hemos de dictar leyes contrarias en cierta manera a las de los demás legisladores? Eso no puede ser, y antes de pasar a las leyes es necesario explicar cómo son de dos especies las faltas y cuáles son las demás diferencias que hay entre ellas, a fin de que cuando señalemos penas para cada especie, todos puedan seguir el hilo de nuestro discurso y puedan discernir lo que hay bien o mal ordenado en las leyes.

CLINIAS. —Extranjero, apruebo lo que dices. En efecto, una de dos cosas: o no debemos decir que todas las injusticias son voluntarias, o es preciso comenzar por probar que tenemos razón para decirlo.

ATENIENSE. —De esos dos caminos yo no puedo tomar el primero, porque no puedo resolverse a no decir lo que creo verdadero, guardando un silencio que no es legítimo ni lícito. Es indispensable, pues, que pruebe a explicar en qué consiste la distinción de las faltas, y si sólo estriba en que unas son voluntarias y otras involuntarias, o si en cualquiera otro fundamento.

CLINIAS. —Sin duda, extranjero; a nosotros no nos es posible concebir que sea otro el

fundamento de esta distinción.

ATENIENSE. —Bien pronto lo concebiréis. Decidme: los ciudadanos, en su comunicación y relaciones mutuas, se hacen muchas veces daño unos a otros; y en tales ocasiones lo voluntario y lo involuntario se muestran a cada instante.

CLINIAS. —Sin duda.

ATENIENSE. —No se diga, que toda especie de daño es una injusticia, ni se imagine en consecuencia que en estos daños hay dos clases de injusticias, unas voluntarias y otras involuntarias, no siendo los daños involuntarios menores ni por el número ni por la magnitud que los voluntarios. Observad ambos, os lo suplico, si lo que voy a decir es infundado. Porque estoy muy distante de decir, Megilo y Clinias, que si alguno hace daño a otro sin quererlo y contra su voluntad, cometa una injusticia, aunque involuntariamente; y en mis leyes no colocaré este daño entre las injusticias involuntarias; antes bien diré, por el contrario, que este daño, grande o pequeño, de ninguna manera es una injusticia. Más aún, si mi dictamen prevalece, diremos que muchas veces el autor de un servicio, hecho por malos medios, es culpable de injusticia. En efecto, mis caros amigos, de que uno dé o tome de otro una cosa, no debe inferirse precisamente que su acción es justa o injusta, sino que debe examinar el legislador si la intención del que hace bien o mal a otro es recta y justa, y no perder de vista al mismo tiempo estas dos cosas, la injusticia y el daño causado. Respecto al daño, es deber suyo repararlo por medio de las leyes, en cuanto le sea posible, recobrando lo que se ha perdido, levantando lo que esté caído, curando lo que ha sido herido, e indemnizando lo que haya sido matado; en una palabra, debe de intentar reconciliar, por medio de una compensación, al autor del daño con el que lo ha sufrido.

CLINIAS. —Hasta aquí vamos bien.

ATENIENSE. —Pero con relación al daño y también al provecho agenciado injustamente, como cuando se procura alguno una ganancia por medios ilícitos, el legislador, mirando estas injusticias como enfermedades del alma, aplicará remedios a las que son susceptibles de curación, y he aquí el fin que debe proponerse en el tratamiento de esta clase de enfermedades.

CLINIAS. —¿Qué fin?

ATENIENSE. —El de enseñar por medio de la ley al autor de la injusticia, sea grande o pequeña, y precisarle a no cometer con propósito deliberado semejantes faltas, o por lo menos a cometerlas pocas veces, exigiendo de todas maneras la reparación del daño. Todo cuanto haga para inspirar a los hombres aversión a la injusticia, hacer que amen, o por lo menos que no aborrezcan, la equidad, valiéndose para ello de hechos o de palabras, del placer o del dolor, de los honores o de la infamia, dé las multas pecuniarias o de las recompensas, todo esto no puede menos de ser la obra de las más bellas leyes. Pero si el legislador observa que el enfermo es incurable, ¿qué ley y qué pena dictará contra él? Como sabe que para esta clase de personas la vida no es el estado más ventajoso, y que con su muerto proporcionan una doble utilidad a los demás, puesto que para estos es un ejemplo que los aparta de obrar mal, y se purga al mismo tiempo la república de los peores súbditos, no puede dispensarse de imponer la pena de muerte para esta clase de crímenes y de criminales; pero fuera de este caso no debe de usar este remedio.

CLINIAS. Lo que acabas de decir me parece muy razonable; pero desearía de tu parte una explicación más clara acerca de la diferencia que encuentras entre el daño y la injusticia, y de los

diferentes caracteres de lo voluntario y de lo involuntario.

ATENIENSE. —Es preciso tratar de daros gusto. Es evidente que en vuestras conversaciones sobre el alma, decís y oís decir a los demás, que hay en ella una cosa que se llama cólera, ya sea una afección o una parte del alma; que esta cólera es por naturaleza fácil de irritar y difícil de aplacar, y que, arrastrada por una violencia desprovista de razón, causa muchas veces grandes estragos.

CLINIAS. —Es cierto.

ATENIENSE. —Reconocemos además que el alma tiene el sentimiento del placer, que nada tiene de común con la cólera, y el cual, ejerciendo sobre ella su imperio con una fuerza de un carácter completamente opuesto al anterior, la compromete, por medio del engaño envuelto con violencia, a ejecutar todo lo que la sugiere.

CLINIAS. —Sí, verdaderamente.

ATENIENSE. —A estos dos orígenes de todas nuestras faltas añadid un tercero, que es la ignorancia, y no os engañaréis. Hay dos clases de ignorancia que importa al legislador distinguir bien; una simple, que él mirará como causa de las faltas ligeras; otra doble, que es cuando se vive en el error, no sólo por ignorancia, sino también por una falsa opinión científica, suponiendo que se tiene un conocimiento perfecto de lo que se ignora enteramente. A estas tres causas, cuando están apoyadas por la fuerza y por el poder, deben de atribuirse los grandes crímenes que atacan más directamente al buen orden. Cuando van unidas a la debilidad, como las faltas de los niños y de los ancianos, las tendrá por verdaderas faltas, las castigará como tales por medio de los leyes, pero procurando que sean éstas las más suaves de todas y las más indulgentes.

CLINIAS. —Todo eso es conforme con el buen sentido.

ATENIENSE. —En cuanto al placer y a la cólera, decimos todos al hablar de los hombres, que unos son superiores a sus impresiones y que otros se dejan vencer por ellas, y así sucede realmente.

CLINIAS. —Sí.

ATENIENSE. —Pero jamás hemos oído decir, que los unos son superiores a la ignorancia y que los otros sucumben ante ella.

CLINIAS. —No, seguramente.

ATENIENSE. —Sin embargo, decimos que cada una de estas tres fuerzas nos arrastra hacia lo que cada una desea; de suerte que muchas veces nos atraen en sentidos opuestos.

CLINIAS. —Muy frecuentemente.

ATENIENSE. —Ya puedo ahora explicarte claramente y sin embarazo lo que entiendo por justicia y por injusticia. Llamo injusticia a la tiranía que ejercen sobre el alma la cólera, el temor, el placer, el disgusto, la envidia y otras pasiones, sean o no perjudiciales a los demás por sus efectos; y digo, que es preciso llamar justa a toda acción hecha en conformidad con la idea que tenemos del bien, a cualquier objeto a que los Estados o los particulares hayan ligado la idea de bondad, cuando esta idea, dominando en el alma, lo ordena todo en el hombre, aun cuando a veces se extravíe, y tengo también por justa toda afección del alma que es dócil a esta idea, y por muy perfecta toda conducta humana dirigida por la misma. No quiere decir esto que no huya personas que dan a estas acciones, que perjudican al prójimo, el nombre de injusticia involuntaria. Pero no es esta ocasión de discutir sobre cuestiones de palabra. Y puesto que acabamos de reconocer distintamente tres clases de orígenes de nuestras faltas, es bueno, Antes de pasar adelante, repasarlas en nuestra memoria. La primera clase es

un sentimiento penoso, que nosotros llamamos cólera y temor.

CLINIAS.—Muy bien.

ATENIENSE.—La segunda es el gusto por el placer y los demás deseos le esta naturaleza. La tercera es la aberración de las opiniones y de las ideas relativamente al bien. Esta tercera clase abraza otras dos, con lo cual resultan cinco, para las que es preciso dictar leyes diferentes, reduciendo estas especies a dos géneros.

CLINIAS.—¿Cuáles?

ATENIENSE.—Uno compuesto de los crímenes que se ejecutan por medios manifiestos y violentos; y otro de los que, se cometen ocultamente por medios oscuros y fraudulentos. Algunas veces el mismo crimen se ejecuta por ambos caminos, y sí las leyes son justas, es preciso que sean en este caso muy severas.

CLINIAS.—Así debe de ser.

ATENIENSE.—Volvamos ahora a donde estábamos al comenzar esta digresión, y sigamos con nuestras leyes. Tratábamos, si no recuerdo mal, de los que saquean los templos de los dioses, de los traidores, y de los que, trastornando las leyes, intentan disolver el gobierno establecido. Puede suceder que se cometa alguno de estos crímenes en un acceso de locura, o a consecuencia de alguna enfermedad, o de una vejez decrepita A de una imbecilidad que no se distinga en nada del estado de la infancia; y entonces, si los jueces escogidos para fallar sobre estos crímenes, llegan a conocer por la declaración del culpable o del que aboga en su defensa, que estas causas son las que han dado ocasión al hecho, y se persuaden de que en efecto su autor se hallaba en una de esas situaciones cuando obró contra la ley, le condenarán sólo a la reparación del daño que ha podido causar y le eximirán de los demás castigos, Exceptúo el caso de homicidio, en que el culpable no sea inocente de la sangre que ha derramado; al cual se le obliga a irse a otro país, donde permanecerá durante un año. Si vuelve antes del término designado por la ley, y lo mismo si pone el pie en su país natal, será condenado por los guardadores de las leyes a dos años de prisión pública, pasados los cuales será puesto en libertad. Ya que hemos comenzado por los homicidios, probemos a dictar leyes sobre toda clase de homicidios, comenzando por los violentos o involuntarios. Si alguno en los combates y en los juegos públicos mata a su amigo sin intención, ya muera éste inmediatamente a consecuencia de los golpes que ha recibido, ya poco después; lo mismo que si tiene la desgracia de que le suceda esto en la guerra o en los ejercicios militares que se hagan por orden de los magistrados, sin armas o con ellas, para representar mejor lo que pasa en la guerra verdadera, en todos estos casos será declarado inocente conforme a lo que el oráculo de Delfos ha ordenado en esta clase de accidentes. La ley declarará igualmente inocente a todo médico, en cuyas manos muera el enfermo, cuando no ha habido culpa por su parte.

El que mate a un hombre con su mano, pero involuntariamente, empleando para esto sólo sus miembros, sirviéndose de un instrumento o de una arma cualquiera, dándole cierto brebaje o ciertos alimentos, valiéndose del fuego o del frío, quitándole la respiración, en una palabra, ya sea mediante su propio cuerpo, ya por medio de un cuerpo extraño, será considerado como personalmente culpable de homicidio y sufrirá las penas siguientes: Si ha matado a esclavo ajeno creyendo que era suyo, compensará e indemnizará al dueño de este esclavo; si se niega a ello, será condenado en justicia a pagar el doble del precio del esclavo, cuya estimación tocará hacer a los jueces. En cuanto a

las expiaciones, las hará mayores y más numerosas que los que han dado muerte a alguien en los juegos públicos. A los intérpretes, escogidos por los dioses, corresponde arreglar estas expiaciones. Si el muerto es su esclavo, la ley le declara libre de toda pena, después de que se haya purificado. El que mate involuntariamente a una persona libre, estará sujeto a las mismas expiaciones que el que mate a un esclavo. Además, que se guarde de despreciar una tradición que es muy antigua. Dícese, que el que ha concluido su vida a consecuencia de una muerte violenta y después de haber gozado de la condición de hombre libre, conserva resentimiento durante cierto tiempo contra el homicida; que llenándole el accidente violento, que él ha experimentado, de temor y de espanto y viendo al autor de su muerte continuar haciendo el mismo género de vida y tratando con las mismas personas que antes, le aterra a su vez y hace todo lo posible para inspirarle la turbación de que sé ve él mismo envuelto, llamando a este fin sin cesar en su auxilio a la memoria y a la conciencia del culpable. Por esta razón el homicida debe ceder ante el muerto que le persigue, desterrándose voluntariamente durante un año de su patria y de los sitios qué frecuentaba. Si mató a un extranjero, será desterrado por el mismo tiempo del país de este extranjero. En el caso de que se someta de buen grado A esta ley, el más próximo pariente del muerto, que observará todo lo que pasa, se conducirá según las reglas de la moderación, perdonándole su crimen y entrando en buena relación con él. Pero si el culpable se niega a obedecer, si se atreve a presentarse en los templos y sacrificar con sus manos manchadas con sangre, si no quiere estar desterrado de su patria durante el tiempo prescrito, este mismo pariente le acusará de homicida ante los tribunales, y si resulta convicto, sufrirá una pena doble. Y si el pariente más próximo no persigue al homicida, contraerá él mismo la mancha del crimen, el muerto volverá contra él su resentimiento, todo ciudadano podrá acusarle, y será condenado a destierro por cinco años conforme a lo dispuesto por la ley.

Si un extranjero mata involuntariamente a otro extranjero establecido en el Estado, podrá cualquiera perseguirle en virtud de estas leyes; si está domiciliado, será desterrado por un año; si es simplemente extranjero, sea el que quiera el muerto, sea extranjero con domicilio o sin él o ciudadano, además de las expiaciones ordinarias, será desterrado para siempre de todo el territorio del Estado. Si volviese a pesar de la prohibición de la ley, los guardadores de las leyes le condenarán a muerte, y sus bienes, si los tiene, se entregarán al más próximo pariente del muerto. Pero si su vuelta fuese forzada, como si la tempestad le arrojase sobre el territorio del Estado, levantará una tienda en la ribera, de modo que tenga los pies en el mar, y esperará así la ocasión de reembarcarse. Si hubiese entrado por tierra, llevado a viva fuerza, el primer magistrado en cuyas manos caiga le pondrá en libertad, y le echará más allá de los límites del Estado, sin hacerle daño.

Si alguno, arrastrado por la cólera, mata con su mano a persona Libre, conviene en este caso hacer una distinción. Se obra con cólera, cuando, en el primer arranque y sin intención de matar quita uno lívida a un hombre de un porrazo o de cualquier otra manera, y al momento siguiente se arrepiente de la acción que acaba de ejecutar. También se obra con cólera, cuando habiendo sido insultado con palabras o hechos ultrajantes, se forma el proyecto de vengarse, y algún tiempo después se mata con intención deliberada al que nos ha injuriado, sin manifestar después ningún arrepentimiento de su acción. Y así, es preciso reconocer dos clases de homicidios, que tienen uno y otro la cólera por principio, pudiendo decirse con razón que ocupan un término medio entre el voluntario y el involuntario de los cuales son ambos como una imagen. Porque el que conserva su

resentimiento y no se venga en el acto, sino que aguarda para hacerlo la ocasión de coger desprevenido a su enemigo, tiene mucho de homicida voluntario. Por el contrario, el que se abandona sin ningún freno a su cólera, y la satisface en el instante mismo sin intención premeditada, se parece al homicida involuntario; su acto no es, sin embargo, absolutamente involuntario, pero tiene una semejanza con éste. Por esta razón es difícil decidir si los homicidios, que son un efecto de la cólera, son todos voluntarios, o si el legislador debe colocar algunos entre los involuntarios. Lo mejor y más exacto es decir, que son una imagen de ellos y dividirlos en dos especies; que se distinguen la una por lo premeditado del propósito y la otra por la falta de una previa deliberación; imponiendo en consecuencia las mayores penas a los que matan por cólera y con asechanzas, y más suaves a los que matan en un primer movimiento indeliberado. En efecto, es justo castigar con mayor severidad al que se aproxima a un mal más grande, y con menos severidad al que se aproxima a un mal menor, y a esto debemos atenernos en nuestras leyes.

CLINIAS.—Sin duda.

ATENIENSE.—Volviendo por segunda vez atrás, decimos que el que en un primer movimiento de cólera y sin premeditación mata con su mano a una persona libre, quedará sujeto por lo pronto a las penas señaladas al homicidio cometido involuntariamente y sin cólera, y que además, para enseñarle a moderar sus arrebatas, será condenado a destierro por dos años sin rebaja; y que al que mata, impulsado por la cólera y con asechanzas, se impondrán las mismas penas que al precedente, y será condenado a tres años de destierro como el anterior lo fue a dos, pues habiendo durado más tiempo su cólera, es justo que el castigo sea más largo. He aquí ahora lo que disponemos acerca de la vuelta de los desterrados. Es difícil sin duda llegar en este punto a una exacta precisión, porque sucede algunas veces, que un homicidio comprendido por la ley en la especie más grave, debe ser incluido en la más leve, y otro de la especie más leve en la más grave, y que, dentro de la misma especie, de dos homicidas el uno puede obrar con más y el otro con menos brutalidad. Sin embargo, las cosas generalmente pasan en la forma que nosotros hemos supuesto. Los guardadores de las leyes procurarán rectificar lo que haya en todo esto de defectuoso.

Cuando haya espirado el tiempo por que han sido desterrados uno u otro homicida, los jueces enviarán doce de entre ellos a las fronteras del Estado, los cuales, después de informarse de la conducta que han observado los desterrados, decidirán si están arrepentidos de su falta y si es oportuno admitirlos en el Estado, estando obligados aquellos a someterse a la decisión de estos jueces. Si después de su vuelta se dejan dominar por la cólera, y de nuevo incurren en el mismo crimen, serán desterrados para siempre; y si vuelven, serán tratados como en iguales circunstancias se trataría a un extranjero.

El que mate a un esclavo, si es suyo, está libre de pena, purificándose; y si es ajeno y le ha matado impulsado por la cólera, indemnizará al dueño pagando el duplo. Todo homicida, cualquiera que el sea, que no obedezca a la ley, y que, sin haberse purificado, manche con su presencia la plaza pública, los juegos y los lugares sagrados, podrá ser perseguido en juicio por cualquiera ciudadano, como puede serlo el más próximo pariente del muerto que lo haya consentido. Ambos serán condenados al doble, tanto en cuanto a las indemnizaciones como a las demás penas y la ley autoriza al acusador para tomar la multa para sí.

Si un esclavo, en un movimiento de cólera, mata a su amo, los parientes del muerto harán sufrir a

este esclavo todos los padecimientos que quieran, con tal que no le dejen con vida; con esta condición serán considerados como inocentes de este homicidio. En cuanto al esclavo que, impulsado por la cólera, mata a una persona libre, los dueños le entregarán a los parientes del muerto, y éstos estarán obligadas a hacerle morir empleando el género de muerte que les parezca.

Si sucede (como efectivamente puede suceder, aunque raras veces) que un padre o una madre maten a su hijo o a su hija en un momento de arrebato, dándoles un golpe o de cualquiera otra manera violenta, se les someterá a las mismas expiaciones que a los otros homicidas y además serán desterrados por tres años. Cuando el homicida vuelva del destierro, la mujer se separará del marido o el marido de la mujer, no podrán usar dé los derechos del matrimonio, ni vivir bajo el techo de aquellos a quienes han privado de un hijo o de un hermano ni tomar parte en los mismos sacrificios. Todo el que falte en este punto a lo que la piedad y la ley exigen, podrá ser acusado de impiedad por cualquier ciudadano.

El marido que mata a su mujer impulsado por la cólera o la mujer que mata a su marido de igual modo, además de las expiaciones ordinarias, estarán obligados a pasar tres años en el destierro. El culpable a su vuelta no concurrirá ni a los mismos sacrificios ni a la misma mesa que sus hijos, y si el padre o el hijo violan la ley en este punto, todo particular podrá demandarles en juicio como impíos.

Si un hermano mata en un arrebato de cólera a su hermano o a su hermana, o la hermana a su hermano o hermano, pasarán por las mismas expiaciones y sufrirán el mismo destierro que los padres matadores de sus hijos; no concurrirán ni a la misma mesa, ni a los mismos sacrificios que los que han sido privados de un hermano o de un hijo; y según la ley ya dictada, todo hombre tendrá derecho a acusar de impiedad a los refractarios.

Si alguno se deja arrastrar a tal punto por la cólera contra los que le han dado la existencia, que tenga el atrevimiento de matarles, entonces si el padre o madre antes de morir le perdonasen de corazón, se le declarará inocente, después de haberse purificado como homicida involuntario y de haber cumplido con las demás penas marcadas en este caso. Pero si sus padres no le perdonaron el crimen, son muchas las leyes que en este caso claman venganza. En efecto, los mayores suplicios que puedan merecerse, en razón de la violencia, de la impiedad, y del sacrilegio, todas vienen a caer sobre la cabeza del hombre que ha tenido atrevimiento para matar al autor de sus días, de suerte que si fuera posible hacer morir muchas veces al hijo encolerizado que ha matado a su padre o a su madre, la justicia exigiría que se le hiciese morir otras tantas. Y en efecto, ¿de qué otro modo podría la ley castigar suficientemente a aquél a quien las leyes no permiten matar a su padre o a su madre, aun en el caso de no poder salvar su vida sino a costa de la de sus padres, viéndose atacado por éstos, y a quien imponen el deber de sufrirlo todo primero que llegar a semejante extremo para con los autores de sus días? Por lo tanto, todo el que arrastrado por la cólera mate a su padre o a su madre, será condenado a muerte.

Si en un combate, ocasionado por una sedición u otro suceso semejante, un hermano mata a su hermano, viéndose el primero atacado y teniendo que defender su cuerpo, se le declarará inocente, como si hubiere matado a un enemigo. Lo mismo se hará con el ciudadano o extranjero que maten en caso semejante a un ciudadano o a un extranjero; y lo mismo también si un ciudadano mata a un extranjero o un extranjero a un ciudadano, o un esclavo a otro esclavo en fes mismas circunstancias.

Pero si un esclavo mata a una persona libre, defendiéndose de ella, estará sujeto a las mismas leyes que el parricida. Y lo que hemos dicho del caso en que el padre perdon a su hijo el homicidio cometido en su persona, tendrá también lugar en todos los casos precedentes, si el asesinado antes de morir perdona a su asesino, cualesquiera que sean uno y otro. El homicidio en este caso será considerado como involuntario, y además de las expiaciones señaladas, el culpable estará obligado según la ley a abandonar el país por un año. Me parecen ya suficientes las leyes expuestas sobre los homicidios cometidos con violencia pero sin premeditación y a impulsos de la cólera.

Vamos a hablar ahora de los homicidios cometidos con propósito deliberado, con plena y completa maldad y con asechanzas y a que es conducido el hombre por dejarse dominar por el placer, la envidia y las demás pasiones,

CLINIAS.—Muy bien.

ATENIENSE.—Comencemos por lo pronto por distinguir sus causas con toda la precisión que nos sea posible. La primera y más grave es la codicia cuando se ha apoderado de un alma que se ha hecho indómita a causa de la violencia de sus deseos. Tal es de ordinario la situación de aquellos que se sienten dominados por un excesivo y violento amor por las riquezas, el cual engendra en su corazón una multitud de deseos insaciables y sin límites, cuyo origen está en su carácter y en las preocupaciones de una mala educación. Estas preocupaciones nacen, a mi juicio, de la estimación indebida en que los griegos y los bárbaros tienen las riquezas; porque prefiriéndolas a todos los demás bienes, aunque no ocupan sino el tercer lugar, rebajan por este medio sus sentimientos y los de sus descendientes. Nada sería mejor ni más útil a todos los Estados en punto a riquezas, que usar este lenguaje que es conforme con la verdad; a saber, que están creadas para el cuerpo, como el cuerpo lo ha sido para el alma; y por consiguiente, que sólo pueden ocupar el tercer lugar después de las cualidades del cuerpo y de las del alma. Esta reflexión baria conocer a todos que para ser dichoso, no hay que tratar meramente de enriquecerse, sino de enriquecerse por medios justos y con moderación. Entonces no se cometerían en la sociedad estos homicidios que no pueden expiarse sino mediante otros homicidios. Pero hoy esta codicia es, como decíamos el comenzar nuestra enumeración, la principal causa de los homicidios voluntarios y aun de los que merecen los mayores suplicios. La segunda causa es la ambición que produce en el alma por ella dominada la envidia, pasión funesta en primer lugar al que la experimenta, y en seguida a los ciudadanos que más sobresalen en el Estado. La tercera causa de un gran número de homicidios la constituyen esos temores cobardes e injustos, que aparecen en el momento en que se cometen o se han cometido por algunos ciertas acciones, de que se quiere que nadie sea testigo, resultando de aquí que a falta de cualquier otro recurso, se deshacen por medio del asesinato de los que podrían revelarlos.

Todo esto debe mirarse como el preludio de nuestras leyes en esta materia. Es conveniente añadir aquí la reflexión, a que muchos hombres dan gran fe cuando la oyen de boca de los iniciados en los misterios, a saber: que hay en los infiernos suplicios reservados a esta clase de homicidas; que el culpable, teniendo que comenzar en ellos una nueva vida, es una necesidad que sufra la pena de derecho natural, que es ser sometido al mismo tratamiento que él hizo experimentar a otro, y que termine sus días a manos de otros con el mismo género de muerte.

Si se muestran las gentes dóciles a este preámbulo, y si el temor de las penas que anuncia hace impresión sobre los espíritus, no habrá necesidad de formular la ley siguiente, que dictamos

únicamente para los que no tomen en cuenta nuestras lecciones. Todo el que mate con propósito deliberado e injustamente con su mano a un ciudadano, sea el que sea, será en primer lugar excluido de la sociedad civil, y no manchará con su presencia ni los templos, ni el mercado, ni el pórtico, ni ninguna asamblea pública, ya se le prohíba la entrada o no, porque se lo prohíbe la ley, que habla y hablará siempre en este punto en nombre de todo el Estado. Todos los parientes del muerto, tanto del lado paterno como del materno hasta los primos inclusive, que no persigan al culpable en justicia, como deben, o no le hagan saber la interdicción a que está sometido, contraerán la mancha del crimen, y atraerán sobre sí la cólera de los dioses, que la ley por medio de sus imprecaciones hace que caiga sobre sus cabezas. En segundo lugar, el homicida estará obligado a comparecer en juicio en virtud de citación de cualquiera que quiera vengar la muerte del difunto. El que tome a su cargo esta acusación, después de haber cumplido exactamente con todo lo que el dios le haya prescrito tocante a las purificaciones y demás ceremonias y después de haber formulado la denuncia necesaria, empleará la coacción contra el homicida, para hacerle sufrir la pena impuesta por la ley.

Es fácil al legislador decidir en general que esta clase de ceremonias debe consistir en ciertas oraciones y ciertos sacrificios dirigidos a las divinidades, cuyo oficio consiste en cuidar de que no se cometan homicidios en las ciudades. Pero a los guardadores de las leyes corresponde arreglar, de concierto con los intérpretes, con los adivinos y con el oráculo, cuáles son estas divinidades, cuál es la manera de proseguir esta clase de causas más agradable para los dioses, y en seguida observar las formalidades. Estas causas se ventilarán ante los mismos jueces que, según hemos dicho, deben de entender en los sacrilegios. El culpable será condenado a muerte, y para castigar su audacia e impiedad, no se le sepultará en el país de aquel a quien mató. Si se resiste a comparecer en juicio y huye, será desterrado para siempre. Y si por casualidad pone el pie en el territorio del difunto, el pariente de éste y también el primer ciudadano que le encuentre tendrán derecho para matarle impunemente; o bien, después de asegurarle, le pondrán en manos de sus jueces, para que le quiten la vida.‘

El acusador exigirá al mismo tiempo caución al acusado, y éste dará tres cauciones estimadas suficientes por los jueces, y los fiadores se comprometerán a presentarle siempre que sea necesario. Si no quisiese o no pudiese dar fianza, los magistrados asegurarán su persona, teniéndole en rigurosa prisión, y haciéndole comparecer al tiempo de la ejecución de la sentencia. Menos las cauciones, las mismas formalidades se observarán respecto de aquel, que no sea personalmente autor de un homicidio, pero que hubiere resuelto matar a alguno y lo hubiere ejecutado a traición por mano ajena, si tuviere valor para permanecer en la ciudad después de un crimen semejante, de que es causa principal y de que su alma no es inocente. Si se le coge y resulta convicto, será castigado con igual suplicio que el precedente, menos en lo tocante a ser sepultado en su patria, lo cual le será permitido. Lo mismo se liará en los homicidios, cometidos por sí mismo o por medio de asesinos, de extranjero por extranjero o de extranjero por ciudadano y recíprocamente, y aun de esclavo por esclavo, excepto las cauciones, que no tendrán lugar, como ya hemos dicho, sino en el caso del homicidio personal, en el que el acusador deberá exigir al mismo tiempo cauciones de parte del acusado.

Si un esclavo mata voluntariamente a un hombre libre, sea con su mano o con mano ajena, y se prueba su crimen debidamente, el verdugo de la ciudad le conducirá a un sitio desde el cual pueda verse la tumba del muerto, y después de haberle azotado durante el tiempo que quiera el acusador, le

dará muerte, si es que no ha espirado a consecuencia de los azotes.

Si alguno mata a un esclavo, que ningún daño le hacia, por temor de que revelase ciertas acciones vergonzosas y malas o por cualquiera otra razón semejante, será castigado como si hubiera matado a un ciudadano.

Si ocurriesen crímenes de estos contra los que es triste y doloroso a un legislador tener que dictar leyes aunque no puede menos de hacerlo, de estos homicidios voluntarios y completamente criminales, cometidos por sí mismo o por asesinos en la persona de sus padres; homicidios que son demasiado frecuentes en los Estados mal gobernados y cuya educación es viciosa, pero que sin embargo pueden tener también lugar en aquellos en que menos pueda esperarse; si semejantes desgracias deben prevenirse, es preciso repetir aquí la reflexión de que hemos hecho mérito hace un momento; y quizá repitiéndola al oído de nuestros ciudadanos, conseguiremos inspirarles una aversión más profunda al más execrable de los homicidios. He aquí, pues la reflexión, fábula, o llámese como se quiera, referida como cierta por los antiguos sacerdotes. Dicen, que la justicia, que observa las acciones de los hombres, venga la efusión de sangre de los padres de la manera que he referido, y que tiene ordenado que el que se manche con semejante homicidio, sufrirá inevitablemente la misma suerte; que si ha quitado la vida a su padre, el será matado un día en otra vida por sus hijos; que si ha hecho lo mismo con su madre, necesariamente habrá de renacer él un día bajo la figura y con cuerpo de mujer, y se verá privado de la vida a manos de los mismos que la hayan recibido de él; que no hay otro modo de expiar la sangre de los padres que se ha derramado, ni puede borrarse la mancha mientras el alma del culpable no ha pagado el parricidio que ha cometido recibiendo él una muerte semejante, y aplacando de esta manera la cólera de toda su parentela. El temor de esta venganza divina debe alejar al hombre del crimen que la provoca, y si a pesar de eso hay alguno tan desgraciado que se atreva a arrancar voluntariamente y con intención premeditada el alma del cuerpo de su padre o de su madre, de sus hermanos o de sus hijos, he aquí la ley que el legislador mortal dicta contra él. Por lo pronto le dice que queda privado de toda comunicación con sus conciudadanos, exigiéndole las mismas cauciones que a los demás homicidas mencionados anteriormente. Si resulta convicto de haber matado a alguno de los que acaban de mencionarse, será condenado a muerte por los jueces, ejecutado por los verdugos, y su cadáver será arrojado desnudo fuera de la ciudad en un sitio designado para esto. Todos los magistrados, en nombre de todo el Estado, llevando cada cual una piedra en la mano, la arrojarán sobre la cabeza del cadáver, y purificarán de esta manera a todos los ciudadanos. En seguida se le llevará a los límites del territorio, y se le dejará allí sin sepultura, como lo ordena la ley.

¿Y qué pena dictaremos contra el homicida de lo más íntimo y más querido que tenemos en el mundo, quiero decir, contra el homicida de sí mismo, que corta, a pesar del destino, el hilo de sus días, aunque el Estado no le haya condenado a morir, ni se haya visto reducido a tal situación por alguna horrible e inevitable desgracia sobrevenida inopinadamente, ni por ningún oprobio de tal calidad que hiciera para él odiosa e insopportable la vida, sino que por una debilidad y una cobardía extremas se condena a sí mismo a esta pena que no merece? Los dioses sólo saben qué ceremonias son necesarias para la expiación del crimen y sepultura del culpable. Y así, los más próximos parientes del suicida consultarán sobre este punto a los intérpretes y las leyes relativas a esta materia, y se conformarán con sus decisiones. Los que se suiciden serán enterrados aisladamente en lugar

aparte. Para su sepultura se escogerá, en los confines de las doce divisiones del territorio, algún punto inculto e ignorado, donde seles enterrará sin ceremonias, con prohibición de erigir columnas sobre su tumba y de grabar su nombre sobre un mármol.

Si una bestia de carga o cualquiera otro animal mata a un hombre, los parientes más próximos del muerto llevarán el asunto ante los jueces, excepto en los casos en que semejante accidente tenga lugar en los juegos públicos. Estos jueces, que serán escogidos entre los agrónomos a elección de los parientes, que fijarán también el numero, examinarán el negocio, y el animal culpable será matado y arrojado fuera de los límites del Estado.

Si una cosa inanimada (excepto el rayo y demás meteoros lanzados por la mano de los dioses) quita la vida a un hombre, sea por su propia caída, sea a impulso del hombre, el más próximo pariente del muerto tomará por juez a uno de sus vecinos, y ante él se justificarán de este accidente así él como toda su familia. La cosa inanimada será echada fuera de los límites del territorio en la forma que se ha dicho de los animales.

Si se encuentra un hombre muerto sin que se sepa quién le mató y sin que se pueda descubrir después de las convenientes pesquisas, se harán las mismas declaraciones que en los demás casos; se acusará de homicidio al culpable, cualquiera que él sea, y dictada la sentencia, un heraldo publicará en alta voz en la plaza pública, que el que mató a tal o cual yes culpable de homicidio, se abstenga de asistir a los lugares sagrados, que salga del país de la victima, conminándole con la pena de que si llega a ser descubierto y reconocido, será condenado a muerte y arrojado sin darle sepultura fuera de los límites de la patria del difunto. Tal es la ley que deberá observarse respecto a los homicidios, y no diremos más sobre esta materia.

Pasemos ahora a las personas que se pueden matar y a las circunstancias en que puede ser esto permitido. Si alguno sorprende de noche en su casa a un ladrón, que va en busca de dinero, y le mata, será declarado inocente. Lo será igualmente, si en pleno día mata defendiéndose al que intenta despojarle. El que atente al pudor de una mujer o de un hijo de familia puede impunemente ser matado por la persona ultrajada, así como por su padre, por sus hermanos y por sus hijos. Todo marido, que sorprenda a alguno haciendo violencia a su mujer, está autorizado por la ley para darle muerte. El homicidio cometido para salvar la vida a su padre, a su madre, a sus hijos, a sus hermanos y a su mujer en el caso de un ataque injusto, no será castigado con pena alguna.

Al fin, ya tenemos arreglado todo lo que concierne a la educación y cultura del alma, las cuales deben hacer que sean para ésta la vida preciosa, si las posee, y desgraciada, si está privada de ellas; y también tenemos arreglado lo relativo a los suplicios que se han de imponer a los autores de muertes violentas. Hemos tratado igualmente de la educación y ejercicios del cuerpo. Siguiendo el orden de materias, es preciso hablar de las violencias que los ciudadanos se hacen unos a otros, voluntaria o involuntariamente, explicar lo mejor que nos sea posible su naturaleza, marcar sus especies, y determinar los castigos que cada uno de ellos merezca.

Las heridas y la pérdida de algún miembro, que suele ser su resultado, son, después del homicidio, lo más grave; y el hombre menos entendido puede hacer leyes sobre este objeto. Por lo pronto es preciso, tanto con relación a las heridas como con relación a los homicidios, distinguir dos clases: los unos que se llevan a cabo involuntariamente, efecto ya de la cólera, ya del temor; los otros voluntariamente y con designio premeditado; y en seguida hacer sobre esta materia el siguiente

preliminar. Es imprescindible que los hombres tengan leyes y que se sometan a ellas; sin lo cual en nada se diferenciarían de las bestias más feroces. La razón de esto es que el hombre, al salir de las manos de la naturaleza, no tiene bastantes luces para conocer lo que es ventajoso a sus semejantes que viven con él en sociedad, ni bastante imperio sobre sí mismo, ni buena voluntad, para hacer siempre lo que han reconocido como tal. Porque, en primer lugar; es difícil conocer que la verdadera y sana política debe tener en cuenta el bien público y no el bien particular, puesto que el interés común liga y une las partes del Estado, mientras que el interés privado las desune; y consiguientemente, el público y los particulares encuentran su provecho más en la buena administración del bien común que en la del bien particular. Y en segundo lugar, Aun después de que se ha comprendido perfectamente que esta es la naturaleza de las cosas, si supusiéramos un dueño absoluto del Estado, sin obligación de dar cuenta a nadie de lo que hace, sería imposible que permaneciera fiel a esta máxima, y que arreglara su conducta de tal manera que el bien público marchase siempre delante de todo lo demás, y que el bien particular estuviera a él subordinado. La naturaleza mortal inclinará constantemente al hombre a desear tener más que los demás y a pensar sólo en su interés personal, porque aquella huye del dolor y busca el placer sin regla y sin razón. Dará cabida en su espíritu a ambos, poniéndolos muy por encima de lo más justo y de lo mejor, y cegándose a sí propio se precipitará por último, y con él el Estado que gobierne, en un abismo de desgracias. Si alguno, querido de los dioses desde su nacimiento y dotado de un excelente carácter, pudiera percibir en toda su extensión el principio de que se trata, no necesitaría de leyes para conducirse, porque no hay ley ni arreglo que sean preferibles a la ciencia, y no está en el orden que la inteligencia esté sujeta o sea esclava de otra cosa, sea la que quiera, estando destinada a mandar en todo, cuando se apoya en la verdad y es enteramente libre, como debe de serlo por su naturaleza. Por desgracia, en nuestros días no lo es en ninguna parte, si se exceptúa un cortísimo número de personas. A falta de ella, es preciso recurrir al orden y a la ley, que ve y distingue muchas cosas, pero que no puede extender su vista sobre el todo. He aquí lo que teníamos que decir en esta materia. Vamos ahora a legislar sobre las penas y las multas, a que dan lugar las heridas y demás daños hechos a otro. Es natural que al llegar aquí, se nos pidan pormenores sobre la clase de heridas, la persona herida, la manera, el tiempo y otras mil circunstancias que varían hasta el infinito y constituyen otras tantas especies diferentes. Es tan imposible determinar este pormenor, como abandonarlo por entero a la discreción de los jueces; porque hay por lo pronto un punto que es preciso dejarlo absolutamente a su decisión; este punto es el de saber si el hecho es verdadero o falso. Por otra parte, es casi imposible dictar leyes sobre todos los casos grandes y pequeños, y fijar para cada uno las penas y las multas, de suerte que no quede absolutamente nada que hacer a los jueces.

CLINIAS. —¿Y entonces qué partido tomaremos?

ATENIENSE. —El de decidir ciertos casos por nosotros mismos, y abandonar a los tribunales la decisión de los demás.

CLINIAS. ¿Pero cuáles son los casos que debemos arreglar nosotros mismos, y cuáles los que debemos dejar al juicio de los tribunales?

ATENIENSE. —Eso es lo que ahora conviene examinar. Uno de los mayores desordenes que pueden suceder en un Estado, es que los tribunales, débiles y mudos, oculten sus fallos al público y decidan las causas en secreto; o lo que es peor aún, que en estos mismos tribunales no se guarde

ningún silencio, que reine en ellos el tumulto como en el teatro, que se aplauda o se critique ya a un orador ya a otro con destemplados gritos, y que en medio de esta confusión los jueces dicten su sentencia. Es bien triste para un legislador verse en la necesidad de dictar leyes para semejantes tribunales; pero, en fin, cuando no puede dispensarse de hacerlo, la única cosa en que debe fijarse al dar leyes a un Estado tan mal gobernado, es no dejar a la discreción de los jueces la imposición de penas sino en las cosas de poco interés, y arreglar y fijar casi todo por sí mismo y en términos precisos. Por el contrario, en un Estado en que los tribunales están constituidos con toda la sabiduría posible, donde los que están destinados a juzgar han recibido una buena educación y han pasado por las más severas pruebas, nada más justo y más sensato que abandonar a tales jueces el cuidado de arreglar las penas y las multas en la mayor parte de los casos. Por lo que a nosotros hace, no creo que lleve nadie a mal, que no prescribamos nada a nuestros jueces sobre un gran número de objetos, aun los más importantes, y que otros no tan instruidos como ellos podrían decidir, guardando en cada caso la proporción conveniente entre la falta y el castigo. Y puesto que tenemos razones de todas clases para suponer prudencia e ilustración en los jueces, a quienes habremos de encomendar el cumplimiento de nuestras leyes, es preciso dejarles la decisión de la mayor parte de los casos. Sin embargo, haremos aquí lo que ya hemos puesto en práctica en las leyes precedentes, y con lo que nos ha ido muy bien; quiero decir, que trazaremos una reseña y las fórmulas de las penas, para que sirvan de modelo a nuestros jueces, y para impedir de este modo que se separen de las vías de la justicia. Veamos lo concerniente a las heridas. Si alguno, teniendo intención de matar a un ciudadano (excepto el caso en que la ley lo permite), yerra el golpe y no hace más que herirle, no merece más gracia ni compasión, ya que su intención fue matarle, que si le hubiese matado realmente, y podrá ser acusado ante el tribunal como homicida. Sin embargo, por respeto a su signo, que no ha sido el de llegar al colmo de la desgracia, y por respeto también al genio tutelar, que, teniendo compasión de él y del herido, ha apartado de éste el golpe mortal y ha librado a aquel de la suerte más funesta, en consideración, repito, a este, genio y para no contrariar su benéfica influencia, indultaremos al culpable de la muerte, condenándole sólo a que vaya a vivir a cualquier ciudad vecina, dejándole el goce de sus bienes por el resto de sus días. Además, si ha causado algún perjuicio al herido, le indemnizará según lo estime el tribunal ante quien se siga la causa, que es el mismo que habría fallado sobre el homicidio, si el herido hubiese muerto de las heridas.

Si un hijo hiere a su padre o a su madre, o un esclavo a su dueño, con premeditación, serán condenados a muerte. También lo serán el hermano o hermana que hubiesen herido a su hermano o hermana, si se les prueba que lo hicieron con intención. Si una mujer hiere a su marido o a un marido a su mujer con intención de deshacerse de él o de ella, serán castigados a destierro perpetuo. Si tienen hijos de poca edad, sean niños o niñas, se les nombrarán tutores para que administren sus bienes y cuiden de sus personas, como si fueran huérfanos; si son ya grandes, se les dejará el goce de sus bienes, y no estarán obligados a proveer a la subsistencia de su padre desterrado. Si al que sucede tal desgracia no tiene hijos, los parientes del marido o los de la mujer, según el caso, tendrán una reunión, en la que, con el consejo de los guardadores de las leyes y de los sacerdotes, harán la elección de un heredero, el cual se hará dueño de la casa, número cinco mil cuarenta, en lugar del desterrado, guiándose en esta elección por el principio de que ninguna de las cinco mil cuarenta casas de que se compone la ciudad, pertenece en propiedad tanto al que la posee y a su parentela como al

Estado. Y como en cuanto sea posible, es preciso que todas las familias del Estado sean muy santas y muy dichosas, por esta razón, cuando la desgracia y la impiedad han entrado en una casa, cuyo dueño no tiene hijos, o que, casado o no casado, muere sin herederos condenado por homicidio involuntario o por cualquiera otro gran atentado contra los dioses o contra los ciudadanos, a que la ley ha impuesto la pena de muerte, o bien si es condenado a destierro perpetuo no dejando hijos, la ley quiere que se comience ante todo por purificar la casa y alejar de ella todas las desgracias; en seguida los parientes se reunirán, según acabamos de decir, con los guardadores de las leyes, y echando una ojeada a todas las familias del Estado, se fijarán en la que esté más acreditada por su virtud, sea más dichosa, y tenga mayor número de hijos; entre estos escogerán uno, le declararán hijo adoptivo del padre y de los antepasados del que murió sin hijos, haciéndole tomar el nombre de la familia en que entra; y después de haber conjurado a los dioses para que sea padre y jefe de familia más dichoso que el padre adoptivo y más religioso observador del culto y de las ceremonias sagradas, le proclamarán heredero legítimo, dejando al culpable sin nombre, sin posteridad y sin herencia, siempre que tenga la desgracia de cometer semejantes crímenes.

Los límites de los objetos no se tocan siempre, a lo que parece; pero respecto a aquellos en los que hay un espacio intermedio, tocando este espacio por uno y otro lado a cada uno de los límites, se encuentra exactamente entre dos. Hemos dicho, que las acciones ejecutadas a impulsos de la cólera son de este género, ocupando un término medio entre lo voluntario y lo involuntario. Y así el que esté convicto de haber herido a alguno en un arrebato de cólera, si la herida es curable, pagará el doble del daño; si no lo es, pagará el cuádruplo. Aun en el caso de que se pueda curar, si la cicatriz produce una deformidad, que exponga al herido a la burla, también pagará el cuádruplo. Cuando la herida sea perjudicial, no sólo al que la ha recibido, sino también a la república por inhabilitar al herido para la defensa contra los enemigos, el culpable, además de otros castigos, será condenado en consideración al público a una indemnización, que consistirá en prestar servicio en la guerra por sí y por el herido, cuyo puesto tomará. Si no lo hace, todo el mundo tiene derecho a acusarle como a quien se niega a prestar servicio. Los jueces que le hayan condenado decidirán igualmente si la multa ha de ser doble, triple o cuádruple. Si el hermano hiere a su hermano a impulsos de la cólera, sus parientes del lado paterno y del materno hasta los primos hermanos, tanto los hombres como las mujeres, se reunirán, y después de haber juzgado al culpable, le entregarán al padre y a la madre para que le castiguen como merezca. Si estuvieren divididos los pareceres sobre el castigo, prevalecerá el de los parientes de la línea paterna. En fin, si la familia no se cree capaz de castigar por si misma al culpable, le entregará a los guardadores de las leyes. Es preciso que los jueces, que habrán de fallar sobre las heridas hechas a los padres por sus hijos y nietos, pasen de sesenta años, y tengan hijos no adoptivos sino legítimos. Averiguado el crimen, decidirán si el culpable merece la muerte o cualquiera otra pena, sea mayor o poco más o menos igual. Ninguno de los parientes del culpable podrá ser juez, aunque tenga la edad marcada por la ley.

Si un esclavo hiere a impulso de la cólera a una persona libre, su dueño le entregará al herido, para que le imponga el castigo que le acomode. Si no le entrega, estará obligado a pagar la reparación del daño. Si alega que no es más que una ficción o confabulación entre el esclavo y el herido, pasará el negocio a los tribunales de justicia. Si pierde, pagará el triple del daño; y si gana, tendrá la acción de plagio contra el que ha llevado a cabo semejante convenio con su esclavo.

El que hiera a otro sin quererlo, pagará solamente el daño, porque ningún legislador puede disponer nada respecto de los casos fortuitos. Los jueces serán los mismos que los que entiendan en las heridas hechas a los padres por sus hijos, y harán que la reparación sea proporcional al dolo.

Todos los delitos de que acaba de hablarse, están en la clase de los actos violentos, y entre ellos deben de incluirse también los malos tratamientos de todas clases. Ved lo que todos, hombres, mujeres y niños, deben tener presente en esta materia. Es preciso que tengan en cuenta que la ancianidad es mucho más respetable que la juventud a los ojos de los dioses y de todo hombre que quiere proveer a su seguridad y a su felicidad; que es, por consiguiente, un espectáculo indigno y odioso a la Divinidad ver en una ciudad un anciano maltratado por un joven, y por el contrario, que todo joven maltratado por un anciano debe sufrir con paciencia los efectos de su cólera, esperando que él será objeto de la misma deferencia cuando llegue a la vejez. Por lo tanto, dictó las leyes siguientes: Que todos honren con actos y con palabras a los que sean de mayor edad que ellos; que miren y respeten como si fuera su padre o su madre a aquél o a aquella que le exceda en edad en veinte años. En honor a los dioses que presiden al nacimiento de los hombres, que jamás pongan las manos sobre personas que por su edad hayan podido engendrarlos y darles vida. Por una razón parecida, que no toquen al extranjero, ya se halle establecido de mucho tiempo o haya llegado recientemente, y que no tengan el atrevimiento de herirle ni atacándole ni defendiéndose. Pero si un extranjero ha tenido la audacia de poner las manos en él, y cree que este hecho no puede quedar sin castigo, debe presentarle ante el tribunal de los astinomos, absteniéndose de maltratarle, a fin de inspirarle por este medio una mayor repugnancia al deseo de maltratar a un ciudadano. Los astinomos a presencia del culpable instruirán el proceso con todos los miramientos debidos al dios protector de los extranjeros; y si juzgan que ha maltratado indebidamente al ciudadano, le condenarán, para reprimir en lo sucesivo su temeridad, a que reciba tantos golpes como los que él ha dado. Si le juzgan inocente, después de reprender y amenazar severamente al que le presente ante ellos, los despacharán a ambos libremente.

Si alguno golpea a otro de edad igual o mayor pero que no tenga hijos, y si un anciano maltrata a otro anciano, o un joven a otro joven, el atacado se defenderá con sus manos, sin armas, para lo que le autoriza el derecho natural. Si alguno de más de cuarenta años se atreved reñir con otro, ya ataque, ya se defienda, será tratado como hombre grosero, sin educación y lleno de bajeza, y recibirá en esto el castigo que merece.

Los que hagan caso de estas suaves instrucciones harán honor a su docilidad; pero el que no obedezca y no tome en cuenta este preámbulo escuche con sumisión la ley siguiente. Si alguno maltrata a un ciudadano, que le excede en edad veinte años o más, en primer lugar, si alguien se encuentra presente y no ea de la misma edad ni más joven que los combatientes, habrá de separarlos, so pena de ser declarado culpable por la ley. Sí es de la misma edad o más joven que la persona atacada, que la defienda como sí fuese su hermano, su padre, o su abuelo. Además, el que se haya atrevido a poner la mano en otro de más edad, será, como se ha dicho, acusado de violencia ante el tribunal, y si resulta convicto, se le tendrá en prisión por lo menos durante un año; pero si los jueces le condenan a más, estará por todo el tiempo que determine la sentencia.

Si un extranjero, establecido o no en la ciudad, maltrata a alguno de más edad con veinte o más años de exceso, se aplicará la misma ley por lo que hace al deber de prestar auxilio que tienen los

espectadores. El extranjero, que no está establecido entre nosotros, si se le condena en justicia por un hecho semejante, sufrirá dos años de prisión; y el que tenga residencia fija, la sufrirá durante tres años por haber faltado a las leyes, a menos que la sentencia fije un término más largo. Los que se encuentren presentes y no presten auxilio al atacado, como quiere la ley, pagarán una minada multa, si son de la primera clase; cincuenta dracmas, si son de la segunda; treinta, si son de la tercera; y veinte, si de la cuarta. El tribunal, que ha de entender en esta clase de causas, se compondrá de los generales del ejército, de los taxiarcas, de los filarcas y de los hiparcas.

Entre las leyes, hay unas que están hechas para los hombres de bien, y no tienen otro objeto que enseñarles la manera de vivir en unión y en paz con sus conciudadanos; hay otras destinadas a los malos, a quienes una buena educación no ha podido corregir, y cuyo carácter es de tal dureza que nada puede ablandar, y tienen por objeto impedirles que lleguen hasta los últimos límites del crimen. Las leyes que siguen a continuación son para estos últimos, porque, a decir verdad, ellos son los autores de ellas. La necesidad obliga al legislador a dictarlas, y lo que desea es que nunca llegue la ocasión de aplicarlas.

Todo el que se atreva a poner la mano en su padre, en su madre o en cualquiera de sus abuelos o los haga violencia maltratándoles, sin temor a la cólera de los dioses del cielo ni a los castigos que le aguardan en el infierno, violando las leyes, como si tuviera conocimiento de lo que ignora absolutamente, y con desprecio de las creencias admitidas universalmente desde los tiempos más antiguos, es indispensable, para apartarle del crimen, emplear remedios extremos. Ahora bien, la muerte no es el último remedio, antes lo son más bien los tormentos que, según se dice, están preparados en los infiernos, y que, aunque muy positivos, no causan ninguna impresión en las almas de este templo, puesto que de otra manera no habría ni parricidas ni ningún otro atentado violento e impío cometido por los hijos contra sus padres. Por lo tanto, es necesario que los suplicios con que habrán de castigarse en esta vida tales crímenes, no sean inferiores en nada a los tormentos de los infiernos. Sentado esto, he aquí la ley que creemos deber dictar. Si alguno, no siendo en un acceso de frenesí, se atreve a poner la mano sobre su padre o su madre, o sobre sus abuelos, en primer lugar todos los que lo presencien volarán a su socorro, como queda dicho. El extranjero establecido entre nosotros, que haya prestado auxilio a los padres, será colocado en puesto de honor en los juegos públicos; si no lo hizo, será desterrado para siempre. El extranjero no domiciliado será alabado si los auxilió; si no, será reprendido. El esclavo, que haya prestado auxilio, será puesto en libertad, y si no lo prestó, recibirá cien azotes por orden de los agoronomos, si el suceso ocurrió en la plaza pública; por la de los astinomos, si pasó en cualquier otro punto de la ciudad; y sí fue en el campo, por orden de los agrónomos. Todo ciudadano, que se halle presente a esta violencia, hombre, mujer o niño, rechazará los ataques de este hijo desnaturalizado, gritando contra el implo. Si no lo hace, incurrirá según la ley en la maldición de Júpiter vengador de los derechos de la paternidad y de la sangre.

El convicto de haber maltratado a sus padres será por lo pronto desterrado para siempre de la ciudad y excluido de todos los lugares sagrados en el resto del territorio. Los agrónomos harán azotar a discreción a todo el que haya descuidado el excluirlo. Sí vuelve a presentarse en la ciudad, se le impondrá la pena de muerte. Ninguna persona libre que haya comido o bebido, o haya tenido trato con él, o que encontrándole le haya tocado voluntariamente, podrá poner los pies en los templos, ni

en la plaza pública, ni en la ciudad, mientras no se purifique, dado que se ha extendido a él la mancha de este crimen. Si infringe, esta prohibición y mancha con su presencia los lugares sagrados y la ciudad, el magistrado que, teniendo conocimiento de ello, no conduzca al culpable ante el tribunal, dará cuenta de esto al cesar en su cargo como de un capítulo de acusación de la mayor importancia.

Si un esclavo golpea a un hombre libre, sea extranjero o ciudadano, los que se hallen presentes acudirán en auxilio de éste, o pagarán la multa marcada según su clase, amarrarán al esclavo y le entregarán al ofendido. Éste le pondrá grillos, y después de haberle zurrado todo el tiempo que le acomode, pero sin causar perjuicio al dueño del esclavo, se lo entregará, para que él mismo le trate conforme a la siguiente ley. Todo esclavo, que haya maltratado a una persona libre sin orden de los magistrados, será amarrado y entregado al dueño por la persona ofendida, y su amo le tendrá encadenado hasta que el esclavo baya obtenido el perdón de la persona a quien maltrató. Todas estas leyes se aplicarán a las mujeres, ya se maltraten unas a otras, ya maltraten a los hombres o ya sean ellas las maltratadas.

Libro X de *Las Leyes*

ATENIENSE. —Después de lo que se acaba de decir sobre los malos tratamientos, dictémosla siguiente ley general contra toda especie de violencia: que nadie tome ni lleve nada de lo que pertenece a otro; que no se sirva de ninguna cosa que sea de los vecinos sin su consentimiento expreso; porque la infracción de esta ley es, ha sido y será origen de todos los males de que hemos hablado. Con respecto a los demás desordenes, los más graves son el libertinaje y los excesos de la juventud; son de grande trascendencia cuando recaen sobre las cosas sagradas, y llegan a su colmo cuando estas cosas sagradas son de las que interesan al Estado todo o a toda una tribu, o a una clase de la sociedad. En segundo lugar entran los crímenes que atacan al culto privado y doméstico y a la santidad de los sepulcros. En tercero, la falta de respeto a los padres, crimen que no debe confundirse con los otros de que hemos hablado más arriba. En cuarto, las ofensas inferidas a los magistrados, cuando sin consideración a su carácter y sin haber obtenido su beneplácito, toma, quita o destina alguno a su uso lo que a ellos pertenece. En quinto, toda acción que lastime los derechos del ciudadano y provoque la severidad de la justicia. Es necesario reprimir por una ley cada uno de estos excesos.

Respecto al robo de las cosas sagradas, sea violento, sea clandestino, ya hemos dicho la pena que merece. Ahora hay que decidir a qué debe ser condenado el que ofende a los dioses con sus palabras o con sus acciones, después que hayamos hecho preceder a la ley la instrucción siguiente.

Si un hombre cree, como las leyes se lo enseñan, que hay dioses, jamás se decidirá voluntariamente a cometer ninguna acción impla, ni a hablar contraída religión. Este desorden sólo puede proceder de una de estas tres causas: o de que no se cree, como acabo de decir, que existen dioses; o de que se cree que existen, pero que no se mezclen en los negocios humanos; o en fin, de que se cree que es fácil aplacarlos y ganarlos con sacrificios y oraciones.

CLINIAS. —¿Qué debe hacerse y decirse respecto de los que tienen semejantes ideas?

ATENIENSE. —Mi querido amigo, comencemos ante todo por escuchar lo que yo presumo que ellos nos dirán en un tono a la par burlón e insultante.

CLINIAS. —¿Qué nos dirán?

ATENIENSE. —Poco más o menos lo siguiente, y lo dirán con aire festivo: «Extranjeros de Atenas, de Lacedemonia y de Cnosa, decís la verdad. Entre nosotros unos creen que no hay dioses; otros, que no toman parte en nuestras cosas; y otros, en fin, que se les gana con oraciones, como dijisteis antes. Nosotros os exigimos que, conforme a la marcha que habéis seguido en las demás leyes, antes de abrumarnos con duras amenazas, adoptéis para con nosotros el camino de la persuasión, probándonos con buenas razones que existen dioses, y que son de una naturaleza demasiado excelente para que los dobleguen los presentes y para comprometerse a hacer cosas contrarias a la justicia. Porque esto, con otras muchas cosas semejantes, es precisamente lo que oímos decir a gentes que pasan por muy capaces, poetas, oradores, adivinos, sacerdotes, sin hablar de una infinidad de otras personas; y todo esto lejos de apartar a la mayor parte de nosotros de la injusticia, no produce otro efecto que el de obligarnos a remediar el mal después de cometido.

Tenemos derecho A esperar de legisladores, como vosotros, que os preciáis de ser, no intratables, y sí humanos, que hagáis un esfuerzo para persuadirnos, dirigiéndonos sobre la existencia de los dioses un discurso que sea, si no más bello, por lo menos más verdadero que los de los demás, y así quizá conseguiréis ganarnos a vuestro partido. Si lo que proponemos es razonable, procurad tomarlo en consideración».

CLINIAS.—Extranjero, ¿no crees, que es fácil dar pruebas ciertas de la existencia de los dioses?

ATENIENSE.—¿Cuáles son esas pruebas?

CLINIAS.—En primer lugar, la tierra, el sol y todos los astros; este bello orden que reina entre las estaciones; la división de años y meses; y por último, el consentimiento de todos los pueblos griegos y bárbaros, que reconocen la existencia de los dioses.

ATENIENSE.—Mi querido amigo, temo mucho por vosotros dosel desprecio de esa mala gente, porque decir que yo tenga vergüenza de vosotros es cosa que jamás haré. No conocéis lo que les hace pensar de diferente manera que los demás. Creéis que esto tiene su origen únicamente en las pasiones desenfrenadas y en una inclinación invencible al placer, y que es esto lo que empuja su alma a la impiedad.

CLINIAS.—¿A qué otra causa que ésta puede atribuirse, extranjero?

ATENIENSE.—A una causa que no podéis adivinar y que debe ser desconocida para vosotros que vivís separados del resto de los griegos.

CLINIAS.—Pero ¿cuál es?

ATENIENSE.—Una ignorancia pasmosa que disfrazan con el nombre de la más elevada sabiduría.

CLINIAS.—¿Qué es lo que dices?

ATENIENSE.—Tenemos en nuestra Grecia un gran número de obras, escritas unas en verso y otras en prosa, que, por lo que oigo decir, no son conocidas entre vosotros a causa de la bondad de vuestro gobierno. Las más antiguas de estas obras nos dicen, al hablar de los dioses, que lo primero que ha existido es el cielo y los demás cuerpos, A cierta distancia de este primer origen colocan la generación de los dioses, nos cuentan su nacimiento y el modo cómo se han tratado los unos a los otros. Que estos discursos sean o no en ciertos conceptos de alguna utilidad para los que los escuchan, es punto sobre el cual no es fácil fijar la opinión a causa de su antigüedad. Lo que yo puedo asegurares que jamás diré en su elogio, que sean propios para inspirarlas consideraciones y el respeto debidos a los padres, ni que lo que a este propósito dicen esté bien dicho. Dejemos, por lo tanto, lo que los antiguos han escrito en esta materia, que no se hable más de ello, y que se diga de sus obras lo que quieran los dioses.^[1] Vengamos a los escritos de nuestros sabios modernos, y demostremos en qué sentido son un manantial de males. He aquí el efecto que producen sus discursos. Cuando para probar que existen dioses, nosotros, vosotros y yo, presentamos el sol, la luna, los astros, la tierra, como otros tantos dioses y seres divinos, los que están imbuidos en la doctrina de estos nuevos sabios nos responden que todo esto no es más que lo mismo que son la tierra y las piedras, incapaces de tomar parte en los negocios humanos, y las razones en que apoyan esta opinión están expuestas de manera que parecen completamente plausibles.

CLINIAS.—Extranjero, el sistema que acabas de exponer es muy difícil de refutar, aun cuando fuera sostenido por uno solo; y ¡cuánto más debe serio teniendo en su apoyo tan crecido número de

defensores!

ATENIENSE. —Y bien, ¿qué responderemos y qué es lo que conviene que hagamos? ¿Supondremos que uno de estos hombres impíos, al verse atacado por nuestras leyes, nos acuse de que emprendemos una empresa nunca oída, puesto que asentamos en nuestra legislación la existencia de los dioses como cierta, y produciremos nuestras pruebas? ¿O bien, desentendiéndonos de justificarnos, tomaremos de nuevo el hilo de nuestras leyes para no dar a este preliminar demasiada extensión? Y esto tanto más, cuanto que nos veríamos comprometidos a entrar en largas discusiones, si nos propusiéramos demostrar suficientemente a los partidarios de la impiedad la verdad de los puntos sobre que nos piden explicaciones, y si tuviéramos que dictar la ley después de haber impreso en ellos un temor saludable e inspirado aversión a todo lo que lo merece.

CLINIAS. —Extranjero, hemos dicho muchas veces en poco tiempo que en el negocio que nos ocupa debía preferirse la dilación a la brevedad. Como suele decirse, nadie nos hostiga ni nos persigue, y sería tan ridículo como reprobable escoger en este caso lo más corto, dejando lo mejor. Es de muchísima importancia dar todo el aire de verdad posible a lo que anticipamos: que hay dioses que son buenos, y que aman la justicia infinitamente más que los hombres. Y así no nos desanimemos, y sin apurarnos ni omitir nada, esforcémonos todo cuanto podamos en tratar esta materia a fondo, valiéndonos de las razones que más puedan contribuir a producir la convicción.

ATENIENSE. —Tu discurso me parece casi una súplica; tan grande es el interés que muestras, y así no me es permitido diferir por más tiempo el complacerte. ¿Cómo puede uno sin indignación verse precisado a probar que los dioses existen? No se puede menos de mirar de reojo y de aborrecer a los que han sido y son aún hoy causa de la discusión en que vamos entrar. ¡Qué!, ¿no se han mostrado dóciles a las lecciones religiosas, que desde la infancia han mamado con la leche, que han oído de boca de sus nodrizas y de sus madres, lecciones llenas de encanto, que se les daban ya en tono festivo, ya en tono serio? En medio del aparato de los sacrificios ¿no han estado presentes a las oraciones de sus padres? ¿No han asistido a los espectáculos, siempre deslumbradores y agradables para los niños, que acompañan a los sacrificios? ¿No han visto las víctimas ofrecidas a los dioses por sus padres con la más ardiente piedad en favor de ellos mismos y de sus hijos, y oído los votos y las súplicas que dirigían a estos mismos dioses de un modo que hacia ver cuán intima era en ellos la convicción de su existencia? ¿No saben y ven con sus propios ojos, que los griegos y los bárbaros se prosternan y adoran los dioses al nacer y ponerse el sol, en todas las circunstancias felices o desgraciadas de la vida, lo cual demuestra lo convencidos que están todos los pueblos de la existencia de los dioses y cuán distantes están de dudar de esta verdad? Y ahora, despreciando tantas lecciones y por motivos destituidos de todo fundamento, como lo estiman cuantos tienen una chispa de buen sentido, nos precisan a hablarles en la forma en que lo hacemos. ¿Quién puede tener paciencia para instruir con calma a semejantes gentes, y para comenzar de nuevo a enseñarles que existen los dioses? Sin embargo, es preciso hacer un esfuerzo para hablarles con sangre fría, para que no se diga que a la par que la embriaguez de las pasiones los hace a ellos irracionales, nos hacemos también nosotros a causa de la indignación que contra ellos nos anima.

Procuremos, pues, esta instrucción sosegada a los que tienen el espíritu dañado con tales principios; tomemos aparte a alguno de estos libertinos, y sofocando todo movimiento de cólera, digámosle suavemente: hijo mío, tú eres joven; con la edad mudarás de opinión en muchas cosas y

adquirirás otras contrarias a las que tienes hoy. Aguarda hasta ese momento, para decidirte sobre el objeto más importante de la vida. Lo que miras ahora como de ninguna consecuencia, es realmente lo que más interesa al hombre, quiero decir, tener sobre la divinidad ideas exactas, de lo cual depende su buena o mala conducta. Y por lo pronto no temo que se me acuse de inverídico cuando te diga sobre este punto una cosa digna de ser notada, y es que ni tú ni tus amigos sois los primeros en pensar como pensáis sobre la existencia de los dioses, y que en todo tiempo ha habido ya más ya menos personas atacadas de esta enfermedad; y sobre este particular puedo asegurarte, por haber sido testigo de ello en muchas ocasiones, que ninguno de los que en su juventud han negado que existieran dioses, ha persistido hasta la vejez en esta opinión; que respecto a los otros dos errores, a saber, que hay dioses pero que no se mezclan en los negocios humanos, o que si se mezclan, es fácil aplacarlos con oraciones y sacrificios, si algunos han perseverado en estas opiniones hasta el fin, la mayor parte no lo han hecho así. Y así, créeme, suspende tu juicio, examina maduramente este punto hasta que veas con evidencia si es tal como tú piensas o no lo es, y sobre ello consulta a los demás y sobre todo al legislador. Durante todo este intervalo, no te atropelles a adoptar ninguna opinión impía tocante a los dioses; porque es un deber del legislador ahora y siempre instruirte sobre lo que hay de verdadero en este asunto.

CLINIAS.—Hasta aquí, extranjero, todo tu discurso me parece admirable.

ATENIENSE.—Estoy asombrado, Megilo y Clinias; nos hornos metido sin saberlo en una disputa dificilísima.

CLINIAS.—¿Qué disputa?

ATENIENSE.—Se trata de un sistema, que pasa e los ojos de muchos como el mejor ideado del mundo.

CLINIAS.—Desarróllanos más eso.

ATENIENSE.—Algunos pretenden que todas las cosas que existen, existirán y han existido, deben su origen unas a la naturaleza, otras al arte y otras al azar.

CLINIAS.—¿No tienen razón?

ATENIENSE.—Es probable que sabios, como lo son los autores de esta opinión, no se engañen. Sin embargo, sigámosles la pista, y veamos a dónde llegan partiendo de este principio.

CLINIAS.—Es lo que yo quiero.

ATENIENSE.—Dicen que según todas las apariencias, la naturaleza y el azar son los autores de lo más grande y más bello que hay en el universo, y que las cosas de menos mérito son producidas por el arte, que recibiendo de las manos de la naturaleza las primeras y principales obras, se sirve de ellas para formar y fabricar todas las de menos valor, que llamamos artificiales.

CLINIAS.—¿Qué dices?

ATENIENSE.—Os voy a explicar esto con más claridad aún. Dicen que el fuego, el agua, la tierra y el aire son producciones de la naturaleza y del azar, y que el arte no tiene en esto ninguna parte; que de estos elementos privados de vida se han formado en seguida los grandes cuerpos, el globo celeste, el sol, la luna y todos los astros; que estos primeros elementos puestos acá y allá a la aventura, cada uno según sus propiedades, habiendo llegado a encontrarse, y a ordenarse unos con otros conforme a su naturaleza, lo caliente con lo frío, lo seco con lo húmedo, lo blando con lo duro, se han formado mediante esta mezcla de los contrarios, que el azar ha debido producir según las leyes de la

necesidad, todas las cosas que vemos, el cielo entero con todos los cuerpos celestes, los animales y las plantas con el orden de las estaciones, resultado de esta combinación, todo, dicen, y no en virtud de una inteligencia, ni de ninguna divinidad, ni de las reglas del arte, sino que es únicamente producto de la naturaleza y del azar. El arte, posterior a estos dos principios a que debe su existencia e inventado por seres mortales como lo es también el mismo arte, ha dado origen mucho tiempo después a esos vanos juguetes, que apenas tienen algunos rasgos de verdad, y que no son más que apariencias que no tienen semejanza sino consigo mismas. En este caso se encuentran las obras que producen la pintura, la música y las demás artes que se dirigen al mismo fin. Y si hay ciertas artes, cuyas producciones son más positivas, son aquellas que unen su virtud a la de la naturaleza, como la medicina, la agricultura y la gimnástica. La política misma tiene poco de común con la naturaleza, y casi todo lo toma del arte; y por esta razón la legislación no es obra de la naturaleza, sino del arte, cuyas obras nada tienen de verdadero.

CLINIAS. —¿Cómo?

ATENIENSE. —En primer lugar, mi querido amigo, respecto de los dioses pretenden que no existen por naturaleza sino como obra del arte y en virtud de ciertas leyes; que aquellos son diferentes en los distintos pueblos, según que cada pueblo se ha arreglado al establecerlos; que lo bueno es lina cosa según la naturaleza y otra según la ley; que con respecto a lo justo, nada absolutamente lo es por naturaleza, sino que los hombres, siempre divididos en opiniones en este punto, dictan sin cesar nuevas disposiciones con relación a los mismos objetos; que estas disposiciones son la medida de lo justo en tanto que están en observancia, y que son debidas al arte y a las leyes y de ninguna manera a la naturaleza. Tales son, mis queridos amigos, las máximas que así los particulares como nuestros poetas sabios inspiran a la juventud, sosteniendo que nada es más justo que lo que se impone por la fuerza. De aquí la impiedad que se desliza suavemente en el corazón de los jóvenes, cuando llegan a persuadirse de que no existen esos dioses que la ley obliga a reconocer; y de aquí las sediciones, pues que cada cual tiende por su parte hacia el estado de vida que es conforme a la naturaleza, el cual consiste en el fondo en hacerse superior a los demás por la fuerza y en evitar la subordinación establecida por las leyes.

CLINIAS. —Extranjero, ¡qué sistema acabas de exponernos! ¡Qué peste para los Estados y para las familias, cuando se corrompe a la juventud con semejantes principios!

ATENIENSE. —Dices verdad, Clinias. ¿Qué crees que debe de hacer el legislador contra enemigos preparados muy de antemano para recibirlle? ¿Bastará que, puesto de pie en medio de la ciudad, amenace a todos los ciudadanos con castigos si no reconocen la existencia de los dioses, y si no se los figuran tales como la ley los pinta; que emplee el mismo lenguaje acerca de lo justo, de lo honesto, en una palabra, sobre los objetos más importantes y sobre todo lo que tiene relación con la virtud y el vicio, declarando, que es preciso formar de esto la idea que el legislador ha trazado en sus leyes y seguir sus lecciones en la práctica; añadiendo que si se rehúsa a obedecer a las leyes, unos serán condenados a muerte, otros a azotes y prisión, estos a la ignominia, aquellos a la indigencia y al destierro, sin unir a sus discursos, al tiempo de dictar estas resoluciones, nada de insinuante y de persuasivo, para dulcificar los espíritus tanto cuanto sea posible?

CLINIAS. —Nada de eso, extranjero. Antes, por el contrario, si hay un medio de hacer entrar, por poco que sea, estas verdades en los espíritus, es preciso que el legislador, por poco que merezca este

nombre, no se desanime, antes bien debe, como suele decirse, tomar todos los caminos para venir con sus razones en auxilio de la ley antigua, probando la existencia de los dioses y los demás puntos que has recorrido; y tomar la defensa de la ley misma y del arte, para demostrar, que no existen menos por naturaleza que la naturaleza misma, si es cierto que son producciones de la inteligencia, como yo creo conforme a tus reflexiones, que me parecen fundadas en la recta razón.

ATENIENSE. —¡Pero qué!, mi querido Clinias, no obstante tu entusiasmo, ¿no encuentras que la multitud tendrá mucha dificultad en atender a semejantes discursos, que por otra parte son de una excesiva extensión?

CLINIAS. —¡Cómo, extranjero! Nos hemos extendido largamente en lo relativo a los banquetes y a la música; y cuando se trata de los dioses y de otros objetos semejantes, ¿pondremos reparo en extendernos? Además, no hay nada de que una legislación sabia pueda sacar mayor provecho, porque de este modo la verdad, que se escribe en las leyes, subsiste inquebrantable, como que en todos tiempos ellas pueden dar razón de sus disposiciones. Y así, si esta discusión presenta al pronto alguna dificultad para los que la escuchan, no es motivo para alarmarse; los menos avisados podrán meditarlo y estudiarlo en repetidas ocasiones. Y, sea lo larga que se quiera, si es útil, no es razonable ni aun legítimo alegar lo extenso de esta discusión, para dispensarse de asentar con toda la fuerza posible verdades de esta importancia. MEGILO. Me parece, extranjero, que Clinias tiene razón.

ATENIENSE. —Sí ciertamente, Megilo; hagamos por lo tanto lo que dice. Si el sistema que he expuesto no estuviera, por decirlo así, en boca de todo el mundo, no habría necesidad de oponer al mismo pruebas tocante a la existencia de los dioses; pero hoy no es posible dispensarse de hacerlo. ¿A quién mejor que al legislador toca venir en auxilio de las leyes más importantes, que hombres perversos intentan destruir?

CLINIAS. —A nadie.

ATENIENSE. —Dime de nuevo, Clinias (porque es preciso que tú me ayudes) ¿no te parece que sostener este sistema es sostener al mismo tiempo que el fuego, el agua, la tierra y el aire son los primeros de todos los seres, que equivale a darles el nombre de naturaleza y a pretender que el alma no ha existido sino después de ellos y por ellos? Y no sólo lo parece, sino que realmente eso es lo que ese sistema nos da a entender.

CLINIAS. —Sin duda.

ATENIENSE. —¡En nombre de Júpiter!, ¿no acabamos de descubrir el origen de todas las opiniones insensatas, en que han incurrido todos los que hasta hoy han hecho indagaciones sobre la naturaleza? Presta a esto la mayor atención. Porque no sería una pequeña ventaja para nuestra causa, si pudiésemos demostrar que los autores de estos sistemas impíos, cuyos pasos tantos han seguido, no han razonado con exactitud, sino de una manera muy poco consecuente. Yo creo que es así.

CLINIAS. —Tienes razón; pero explícanos en qué se han engañado.

ATENIENSE. —Veo que es preciso que me resuelva a comenzar un tema que es muy extraño a las conversaciones ordinarias.

CLINIAS. —No hay que vacilar, extranjero. Temes, a lo que parece, separarte de nuestro objeto, que es la legislación, si entrasen este asunto. Pero si no hay otro medio de justificar lo que dicen nuestras leyes, tocante a los dioses, es indispensable, mi querido amigo, tratar este punto.

ATENIENSE. —Voy, pues, a entrar, puesto que es irremediable, en esta cuestión tan poco común.

Los sistemas, que han dado origen a la impiedad, han trastornado el orden de las cosas quitando la cualidad de primer principio a la causa primera de la generación y de la corrupción de todos los áerea, colocando Antes que ella lo que no existe sino después de fila. De aquí proceden sus errores sobre la verdadera naturaleza de los dioses.

CLINIAS. —No te comprendo aún.

ATENIENSE. —Me parece, mi querido amigo, que casi todos estos filósofos han ignorado lo que es el alma, y cuáles son sus propiedades. No han visto, que por todo, principalmente por su origen, el alma es uno de los primeros seres que han existido, que existía ya antes de los cuerpos, y que preside más que ninguna otra cosa a los diversos cambios y combinaciones de éstos. Y si es así, ¿no debe concluirse necesariamente, que todo lo que tiene afinidad con el alma es más antiguo que lo que pertenece al cuerpo, puesto que el alma misma es anterior al cuerpo?

CLINIAS. —Es cierto.

ATENIENSE. —Por consiguiente, la opinión, la previsión, la inteligencia, el arte y la ley han existido antes que la dureza, la blandura, la pesantez y la ligereza; y las grandes, las primeras obras, como igualmente las primeras operaciones, pertenecen al arte. Todas las producciones de la naturaleza y la naturaleza misma, según el falso sentido que ellos dan a este término, son posteriores y están subordinadas al arte y a la inteligencia.

CLINIAS. —Explícate.

ATENIENSE. —Digo, que esos filósofos no tienen razón en entender por la palabra naturaleza la generación de los primeros seres, y por primeros seres los cuerpos; porque si llegamos a demostrar, que no han sido el fuego, ni el aire, ni el cuerpo los engendrados primero y sí el alma, ¿no podremos sostener con toda clase de razones, que el alma ocupa el primer rango entre los seres, y que este es el orden establecido por la naturaleza? Pero el alma es anterior al cuerpo, y si esto no se probara, no podríamos pasar adelante.

CLINIAS. —Tienes razón.

ATENIENSE. —Estamos, pues, en el caso de probar esta verdad.

CLINIAS. Sin duda.

ATENIENSE. —Ante todas cosas, estemos prevenidos contra ciertos sofismas engañosos, que, con el atractivo de la novedad, podrían seducirnos a nosotros, ancianos como somos, y que una vez escapados de nuestras manos, nos pondrían en ridículo, haciéndonos pasar por temerarios que acometen las más altas empresas, y sucumben en las más insignificantes. Veamos ahora lo que tenemos que hacer. Si los tres tratáramos de pasar a nado un río de rápida corriente, y si por ser yo el más joven y por haber pasado antes muchos ríos semejantes os dijera que era conveniente que, dejándoos seguros en la orilla, entrase yo el primero en el agua, y sondease para ver si había un paraje que fuera vadeable para ancianos como nosotros, y en una palabra, viese lo que había; y si, creyendo que podríais vadearlo, os llamase sirviéndoos de guía como hombre experimentado; o si, por el contrario, el río me pareciese impracticable, corriera yo sólo el peligro de intentarlo, lo mismo en uno que en otro caso yo no haría más que proponeros una cosa razonable. Pues este es el caso en que nos hallamos. La disputa en que vamos a entrar es arrebatadora, quizá no es vadeable, por lo menos para vosotros. Es de temer que os haga perder la cabeza, y os ponga en el mayor conflicto cuando os encontréis en frente un torrente de preguntas a que no estáis acostumbrados a

responder, lo cual os pondría en una situación desagradable y poco propia de personas de vuestra edad. Ved, por lo tanto, lo que creo que debe de hacerse. Primero me interrogaré a mí mismo y me responderé: sin embargo, vosotros escuchad con atención. Proseguiré toda esta disputa hasta que haya concluido lo que quiero demostrar; esto es que el alma es más antigua que el cuerpo.

CLINIAS. —Es ese un expediente admirable. Cumple, por lo tanto, lo que prometes.

ATENIENSE. —Si alguna vez hemos tenido necesidad de invocar a la divinidad, es indudablemente en este momento. Imploremos, pues, con todas nuestras fuerzas el auxilio de los dioses, para demostrar su existencia; y acogiéndonos a su protección, como a una áncora segura, lancémonos a la cuestión presente. Escuchad lo más sólido que yo creo poder responder a las preguntas siguientes. Si se me dice: Extranjero, ¿está todo en reposo y nada en movimiento? ¿O bien sucede todo lo contrario? ¿O, en fin, unas cosas están en movimiento y otras en reposo? Yo respondo que una parte de ellas está en movimiento y otra en reposo. Pero ¿no es en algún espacio donde están unas en reposo y otras en movimiento? Sin duda. ¿No hay cuerpos que se mueven sin mudar de lugar y otros que mudan? Al parecer responderemos que por cuerpos que se mueven sin mudar de lugar entendéis aquellos, cuyo centro subsiste inmóvil, como se dice de ciertos círculos que están en reposo, aunque su circunferencia gire en redondo. Sí; comprendemos bien que en esta revolución circular, el mismo movimiento hace girar a la par el círculo grande y el círculo pequeño, comunicándose en cierta proporción a los grandes y a los pequeños círculos, y aumentando o disminuyendo según la misma relación, lo cual da origen a muchos fenómenos maravillosos, porque imprime la misma fuerza impulsiva a un tiempo a los grandes y a los pequeños círculos una velocidad y una lentitud proporcionadas, lo cual muchos tendrían por imposible. Tienes razón. Con respecto a los cuerpos que mudan de lugar al moverse, me parece que entiendes que son aquellos, que, por un movimiento de traslación, pasan sin cesar de un lugar a otro, y que tan pronto tienen más que un centro por base de su movimiento como tienen muchos, porque ruedan acá y allá por el espacio. También dices que en las colisiones de unos cuerpos con otros los que están en movimiento se dividen al chocar con los que están en reposo; y por el contrario, si marchan uno contra otro partiendo de puntos opuestos y dirigiéndose a uno mismo, se unen y forman un solo cuerpo que adquiere entonces un movimiento compuesto. Convengo en que las cosas pasan como dices. Convienes igualmente en que los cuerpos aumentan por la composición y disminuyen por la división, mientras conservan su forma constitutiva; y que perecen a consecuencia de una o de otra, si llegan a perder esta forma. ¿Cuándo y de qué manera se verifica, pues, la generación de los cuerpos? Es evidente que tiene lugar cuando un elemento, después de haber recibido un primer aumento, recibe un segundo y a seguida de éste un tercero, después del cual se hace sensible para todo el que es capaz de sensación. Por medio de esta clase de transformaciones y transiciones de un movimiento a otro se verifica todo en el universo. Cada cosa existe verdaderamente mientras subsiste su forma primitiva; y cuando ha pasado a otra forma, aparece enteramente corrompida. Acabamos de hacer el deslinde de todas las especies de movimientos, a excepción de dos.

CLINIAS. —¿Cuáles son?

ATENIENSE. —Son, mi querido amigo, precisamente aquellas sobre que gira toda la presente disputa.

CLINIAS. —Habla con más claridad.

ATENIENSE. —¿No es el alma el objeto de esta cuestión?

CLINIAS. —Sí.

ATENIENSE. —Distingamos aún dos especies más de movimiento; uno el de las sustancias que pueden comunicar su movimiento a otras, pero que no tienen la fuerza de moverse por sí mismas; y otro el de las sustancias que se mueven siempre a sí mismas, y tienen la virtud de poner en movimiento a otras sustancias por medio de la composición o de la división, del aumento o diminución, de la generación o corrupción.

CLINIAS. —Consiento en ello.

ATENIENSE. —Así contaremos como la novena especie de movimiento el de las sustancias que comunican sin cesar el movimiento a las demás, y mudan ellas mismas mediante el movimiento que reciben de otra parte; y como la décima especie el de las sustancias que se mueven ellas mismas y mueven a las demás cosas, movimiento que adopta igualmente el estado activo que el pasivo, y que puede llamarse verdaderamente principio de todos los cambios y de todos los movimientos que se verifican en el universo.

CLINIAS. —Sin duda.

ATENIENSE. —¿Cuál de estos diez géneros de movimientos debemos poner por encima de todos los demás, por ser incomparablemente más poderoso y más activo?

CLINIAS. —Es incontestable que la especie, que tiene por sí misma la fuerza de moverse, es la que sobresale, y que las otras están muy por bajo de ella.

ATENIENSE. —Tienes razón. ¿Pero no será conveniente reformar, mejorándolas, una o dos cosas que hemos enunciado mal?

CLINIAS. —¿Qué cosas?

ATENIENSE. —Nos hemos expresado mal cuando hemos dicho que esta especie es la décima.

CLINIAS. —¿Por qué?

ATENIENSE. —La razón nos dice que ella es antes que todas las demás en razón de la existencia y del poder. Después de ésta y en segunda línea viene la que indebidamente contamos como la novena.

CLINIAS. —¿Cómo?

ATENIENSE. —De la manera siguiente. Cuando una cosa produce un cambio en otra, ésta en una tercera y así sucesivamente, ¿puede decirse que hay entre estas cosas un primer principio de cambio o de mudanza? ¿Cómo lo que es movido por otra cosa podrá ser principio del cambio? Eso es imposible. Pero cuando un motor, que no debe su movimiento más que a sí mismo, causa alteración en otra cosa, ésta también en otra, y el movimiento se comunica así a una infinidad de sustancias, ¿hay otro principio de todos estos movimientos que el cambio que tuvo lugar en esa sustancia que tiene la facultad de moverse a sí misma?

CLINIAS. —Dices verdad, y no es posible dejar de convenir en ello.

ATENIENSE. —Hagamos aún otra pregunta, y procuremos contestarla. Si, como se atreven a suponer la mayor parte de aquellos a quienes nos dirigimos, todas las cosas existiesen a la vez en un completo reposo, ¿por dónde debería necesariamente comenzar el movimiento?

CLINIAS. —Por lo que se mueve por sí mismo; porque es evidente que nada puede hacerle mudar de estado antes de este momento, puesto que antes de su acción no tiene lugar ningún cambio en todo lo demás.

ATENIENSE. —Por consiguiente, diremos que el principio de todos los movimientos, ya pasados en lo que al presente está en reposo, ya actuales en lo que se mueve, el principio que tiene la virtud de moverse, es necesariamente la más antigua y la más importante especie de cambio; y pondremos en segunda linea la especie de cambio que, teniendo su causa fuera de sí, imprime el movimiento a otras cosas.

CLINIAS. —Nada más cierto.

ATENIENSE. —Puesto que hemos llegado a este punto, respondamos a esto.

CLINIAS. —¿A qué?

ATENIENSE. —En el caso de que la primera especie de movimiento se encuentre en alguna sustancia, sea la que sea, terrestre, acuática, ígnea, simple o compuesta, ¿cómo diremos que es afectada esta sustancia? ¿Me preguntas si diremos que está viva esta sustancia en el hecho mismo de moverse por sí misma?

ATENIENSE. —Sí, si está viva.

CLINIAS. —Sin duda.

ATENIENSE. —Pero cuando vemos sustancias animadas, ¿no es preciso reconocer que el principio de la vida en ellas es el alma misma?

CLINIAS. —No puede ser otra cosa.

ATENIENSE. —En nombre de Júpiter, estate atento. ¿No podrías concebir en cada ser tres cosas?

CLINIAS. —¿Cómo?

ATENIENSE. —La una es su sustancia; la otra, la definición de esa sustancia; la tercera, su nombre. ¿Y sobre cada objeto no hay dos preguntas que hacer?

CLINIAS. —¿Cómo dos preguntas?

ATENIENSE. —Algunas veces se da el nombre de la cosa, y lo que se pide es la definición; otras veces se da la definición, y lo que se quiere saber es el nombre. ¿Mira si no es esto lo que queremos decir?

CLINIAS. —¿Qué?

ATENIENSE. —El nombre y la definición se distinguen en muchas cosas, por ejemplo, en el doble; en tanto que número su nombre es par; y su definición es: un número divisible en dos partes iguales.

CLINIAS. —Sí.

ATENIENSE. —Eso es lo mismo que quiero decir. ¿Y no es la misma cosa que designamos de dos maneras, sea que se nos pida la definición y nosotros demos el nombre, o que se nos pida el nombre y nosotros demos la definición, estando el mismo número igualmente designado por su nombre, que es par, y por su definición, que es un número divisible en dos partes iguales?

CLINIAS. —Sin duda.

ATENIENSE. —Ahora, ¿cuál es la definición de lo que se llama alma? ¿Hay otra que la que se acaba de determinar? Esto es; una sustancia que tiene la facultad de moverse por sí misma.

CLINIAS. —¡Qué!, ¿dices que la definición de esta sustancia, a que damos todos el nombre de alma, estriba en eso de moverse por sí misma?

ATENIENSE. —Sí, lo sostengo. Y si esto es cierto, ¿no habremos demostrado plenamente, que el alma es lo mismo que el primer principio de la generación y del movimiento, de la corrupción y del

reposo, en todos los seres pasados, presentes y futuros, puesto que hemos visto que ella es la causa de todo cambio y de todo movimiento en todo lo que existe? ¿Queréis más pruebas aún?

CLINIAS. —No; está demostrado suficientemente, que el alma es el más antiguo de todos los seres y el principio del movimiento.

ATENIENSE. —¿No es cierto que la especie de movimiento producido en una sustancia por una causa extraña, en que no se apercibe nada que se mueva por sí mismo y que no es otra cosa que el cambio de un cuerpo inanimado, debe ser puesta en segunda línea y por bajo de la primera tantos grados como se quiera?

CLINIAS. —Convengo en ello.

ATENIENSE. —Nos hemos, pues, expresado de una manera exacta, propia, muy verdadera y muy perfecta, al decir que el alma ha existido Antes del cuerpo y que tiene autoridad sobre el cuerpo, el cual es inferior a aquella en razón de dignidad y del orden de existencia, y está naturalmente sometido A ella.

CLINIAS. —Nada más cierto.

ATENIENSE. —Recordemos que hemos concedido antes, que una vez probado que el alma es anterior al cuerpo, deberíamos concluir de aquí que lo que pertenece al alma es anterior a lo que pertenece al cuerpo.

CLINIAS. —Lo recuerdo.

ATENIENSE. —Por consiguiente, los caracteres, las costumbres, las voliciones, los razonamientos, las opiniones verdaderas, la previsión y la memoria han existido antes que la latitud, la longitud, la profundidad y la fuerza de los cuerpos, puesto que el alma misma ha existido antes que el cuerpo.

CLINIAS. —Ésa es una consecuencia necesaria.

ATENIENSE. —Supuesto eso, ¿no es una necesidad confesar que el alma es el principio del bien y del mal, de lo honesto y de lo in honesto, de lo justo y de lo injusto, y de todas las demás cosas así contrarias, si la reconocemos como causa de todo lo que existe?

CLINIAS. —Sin duda.

ATENIENSE. —¿No es preciso convenir también en que el alma, que habita en todo lo que se mueve y gobierna sus movimientos, rige igualmente el cielo?

CLINIAS. —Sí.

ATENIENSE. —Esta alma, ¿es única o hay muchas? Yo respondo por vosotros que hay más de una, sin designar menos de dos, una bienhechora y otra que tiene el poder de hacer el mal.

CLINIAS. —Perfectamente dicho.

ATENIENSE. —Sea así. El alma gobierna, pues, todo lo que existe en el cielo, en la tierra y en el mar, mediante los movimientos que le son propios, y que nosotros llamamos voluntad, ex Amen, previsión, deliberación, juicio verdadero A falso, alegría, tristeza, confianza, temor, aversión, amor, y mediante otros movimientos semejantes, que son las primeras causas eficientes, que valiéndose de los movimientos de los cuerpos, como de otras tantas causas secundarias, producen en todos los seres sensibles el aumento o diminución, la composición y la división, y las cualidades que de ellas resultan, como el calor, el frío, la pesantez, la ligereza, la dureza, la blandura, lo blanco, lo negro, lo áspero, lo dulce y lo amargo. El alma, que es una divinidad, al llamar en su auxilio a otra divinidad, a

saber, a la inteligencia, para dirigirla en el uso de estos diversos movimientos, gobierna entonces todas las cosas con sabiduría y las conduce hacia la verdadera felicidad; así como cuando pide consejo a la imprudencia, sucede todo lo contrario. ¿Convendremos en la verdad de todo esto o dudaremos aún si las cosas pasan de otra manera?

CLINIAS. —Nada de eso.

ATENIENSE. —¿Pero qué alma creemos nosotros que gobierna el cielo, la tierra y todo el universo? Es el alma, que está dotada de sabiduría y de bondad, o la que no tiene ninguna de estas cualidades. ¿Queréis que respondamos a esta pregunta de la manera siguiente?

CLINIAS. —¿Cómo?

ATENIENSE. —Si es cierto, diremos nosotros, que los movimientos y las revoluciones del cielo y de todos los cuerpos celestes son de una naturaleza semejante a la de los movimientos, revoluciones y razonamientos de la inteligencia; si es la misma la marcha en ambos casos, debe concluirse evidentemente, que la buena alma gobierna al universo y lo conduce por el camino de la perfección.

CLINIAS. —Muy bien.

ATENIENSE. —Por el contrario, que es la mala, si todo lo que pasa en este mundo tiene un carácter de sinrazón y de desorden.

CLINIAS. —También es eso cierto.

ATENIENSE. —¿Cuál es, pues, la naturaleza del movimiento de la inteligencia? Esta pregunta, mis queridos amigos, es difícil para cualquiera que desee contestar a ella con discernimiento. Por lo mismo será muy conveniente que yo me una a vosotros, para ver si encontramos la respuesta.

CLINIAS. —Tienes razón.

ATENIENSE. —Al responder, guardémonos de imitar a aquellos que, por haber mirado de frente al sol, se encuentran en medio de las tinieblas en pleno día. No nos fijemos en la inteligencia, como si pudiéramos verla y conocerla perfectamente con los ojos del cuerpo. Es más seguro para nosotros fijarnos en su imagen.

CLINIAS. —¿De qué imagen hablas?

ATENIENSE. —De entre las diez especies de movimiento de que hemos hecho mención, tomemos aquella que tiene más afinidad con el movimiento de la inteligencia. Comencemos por recordarla, y después daremos nuestra respuesta en común.

CLINIAS. —Está muy bien.

ATENIENSE. —De todo lo que se dijo entonces, por lo menos hemos retenido esto: que todos los seres de este universo están unos en movimiento y otros en reposo.

CLINIAS. —Sí.

ATENIENSE. —Y que entre los cuerpos que se mueven, unos no mudan de lugar y otros pasan de un lugar a otro.

CLINIAS. —También es cierto.

ATENIENSE. —De estos dos movimientos, el que se hace en el mismo lugar debe necesariamente girar alrededor de un centro, a semejanza de estos círculos que se fabrican en el torno, y tener toda la afinidad y semejanza posibles con la revolución de la inteligencia.

CLINIAS. —¿Cómo es eso? Te suplico que me lo digas.

ATENIENSE. —Nunca se nos acusará de que no sabemos emplear en nuestras conversaciones imágenes propias para representar los objetos, si decimos que el movimiento de la inteligencia y el que tiene lugar en un mismo lugar, semejantes al movimiento de una esfera que gira sobre si misma, se ejecutan conforme a las mismas reglas, de la misma manera, en el mismo lugar, guardando siempre las mismas proporciones, tanto respecto del centro como de las partes que le rodean, según la misma proporción y en el mismo orden.

CLINIAS. —Dices bien.

ATENIENSE. —Por la razón contraria, el movimiento que nunca se verifica de la misma manera, ni según las mismas reglas, ni en el mismo lugar, que no tiene un centro fijo, ni ninguna relación constante con los cuerpos que le rodean, en una palabra, que no observa regla, ni orden, ni uniformidad, se parece perfectamente al movimiento de la imprudencia.

CLINIAS. —Nada más cierto.

ATENIENSE. —Ahora ya no es difícil responder de una manera precisa, que, puesto que el alma imprime a todo el universo el movimiento circular, es absolutamente necesario decir que las revoluciones celestes son producidas y arregladas por la buena alma o por la mala.

CLINIAS. Extranjero, acerca de lo que acaba de decirse, no creo que sea permitido pensar otra cosa, sino que una o muchas almas, muy completas en todo género de perfecciones, presiden al movimiento del cielo.

ATENIENSE. —Has penetrado perfectamente en mi pensamiento, mi querido Clinias. Dispénsame aún alguna atención a lo que sigue.

CLINIAS. —¿De qué se trata?

ATENIENSE. —Si el alma pone en movimiento todo el cielo, ¿no es el principio de las revoluciones del sol, de la luna y de cada astro en particular?

CLINIAS. —Sin duda.

ATENIENSE. —Razonemos sobre uno de estos astros, de manera que lo que de él digamos pueda aplicarse a todos los demás.

CLINIAS. —¿Sobre cuál?

ATENIENSE. —Sobre el sol. Todo hombre ve el cuerpo de este astro, pero nadie ve el alma, como nadie ve el alma de ningún animal vivo o muerto. Pero hay motivos para creer, que esta clase de sustancias es por naturaleza imperceptible a todos los sentidos corporales, y sólo os visible a los ojos del espíritu. Probemos, pues, a formarnos de esto una idea, valiéndonos solamente de la inteligencia y de la reflexión.

CLINIAS. —¿Qué idea?

ATENIENSE. —Si es un alma la que dirige los movimientos del sol, no podemos engañarnos al asegurar que lo hace de una de estas tres maneras. ¿Cuáles son?

ATENIENSE. —Bien está dentro de esta masa redonda que vemos, y la conduce a todas partes, como nuestra alma lleva a nuestro cuerpo; o bien, revestida de un cuerpo extraño de fuego o de aire, como algunos pretenden, se sirve de este cuerpo para arrastrar por fuerza el del sol; o, en fin, libre de todo cuerpo, dirige el sol mediante alguna virtud verdaderamente admirable.

CLINIAS. —Sí.

ATENIENSE. —Es una necesidad que el alma que gobierna todo el universo lo verifique de una

de estas tres maneras. Pero, sea que conduciendo el sol sobre un carro, distribuya la luz a los hombres, sea que obre sobre él por un impulso exterior, en fin, de cualquier manera y por cualquier camino que esto se haga, cada uno de nosotros debe mirar esta altura como un ser de un rango superior y como una divinidad. ¿No es cierto?

CLINIAS.—Sin duda, y no incurrir en un extremo de locura.

ATENIENSE.—¿Qué otra cosa podremos decir con relación a la luna y a los demás astros, a los años, a los meses y a las estaciones, sino que siendo la causa de todo esto una sola alma o muchas, excelentes en todo género de perfección, como ya hemos visto, es preciso admitir que son otros tantos dioses, sea que habiten en los cuerpos y que bajo la forma Je animales arreglen todo lo que pasa en el cielo, sea que obren de otra manera? Ahora yo os pregunto: ¿puedo convenirse en todas estas cosas, y dejar de reconocer que el universo está lleno de dioses? No, extranjero, nadie es tan insensato que sea capaz de eso.

ATENIENSE.—Pues terminemos aquí, Megilo y Clinias, nuestra disputa contra los que no quieren admitir ninguna divinidad, después de haberles marcado los límites en que deben encerrarse para respondernos.

CLINIAS.—¿Qué límites?

ATENIENSE.—Es preciso que nos prueben, que no tenemos razón al decir que el alma es el principio de la generación de todas las cosas, y deducir todas las demás consecuencias que de aquí se siguen; O, si no están en disposición de razonar mejor que nosotros en esta materia, que se rindan a nuestras razones, y vivan convencidos para lo sucesivo de la existencia de los dioses. Veamos, por consiguiente, si lo que se ha dicho basta para refutar a los que niegan la existencia de los dioses, o si falta algo.

CLINIAS.—Nada más se puede pedir, extranjero.

ATENIENSE.—Por lo tanto, demos por terminado este punto. Pasemos a ocuparnos de aquel que, reconociendo la existencia de los dioses, se imagina que no toman ningún interés en lo que pasa en este mundo, e instruyámosle. Mi querido amigo, le diremos, la persuasión en que estás de que los dioses existen viene quizá de una cierta afinidad divina que hay entre su naturaleza y la tuya, la cual te obliga a honrarlos y reconocerlos. Pero tú te echas en brazos de la impiedad al ver la prosperidad de que gozan en público y en particular los hombres injustos y malos; prosperidad, que en el fondo no tiene nada de real, pero que contra toda razón pasa por tal en el espíritu del vulgo, y que los poetas y demás escritores han celebrado a porfía en sus obras. Quizá por haber visto a hombres impíos llegar felizmente al término de su ancianidad, dejando tras de sí los hijos en los puestos más honrosos, se ha introducido la turbación en tu alma. Habrás oído hablar o habrás sido testigo de numerosas acciones impías y criminales, que han servido a algunos de gradas para elevarse desde la más humilde condición hasta las más altas dignidades, y si se quiere, hasta la tiranta.

Entonces, ya lo conozco, no queriendo, a causa de esta afinidad que te une con los dioses, acusarlos de que ellos son la causa de estos desordenes, sintiéndote arrastrado por razonamientos insensatos y no pudiendo descargar tu cólera sobre los dioses, te has visto conducido a adoptar esa horrible opinión, que consiste en decir que en verdad los dioses existen, pero que desprecian los negocios humanos y se desdeñan de ocuparse de ellos. Temerosos de que esta opinión impía haga en ti el más funesto estrago, vamos a hacer esfuerzos para curarte y separarte de ese camino con

nuestros discursos, uniendo las reflexiones siguientes a las razones alegadas ya para probar la existencia de los dioses a los que la negaban. Megilo y Clinias, a vosotros toca responder por este joven, como ya lo habéis hecho otras vece³. Si se presenta alguna dificultad grave, os cogeré como antes y os pasaré a la otra orilla.^[2]

CLINIAS.—Muy bien; haz lo que dices, por nuestra parte te auxiliaremos todo lo que podamos.

ATENIENSE.—Por lo menos, no será quizá difícil probar a nuestro adversario, que los cuidados de los dioses no se extienden menos a las cosas pequeñas que a las más grandes. Él ha oído, puesto que estaba con nosotros, lo que se dijo sobre los dioses: que siendo eminentes en todo género de perfecciones, están encargados de una manera muy especial del gobierno del universo.

CLINIAS.—Y lo escuchó con mucha atención.

ATENIENSE.—Sentado esto, que examine con nosotros de qué perfecciones queremos hablar cuando reconocemos que los dioses son perfectos. Respóndeme: ¿la templanza y la inteligencia no son virtudes, y las cualidades contrarias, vicios?

CLINIAS.—Sin duda.

ATENIENSE.—El valor, ¿no es igualmente una virtud, y la cobardía un vicio?

CLINIAS.—Sí.

ATENIENSE.—De estas cualidades, ¿no son unas inhonestas y las otras honestas?

CLINIAS.—Necesariamente.

ATENIENSE.—¿No convendremos también en que estos vicios son propios de nuestra naturaleza; pero que de ninguna manera son patrimonio de los dioses?

CLINIAS.—No hay nadie que no lo reconozca.

ATENIENSE.—¿Pero qué! ¿Pondremos en el número de las perfecciones del alma la negligencia, la pereza y la molicie? ¿Qué decís a esto?

CLINIAS.—¿Cómo en posible?

ATENIENSE.—¿Las incluiremos más bien entre los defectos?

CLINIAS.—Sí.

ATENIENSE.—¿Colocaremos las cualidades contrarias en el orden contrario?

CLINIAS.—Sin duda.

ATENIENSE.—El que se deja llevar de la molicie, de la negligencia, de la pereza, ¿no nos parece semejante al que el poeta compara muy bien con los zánganos ociosos?^[3]

CLINIAS.—La comparación es exacta.

ATENIENSE.—Guardémonos, por lo tanto, de decir que Dios está sujeto a tener defectos que no puede menos de aborrecer; y no consintamos que se bable de semejante modo en nuestra presencia.

CLINIAS.—¡No ciertamente, ni cómo podríamos consentirlo!

ATENIENSE.—Pero si alguno, encargado especialmente de la dirección y administración de ciertos negocios, pusiera su cuidado en los grandes y despreciara los pequeños, ¿qué razón podríamos alegar que nos autorizase para aprobarlo? Examinemos el punto de este modo. ¿No es cierto que cualquiera que obre de esta manera, hombre o dios, no podría tener para hacerlo así más que uno de estos dos motivos?

CLINIAS.—¿Qué motivos?

ATENIENSE.—Bien estará en la persuasión de que la negligencia en las pequeñas cosas no

importa nada a la buena administración del todo; o convencido de los malos resultados de esta negligencia, dejaría ir las cosas así por indolencia y molicie. ¿Puede tener la negligencia otra causa? Porque cuando hay una verdadera impotencia de proveer a todo, no se llama entonces negligencia la falta de cuidado respecto de algunos negocios, cualesquiera que ellos sean, grandes o pequeños, de parte de un dios o de un hombre que no tiene poder para ello.

CLINIAS. —No, sin duda.

ATENIENSE. —Ahora que los dos adversarios que nos quedan y que, reconociendo la existencia de los dioses, pretenden, el uno que es fácil aplacarles, y el otro que desprecia las cosas pequeñas, respondan a lo que nosotros tres les proponemos. En primer lugar, ¿confesáis que los dioses lo conocen, lo ven, y lo entienden todo, y que nada de lo que cae bajo el imperio de los sentidos o de la inteligencia puede ocultárseles? ¿No es así a vuestro juicio? Hablad.

CLINIAS. —Sí.

ATENIENSE. —¿Confesáis además, que reúnen en sí todo el poder de los seres mortales e inmortales?

CLINIAS. —¿Cómo no hemos de confesarlo?

ATENIENSE. —Por otra parte, hemos convenido todos cinco en que los dioses son buenos y perfectos por naturaleza.

CLINIAS. —Sí, ciertamente.

ATENIENSE. —Pero si ellos son tales como nosotros los reconocemos, ¿no es imposible decir, después de esto, que hacen las cosas perezosa y negligentemente? Porque la pereza es en nosotros un efecto de la cobardía; y la indolencia de la pereza y de la molicie,

CLINIAS. —Dices mucha verdad.

ATENIENSE. —Luego ningún dios es negligente por pereza y por indolencia, puesto que los dioses no son susceptibles de cobardía.

CLINIAS. —No es posible hablar mejor.

ATENIENSE. —Si es cierto, por consiguiente, que en el gobierno de este universo los dioses desprecian las cosas pequeñas, debe suponerse que tienen por inútiles sus cuidados en esta clase de cosas, o bien es preciso decir que están persuadidos de lo contrario. No hay remedio.

CLINIAS. —No.

ATENIENSE. —Pues bien, mi querido amigo, ¿cuál es tu opinión? ¿Prefieres decir que los dioses ignoran de qué deben ser cuidadosos, y que su negligencia tiene su origen en esta ignorancia; o que, conociendo cuán necesarios son sus cuidados, se niegan a dispensarlos, al modo de aquellos hombres despreciables, que sabiendo que hay algo mejor que hacer que lo que hacen, dejan ese mejor por procurarse algún placer o ahorrarse algún trabajo?

CLINIAS. —¿Cómo puede ser eso?

ATENIENSE. —¿Los negocios humanos no hacen relación a la naturaleza animada, y el hombre no es entre todos los animales el que honra más a la divinidad?

CLINIAS. —Parece que sí.

ATENIENSE. —Pero nosotros sostenemos que todos los animales no pertenecen menos a los dioses que al universo entero.

CLINIAS. —Sin duda.

ATENIENSE. —Después de esto, dígase lo que se quiera sobre si nuestros negocios son pequeños o grandes a los ojos de los dioses; es contrario a toda probabilidad en uno y otro caso que nuestros dueños, siendo atentísimos y perfectísimos, no se tomen ningún cuidado por nosotros. Pero hagamos todavía otra reflexión.

CLINIAS. —¿Sobre qué?

ATENIENSE. —Con relación al ejercicio de nuestros sentidos y a nuestras facultades, ¿no habéis observado que lo que es fácil o difícil para los sentidos es todo lo contrario para las facultades?

CLINIAS. —¿Quéquieres decir con eso?

ATENIENSE. —Quiero decir, que es más difícil ver los objetos pequeños y oír los menores sonidos que los grandes; y que, por el contrario, es más fácil a todo el mundo dirigir, abrazar y administrar cosas pequeñas y en corto número que cosas grandes y muy numerosas.

CLINIAS. —Sin comparación.

ATENIENSE. —Si un médico, encargado de un enfermo a quien puede y quiere curar, se consagrarse a la curación de los grandes males, sin cuidarse de los pequeños ni de los que afectan a algún miembro de escasa importancia, ¿gozaría nunca su enfermo de una perfecta salud?

CLINIAS. —No, seguramente.

ATENIENSE. —¿No sucede lo mismo con los pilotos, con los generales de ejército, con los administradores, con los hombres de Estado, en una palabra, con todos aquellos que están encargados de una administración cualquiera, si despreciando los objetos pequeños y poco numerosos, sólo se dedican al grueso de las cosas y a las más importantes? Porque, como dicen los arquitectos, las piedras grandes jamás se colocan bien sin las pequeñas.

CLINIAS. —No, sin duda.

ATENIENSE. —No hagamos a Dios la injusticia de ponerle por bajo de los obreros mortales; y si éstos en proporción que sobresalen en su arte, se consagran más y más a concluir y perfeccionar, sólo mediante los recursos del arte mismo, todas las partes de sus obras, sean grandes o pequeñas, no digamos que Dios, que es muy sabio, que quiere y puede tener cuidado de todo, desprecie las cosas pequeñas a las que le es más fácil proveer como podría hacerlo un artífice indolente o flojo y disgustado del trabajo, y sólo fije su atención en las cosas grandes.

CLINIAS. —Extranjero, no adoptemos jamás tales opiniones sobre los dioses. Semejantes pensamientos son tan criminales como contrarios a la verdad.

ATENIENSE. —Me parece que hemos agotado suficientemente la disputa que teníamos contra el murmurador que acusa a los dioses de negligencia.

CLINIAS. —Sí.

ATENIENSE. —Que con nuestras razones le hemos precisado a reconocer que no debe emplear jamás semejante lenguaje.

CLINIAS. —Sin duda.

ATENIENSE. —Pero me parece que aún hay que emplear ciertas reflexiones que sean eficaces para producir el encanto en su alma.

CLINIAS. —¿Qué reflexiones? Dínosalas, te lo suplico.

ATENIENSE. Convenzamos a este joven de que el que tiene el cuidado de todas las cosas, las ha dispuesto para la conservación y el bien del conjunto; que cada parte no hace ni padece nada más que

lo que debe hacer o padecer; que ha encomendado a ciertos seres que vigilen sin cesar en cada individuo hasta la menor de sus acciones o afecciones, procurando así la perfección de la obra hasta en los últimos detalles. Tú mismo, miserable mortal, pequeño como eres, entras para algo en el orden general, y constantemente dependes de él. Pero no fijas tu reflexión en que toda generación particular se verifica en vista del todo, a fin de que alcance éste una vida dichosa; que el universo no existe para ti, sino que tú existes para el universo. Todo médico, todo artista hábil, dirige todas sus operaciones en vista de un todo, tendiendo a la mayor perfección del mismo; ejecuta cada parte a causa del todo, y no el todo a causa de la parte. Si murmuras, es porque ignoras lo que es mejor a la vez para ti y para el todo según las leyes de la existencia universal. Como por otra parte la misma alma es asignada tan pronto a un cuerpo como a otro, y experimenta toda clase de cambios por su voluntad o por la de otra alma, no queda al jugador de dados más partido que poner lo que ha mejorado en mejor lugar y en otro peor lo que se ha empeorado, tratando a cada cual según sus obras, para que así experimenten todos la suerte que merecen.

CLINIAS. —¿Cómo entiendes eso?

ATENIENSE. —Me parece que he escogido el arreglo más cómodo para los dioses por lo que hace a la providencia general. En efecto, si el obrero, por no atender siempre al todo, hiciese en la formación de cada obra mudar todas las cosas de figura, convirtiese el fuego, por ejemplo, en agua animada o hiciese muchas cosas de una sola o una de muchas, haciéndolas pasar por una primera, una segunda y hasta por una tercera generación, las combinaciones y cambios serían infinitos; mientras que en mi sistema el señor del universo puede arreglarlo todo con maravillosa facilidad.

CLINIAS. —Repito, ¿cómo es eso?

ATENIENSE. —Habiendo observado el rey del mundo que todas nuestras operaciones parten de un principio animado, y que están mezcladas de vicio y de virtud; que el alma y el cuerpo, aunque no sean eternos, como los verdaderos dioses, no deben sin embargo perecer jamás, porque si el cuerpo o el alma llegasen a perecer, la generación de los cuerpos animados cesaría por entero; y que el bien es útil por naturaleza en tanto que procede del alma, mientras que el mal es siempre perjudicial; el rey del mundo, repito, viendo todo esto, ha imaginado en la distribución de cada parte el arreglo que ha creído más fácil y mejor, para que el bien domine y el mal sea dominado en el universo. Teniendo en cuenta esta vista del todo, formó la combinación general de los puestos y lugares que cada uno debe tomar y ocupar conforme a sus cualidades distintivas; pero ha dejado a disposición de nuestra voluntad las causas de que dependen las cualidades de cada uno de nosotros; porque cada hombre es generalmente tal como quiere ser, según las inclinaciones a que se abandona y el carácter de su alma.

CLINIAS. —Así parece.

ATENIENSE. —Así todos los seres animados están sujetos a diversos cambios, cuyo principio está dentro de ellos mismos; y como resultado de estos cambios, cada cual se encuentra en el orden y puesto marcados por el destino. Aquellos, cuya conducta sólo ha experimentado cambios ligeros, experimentan también menos alteraciones y menos se alejan de la superficie de la región intermedia. Con respecto a aquellos, cuyo carácter ha sufrido más cambio y se ha hecho más malo, son precipitados en la región profunda y en esas estancias subterráneas conocidas con el nombre de infierno y otros semejantes; y se ven sin cesar turbados por terrores y sueños funestos durante su vida y después de que se han separado de sus cuerpos. Y cuando un alma ha hecho progresos

señalados sea en el mal, sea en el bien con voluntad firme y hábitos constantes, si es en el bien y se ha ligado a la divina virtud, haciéndose el alma en cierta manera divina como ella, es objeto de grandes distinciones, y del lugar que ocupaba pasa a otra estancia completamente santa y más dichosa; pero si ha vivido entregada al vicio, va a habitar una estancia que es conforme a su estado.

Tal es, mi querido hijo, tú que te crees abandonado de los dioses, la justicia de los habitantes del Olimpo. Si uno se pervierte, es trasportado a la estancia de las almas criminales; si uno cambia de bien en mejor, va a unirse con las almas santas; en una palabra, en la vida y en todas las muertes, que se verifican sucesivamente, los semejantes hacen a sus semejantes y reciben de ellos todo lo que naturalmente deben de los mismos esperar. Ni tú, ni nadie, cualquiera que sea la situación en que se encuentre, podrá jactarse de haberse sustraído a este orden que los dioses han establecido para que fuera observado más inviolablemente que ningún otro, y que es absolutamente preciso respetar. Jamás te librarás de él, aun cuando seas demasiado pequeño para poder penetrar en las profundidades de la tierra, ni aunque seas bastante grande para elevarte hasta el cielo; sino que sufrirás la pena que te hayan impuesto, ya en la tierra, ya en los infiernos, ya en alguna otra estancia más horrible aún. Lo mismo sucederá a aquellos que, por impiedades o por otros crímenes, se hayan hecho grandes de pequeños que eran, y que tú juzgabas que pasaban de la desgracia a la felicidad; y por cuya razón has creído ver en sus acciones, como en un espejo, que los dioses no se mezclan en las cosas de este mundo; pero no sabías el tributo que estos hombres tan dichosos deben pagar en su día al orden general. ¿Y cómo, joven presuntuoso, puedes persuadirte de que este conocimiento no es necesario, siendo así que, no teniéndole, no se podrá jamás formar un plan de vida, ni concebir una idea justa de lo que constituye la felicidad o la desgracia? Si conseguimos Clíniás, que está presente, y estos otros dos ancianos convencerte de que hablando de los dioses como lo haces, no sabes lo que dices, ¿no recibirás esto como un beneficio de Dios mismo? Si deseas algo más, por poco buen sentido que tengas, escucha lo que ramos A decir al impío de la tercera especie.

Creo no haber demostrado del todo mal que hay dioses y que su providencia se extiende a los hombres. En cuanto A lo de que estos mismos dioses se hacen propicios A los malos en gracia de las ofrendas que reciben, es punto que no debemos conceder a nadie, y que necesitamos combatir con todas nuestras fuerzas y por todos los medios.

CLÍNIAS.—Tienes razón; hagamos lo que dices.

ATENIENSE.—En nombre de estos mismos dioses, si es cierto que tan fáciles son de ganar, muéstranos cómo puede tener lugar esto; dinos cuáles son y a qué se parecen. Sin duda que si gobiernan sin interrupción este universo, no se les puede negar el título de dueños de los hombres.

CLÍNIAS.—No sin duda.

ATENIENSE.—¿Pero A qué dueños se parecen, o más bien, qué dueños se parecen a ellos para de este modo juzgar, en cuanto es posible, por comparación de lo pequeño con lo grande? ¿Deberán compararse A los conductores de los carros que corren en la carrera o a los pilotos? ¿Encontraremos en ellos rasgos de semejanza con los generales de ejército, o los compararemos con los médicos, que están siempre en guardia contra la guerra que nos hacen las enfermedades; a los labradores que esperan temblando la vuelta de ciertas estaciones perjudiciales a la producción de las plantas; o, en fin, a los guardas de ganados? En efecto, puesto que estamos de acuerdo en que el universo está lleno de bienes y de males, de suerte que la suma de los males sobrepuja a la de los bienes, debe haber

entre, unos y otros una guerra inmortal, que exige una extraordinaria vigilancia. Nosotros tenemos de nuestra parte los dioses y los genios a que pertenecemos. La injusticia, la licencia y la imprudencia nos pierden; la justicia, la templanza y la prudencia nos salvan. El alma de los dioses es la estancia de estas virtudes; y en la tierra se encuentran algunos débiles vestigios de ellas. Vemos evidentemente que ciertas almas, que habitan en este mundo, habiendo recibido la injusticia en partija, adulan bajamente, a pesar de su ferocidad, a las almas de los guardadores, sean perros, sean pastores, sean, si se quiere, los primeros guardadores del mundo, para obtener con sus adulaciones y mediante ciertas súplicas encantadoras (por lo menos los hombres malos las tienen por tales) el derecho de tener más que los demás hombres, sin que les sobrevenga ningún mal. Digo, pues, que el vicio que acabo de nombrar, el cual conduce a poseer más que los demás, es lo que se llama enfermedad en los cuerpos de carne, peste en las estaciones del año, y que, mudando de nombre, es conocido con el de injusticia en las ciudades y en los gobiernos.

CLINIAS.—Es cierto.

ATENIENSE.—He aquí cómo debe hablar necesariamente el que sostiene que los dioses están siempre dispuestos a perdonar a los malos sus injusticias con tal que estos les den alguna parte del fruto de sus crímenes. Esto equivale a decir que los lobos dan a los perros una pequeña parte de su presa; y que los perros, ganados con esta dádiva, les abandonan el rebaño para que lo destrocen impunemente. ¿No es éste el lenguaje que emplean los que dicen que los dioses son fáciles de aplacar?

CLINIAS.—Sí.

ATENIENSE.—En este caso, ¿hay alguien que pueda, sin caer en el ridículo, poner a los dioses en paralelo con los guardadores que antes nombramos? ¿Se compararán a pilotos que se dejarían ganar para las libaciones y lo más pingüe de las víctimas, hasta sumergir la nave y la tripulación?

CLINIAS.—De ninguna manera.

ATENIENSE.—¿Se parecerán a los conductores de carros dispuestos a partir desde la barrera y que, ganados con dádivas, abandonarían a otros el honor de la victoria?

CLINIAS. Esa comparación sería irritante.

ATENIENSE.—Tampoco se los comparará a los generales de ejército, ni a los médicos, ni a los labradores, ni a los pastores, ni a los perros seducidos por las caricias de los lobos.

CLINIAS.—Habla de los dioses con más respeto. ¿Cómo es posible que ocurra ni siquiera pensar semejante cosa?

ATENIENSE.—Los dioses, ¿no son los más grandes de todos los guardadores y no están ocupados de las más grandes cosas?

CLINIAS.—Sin comparación.

ATENIENSE.—Estos dioses, por consiguiente, que vigilan sobre lo más bello que hay en la naturaleza, y cuya vigilancia con nada es comparable, ¿los pondremos por bajo de los perros y de los hombres de mediana virtud, que jamás consentirían en hacer traición a la justicia, aceptando los indignos presentes que los malos les ofrecieran con esta mira?

CLINIAS.—Nada de eso. Semejante lenguaje no se puede tolerar; y de todos los impíos el que tiene esta opinión de los dioses debe pasar con mucha razón por el más malo y el más implo de todos.

ATENIENSE. —Podemos lisonjearnos de haber probado suficientemente los tres puntos propuestos; a saber, la existencia de los dioses, su providencia y su inflexible equidad.

CLINIAS. —Si, ciertamente, y tus pruebas tienen en su favor nuestro voto.

ATENIENSE. —La terca indocilidad de los malos me ha obligado a hablar con más calor que de ordinario; y el haberme irritado tanto, mi querido Clinias, ha sido por quitar a estos impíos todo pretexto para atribuirse la victoria sobre nosotros, y creer que todo les es permitido conforme a la opinión que se forman de los dioses. He aquí lo que nos ha hecho hablar, no obstante nuestra edad, con tanta vehemencia como si fuéramos jóvenes. Por poco que hayamos conseguido llevar a cabo nuestro propósito de convencer a nuestros adversarios, de hacer que tengan horror a sí mismos y gusto por las virtudes contrarias a sus vicios, podemos dar por bien empleado este preliminar de nuestras leyes contra la impiedad.

CLINIAS. —Debemos esperarlo así; y si no sucede, por lo menos este discurso no es indigno de un legislador.

ATENIENSE. —Terminado este preludio, es ya tiempo de llegar al enunciado de la ley, comenzando por ordenar a todos los impíos que renuncien a su impiedad y tengan sentimientos más religiosos. En caso de que no se presten a ello, he aquí la ley general contra los mismos. Si alguno se hace reo de impiedad, sea con palabras, sea con hechos, el que se halle presente se opondrá y le denunciará a los magistrados; los primeros de entre estos que tengan conocimiento del hecho, citarán al culpable ante el tribunal establecido por las leyes para resolver sobre esta clase de crímenes. Si un magistrado sabedor del crimen no hace lo que acaba de decirse, será permitido a cualquiera acusarle de impiedad y vengar la ley. Si alguno resulta convicto, el tribunal dictará una pena particular para cada género de impiedad. La pena general será la prisión. Habrá en la ciudad tres clases de prisiones; una cerca de la plaza pública, que servirá de depósito general para tener seguros a los que sean encerrados en ella; otra en el punto en que ciertos magistrados se reunirán por la noche, y a la cuál se dará el nombre de sofronisterio;^[4] y una tercera, situada en medio del país, en un paraje desierto y lo más inculto que pueda ser, y se llamará prisión del suplicio. De otro lado habrá, en materia de impiedad, tres clases de delitos, que son los que acabamos de combatir; los cuales, dividiéndose cada uno en dos especies, compondrán seis en junto. Será preciso que los jueces presten mucha atención para discernir las faltas que se refieren a los dioses, porque no deben ser castigados igualmente ni de una misma manera.

Hay, en efecto, hombres que no reconocen la existencia de los dioses, pero que, teniendo por otra parte un carácter naturalmente amigo de la equidad, tienen odio a los hombres malos, y por un cierto horror a la injusticia son incapaces de cometer acciones criminales, evitan asociarse con los perversos y se unen con los hombres de bien. Hay otros que a la persuasión de que no existen dioses unen la impotencia para moderar las pasiones que los arrastran al placer y los alejan del dolor, una memoria excelente y una gran penetración de espíritu. Su común enfermedad consiste en no creer en los dioses, pero los primeros son mucho menos perjudiciales a la sociedad que los segundos. A la verdad, los primeros hablarán de los dioses con demasiada libertad, lo mismo que de los sacrificios y de los juramentos; y como se burlan de la piedad de los demás, podrían quizá encontrar imitadores, si no fuesen contenidos por algún castigo. Pero los segundos, profesando las mismas opiniones y siendo además hombres de genio, emplean la astucia y el artificio para seducir. De estos salen los

adivinos y forjadores de prestigios; y también algunas veces los tiranos, los oradores, los generales de ejército, los que tienden lazos a la credulidad pública por medio de ceremonias secretas, y los solistas con sus razonamientos capciosos, porque las especies de esta segunda clase de impíos son innumerables. Dos leyes bastarán contra unos y otros. El crimen de los últimos, que fingen una religión que no tienen, merece, no una, sino muchas muertes. Para los primeros basta emplear la represión y el arresto.

En igual forma los que piensan que los dioses desprecian los negocios humanos son de dos clases, así como los que creen que los dioses son fáciles de aplacar. Hecha esta distinción, los jueces condenarán, según la ley, a pasar cinco años por lo menos en el sofronisterio a los que se dejen guiar por estas opiniones por falta de juicio y no por malos deseos y costumbres corrompidas. Durante este tiempo, ningún ciudadano tendrá relación con el delincuente fuera de los magistrados del consejo de noche, que irán a conversar con él para instruirle y procurar el bien de su alma. Cuando el tiempo por que ha sido condenado a prisión haya espirado, si se ve que se ha hecho más prudente e instruido, entrará en relación con los ciudadanos virtuosos; y si no se enmienda y de nuevo se le convence del mismo crimen, será condenado a muerte.

Respecto a los demás que, semejantes a bestias feroces, no sólo no reconocerían la existencia de los dioses, o su providencia, o la inflexibilidad de su justicia; sino que, por desprecio a los hombres, seducirían a la mayor parte de los vivos, haciéndoles creer que saben evocar las almas de los muertos, asegurándoles que está en su poder aplacar a los dioses, como si tuvieran el secreto de alucinarles con sacrificios, con oraciones y encantamientos, y que intentasen de esta manera aniquilar de raíz las fortunas particulares y las de los Estados para satisfacer su avaricia; si cualquiera de éstos fuese acusado y convicto de estos crímenes, será condenado por los jueces de conformidad con la ley a la prisión situada en el desierto; prohibiéndose a las personas libres comunicarse con él en ningún tiempo, recibiendo por mano de los esclavos lo que los guardadores de las leyes le hayan señalado para su alimento; y después de su muerte será arrojado fuera de los límites del territorio sin darle sepultura; y el hombre libre que intente enterrarle, podrá ser perseguido en justicia como reo de impiedad. Si deja hijos capaces de prestar algún día servicios al Estado, los magistrados, tutores de los huérfanos, cuidarán de ellos como si fueran verdaderos huérfanos a contar desde el día mismo en que su padre haya sido condenado en justicia.

También es conveniente dictar una ley general para contener los progresos de la impiedad, mostrada en las palabras y en las acciones, y disminuir la extravagancia de la superstición, prohibiendo los sacrificios que no estén permitidos por las leyes. Hela aquí; comprende a todos los ciudadanos sin excepción. Que nadie tenga en su casa altar particular, y el que desee hacer sacrificios, que acuda a los templos públicos; que se entreguen las víctimas a los sacerdotes y sacerdotisas encargados especialmente de la pureza de los sacrificios; que él mismo ore con los sacerdotes y sacerdotisas y con los demás asistentes que quieran hacerlo. Las razones que nos mueven a dictar esta ley son, que no es fácil erigir altares a los dioses, y que para conseguirlo se necesitan luces superiores. Además, es cosa frecuente, sobre todo entre las mujeres, los enfermos, los que corren algún peligro y se hallan en circunstancias críticas, o, por el contrario, entre los que han tenido en algo buena fortuna, el consagrarse todo aquello que se les ocurre, prometer el ofrecimiento de sacrificios, y erigir capillas a los dioses, a los genios y a los hijos de los dioses. Lo mismo sucede

con las personas a quienes aterran de día o de noche los espectros, y que al recordar diversas visiones que han visto en sueños, creen remediar todo esto erigiendo capillas y altares, y llenan con ello a todas las casas, todos los barrios, en una palabra, todos los lugares, ya estén o no purificados.

Para obviar estos inconvenientes, se observará la ley que acabo de prescribir. Además ella tiene otro fin que es quitar a los impíos todo pretexto para construir en su casa capillas y altares secretos, para hacer allí sacrificios a los dioses ocultamente, creyendo aplacarlos por medio de estas ofrendas y oraciones, abriendo por este medio una senda más ancha a sus injusticias; también para no provocar la cólera de los dioses tanto sobre su cabeza, como sobre la de los magistrados que les dejen obrar, y que son más hombres de bien que ellos, y para que de esta suerte no se vea el Estado justamente castigado por las impiedades de algunos particulares. Por lo menos Dios no tendrá motivo para quejarse del legislador, puesto que prohíbe por una ley tener capillas domésticas. Si se descubre que alguno las construye y que sacrifica en otros puntos y no en los templos públicos, en caso que «el culpable, hombreó mujer, no sea tildado por sus crímenes y sus impiedades, todo el que se aperciba de ello le denunciará a los guardadores de las leyes, que le darán orden de trasladar su capilla a los templos consagrados al servicio público; si se niega a hacerlo, será multado hasta que cumpla. Si se sorprende a alguno de los que hayan cometido, no pecados infantiles, sino crímenes de primer orden, sacrificando en secreto en su casa, o aunque sea en público, a cualquiera divinidad, será condenado a muerte por haber sacrificado con un corazón impuro. A los guardadores de las leyes corresponde juzgar si las faltas de que es culpable son o no pecados de niño, y presentarle en seguida ante el tribunal, para hacerle sufrir la pena merecida por su impiedad.

Libro XI de Las Leyes

ATENIENSE.—Se trata ahora de formar las leyes convenientes para los contratos a que dan lugar las relaciones de la vida. La ley general es muy sencilla, y hela aquí: Que nadie toque, en cuanto le sea posible, a lo que a mí me pertenece; que nadie saque las cosas de su sitio, ni en poco ni en mucho, sin haber obtenido mi consentimiento; y si yo estoy en mi razón, haré lo mismo respecto de las cosas de los demás.

Y comenzando por los tesoros que uno haya guardado para si o para sus descendientes, jamás formaré el propósito de descubrirlos; y si los encuentro, no tocaré a ellos, a no ser que sea un depósito de mis antepasados. Tampoco seguiré en este punto el dictamen de aquellos, que se llaman adivinos, los cuales, alegando cualquier pretexto, me aconsejarían que echara mano al depósito; porque no ganaría tanto en razón de riquezas al apropiármelo, como ganaría en razón de virtud y de justicia no tocando a él; y la pérdida que tendré será compensada con la adquisición de un bien mucho mayor, que se refiere a una parte más excelente de mí mismo, al preferir el aumento de justicia en mi alma al acrecentamiento de riquezas en mis cofres. La máxima de que no debe moverse lo que debe ser inmóvil alcanza a muchas cosas, y cuadra especialmente al caso de que hablamos. También es bueno dar crédito a lo que se dice comúnmente a este respecto; que los que pecan por este rumbo no son dichosos con sus hijos.

Pero ¿a qué pena condenaremos al que, sin cuidarse de sus hijos y con deprecio del legislador, toque sin consentimiento del depositario a lo que ni él ni ninguno de sus antepasados ha depositado, violando la más preciosa y más sencilla de todas las leyes y el precepto de un gran hombre,^[1] que ha dicho: no toques a lo que no has depositado? ¿Qué hacer con el que, despreciando la autoridad de estos dos legisladores, se ha llevado no ya una pequeña suma que él no ha depositado, sino a veces tesoros de consideración? Sólo los dioses conocen los castigos que les están reservados. Respecto a nosotros, que el primero que le cojan in fraganti, le denuncie a los astinomos, si el suceso ha pasado en la ciudad; a los agoranomos, si ha ocurrido en algún punto de la plaza pública; y a los agrónomos ya sus guardas, si en cualquier otro punto. Hecha la denuncia, el Estado enviará a consultar al oráculo de Delfos y se conformará exactamente con lo que el dios haya ordenado, tanto respecto al tesoro como a la persona que se apoderó de él. Si el denunciador es de condición libre, tendrá la gloria de pasar por hombre de bien como recompensa de su acción; y si no denuncia al culpable, se le calificará de hombre malo. Si el denunciador es esclavo, el Estado le concederá con razón la libertad, dando a su dueño el dinero que le haya costado; si no lo denuncia, su castigo será la muerte.

Después de esta ley viene inmediatamente la siguiente, que afecta igualmente a las cosas grandes que a las pequeñas. Si alguno, con voluntad o sin ella, deja en un sitio público una cosa que le pertenece, el que la vea no tocará a ella, persuadido de que esta clase de cosas está bajo la salvaguardia de las divinidades de los caminos y que la ley las consagra. Si a pesar de esta prohibición se atreviese alguno a cogerla y llevarla a su casa, si no es cosa de mucho valor y el culpable es un esclavo, el que le sorprenda, siempre que sea mayor de treinta años, le dará todos los latigazos que quiera. En caso de que sea un hombre libre, además de reputársele indigno de serlo y de

gozar del beneficio de las leyes, pagará al dueño de la cosa el décuplo de lo que vale.

Si sucede que por una parte uno se queja de que otro le detenta una porción grande o pequeña de sus bienes, y por otra sostiene el detentador que la posee como suya, siempre que esté inscrita en los registros de los magistrados, como exige la ley, debe citarse a dicho detentador para ante los magistrados y obligarle a que comparezca. Se declarará pacífico poseedor a aquel de los dos en cuyo registro aparezca la cosa litigiosa. Si se descubriese que pertenecen a un tercero ausente, el que de los dos dé garantías suficientes por el ausente, comprometiéndose a entregársela dispondrá de ella como lo haría el ausente mismo. Si la cosa litigiosa no está inscrita en los registros de los magistrados, será depositada hasta el día del juicio en poder de los tres magistrados más antiguos; y en caso de que sea un animal, la parte que lo perdió reembolsará lo que haya costado el alimentarle durante el secuestro. Los jueces dictarán sentencia dentro de tres días.

Todo hombre, con tal que esté en su sano juicio, podrá recuperar a su esclavo donde quiera que se encuentre, y castigarle como quiera, pero siempre de una manera lícita. Podrá también echar mano a un esclavo fugitivo, que sea de otro, pariente o amigo, para conservárselo. Pero si en el momento que presenta a alguno en concepto de esclavo, fuese reivindicado como libre por otro, el que le presenta estará obligado a dejarle, y el que le reivindica se apoderará de él después de haber dado tres cauciones suficientes y no de otra manera. Y si se apodera de él sin dar caución, habrá acción para demandarle como reo de violencia; y si resulta convicto, indemnizará a la parte perjudicada pagando el duplo del daño que haya reclamado.

Todo patrono tendrá igualmente derecho a recobrar a su liberto, si éste no tiene para con su bienhechor ningún miramiento, o no tiene los que debe de tener. Estas consideraciones consisten en que el liberto debe ir tres veces al mes a casa de su patrono a ofrecerle sus servicios para todo lo que sea justo y al mismo tiempo posible; no determinar nada tocante a matrimonio sin el beneplácito de su antiguo dueño; no hacerse más rico que aquel a quien debe su libertad; y si llega este caso, el exceso lo adquirirá el patrono. El liberto no permanecerá en el Estado más de veinte años; espirado este plazo se irá a otra parte como todos los demás extranjeros, llevando consigo todo lo que le pertenece, a no ser que obtenga de los magistrados y del patrono permiso para permanecer. Todo liberto, y lo mismo todo extranjero, cuyos bienes superen al tercer orden del censo, estará obligado, en el término de treinta días a contar desde aquel en que haya llegado a este grado de riqueza, a salir del Estado con todo lo que posee, y los magistrados no le permitirán que permanezca por más tiempo. El que contravenga a esta ley, si es presentado y resulta convicto en juicio, será condenado a muerte y sus bienes serán confiscados. Esta clase de causas se someterá a los tribunales de cada tribu, a no ser que las partes hayan terminado sus diferencias valiéndose de sus vecinos, como árbitros o de otros ciudadanos escogidos a voluntad.

Si alguno echa mano a un animal o a otra cosa, pretendiendo que es suya, el poseedor de la cosa la volverá a aquel que se la ha vendido, donado o entregado por cualquier otro concepto válido y jurídico, en el término de treinta días, si es un ciudadano o un extranjero establecido en la ciudad; si es un extranjero, en el de cinco meses, de los cuales el tercero ha de ser el mes en que el sol pasa de los signos del estío a los del invierno. Todos los contratos de compra y venta se harán en el mercado público y en el sitio señalado para cada clase de mercancías; el vendedor hará la entrega y recibirá el precio en el acto; no se podrá comprar en otro lugar ni a plazo. Y si uno hace un contrato en otro

sitio y de otra manera contando con la buena fe de la otra parte contratante, hágalo si gusta, pero teniendo entendido que la ley no da acción civil para pedir el cumplimiento de esta clase de contratos. Lo mismo regirá con relación a los préstamos; el amigo podrá prestar a su amigo, pero si se suscita alguna disputa, que la orille por cualquiera otro camino que no sea recurso civil, el cual no puede tener cabida en semejantes casos.

El que venda al contado una cosa por valor de cincuenta dracmas, estará obligado a permanecer en la ciudad durante diez días después de la venta, y es preciso que el comprador conozca la casa del vendedor, para poder salir de las dudas que en tales casos se suscitan, y para que pueda tener lugar la rescisión de la venta cuando la ley la autorice. He aquí los casos en que la rescisión podrá o no verificarse según las leyes. Si alguno vende un esclavo que esté atacado de la tisis, del mal de piedra, de la estangurria, del mal que se llama sagrado, o de cualquier otra enfermedad corporal, larga, de difícil curación y de la que no sea fácil a todo el mundo apercibirse, y también cuando esté atacado de cualquier enfermedad de espíritu, no tendrá lugar la rescisión cuando el comprador sea médico o maestro de gimnástica, ni cuando el vendedor haya declarado antes de la venta la verdad al comprador. Pero si el vendedor es entendido y el comprador ignorante en estas cosas, tendrá éste derecho a volver a aquél el esclavo dentro de los seis meses, a menos que se trate del mal sagrado, en cuyo caso la rescisión tendrá lugar dentro de un año. La cuestión se ventilará en presencia de médicos elegidos de común acuerdo, y el que resulte condenado pagará al otro el doble del precio de la cosa vendida. Si el vendedor y el comprador no son hombres que lo entiendan, la rescisión y el juicio se llevarán a cabo como en el caso precedente; pero el culpable no pagará al otro más que el simple precio de la cosa. Si el esclavo que se vende ha cometido un homicidio, y lo saben tanto el comprador como el vendedor, no tendrá lugar la rescisión; pero si el comprador no tenía conocimiento de ello, tendrá lugar desde el momento en que lo sepa. Tocará entender en el juicio a los cinco guardadores de las leyes más jóvenes; y si se prueba que el vendedor era sabedor del suceso, estará obligado a purificar la casa del comprador, según las ceremonias prescritas por los intérpretes, y a pagarle el triple del precio.

En todo cambio de dinero por dinero, de animales o de cualquier otra cosa, habrá de observarse la ley que prohíbe dar ni recibir nada adulterado. Escuchemos el preludio concerniente a esta especie de fraude, como hemos nido el de las demás leyes. Todo hombre debe de considerar igualmente graves la alteración de las mercancías la mentira y el fraude, y es una máxima detestable la que corre en boca del vulgo; a saber, que esta clase de engaños, cuando se hacen con oportunidad, no tienen nada que no sea legítimo; y así, sin determinar ni arreglar los tiempos, los lugares y las circunstancias de esta oportunidad, con esta bella máxima hacen daño a los demás y lo reciben a su vez.

Por lo que hace al legislador, no le es permitido dejar este punto indeciso; Antes bien es preciso que lo fije dentro de límites más o menos estrechos. He aquí los que nosotros establecemos: Que nadie se haga con sus palabras o con sus acciones culpable de mentiras, de fraudes, de alteraciones, tomando al mismo tiempo a los dioses por testigos de que no engaña, si no quiere ser execrado por estos mismos dioses; porque se hace digno de su cólera el que presta falsos juramentos con desprecio de su autoridad. También la merecen, aunque en menos grado, los que mienten en presencia de los que valen más que ellos; porque los buenos valen más que los malos, y los ancianos,

generalmente hablando, más que los jóvenes. Según este principio, los padres tienen superioridad sobre sus hijos, los hombres sobre las mujeres y los jóvenes, los magistrados sobre los simples ciudadanos; y a todos se debe respeto en toda clase de gobierno, y principalmente en el gobierno político que es objeto de nuestra conversación. El que pone en venta cosas falsificadas está obligado a mentir y a engañar, toma los dioses por testigos, y sin tener temor a estos ni consideración a los demás, viola con el perjurio las leyes y las ordenanzas de los agoranomos. Es una práctica digna de alabanza la de no profanar con cualquier motivo el nombre de los dioses, visto sobre todo lo que los más de nosotros pensamos con relación a la pureza y santidad que exige todo lo que concierne a los dioses.

Si alguno no escucha con docilidad estas lecciones, he aquí la ley que dictamos: el que venda en mercado público alguna cosa, sea la que quiera, que no ponga dos precios a sus mercancías; sino que si, fijado el primer precio, no encuentra comprador, debe retirarla para sacarla a venta por segunda vez; pero que en un mismo día no alce ni baje la primer estimación. Que se abstenga de alabar su mercancía y menos con juramentos. Todo ciudadano mayor de treinta años podrá dar de golpes impunemente al que viole esta ley en su presencia, y castigarle por sus juramentos temerarios. Si no lo hace y se cuida poco de la observancia de esta disposición, se le podrá echar en cara que ha hecho traición a las leyes. Si alguno por no dominarse para acatar nuestras ordenes, vende algún género adulterado, el que tenga conocimiento del hecho y pueda probarlo, después de haberle convencido del delito ante los magistrados, hará suya la mercancía, si es esclavo o extranjero establecido entre nosotros. Si es ciudadano y no denuncia al culpable, se le tendrá por malo, como a quien priva a los dioses de sus derechos; si le denuncia y lo prueba, consagrará la cosa vendida a las divinidades que presiden a los mercados. En cuanto al vendedor de la cosa adulterada, probado que sea que la vendió, además de la confiscación de su mercancía, recibirá tantos azotes como dracmas valga la cosa, publicando el heraldo en alta voz en la plaza pública la razón por que se le castiga. Los agoranomos y los guardadores de las leyes, después de haber tomado informes de varias personas respecto de las falsificaciones y engaños que ocurren en las ventas, liarán reglamentos sobre lo que es permitido o está prohibido a los vendedores; estos reglamentos, fijados en un poste delante de la casa de los agoranomos, serán otras tantas leyes, que marcarán claramente las obligaciones de los que comercian cu el mercado público.

Con respecto a las funciones de los astinomos, ya hemos hablado suficientemente más arriba. Si creen, sin embargo, que falta alguna cosa, oirán el dictamen de los guardadores del Estado, y después de haber dictado por escrito los reglamentos que juzguen necesarios, los fijarán en un poste delante de la casa donde se reúnen, haciendo también lo mismo con los que proceden del legislador.

Después de lo que se ha dicho de la alteración de los géneros vendibles, es natural hablar de los mercaderes. Comenzaremos por una instrucción, en la que daremos razón de nuestra manera de pensar sobre este objeto, y concluiremos por proponer la ley. El fin de la institución de los mercaderes en una ciudad no es el de perjudicar a los ciudadanos; todo al contrario. ¿No deben mirar, en efecto, todos como un bienhechor común a aquel, cuya profesión es distribuir de una manera uniforme y proporcionada a las necesidades de cada uno bienes de toda especie, que están repartidos sin medida y sin igualdad? Esta distribución se hace sobre todo por medio de la moneda, y por esto se han establecido los mercaderes ambulantes, los mercenarios, los posaderos y los demás,

cuyas profesiones, más o menos honestas, tienen todas el mismo fin, que es proveer a las necesidades de los particulares, haciendo las cosas necesarias para la vida comunes a todos. Veamos por qué estas profesiones no son consideradas como honestas ni como honrosas, y lo que ha dado lugar al descrérito en que han caído, para poner por medio de nuestras leyes algún remedio, sino a todo el mal, por lo menos a una parte.

CLINIAS.—La empresa, a mi entender, no es pequeña, y no es para un mediano talento.

ATENIENSE.—¿Qué dices, mi querido Clinias? Hay pocas personas que, uniendo una excelente educación a un bello carácter, puedan contenerse en los límites de la moderación, cuando la necesidad y el deseo de ciertas cosas se hacen sentir en ellos; y que, cuando se presenta la ocasión de ganar mucho dinero, sean sobrios en esto y prefieran la honesta medianía a la opulencia.

Los más de los hombres observan una conducta completamente opuesta. No ponen límites a sus necesidades, y cuando deberían contentarse con una ganancia moderada, aspiran a ganancias sin término. He aquí lo que en todos tiempos ha desacreditado y puesto en el predicamento de profesiones vergonzosas a las de revendedor, traficante y mesonero. En efecto, si por una ley que jamás se dictará, ni permitan los dioses que se dicte, se precisase (lo que voy a decir es ridículo; sin embargo, lo diré a todos los hombres de bien y a todas las mujeres virtuosas de cada país) tener hostelería, ejercer la profesión de mercader, o ejercer cualquiera otra especie de tráfico durante un cierto tiempo, de tal manera que no pudiesen dispensarse de hacerlo, conoceríamos entonces por experiencia cuán queridas y preciosas son estas profesiones para la humanidad, y que, si fuesen ejercidas honradamente y sin tacha, se tendrían para con estas personas los mismos miramientos que se tienen a una madre y una nodriza. Pero hoy los mesoneros, después de haberse establecido en los lugares poco frecuentados y junto a los grandes caminos para recibir los pasajeros, procurarles los socorros de que tienen necesidad, preparar un asilo a los viajeros atormentados por terribles borrascas, o un abrigo contra el calor del día, en lugar de tratarles como amigos, ejercer con ellos la hospitalidad, y ofrecerles de buen grado lo que se acostumbra a ofrecer en tales ocasiones, los tratan como si fuesen enemigos o cautivos, por los que exigen un rescate exorbitante, injusto e in honesto. Estos excesos y otros semejantes son los que han hecho que hayan caído con razón en tan gran descrérito estos establecimientos destinados al alivio de nuestras necesidades. Al legislador toca remediar tales inconvenientes. Es una máxima antigua y verdadera, que es difícil combatir al mismo tiempo dos cosas contrarias, como sucede algunas veces en las enfermedades y en otras muchas ocasiones. Nosotros nos encontramos precisamente en este caso, al tener que luchar a la vez contra la pobreza y la riqueza, de las cuales la una corrompe el alma de los hombres por los placeres, y la otra la obliga, valiéndose de aguijón del dolor, a hacerse impudente. ¿Qué remedio debe aplicarse a semejante enfermedad en un gobierno sabio? En primer lugar, es preciso disminuir cuanto sea posible el número de los mercaderes; en segundo, se hará que ejerzan esta profesión gentes que sólo causarán un pequeño perjuicio al Estado en caso de que lleguen a corromperse; en tercer lugar, es necesario imaginar algún expediente para impedir que se contraiga con demasiada facilidad, en semejante condición, un cierto hábito de impudencia y de bajeza de sentimientos.

Después de todas estas reflexiones, dictemos la ley siguiente. ¡Ojalá produzca los resultados que apetecemos! Que ninguno de los magnetes, que por gracia de los dioses habrán de habitar nuestro nuevo Estado y serán jefes de las cinco mil cuarenta familias, ejerza, ni por elección ni por su

voluntad, la profesión de mercader; que no trafique; que no sea agente de ningún ciudadano que sea superior a él, a no ser de su padre, de su madre, de sus demás parientes mayores y de todos los de más edad que él que siendo de condición libre viven según su estado. No es fácil al legislador marcar exactamente lo que sienta bien o no a una persona libre; a los ciudadanos que han obtenido el premio de la virtud, corresponde juzgar en este punto según la aversión o inclinación que sientan por ciertas cosas. Todo el que ejerza algún tráfico indigno de su condición, será citado ante el tribunal de los ciudadanos que sean más virtuosos y se le acusará de que deshonra a su familia. Y si se cree que ha manchado la casa paterna ejerciendo alguna profesión sórdida, será condenado a un año de prisión con prohibición de ejercer semejante profesión. Si reincide, la prisión durará dos años; en una palabra, se duplicará siempre el castigo cada vez que incurra en falta.

Ordenamos por una segunda ley que los que trafiquen en nuestra ciudad sean los extranjeros, estén o no establecidos entre nosotros. La tercera ley tendrá por objeto hacer a esta clase de habitantes tan virtuosa o por lo menos tan poco mala como sea posible. Para ello es preciso que los guardadores de las leyes se persuadan de que no basta procurar que los que son bien nacidos y bien educados no se hagan impunemente malos e infractores de las leyes, cosa bien fácil de impedir, sino que deben de redoblar su vigilancia respecto a aquellos que, no teniendo ni el mismo nacimiento ni la misma educación, se ven fuertemente arrastrados a hacerse malos por la naturaleza de la profesión misma que ejercen. Y como el tráfico con todas sus ramas contiene una multitud de profesiones de este género, después de mantener entre nosotros solamente las que se juzguen de necesidad absoluta para el sostenimiento del Estado, es preciso que los guardadores de las leyes, reunidos con personas entendidas, tomen informes sobre cada especie de tráfico, en la misma forma que dijimos antes con motivo de la alteración de las mercancías, materia que se roza con la de que ahora tratamos; y que examinen juntos los ingresos y los gastos de que resulta para el mercader una ganancia razonable; que en seguida pongan por escrito lo que debe exigirse en razón de lo que se ha desembolsado, y que encomiendan su observancia en parte a los agrónomos, en parte a los astinomos, y en parte a los agoranomos. Tomando estas precauciones, el tráfico redundará en provecho de los ciudadanos, y tendrá para los que lo ejercen muy pocos inconvenientes. Con respecto a los pactos celebrados y no cumplidos, a excepción de los prohibidos por la ley o por algún decreto, de los que han sido exigidos con violencia injusta, o, en fin, de aquellos cuyo cumplimiento ha hecho imposible un accidente imprevisto; en todos los demás casos habrá la acción de convenio no cumplido ante los jueces de cada tribu, si las partes no han podido arreglarse antes con el fallo de sus vecinos o de los árbitros elegidos libremente.

La clase de artesanos está consagrada a Vulcano y a Minerva, de los cuales hemos recibido las artes necesarias para la vida, así como está consagrada a Marte y a Minerva aquella cuyos individuos protegen y garantizan los trabajos de los artesanos. Unos y otros trabajan por el bien de la patria y de los ciudadanos, éstos combatiendo en la guerra por la común defensa, aquellos fabricando por un precio razonable toda clase de obras y de instrumentos. Estos últimos, por respeto a los dioses de quienes se glorían de descender, deben evitar toda mentira en lo relativo a su trabajo. Si algún artesano no ha hecho por culpa propia su obra en el tiempo convenido sin ninguna consideración al dios que le da el pan, figurándose por un exceso de obcecación que, estando especialmente consagrado a él, cierra sus ojos y no ve las faltas que comete, además del castigo que debe esperar de

este mismo dios, ved al que la ley condena. Pagará el precio de la obra que se obligó a hacer y no hizo, y además la hará de balde en el mismo tiempo convenido.

La ley da a todo el que emprende una obra el mismo consejo que ha dado al vendedor; que no trate de engañar subiendo el precio de sus mercancías, sino que debe estimarla en lo que verdaderamente valga; y lo mismo previene al obrero que se encarga de hacer una cosa, puesto que él sabe bien lo que vale su trabajo. En un Estado, en que todos los ciudadanos son Ubres, no conviene que el operario, para engañar a particulares que no conoce, emplee el artificio y abuse de su arte, es decir, de una cosa que es de suyo recta y ajena a toda mentira. Y así el que sufra algún daño por este concepto tendrá acción contra su causante. Si alguno, que ha encargado a un artesano una obra, no le paga el precio según el convenio legítimo que han celebrado, y sí, faltando a lo que debe a Júpiter y a Minerva, conservadores y protectores del Estado, rompe por el afán de una pequeña ganancia los vínculos principales de las relaciones civiles, la ley se unirá a estos dioses para acudir en auxilio de la sociedad que el infractor trata de disolver. Por esto el que habiendo utilizado el trabajo del artesano, no le entregue el precio en el tiempo convenido, pagará el doble; y sí deja correr el arto, pagará además los intereses, en razón de un sexto por cada dracma al mes, aun cuando el dinero que se deba por cualquier otro concepto no puede producir interés. El tallo de esta clase de causas pertenecerá a los tribunales de cada tribu.

Es bueno observar, aunque sea de paso, que lo que se acaba de arreglar con relación a los artesanos en general, es también aplicable a los generales de ejército y a toda la gente de guerra, que son, por decirlo así, los obreros de la salud de la patria. Por consiguiente, si alguno de ellos, habiendo emprendido una obra pública, ya por su voluntad, ya porque se le haya impuesto, la desempeña convenientemente, y por su parte la ley, cumpliendo aquello a que se obligó, le concede honores, que son el salario Je la gente de guerra, no cesará de alabarla; así como, por el contrario, se quejará de ella, sí después de haberle ordenado ejecutar algún hecho de armas glorioso, no le pagase el precio debido. Por esta razón prescribimos a todos los ciudadanos en una ley llena de alabanzas a los guerreros y que contiene más bien un consejo que una prescripción rigurosa, que honren a los hombres de corazón, a cuya bravura es la patria deudora de su existencia. Éstos son los ciudadanos a quienes es preciso honrar más después de aquellos que se han distinguido mostrando una especial veneración a las leyes dictadas por sabios legisladores, y para los cuales están reservados los mayores honores.

Hemos tratado casi de todos los principales convenios que los hombres llevan a cabo entre sí, sin tocar a las convenciones pupilares y al cuidado que los tutores deben tener de los huérfanos. Estamos en la precisión de dictar disposiciones sobre esta materia a seguida de las que acabamos de proponer. El origen de todos los desordenes en este punto procede en parte de los caprichos de los moribundos respecto de sus testamentos, y en parte de accidentes que no dan tiempo a algunos para dictar sus disposiciones antes de morir. He dicho, mi querido Clinias, que estos reglamentos eran necesarios en vista de los embarazos y dificultades que sobrevienen en esta materia y que no es posible pasarlo en silencio sin ponerlo en orden. En efecto, si se deja a todo el mundo libertad para que haga su testamento como quiera, declarando simplemente que las últimas voluntades de los moribundos, cualesquiera que ellas sean, han de ser exactamente cumplidas, resultará que unos harán sus disposiciones de una manera, otros de otra, la mayor parte de un modo contrario a las leyes, a la

opinión de los demás ciudadanos, y a la que ellos mismos tenían antes que pensasen en hacer su testamento, porque casi todos nosotros carecemos en cierta manera de libertad de espíritu y de firmeza de voluntad cuando estamos a punto de morir.

CLINIAS. —¿Qué quieres decir, extranjero?

ATENIENSE. —Mi querido Clinias, todo hombre, que se encuentra próximo a la muerte, está de un humor singular, y tiene siempre en la boca palabras y dichos, que inquietan y embarazan a los legisladores.

CLINIAS. —¿Por qué?

ATENIENSE. —Queriendo disponer de todo a su gusto, tiene la costumbre de decir con arrebato...

CLINIAS. —¿Qué?

ATENIENSE. —«¡Oh, dioses!, exclama, ¿no es bien duro que no pueda yo disponer de mis bienes en favor de quien me plazca, dejando más a éste, menos a aquél, según el mayor o menor afecto que me han demostrado, y del cual he recibido pruebas bastantes en el curso de mi enfermedad, en mi vejez y en los diversos acontecimientos de mi vida?».

CLINIAS. —¿No te parece, extranjero, que tienen razón para expresarse de esa manera?

ATENIENSE. —Encuentro, Clinias, que los antiguos legisladores han tenido demasiada condescendencia, y que, al dictar sus leyes, no han extendido sus miradas bastante lejos sobre todo el conjunto de los negocios humanos.

CLINIAS. —¿Qué quieres decir?

ATENIENSE. —Asustados con las quejas que acabamos de referir, han dictado una ley que permite a todo el mundo disponer absoluta y enteramente de sus bienes como le agrade, Pero vosotros y yo daremos una respuesta más sensata a nuestros ciudadanos, cuando estén a punto de morir.

CLINIAS. —¿Qué respuesta?

ATENIENSE. —Mis queridos amigos, les diremos, vosotros que más que ninguno otro apenas podéis contar con un día de existencia, os es difícil en el estado en que os halláis juzgar bien de vuestros negocios, ni tampoco conocerlos a vosotros mismos, como lo ordena Apolo Pitio. Por lo tanto, os declaro, en calidad de legislador, que no considero que os pertenecéis a vosotros mismos, ni que os pertenezcan vuestros bienes, sino que todo pertenece a toda vuestra familia, lo mismo a vuestros antepasados que a vuestra posteridad: y con más razón aún declaro que toda vuestra familia con sus bienes pertenece al Estado. Sentado esto, si mientras la enfermedad o la vejez os hacen fluctuar entre la vida o la muerte, hay aduladores que, insinuándose en vuestro espíritu, os comprometen a hacer vuestro testamento contra las buenas reglas, yo no lo consentiré en cuanto de mí dependa; sino que haré mis leyes, teniendo esto en cuenta, consultando el bien público y el de vuestra familia, y subordinando como es de razón a estos objetos el interés de cada particular. Caminad hacia el término en que la naturaleza humana concluye, sin mostráros duros ni conservar resentimientos contra nosotros; cuidaremos de vuestros parientes, empleando para ello todas nuestras fuerzas, sin desatender a unos para favorecer a otros.

Tales son, Clinias, las instrucciones y el preludio que yo dirijo a los vivos y a los moribundos. Pasemos a la ley. Todo hombre, que disponga de sus bienes por testamento, si tiene hijos, instituirá

heredero A aquel de los varones que juzgue conveniente; respecto a los otros, si da alguno a cualquier ciudadano que quiera adoptarlo, lo expresará en su testamento. Si le queda todavía algún otro hijo por no haber sido adoptado por otra familia, habrá de enviársele muy probablemente a alguna colonia, podrá dársele todos los demás bienes a excepción de la herencia patrimonial y de todos los muebles necesarios para el sostenimiento de la misma. Si aún le quedan más hijos, repartirá entre ellos todos los bienes distintos de la porción hereditaria. El que tenga algún hijo varón ya establecido, no le legará nada de sus bienes, así como tampoco a la hija que está prometida en matrimonio; sí no lo está, entrará en la partija; y si después de hecho testamento adquiere algunas heredades uno de sus hijos, sea varón o hembra, dejará su parte al heredero del testador. Si este no deja hijos varones, y si sido hijas, escogerá algún joven para esposo de aquella que juzgue conveniente, y después de haberle adoptado por hijo, le instituirá su heredero. Si alguno ha perdido su hijo, sea natural, sea adoptivo, antes de que haya llegado a la edad viril, expresará esta circunstancia en su testamento, y designará a quién quiere adoptar bajo mejores auspicios. Si uno hace testamento sin tener hijos, podrá separar la décima parte de los bienes adquiridos y legarla a quien quiera, dejando todo lo demás al que haya escogido por su hijo adoptivo; y de este modo se pondrá a cubierto de toda crítica y se hará su memoria digna de estimación conforme el propósito de la ley.

Si el testador deja al morir hijos menores, les nombrará libremente tutores en su testamento, tantos como quiera, con tal que ellos lo consentan y se comprometan a desempeñar la tutela. Toda institución de tutor hecha de esta manera será válida. Pero si muere sin hacer testamento o sin haber nombrado tutores, corresponderá la tutela a los más próximos parientes paternos y maternos, dos por cada lado, a los cuales se agregará uno de los amigos del difunto. Los guardadores de las leyes nombrarán tutores a los huérfanos que los necesiten, y los quince más antiguos de entre ellos serán los encargados de todo lo concerniente a tutelas y huérfanos. Distribuirán esta carga de manera que cada año la desempeñen tres de ellos, hasta que transcurridos cinco años haya tocado a todos. Que este arreglo, en cuanto sea posible, se conserve siempre. Estas mismas leyes serán observadas en provecho de los menores en todos los casos en que muera alguno sin hacer testamento, dejando hijos que tengan necesidad de tutores.

El que fallezca de muerte imprevista dejando hijas, no tomará a mal que el legislador provea a dos de tres cosas, a que es un deber en un padre atender: quiero decir, que dé sus hijas en matrimonio a los más próximos parientes, y que conserve la porción hereditaria. Con respecto a la tercera cosa de que se ocuparía un padre, que sería, después de haber echado una mirada al carácter y a las costumbres de los ciudadanos, escoger entre ellos un hijo adoptivo que le conviniera y un esposo para su hija, el legislador no se mezclará en ello a causa de la imposibilidad de adivinar las intenciones del difunto. Tal es, por consiguiente, la ley que deberá observarse lo más exactamente que sea posible. Si alguno muere sin testamento, dejando hijas, el hermano del difunto por parte de padre o el hermano del lado materno, si no tiene patrimonio, se casará con una y obtendrá la herencia del difunto. Si no tiene hermano y sí un sobrino del lado de su hermano, se hará lo mismo, con tal que haya la debida proporción entre la edad de él y la de la hija. Si no hay hermano ni hijo de su hermano y sí un hijo de su hermana, se hará lo propio. El cuarto será el tío del difunto por el lado paterno; el quinto el hijo de este tío; el sexto el hijo de la hermana del padre y así sucesivamente, según los

grados de parentesco, comenzando por los hermanos y los sobrinos, y dando en el mismo grado la preferencia a los parientes por los varones sobre los parientes por las hembras. A los jueces tocará decidir si se está en edad núbil o no mediante la inspección del cuerpo así de los hijos como de las hijas; pero a las hijas sólo se las descubrirá a este fin hasta el ombligo. Si la hija no tuviese parientes entre los varones nubiles a contar de una parte hasta los hijos de sobrinos y de la otra hasta los hijos de abuelo, el ciudadano que escoja la hija con consentimiento de los tutores y mutuo beneplácito, será su esposo y heredero del difunto. Puede suceder que en nuestra ciudad y en esta materia se encuentren entorpecimientos mayores que estos de que acabamos de hablar. Por ejemplo, si una hija no encuentra entre los ciudadanos una persona que le agrade, y fijando sus miradas sobre alguno que haya ido a las colonias, forma el propósito de hacerlo heredero del patrimonio de su padre, en caso que éste sea pariente, entrará en posesión de la herencia, siguiendo el orden establecido por la ley; y si lo es, le bastará el consentimiento de la hija y de los tutores para casarse y tomar posesión de la herencia del difunto, volviendo a su patria primitiva.

Con respecto al que fallezca sin haber hecho testamento y sin dejar hijos ni hijas, se observará en todo la ley que hemos enunciado arriba; y además se tomará en su parentela un varón y una hembra, los cuales, casándose, levantarán estos casa, que ya estiba extinguida, y entrarán en posesión de la herencia. La hermana del difunto ocupará el primer lugar en los llamamientos, después la hija del hermano, después la hija de la hermana, después la hermana del padre, después la nieta del padre por su hermano, y por último, la nieta del padre por su hermana. Se les dará por esposos los parientes del difunto en los grados de proximidad permitidos conforme a lo que hemos dispuesto antes.

No dejemos de observar aquí lo que esta ley tiene de duro en cuanto ordena al más próximo pariente del difunto el casarse con la más próxima parienta, cosa terrible en muchas ocasiones, y en cuanto no parece fijar su atención en los mil obstáculos a que está sujeta esta clase de leyes y que impiden conformarse con ellas; de suerte que se encuentran personas resueltas a arrostrarlo todo antes que consentir en casarse con un joven o una joven atacados de ciertas enfermedades o mal construidos de cuerpo o de espíritu, por más que la ley lo ordene. Podría creerse quizás, que el legislador no ha tenido para nada en cuenta estas repugnancias, pero no hay razón para decirlo. He aquí la especie de preludio común que temamos que decir en favor del legislador y de aquellos para quienes ha sido hecha la ley. Es muy racional, que las personas a quienes tales disposiciones legislativas se dirigen, disimulen al legislador que, ocupado del bien público, no pueda pararse en ciertos inconvenientes que de sus leyes resultan a los particulares; así como es igualmente justo disimular a éstos, que algunas veces estén en la imposibilidad de observar la ley a causa de ciertos obstáculos, que el legislador no ha previsto.

CLINIAS.—Extranjero, ¿qué es lo que la prudencia aconseja hacer en tales circunstancias?

ATENIENSE.—Es necesario, Clinias, nombrar árbitros, que concilien a los ciudadanos con esta clase de leyes.

CLINIAS.—¿Cómo?

ATENIENSE.—Puede suceder, por ejemplo, que el hijo del hermano, nacido de padre rico, no quiera casarse con la hija de su tío, porque, orgulloso con sus riquezas, aspire a un partido más ventajoso. Algunas veces puede también verse uno en la necesidad de desobedecer la ley, cuando lo que le ordena es insopportable, como cuando el que el legislador le designa para cónyuge es

extravagante, o padece enfermedades de cuerpo o de espíritu, que hacen la vida más insopportable que la muerte. Para remediar estos inconvenientes, dictaremos la siguiente ley: si alguno tiene motivo de queja contra las leyes testamentarias sobre cualquier punto, especialmente en lo que se refiere al matrimonio, pretendiendo que, si el legislador estuviera vivo y presente, jamás le obligaría a casarse con las personas designadas por la ley, y si uno de los parientes del difunto o uno de los tutores de sus hijas acude a los quince guardadores de las leyes, establecidos por el legislador como árbitros y padres de los huérfanos de ambos sexos; las partes aducirán sus razones ante ellos y se atendrán a su decisión. Si se creyese, que esto equivaldría a atribuir una excesiva autoridad a los guardadores de las leyes, se obligará a las partes a comparecer ante el tribunal de los jueces escogidos y defender su causa ante ellos. El legislador declara desde luego que el que pierda queda cubierto de vergüenza e ignominia, castigo más grande para un hombre sensato que una fuerte multa pecuniaria.

Los huérfanos nacen, por decirlo así, una segunda vez. Hemos hablado del alimento y de la educación que deben recibir en su primer nacimiento, y ahora, con respecto a este segundo, en el que se ven privados de sus padres, es indispensable buscar todos los medios propios para dulcificar la desgracia de su situación. Y así, en primer lugar queremos, que los guardadores de las leyes ocupen el lugar de padres y justifiquen cumplidamente este título. Les ordenamos que se encarguen por turno riguroso y en cada año de los huérfanos, como si fueran sus propios hijos. Pero antes conviene dar algunas instrucciones tocante a la educación de los huérfanos, así a ellos como a los tutores.

Me parece que dijimos antes con mucha oportunidad, que las almas de los muertos conservan un cierto uso de sus facultades, y que toman también alguna parte en los negocios humanos. Por incontestable que sea esta verdad, sería preciso un largo discurso para probarlo. Atengámonos a lo que en este punto dicen muchas y antiguas tradiciones. También debe darse fe al testimonio de los legisladores, que así lo aseguran, a menos que se los tenga por absolutamente irracionales. Sí esto es cierto y está en la naturaleza que lo sea, los guardadores de las leyes deben de temer en primer lugar a los dioses del cielo, que no ven con indiferencia el abandono de los huérfanos; que teman también a las almas de los padres difuntos, los cuales, por un sentimiento natural, toman especial interés en todo lo que toca a sus hijos, desean el bien a los que tienen atenciones con ellos, y mal a los que los desprecian; que teman, en fin, las almas de los ciudadanos vivos que han llegado a la ancianidad, y tienen la veneración general. En todo Estado en que la observancia de las leyes mantiene el bienestar general, estos ancianos son queridos por los hijos de sus hijos, que tienen el mayor placer en vivir a su lado; ancianos que conservan aún toda la integridad de sus sentidos para oír y ver de qué manera se trata a los huérfanos; y persuadidos de que estos son el más importante y sagrado de todos los depósitos, se manifiestan llenos de benevolencia para con los que cumplen este deber con justicia, y de indignación para con los que insultan la debilidad y el abandono de estos desgraciados. Todo tutor y todo magistrado, que conserve una chispa de razón, fijándose en todo esto, cuidará puntualmente del alimento y de la educación de los huérfanos, y les prestarán todos los servicios que estén en su mano, como si fuera un préstamo, cuyo fruto él mismo y sus hijos habrán de recoger un día.

Todo el que atendiendo dócilmente a esta instrucción que precede a la ley, no trate al huérfano con dureza, no deberá temer el resentimiento del legislador. Pero el que no tomándola en cuenta cometiera alguna injusticia con un joven que no tiene padre ni madre, se le impondrá un castigo doble al que se le habría impuesto, si el joven hubiese tenido aún padre y madre. En Manto a las disposiciones

que deben dictarse tocante a los deberes de los tutores para con sus pupilos, y a la inspección de los magistrados sobre los tutores, si unos y otros no tuviesen en la educación que dan a sus propios hijos y en la administración de sus negocios domésticos un modelo de la educación que debe darse a los niños de condición libre, y si por otra parte no tuviesen sobre esta materia leyes bastante sabias, sería quizá conveniente hacer dictar otras especiales sobre la tutela y distinguir mediante instituciones particulares la educación de los huérfanos de la de los demás niños. Pero en la actualidad no hay mucha diferencia entre la manera de educar los huérfanos y la que emplea un padre con sus hijos; aunque en razón de honor o deshonor y de las penas que se imponen, no suceda lo mismo en uno que en otro caso. Por esta razón, cuando se trata de los huérfanos, la ley fija en esto toda su atención, uniendo las amenazas a las instrucciones.

La amenaza siguiente no estará fuera de su lugar. El que se encargue de la tutela de un niño o niña y el guardador de las leyes establecido para vigilar la conducta del tutor, tratarán ambos al desgraciado huérfano con la misma ternura que a uno de sus hijos; cuidarán de sus bienes como de los suyos propios, y hasta harán todo lo posible para que estén mejor administrados. Tal es la ley general que los tutores deben tener siempre a la vista en el desempeño de su cargo. Si el tutor se separa de este camino, el magistrado, que es su inspector, le impondrá la conveniente pena. Si es el magistrado, el tutor le citará ante el tribunal de los escogidos, y regulado por los jueces el daño causado al huérfano, el culpable será condenado al doble. Si los parientes del pupilo o cualquier otro ciudadano sospechan que el tutor es negligente o prevaricador, le citarán delante del mismo tribunal, y será condenado a pagar el cuádruplo del daño que haya causado. La mitad de la multa será del pupilo y la otra mitad del que llevara el asunto a los tribunales. Si el huérfano, cuando llegue a la edad de la pubertad, cree que su tutor se ha conducido mal, tendrá acción contra él durante cinco años, a contar desde el día en que salió de la tutela; y si el tutor es convencido de malversación, el tribunal estimará la pena o la multa que corresponda. Si alguno de los magistrados incurre en falta y por su negligencia ha causado daño al pupilo, será condenado a una indemnización que estimarán los jueces. Pero si hay injusticia en el hecho, además de pagar la reparación del daño, será depuesto de su cargo de guardador de las leyes, y los ciudadanos reunidos en asamblea nombrarán otro para la ciudad y su territorio.

Los padres tienen algunas veces con sus hijos y éstos coa sus padres contiendas que llegan a un punto a donde no deberían llegar. En tales ocasiones, los padres se imaginan que el legislador debía permitirles declarar, si lo creían conveniente, por boca de un heraldo y en presencia de todo el mundo, que repudian a su hijo y que no le reconocen ya por tal según la ley; y los hijos por su parte querrían que les fuera permitido acusar a su padre como demente ante el tribunal, cuando los males o la vejez le han reducido a un estado de impotencia. Semejantes sentimientos sólo tienen cabida en corazones completamente corrompidos como lo están los de ambos; porque si sólo uno fuese el malo, quiero decir, si sólo el hijo fuese el malo y el padre no lo fuese, o al contrario, no se verían los desordenes que tales enemistades llevan consigo. En ningún gobierno, menos en el nuestro, el hijo repudiado por el padre pierde necesariamente la cualidad de ciudadano. Pero entre nosotros es una necesidad, vistas nuestras leyes, que tal hijo abandone su patria para ir a establecerse en otra parte, porque no debe formarse en nuestra república una familia más de las cinco mil cuarenta. Por esta razón el que se ve jurídicamente condenado a esta pena, es de necesidad que le rechacen no sólo su

padre sino toda su familia. He aquí la ley que deberá observarse en esta materia. Cualquiera que con razón o sin ella haya concebido el desgraciado propósito de separar de su familia al hijo que ha engendrado y educado, no podrá ejecutarlo inmediatamente y sin observar ninguna formalidad; sino que deberá ante todo reunir sus parientes hasta los primos, y todos los parientes del hijo por su madre hasta el mismo grado; expondrá en seguida en su presencia las razones que tiene para creer que merece el hijo ser excluido de la familia; y dejará, igualmente a su hijo en libertad de hablar y de probar que no merece semejante tratamiento. Si las razones del padre se estiman más fuertes y tiene éste de su parte la mitad de los votos de toda la parentela, es decir, de todas las personas de edad madura, así hombres como mujeres, fuera del padre que acusa, de la madre y del acusado mismo, entonces se permitirá al padre renunciar a su hijo; de otra manera no podrá hacerlo. Si algún ciudadano quisiese adoptar a este hijo después de la renuncia de su padre, que ninguna ley se lo impida; porque siempre hay que esperar algo del carácter de los jóvenes por estar sujetos a muchos cambios. Pero si nadie le adopta y ha llegado a los diez años, los que están encargados de proveer al establecimiento de los supernumerarios en las colonias, tendrán cuidado de proporcionarle en ellas un acomodo conveniente.

Si la enfermedad, la ancianidad, un carácter insufrible, o todas estas cosas reunidas, privasen a algún ciudadano del uso del buen sentido, pero de suerte que este suceso sólo fuese conocido de los que viven con él; y si por otra parte, siendo dueño de sus bienes, arruinase a su familia a causa de la mala administración, y su hijo no supiese qué partido tomar, no atreviéndose a denunciarle ante el tribunal como atacado de demencia, he aquí lo que la ley dispone sobre este punto. En primer lugar, el hijo acudirá a los más antiguos guardadores de las leyes y les enterará de la triste situación de su padre. Éstos, después de haberse asegurado de la exactitud del hecho suficientemente, le dirán si es o no conveniente que le acuse como demente, y en el caso de que le aconsejen que lo haga, ellos mismos le servirán de testigos y de abogados. Si recae fallo contra el padre no podrá mientras viva disponer válidamente ni de la más pequeña parte de sus bienes, y se le considerará en lo sucesivo como si viviera en la niñez.

Si el marido y la mujer no viviesen en armonía a causa de la incompatibilidad de caracteres, diez guardadores de las leyes y otras tantas mujeres escogidas de entre las encargadas de la inspección de los matrimonios procurarán arreglar estas diferencias con su benévolas intervención. Si consiguen reconciliarlos, se respetará lo que hubieren hecho; pero si tropezasen con espíritus demasiado discolos, pensarán seriamente en unir cada uno de los cónyuges con otra persona; y como todas las trazas son de que semejantes querellas proceden del carácter poco sufrido de uno y de otro, procurarán asociarlos con personas de costumbres más pacíficas y más suaves. Si los esposos entre quienes surjan tales discordias, no tuviesen hijos o tuviesen pocos, se tendrá en cuenta esta circunstancia en las nuevas uniones que se formen. Si tienen suficiente número de ellos, el único fin que se tendrá en cuenta en la separación de los cónyuges y en la unión con otros, será el de que los nuevos esposos puedan llegar a la ancianidad viviendo juntos y respetándose mutuamente.

Si un marido llega a perder a su mujer y le quedan de ella muchos hijos y muchas hijas, la ley le aconseja que los eduque sin darles madrastra, pero no se lo impone como deber. Si no ha tenido hijos, la ley le obliga a volverse a casar, hasta que tenga los bastantes para el sostenimiento de su casa y del Estado. Si muere el marido primero dejando un suficiente número de hijos, la madre los

educará, permaneciendo viuda. Sin embargo, si se creyese que por ser demasiado joven no podría pasar sin marido sin comprometer su salud, los parientes más próximos consultarán el caso con las mujeres encargadas del cuidado de los matrimonios, ateniéndose ella a lo que de común acuerdo resuelvan. Pero si no tiene hijos del marido difunto, volverá a casarse para tenerlos. El número de hijos suficiente y requerido por la ley es un varón y una hembra.

Cuando sea un hecho probado que un hijo ha nacido de aquellos que le han dado la existencia, y se trate de decidir a cuál de ellos debe pertenecer, se seguirán las reglas siguientes: Si una esclava ha tenido comercio carnal con un esclavo, con un hombre libre o con un liberto, el hijo pertenecerá al dueño de la esclava. Si una mujer libre le ha tenido con un esclavo, el hijo pertenecerá al dueño de este esclavo. Si un dueño tiene un hijo con su propia esclava, o una dueña con su esclavo, y el hecho se ha hecho público, las mujeres que tienen el cuidado de los matrimonios relegarán a otro país al hijo nacido de una mujer libre y también al padre, y los guardadores de las leyes harán otro tanto con el hijo nacido de un padre libre, relegando también a la madre esclava.

No hay nadie, ni entre los dioses ni entre los hombres sensatos, que pueda aconsejar que se desprecie a los padres. Es bueno tener en cuenta, que los mismos motivos que nos obligan a honrar a los dioses, pueden aplicarse también al respeto o a la falta de respeto para con los padres. En todas partes y desde la más remota antigüedad hay dos clases de leyes tocante a los dioses; porque hay divinidades que vemos manifiestamente y que honramos en sí mismas; y hay otras, de las que sólo vemos las imágenes y las estatuas fabricadas por nuestras manos, y honrando a estas estatuas, aunque inanimadas, creemos que nuestros homenajes son agradables a los dioses vivos que ellas representan, y que nos hacen acreedores a recibir favores de ellos. Por esta razón, si alguno tiene en su casa padre, madre o abuelos cargados de años, debe tener en cuenta que no puede tener cerca de si una estatua más digna de estimación, ni más poderosa, que el tesoro que posee en estos ancianos, si los honra de una manera conveniente.

CLINIAS. —¿Cuál es, a tu parecer, la verdadera manera de honrarles?

ATENIENSE. —Te lo diré, y es cosa, amigos míos, que merece que la escuche.

CLINIAS. —Habla.

ATENIENSE. —Edipo, cuando vio que era un objeto de desprecio para sus hijos, los llenó de imprecaciones, que los dioses, como todo el mundo sabe, oyeron y atendieron. Amintor y Teseo, en un momento de cólera, maldijeron A Fénix y a Hipólito, y otros muchos hicieron lo mismo con sus hijos. La historia ha demostrado con evidencia que los dioses oyen las súplicas que los padres les dirigen contra sus hijos. En efecto, las imprecaciones de otro cualquiera son menos funestas que las de un padre, y con razón. Y si se cree que es muy natural que Dios oiga las maldiciones que un padre y una madre hacen caer sobre sus hijos, cuando son despreciados por ellos, ¿no debe creerse con más motivo que cuando, gozosos en vista de los honores que reciben de ellos, dirijan a los dioses votos ardientes por la prosperidad de estos mismos hijos, no han de ser menos eficaces sus súplicas para el bien que para el mal? Si así no sucediera, ¿los dioses no serían equitativos en la distribución de los bienes, lo cual en nuestra opinión está infinitamente distante de ser compatible con su naturaleza?

CLINIAS. —Sin duda.

ATENIENSE. —Traigamos al pensamiento lo que decía antes: que no hay estatua más venerable a los ojos de la divinidad, que un padre, una madre o antepasados encorvados bajo el peso de losados;

y que ella goza con los honores que a ellos se tributan, puesto que de otra manera no oiría las súplicas que ellos le dirigen. Estas estatuas vivas de nuestros mayores tienen una maravillosa ventaja sobre las estatuas inanimadas. Las primeras, cuando las honramos, unen sus súplicas a las nuestras, así como nos maldicen cuando las ultrajamos; mientras que las segundas no hacen ni lo uno ni lo otro. Por esta razón, el que trate como debe a su padre, a su abuelo y a los demás antepasados vivos, puede lisonjearse de poner en ellos las estatuas más poderosas para atraer sobre sí la bendición de los dioses.

CLINIAS.—Perfectamente dicho.

ATENIENSE.—Por consiguiente, todo hombre sensato teme y honra a sus padres, sabiendo que en mil ocasiones sus súplicas han sido escuchadas. Y puesto que tal es el orden natural de las cosas, es verdaderamente un tesoro para los hombres de bien tener antepasados cargados de años, que alcanzan una extrema ancianidad, y no es extraño que lloren amargamente su pérdida, cuando la muerte los ha arrebatado en una edad poco avanzada. Por consiguiente, que todos atiendan estas razones, y tengan a sus padres todo el respeto que las leyes les impone como un deber.

Pero si alguno se muestra sordo a tan sabias lecciones, todo nos autoriza para dictar contra él la ley siguiente; Si alguno en nuestro estado no tiene para con sus padres la deferencia debida y no tiene más respeto y más sumisión a la voluntad de ellos que a la de sus hijos, a la de todos sus descendientes y aun a la suya propia, el que sea víctima de semejante tratamiento se quejará por sí mismo o por medio de otro a los tres guardadores de las leyes más antiguos, y si es mujer, a tres de las que tienen a su cargo la inspección de los matrimonios. Se tomarán en consideración sus quejas, y los culpables serán castigados con la pena del látigo y con la prisión, si son jóvenes, es decir, si no pasan de treinta años los hombres y de cuarenta las mujeres; si continúan, pasada esta edad, ultrajando a aquellos de quienes han recibido la existencia, de suerte que lleguen a maltratarlos, se reunirán en asamblea los ciudadanos más ancianos; y ante este tribunal se les hará comparecer. Si resultan convictos, el tribunal señalará la multa o pena corporal que merecen, sin librarse de ninguna de las penas que un hombre puede sufrir en su persona o en sus bienes. Si la edad del anciano ultrajado le impidiese formular por sí mismo la queja, que lo haga otro ciudadano que tenga conocimiento de ello, el cual, si no lo hace, será declarado hombre malo y podrá ser perseguido en justicia como hombre perjudicial al Estado. El denunciador, si es esclavo, obtendrá la libertad en recompensa; si pertenece al autor del ultraje o a la persona ultrajada, los magistrados le declararán libre; y si pertenece a cualquiera otro ciudadano, el Estado pagará lo que valga a su dueño. Además, los magistrados estarán a la mira, para que nadie le cause mal para vengarse de su denuncia.

Con respecto al daño que pueda causarse con ciertas drogas, ya hemos hablado de las que son mortíferas; pero nada hemos dicho de los demás modos de dañar voluntariamente y con designio premeditado por medio de brebajes, alimentos y perfumes. En efecto, hay entre los hombres dos especies de maleficios, cuya distinción es algún tanto embarazosa. Una es la que acabamos de exponer con toda claridad, cuando se daña al cuerpo empleando la virtud natural de otros cuerpos. La otra es la de aquellos en que se emplean ciertos prestigios, encantamientos y lo que se llaman ligaduras, y que creen los que pretenden hacer daño a otros que son un medio eficaz de conseguirlo; así como creen estos que esta clase de encantadores pueden hacerles daño y que lo hacen efectivamente. Es difícil saber exactamente lo que hay de verdad en todo esto; y aun cuando se

supiera, sería muy difícil convencer a los demás. Es también inútil intentar probar a ciertos espíritus, fuertemente prevenidos contra esta clase de cosas, que no deben ocuparse de las pequeñas figuras de cera que puedan ponerse en su puerta, o en las encrucijadas, o sobre la tumba de sus antepasados, así como decirles que desprecien todo esto, porque no tienen ningún principio cierto sobre la virtud de estos maleficios.

Distinguiendo por lo tanto en dos ramas la ley tocante ¿los maleficios, ante todo suplicamos, exhortamos y aconsejamos a los que puedan tener intención de emplear una u otra especie de maleficios, que no lo hagan; que no causen vanos terrores a los demás hombres, como si fueran niños; y que no precisen al legislador y a los jueces a aplicar remedios a semejantes terrores; porque, en primer lugar, el que se sirve de ciertas drogas con la mira de dañar a otro, no puede saber el efecto que debe producir sobre los cuerpos, si no está versado en la medicina; y en segundo lugar, porque no puede conocer la virtud de los encantamientos, si no está ejercitado en la adivinación o en el arte de observar los prodigios? Tal es el consejo que les damos, y he aquí además la ley. Todo el que use de ciertos medicamentos, no para dar la muerte a un ciudadano o a alguno de su familia, sino para matarle sus bestias o sus abejas, o causarle algún otro perjuicio, si es médico y resulta plenamente convicto, será castigado con pena de muerte; si es un hombre cualquiera, los jueces estimarán la pena o la multa a que debe ser condenado. El que se valga de ligaduras, hechizos y encantamientos y demás maleficios de este género, con intención de dañar con tales prestigios, si es adivino o versado en el arte de observar los prodigios, que muera; si no teniendo ningún conocimiento de estas artes, está convencido de la verdad de esta clase de maleficios, el tribunal decidirá lo que debe sufrir en su persona y en sus bienes.

Todo el que haya hecho daño a otro robándole o hurtándole, será condenado a una multa fuerte, si el daño es grande; más pequeña, si es menor; y en general la pena será siempre lo bastante proporcionada al daño, para que éste sea enteramente reparado. Además todo malhechor, será condenado por cada delito que cometa a la pena que se estime justa en vista de su enmienda. Este castigo será más suave para el que haya delinquido por imprudencia y por instigación de otro, arrastrado por la inexperiencia de la edad o cosa semejante; y más fuerte para el que ha sido conducido al crimen por su propia imprudencia, por haberse dejado vencer por el atractivo del placer o por la aversión al dolor, el temor, la cobardía, los celos, la cólera o cualquiera otra pasión difícil de curar; y digo, que serán castigados, no a causa del mal cometido (porque lo hecho hecho queda) sino para inspirar a ellos y a los que sean testigos de su castigo, horror a la injusticia, o por lo menos, para debilitar la funesta inclinación que los arrastra hacia ella.

Por todas estas razones es necesario que las leyes, poniendo, a semejanza de un arquero hábil, la mira en las cosas de que se acaba de hablar, aumenten o disminuyan el castigo en razón de la falta, de manera que haya siempre una exacta proporción. El juez debe igualmente seguir los pasos del legislador y secundar sus miras, cuando la ley deja a su discreción la elección de la multa o pena que merezca el culpable, formando sus juicios a semejanza del pintor por el modelo que tiene a la vista. A nosotros, Megilo y Clinías, nos toca proponer el modelo más bello y más perfecto; a nosotros toca fijar, según las inspiraciones que recibimos de los dioses y de los hijos de los dioses, las penas que él debe de imponer en las diferentes especies de robos o de hurtos.

Que los furiosos no parezcan en público, y que sus parientes los guarden lo mejor que puedan so-

pena de pagar una multa. La multa será de cien dracmas para los ciudadanos del primer orden, cuatro quintas partes de una mina para los del segundo, tres quintas para los del tercero, y dos para los del cuarto. Hay furiosos de muchas clases, y lo que hemos dicho hace relación a los que lo son por enfermedad. Otros lo son a causa de un humor violento que la educación ha fortificado, tales como los que a la menor ofensa que se les hace prorrumpen en exclamaciones y exhalan su cólera unos contra otros en torrentes de injurias. No conviene consentir semejante desorden en un Estado bien constituido. Y así, he aquí la ley general que dictamos tocante a las injurias: Que nadie maltrate a los demás de palabra; y el que tenga alguna contienda con otro, que exponga tranquilamente sus razones y escuche las de su adversario en presencia de los concurrentes, absteniéndose de emplear todo término injurioso. Sigue, en efecto, que como resultado de estas imprecaciones, que se dirigen recíprocamente, y de estas injurias groseras que consisten en echar en cara vicios vergonzosos que convierten al hombre en mujer, lo que en su origen no era más que una disputa de palabras y una cosa ligera, degenera en odio y enemistad muy profundos; porque el que habla, abandonándose a la cólera que sólo sugiere groserías y alimentándola con hiel y amargura, irrita y hasta espanta esta parte del alma, que la educación había cuidado tanto de dulcificar; y en premio de haber escuchado demasiado su resentimiento, vive devorado por el disgusto y por el mal humor.

Es también muy común entonces dirigir a su adversario burlas que hacen reír a los circunstantes. Todos los que han contraído habitualmente este defecto, jamás han llegado, en manera alguna, a adquirir gravedad en las costumbres, o por lo menos han perdido la mayor parte de los sentimientos que caracterizan a un alma grande. Por lo tanto a nadie será permitido usar de semejantes burlas ni en los lugares sagrados, ni en las fiestas públicas, ni en los juegos, ni en la plaza pública, ni delante de los tribunales, ni en ninguna reunión. Si a alguno se le escapase alguna en cualquiera de estos parajes, los magistrados los castigarán sin admitir oposición; y si no lo hacen, jamás podrán aspirar al premio de la virtud, por no haber mostrado celo en la defensa de las leyes, ni fidelidad en ejecutar las ordenes del legislador. Donde quiera y cuando quiera que alguno, atacando o defendiéndose, se valga de términos injuriosos, los ciudadanos más ancianos, que se hallen presentes, vengarán la ley, castigando con golpes esta clase de extravíos y contenido un mal con otro mal, pues de no hacerlo, serán ellos mismos condenados al pago de cierta multa. Añadamos aún una cosa, y es que en estas disputas es imposible sostener mucho tiempo la polémica, sin tratar de poner en ridículo a su adversario con alguna palabra mortificante, y es lo que nosotros condenamos cuando tiene por origen la cólera. ¡Y qué!, ¿consentiremos entre nosotros a los comediantes, dispuestos siempre a hacer reír a expensas de los demás, si sus burlas de los ciudadanos no son dictadas por la cólera? ¿O más bien distinguiendo dos clases de burlas, una chistosa y otra seria, permitiremos que se burlen de alguno alegremente y sin cólera, limitándonos a prohibir solamente lo que se haga con animosidad e intención de ofender como acabamos de decir? Con respecto a este último punto no hay que contar con que revoquemos nuestro dictamen, pero sometamos a nuestras leyes los casos en que debe ser permitida o prohibida la pura crítica burlona. Prohibimos a todo poeta, autor de comedias, de yambos o de otras piezas en verso, que ponga en ridículo algún ciudadano ni descaradamente ni valiéndose de emblemas, ya tenga en ello parte la cólera o no la tenga; y queremos que los magistrados, que presiden los espectáculos, arrojen del Estado en el mismo día a los infractores de esta ley, bajo la pena de tres minas de multa, que serán consagradas al dios en cuyo honor se celebran

los juegos. En cuanto a los otros, a quienes hemos permitido más arriba el uso de la crítica burlona, queremos que la cólera nunca tenga cabida en ella, y que sólo sea por vía de chiste y diversión, pues por poco que en ello se mezcle la animosidad y el propósito de chocar, nosotros la prohibimos. El discernimiento de esta clase de burlas pertenecerá al magistrado encargado de la educación de la juventud. Se podrán dar al público las piezas ligeras de este género que este magistrado haya aprobado, pero no se enseñarán a nadie las que hubieren sido desechadas, ni se permitirá que nadie las aprenda, sea libre o esclavo, si no se quiere que pase por hombre malo y rebelde a las leyes.

No es precisamente uno digno de compasión cuando sufre hambre o cualquiera otra incomodidad, sino cuando, siendo templado y virtuoso en todo o en parte, se ve reducido a una triste situación. Sería una especie de prodigo, que un hombre de esta condición, libre o esclavo, fuese abandonado por todo el mundo hasta el punto de verse reducido a la última miseria en un Estado y bajo un gobierno que pase por medianamente constituido. El legislador puede, por lo tanto, dictar con toda seguridad la ley siguiente tratándose de ciudadanos de la condición de los nuestros: Que no haya mendigos en nuestro Estado. Si alguno le ocurriese el mendigar y el procurarse con qué vivir a fuerza de limosnas, que los agoranomos le arrojen de la plaza pública, los astinomos de la ciudad, y los agrónomos de todo el territorio, a fin de que el país se vea completamente libre de esta especie de animales.

Si un esclavo de uno u otro sexo, por su poca experiencia o poca disposición, causa algún daño a otro, que no sea el dueño, sin que haya culpa de parte del que ha sufrido el daño, el dueño del esclavo indemnizará a la persona perjudicada o le entregará el esclavo. Si el dueño se quejase de que había habido connivencia entre el autor del daño y el perjudicado, y que se había hecho con intención de arrancarle su esclavo, tendrá acción de dolo contra el que pretende haber recibido el daño; y si gana el litigio, hará que le paguen el doble de lo que vale su esclavo según la estimación que hagan los jueces; y si le pierde, está obligado a reparar el daño y entregar su esclavo al otro. Si el daño ha sido causado por una bestia de carga, por un caballo, un perro o cualquiera otro animal, el dueño de estos animales estará obligado a repararlo.

Si alguno se niega a declarar ante los tribunales, podrá ser citado por el que tiene necesidad de su testimonio, y está obligado a comparecer en juicio. Entonces, si es sabedor del hecho y consiente en prestar declaración, que lo haga; si dice que no le consta nada, ne se le despachará hasta que no haya prestado juramento a Júpiter, Apolo y Temis, de que ningún conocimiento tiene del hecho en cuestión. Todo el que, siendo llamado como testigo, no comparezca, será responsable conforme a la ley del daño que de esto se haya seguido. Si es llamado como testigo alguno de los jueces, no podrá ya entender en el litigio en que ha depuesto. Toda mujer de condición libre de más de cuarenta años, que no tenga marido, podrá atestigar, hacer valer el derecho de otro, y promover el suyo; pero teniendo marido, sólo podrá ser testigo. Los esclavos de ambos sexos y los hijos de familia podrán deponer como testigos y apoyar el derecho de otro sólo en causa de homicidio, con tal que den caución de presentarse hasta el momento de la sentencia, en caso deque se les acuse como testigos falsos. Cada una de las partes tendrá derecho A redargüir en todo o en parte de falsa la deposición de los testigos de la parte adversa, siempre que se crea con fundamento para hacerlo antes de que recaiga el fallo. Las tachas aducidas contra los testigos serán puestas por escrito, firmadas por las dos partes, y depositadas en poder de los magistrados, quienes las presentarán cuando baya de fallarse

sobre la buena fe de los testigos. Si alguno es convencido dos veces de haber sido testigo falso, no podrá obligarle ninguna ley a declarar; y si lo ha sido tres veces, no se le permitirá ya ser testigo. Si se atreviese a hacerlo después de haber incurrido tres veces en perjurio, todo ciudadano tiene derecho a denunciarle ante los magistrados, los cuales le entregarán a los jueces; y si resulta culpable, le condenarán a muerte.

Cuando conste en un juicio la falsedad de las declaraciones de algunos testigos, las cuales han servido de fundamento para que ganara el litigio una de las partes, el fallo dado sobre semejantes deposiciones será nulo, si se prueba que más de la mitad de los testigos han prevaricado. Y ya se hayan tenido o no en cuenta estos testimonios en la sentencia, el proceso se instruirá y se juzgará de nuevo, de manera que se habrá de estar a lo que resuelva esta segunda sentencia, cualquiera que sea el modo como los jueces fallen.

Aunque haya un gran número de cosas buenas en la vida humana, la mayor parte de ellas llevan consigo una especie de peste que las corrompe y las infecta. ¿Hay en el mundo, por ejemplo, cosa más excelente que la justicia, a la que se debe que se hayan suavizado las costumbres? Pero siendo la justicia una cosa tan buena, ¿cómo la profesión de abogado puede dejar de ser una profesión honesta? A pesar de eso, yo no sé qué mala práctica, disfrazada bajo el estimable nombre de arte, ha desacreditado esta profesión. Se dice que hay en el foro una especie de rutina, por cuyo medio abogando ya en favor de uno mismo o ya de otros, se gana fácilmente el litigio, téngase o no el derecho de su parte. Sólo se trata de pagar con buen dinero y al contado las defensas que los que poseen este arte hacen conforme a sus preceptos. Lo mejor para nuestro Estado será, que no haya en él ningún hombre hábil en este arte, o más bien oficio y rutina sin arte; o si llega a haberlos, que por lo menos atiendan las súplicas del legislador y no hablen jamás contra el derecho; y de no ser así, que vayan a ejercer sus talentos a otra parte. Si obedecen, la ley callará; si no obedecen, la ley hablará en estos términos: En caso de que alguno intente debilitar en el alma de los jueces el sentimiento de la equidad, arrastrándoles a disposiciones contrarias, y que lo haga como por sistema, abogando en su propia defensa o en la de otros, todo ciudadano tendrá derecho para acusarle de ser un mal orador o un mal abogado. Se presentará la acusación ante el tribunal de los jueces escogidos; si resulta convicto, los jueces examinarán qué motivos le obligan a obrar de esta manera, si es la avaricia o el espíritu de embrollo. Si parece ser el espíritu de embrollo o enredo curial, el tribunal decidirá por cuánto tiempo debe abstenerse de acusar a nadie o tomar la defensa de otros; si se cree que es la avaricia, en caso que el culpable sea extranjero, se le ordenará, pena de la vida, que salga del Estado y que no vuelva a él jamás. En caso que sea un ciudadano, será condenado a muerte, a causa de su excesiva pasión por el dinero a que da la preferencia sobre todo. El que fuere convencido de haber prevaricado por segunda vez en este punto por espíritu de enredo, será castigado con la muerte.

Libro XII de Las Leyes

ATENIENSE. —Si alguno usurpa, cerca de un gobierno extranjero, el título de embajador o de heraldo enviado en nombre del Estado; o si siendo realmente enviado, no comunica fielmente la misión que se le ha encomendado; o en fin, si A su vuelta no da cuenta sincera de lo que tiene que decir de parte de los enemigos o de los aliados, de cuyo lado viene, se le formará proceso, como si hubiese violado a pesar de la prohibición de la ley ordenes e instrucciones recibidas de Mercurio o de Júpiter; y si resulta convicto, los jueces determinarán la pena o multa que debe imponérsele.

Quitar ocultamente dinero es una acción baja; y arrebatarlo descaradamente es un rasgo de desvergüenza. Ninguno de los hijos de Júpiter se ha complacido en hacer ni lo uno ni lo otro, valiéndose del fraude o de la violencia. Por consiguiente, que nadie se deje engañar por lo que propalan los poetas y los propagadores de fábulas, ni se atrevan a cometer cosas semejantes, falsamente persuadidos de que el robo y el hurto no tienen nada de vergonzoso, y que al cometerlos no hacen más que lo que hacen los dioses mismos, porque esto ni es verdadero ni verosímil, y el que se atreve a cometer tales injusticias, no es dios ni hijo de los dioses. El legislador debe naturalmente saber mejor lo que hay en esto que todos los poetas juntos.

El que dé crédito a esta reflexión será dichoso, y deseamos que lo sea siempre. Pero si alguno se resiste a creerlo, sepa que se pone en frente de la ley siguiente: Todo el que distraiga los caudales públicos, sea en mucha o en poca cantidad, debe ser castigado con una misma pena, porque la poca cantidad prueba en el que la distrae, no menos codicia, y sí menos poder, y el que toma la mejor parte de un dinero que no le pertenece, es tan culpable como si lo hubiera tomado todo. No es a la magnitud del robo a lo que la ley quiere que se atienda para castigar al uno más que al otro, sino a la circunstancia de que el uno es quizá más susceptible de curación, mientras que el otro no da a este respecto ninguna esperanza. Por lo tanto, todo extranjero o todo esclavo que resulte convicto en justicia de haber distraído los fondos públicos, será castigado en su persona o en sus bienes a discreción de los jueces, pero partiendo del supuesto probable de que aún puede enmendarse. Por el contrario, todo ciudadano convencido de haber robado a su patria por medios ocultos o violentos, después de haber recibido una educación como la que le hemos dado nosotros, será considerado como un enfermo sin esperanza de salvación, y por esta razón se le condenará a muerte, háyasele cogido infraganti o no.

Con respecto a las expediciones militares muchos consejos habría que dar y muchas leyes que proponer. Pero lo más importante es que nadie, sea hombre o mujer, sacuda en ninguna ocasión el yugo de la obediencia, ni se acostumbre, lo mismo en los combates verdaderos que en los juegos, a obrar solo y de su cuenta, sino que lo mismo en la paz que en la guerra deben de tener todos constantemente fijas sus miradas en el que manda, no haciendo nada sino bajo su dirección, y dejándose conducir por él aun en las cosas más pequeñas; de suerte que a la primera señal que se haga se detengan, marchen, hagan ejercicio, tomen el baño o coman, se levanten de noche para montar la guardia y dar la consigna; que no persigan en la pelea ni retrocedan a vista de ninguna cosa a no tener la orden de su jefe; ea una palabra, que jamás sepan ni tengan deseo de saber lo que es

obrar uno por si solo y sin concierto, y menos formarse de ello un hábito; sitio antes bien, que todos juntos se dirijan hacia las mismas cosas, y que siempre y en todo no tengan más que una manera común de vivir. Es imposible encontrar ni imaginar nada más bello, ni más ventajoso, ni más acomodado para asegurar al Estado la salud en la guerra y en la victoria que un arreglo semejante, y en nada deben ejercitarse tanto desde la infancia nuestros ciudadanos en el seno de la paz como en la adquisición de este hábito, aprendiendo los unos a mandar y los otros a obedecer, En cuanto a la independencia, es preciso desterrarla de las relaciones de la vida, no sólo entre los hombres, sino también entre los animales sometidos al hombre.

A este objeto deben encaminarse los juegos y las danzas destinados a formar excelentes guerreros, y todos los ejercicios eficaces para dar a los miembros agilidad y soltura. Con la misma mira es preciso acostumbrarse a sufrir el hambre, la sed, el frío, el calor, la cama dura, y sobre todo a no debilitar la fuerza natural de la cabeza y de los pies teniéndolos envueltos con cuerpos extraños, haciendo así inútiles los cabellos y la piel, que la naturaleza ha dado a estas partes para cubrirlas; porque como están situadas en los dos extremos del cuerpo, influyen en su buena o mala disposición, según que se las tiene en buen o en mal estado. Además, los pies más que ningún otro miembro están hechos para obedecer al Testo del cuerpo, así como la cabeza lo está para mandar, puesto que en ella ha colocado la naturaleza todos nuestros principales sentidos.

Tales son los consejos que es bueno dar a nuestros jóvenes tocante al ejercicio de las armas. He aquí las leyes:

Todos los que estén alistados o tengan algún cargo en el ejército irán a lo guerra. Todo el que se ausente por cobardía y sin permiso de los generales, será acusado ante los jefes del ejército al volver de la expedición por haberse negado a prestar el servicio. Todo el ejército asistirá a este juicio, con la debida separación entre la infantería y caballería, así como entre los demás cuerpos de tropa. El infante será juzgado por la infantería, y el jinete por lo caballería, y lo mismo los de los demás cuerpos. El que sea condenado no podrá en adelante aspirar al premio del valor, ni acusar a nadie de haberse negado a prestar servicio haciendo en este concepto el oficio de denunciador. Además el tribunal dispondrá la pena que debe sufrir en su persona y en sus bienes.

Después que hayan sido despachadas todas las causas relativas a la resistencia a prestar el servicio, los jefes señalarán día para una nueva asamblea, en la que cada uno adjudicará el premio del valor a aquel de su cuerpo que crea haberlo merecido. Para ello ninguna mención se hará de las guerras precedentes, ni se citará ningún hecho de armas, ni testimonio alguno para dar más peso al voto, sino que el juicio recaerá únicamente sobre lo que haya pasado en la guerra presente. La recompensa del vencedor será una corona de olivo, que colgará en el templo de la divinidad guerrera que guste, para que quede allí como monumento del juicio que se ha formado de su valor. Los que hayan conseguido el segundo y tercer premio harán lo mismo.

Si alguno que ha ido a la guerra abandona el campo para volver a su casa sin permiso de sus jefes, se le acusará como desertor ante los mismos jueces que han entendido en lo relativo a la resistencia a prestar servicio; y si resulta convicto, será condenado a las mismas penas que los precedentes.

En las acusaciones que se intenten, es preciso estar muy en guardia para no calumniar a nadie, ni con propósito premeditado, ni sin él, en cuanto sea posible; porque la Justicia es llamada con razón

bija del Pudor, y el Pudor y la Justicia aborrecen naturalmente la mentira. Pero si se necesita mucha circunspección en todos los casos de acusación para no pecar contra la justicia, debe tenerse mucha más cuando se trata de acusar a alguno de haber arrojado sus armas en el combate, porque un soldado puede verse precisado a ello en ciertos casos, y el cargo que entonces se le dirigiere por equivocación, atribuyéndole una acción vergonzosa, le expondría a una pena que no merece. Estos casos, hijos de la necesidad, es muy difícil distinguirlos de los demás. Sin embargo, es conveniente que la ley, en cierta manera, haga ver la diferencia según las circunstancias particulares, y para esto recurramos a la fábula. Si conducido Patroclo a su tienda sin armas hubiere dado algunas señales de vida, como ha sucedido a muchos guerreros, al mismo tiempo que estaban en poder de Héctor las mismas armas del hijo de Peleo, que los dioses, según el poeta, habían dado en dote a Tetis el día de sus bodas, todos los cobardes que había en el ejército griego hubieran tenido ocasión de echar en cara a Menecio la pérdida de sus armas. Otros las han perdido por haber sido precipitados desde ciertos lugares escarpados, o combatiendo en el mar, o por verse en medio de una borrasca arrastrados de repente por torrentes, o en fin, en otras mil circunstancias semejantes, que se pueden alegar para justificarse de un cargo con el que tan fácilmente se desliza la calumnia.

Por lo tanto, es indispensable distinguir con el mayor cuidado lo que es verdaderamente vergonzoso e imperdonable en este género de lo que no lo es. Encontramos en cierta manera esta distinción establecida en los nombres injuriosos que suelen darse en tales ocasiones. Por ejemplo, puede decirse de todos, sin excepción, que han perdido sus armas; pero no se puede echar en cara a todos el haberlas arrojado, porque este cargo no puede hacerse lo mismo a aquel a quien han sido arrancadas por la fuerza, que al que las ha entregado voluntariamente, porque la diferencia es extraordinaria. Sobre esta materia la ley dispone lo siguiente: Si alguno, viéndose atacado por el enemigo y teniendo las armas en la mano, en lugar de hacerle frente y defenderse, las abandona cobardemente o las arroja y prefiere salvar su vida apelando a una vergonzosa fuga a perecer muriendo gloriosa y dignamente combatiendo con valor, habrá justicia y acción para acusarle por haber arrojado sus armas perdiéndolas de esta manera. Pero los jueces no entrarán en el examen de la pérdida de las armas en los casos de que se ha hablado más arriba. Es preciso castigar siempre a los cobardes, para inspirarles más valor; y jamás a los poco afortunados, porque esto no conduce a nada.

¿Pero cuál será el castigo que convenga imponer a los que han arrojado las armas que les fueron dadas para defenderse? No es posible a los hombres mudar una cosa en su contraria como hizo en otro tiempo un dios, que metamorfoseó, según se dice, en hombre a Ceneo el Tesaliense que era mujer antes.^[1] Y, sin embargo, si la metamorfosis contraria de hombre a mujer pudiera tener lugar, éste sería de todos los castigos el más natural para un guerrero que hubiese arrojado las armas. Pero con el objeto de aproximarnos todo lo posible a eso, y a fin de favorecer el apego que este guerrero tiene a la vida manteniéndole en lo sucesivo lejos de todo peligro y para que tanto como su existencia duren su vergüenza y cobardía, la ley ordena lo siguiente: El guerrero convicto de haber perdido sus armas vergonzosamente no podrá ser empleado en la guerra ni por los generales ni por ninguno de los oficiales, ni obtendrá grados en ningún cuerpo militar. Y si se contraviene a esta prohibición, los censores multarán al contraventor en mil dracmas, si es ciudadano de primera clase; a cinco minas, si es de la segunda; a tres, si es de la tercera; y a una, si es de la cuarta. En cuanto al guerrero condenado por cobardía, además del alejamiento en que se mantendrá en lo sucesivo, y que le vendrá

muy bien, de toda ocasión peligrosa, pagará una multa de mil dracmas, si es de la primer clase; claco minas, si es de la segunda; tres, si es de la tercera; y una, si es de la cuarta.

Siendo los magistrados, los unos sacados a la suerte y anuales, los otros escogidos por votación y por muchos años, ¿de qué medio nos valdremos para crear censores? ¿Dónde encontrar hombres capaces de obligar a los demás a dar cuenta de su administración? Puede suceder que los magistrados, abrumados bajo el peso de su cargo y sin fuerzas suficientes para sostenerle, den alguna sentencia o cometan alguna acción injusta; y así por difícil que sea encontrar un hombre que, dotado de una virtud superior, sea digno de vigilar su conducta, es preciso, sin embargo, a todo trance hacer un esfuerzo para descubrir algunos de estos hombres divinos.

Tal es, en efecto, la naturaleza de las cosas. Un gobierno, lo mismo que una nave y un animal, se compone de diferentes resortes, cuya dislocación puede deshacer toda la obra. Estos resortes, cuya naturaleza es una misma, tienen diversos nombres, según las diversas cosas a que están aplicados, aquí cables y ceñidores,^[2] allá nervios y tendones. Pero de todos los resortes de que depende la salud o la pérdida del Estado, no es el de menos interés éste de que tratamos; porque si los que obligan a los magistrados a dar cuenta de su conducta son mejores que ellos, y si en su censura se conducen con una equidad irrepreensible, todo el Estado es, Ala parque su territorio, dichoso y floreciente. Pero si los censores desempeñan mal sus funciones, entonces la justicia, que es el lazo común que liga todas las partes del gobierno, llega a desaparecer, y es una necesidad que los magistrados, lejos de conspirar al mismo fin, se separen y se dividan; que de una sola república hagan muchas; y que dando lugar a frecuentes sediciones, precipiten su ruina. Por esta razón es preciso que nuestros censores sean hombres admirables en todo género de virtudes.

Imaginémonos por un momento la manera como se procederá a su elección. Todos los años, cuando el sol haya pasado de los signos del estío a los del invierno, toda la ciudad se reunirá en un lugar consagrado al Sol y a Apolo, y allí votará cada uno tres ciudadanos mayores de cincuenta años, que sean tenidos como los más virtuosos aunque ninguno pueda proponerse a sí mismo. Entre los propuestos se escogerán los que hayan obtenido mayor número de sufragios hasta separar la mitad, si el número es par, y si no lo es, se excluirá el que haya tenido menos votos; y se prescindirá de la otra mitad que ha alcanzado menor votación. Si muchos han tenido un número igual de votos, de suerte que una sección resulte más numerosa que la otra, se quitará el excedente, comenzando por los más jóvenes. En seguida se procederá de nuevo a la votación, hasta que resulten tres que tengan más votos que los demás. Si todos tres o dos de ellos tuviesen un número igual de votos, se dejará la decisión a la suerte, y se coronará con olivo al favorecido por ella adjudicándole el primer puesto; se hará otro tanto con el segundo y con el tercero; y después de que se le haya dado el premio debido a la virtud, se hará publicar que la república de los Magnetos, conservada de nuevo por la protección de Dios, acaba de escoger sus tres más virtuosos ciudadanos, que consagra, según el antiguo uso, al Sol y a Apolo, como primicias del Estado y durante todo el tiempo que su conducta corresponda al juicio que de ellos se ha formado. Estos crearán el primer año doce censores, que desempeñarán el cargo hasta que cada uno de ellos haya llegado a los setenta y cinco años. Después sólo se crearán cada año tres nuevos censores.

Estos censores, dividiendo todos los cargos públicos en doce secciones, examinarán la conducta de los que los desempeñan empleando al efecto todos los medios dignos de personas libres. Durante

todo el tiempo de su censura tendrán la residencia en el lugar consagrado a Apolo y al Sol, donde fueron elegidos. Juzgarán a los magistrados, cuando cesen en sus cargos, ya uno a uno, ya a todos juntos, fijando en la plaza pública edictos en que esté marcada la pena o multa, a que cada uno de ellos haya sido condenado por la sentencia de los censores. Si algún magistrado estima que no es equitativa la sentencia dada contra él, citará a los censores ante los jueces escogidos; y si después de haber hecho la defensa de su conducta ante el tribunal, resulta absuelto, podrá entablar su acción contra los censores; pero si resulta culpable, si estos le han condenado a la pena de muerte, se le hará simplemente morir, ya que no es posible doblar esta pena; pero con respecto a las otras penas, que pueden ser dobladas, será condenado al doble.

También es conveniente averiguar cuáles son las recompensas y los castigos que esperan a los censores al salir de su cargo. Aquellos que hayan merecido el premio de la virtud por el voto unánime del pueblo, ocuparán mientras vivan el primer puesto en todas las asambleas solemnes. Además en los sacrificios, en los espectáculos y en las demás ceremonias, que habrán de hacerse en nombre de toda la Grecia, nuestra república escogerá de entre ellos los que debe enviar para representarla. Sólo ellos, entre todos los ciudadanos, tendrán derecho a llevar una corona de laurel. Serán todos sacerdotes de Apolo y del Sol, y cada año se elegirá para gran sacerdote al más digno de entre los sacerdotes del año precedente. Su nombre será inscrito en los anales y servirá para contar el número de años mientras el Estado subsista.

Después de la muerte, la exposición, conducción y sepultura de su cuerpo se distinguirán de las pompas fúnebres que se hagan a los demás ciudadanos. Se los vestirá contraje blanco; y en sus funerales no se oirán lágrimas ni gemidos. Dos coros, uno de quince jóvenes del sexo femenino y otro de quince del masculino, colocados de cada lado del féretro, cantarán alternativamente un himno compuesto en honor de los sacerdotes, y le bendecirán en sus cantos durante todo el día. Al siguiente de madrugada cien jóvenes de los que frecuentan aún los gimnasios, escogidos por los parientes del difunto, acompañarán su cuerpo al panteón. Los adolescentes marcharán a la cabeza del cortejo fúnebre en traje de guerreros, y seguirán los caballeros montados en sus caballos, los infantes con sus armas pesadas, y las tropas ligeras con sus armas distintivas. Los jóvenes, colocados inmediatamente delante del féretro, cantarán un himno destinado al objeto, y detrás del féretro irán las jóvenes y las mujeres, que han pasado ya del tiempo en que se pueden tener hijos. En seguida irán los sacerdotes y las sacerdotisas, que bien que estén excluidos de los demás funerales, asistirán a estos, porque no tienen nada de impuros, con tal, sin embargo, de que la Pitia consienta en ello. El monumento labrado bajo de tierra tendrá la forma de bóveda oblongada y da cada lado nichos paralelos construidos con piedras preciosas y capaces de resistir a la injuria del tiempo. Allí se depositará el cuerpo de este dichoso mortal, y después de haber formado un montecillo circular, se plantará un bosque sagrado alrededor, menos por un lado, para que pueda extenderse por él la sepultura sin necesidad de nuevos monte cilios para los cuerpos que después habrán de depositarse allí; y se celebrarán en cada año y en su honor combates musicales, gímnicos y ecuestres. Estas serán las recompensas de los censores íntegros,

Pero si alguno de ellos, envanecido con la elección que ha recaído en su persona, deja percibir que es hombre, y se hace malo después de su elección, en este caso ordena la ley a todo ciudadano que le acuse, y la causa se instruirá de la manera siguiente. El tribunal se compondrá en primer lugar

de los guardadores de las leyes, en segundo de los censores vivos, y en tercero de los jueces escogidos. La fórmula de acusación será concebida en estos términos: tal o cual persona es indigna del premio de la virtud y de la censura. El acusado, si resulta convicto, será privado de su cargo, así como de la sepultura y demás distinciones afectas al premio. Pero si el acusador no tiene de su parte la quinta parte de los votos, será condenado a una multa de doce minas, si pertenece a la primera clase, de ocho si a la segunda, de seis si a la tercera, y de dos si a la cuarta.

La manera como, según se refiere, Radamanto terminaba los procesos, era ciertamente digna de ser notada. Como veía que los hombres de su tiempo estaban convencidos de la existencia de los dioses, debiendo dudar tanto menos de esta verdad, cuanto que aún existían entonces sobre la tierra muchos hijos de los dioses, a cuyo número perteneció el mismo Radamanto según la opinión común, creía que el juicio en todos los procedimientos no debía encomendarse a los hombres y sí a los dioses. De aquí nacía que su manera de administrar justicia era tan rápida como sencilla. Refería al juramento de las partes los puntos litigiosos, y así terminaban las contiendas con tanta seguridad como prontitud. Pero hoy que entre los hombres hay unos que no creen en la existencia de los dioses, otros que se imaginan que no se mezclan en las cosas de este mundo, y otros, que son los más numerosos y los más malos, que sostienen la opinión de que los dioses, agradeciendo sus pequeños sacrificios y sus adulaciones, entran a la parte con ellos para robar los bienes ajenos, y les eximen de los grandes suplicios debido a sus crímenes, la manera observada por Radamanto no podría tener lugar con hombres de tal condición. Y así, puesto que las opiniones de los hombres respecto a los dioses han cambiado, es preciso que nuestras leyes sean diferentes de las de aquella época. Cuando hoy se intenta un procedimiento, el legislador, si tiene buen sentido, no exigirá juramento a ninguna de las partes, sino que obligará a la que acusa a que ponga por escrito sencillamente los capítulos de la acusación, y a la que se defiende a producir en la misma forma sus medios de justificación, sin consentir a una ni a otra que añadan a esto el juramento. Verdaderamente sería una cosa terrible, si, vista la multitud de los procesos que se suscitan en un Estado, tuviésemos, sin poder dudar de ello, que casi la mitad de los ciudadanos son perjuros, que sin ningún escrúpulo comen en común con los demás, y se encuentran en todas partes con ellos, así en público como en particular.

He aquí pues lo que dispone la ley. Todo juez prestará juramento antes de dictar sentencia. Se prestará igualmente, cuando se trate de elegir magistrados por medio del juramento o por medio de votos que se recojan sobre el altar. El presidente de los coros y de la música, los árbitros y los distribuidores de premios en los juegos gimnásticos y ecuestres jurarán igualmente. En general se exigirán en todas las ocasiones, en que según la opinión de los hombres nada se gana con ser perjuro. Pero en todas aquellas en que aparece evidentemente que resulta un gran provecho de negar una cosa y de negarla con juramento, se recurrirá a los medios ordinarios de los tribunales, donde estas diferencias se terminarán sin que presten ningún juramento las partes; y los jueces no consentirán en manera alguna, que nadie jure en su presencia para dar más crédito a sus palabras, ni que dirija imprecaciones contra sí mismo y su familia, ni se degrade prorrumpiendo en súplicas indecorosas y lamentaciones que sólo son propias de mujeres; sino que ordenarán a las partes, que expongan sus razones con cortesía y escuchen de igual modo las de su adversario; pues todo lo que no se haga en esta forma se considerará como cosa que no pertenece a la causa, y los jueces emplearán su autoridad para hacerles que vuelvan a ella.

En cuanto a los extranjeros podrán prestar y aceptar mutuamente el juramento, como se practica en la actualidad; porque no debiendo permanecer en nuestra república hasta que sean viejos, ni tener en cierta manera en ella su nido para siempre, no puede temerse que dejen en pos de sí hijos herederos de sus costumbres. Lo mismo se hará con relación a los juicios seguidos con motivo de acciones intentadas entre ciudadanos, en los casos en que la desobediencia a las leyes del Estado no merezca azotes, ni prisión, ni la muerte. Con respecto a la falta de asistencia a los coros, a las procesiones solemnes y demás ceremonias públicas, y también la resistencia a contribuir a los dispendios de los sacrificios en tiempo de paz y a los gastos en tiempo de guerra, el primer medio de reparar estas faltas será el pago de la multa marcada. Si se niegan a satisfacerla, las personas a quienes el Estado y las leyes han encomendado el exigirlas le obligarán a ello apelando al embargo; y si a pesar de esto se obstina en no pagar, los efectos embargados serán puestos en venta en provecho del tesoro público. Si hubiese necesidad de un castigo mayor, los magistrados a quienes corresponda obligarán a los desobedientes a comparecer en justicia, y les impondrán la multa que juzguen conveniente, hasta conseguir que hagan lo que se exige de ellos.

En un Estado tal como el nuestro, en el que no habrá otro comercio interior que el de los frutos que produce la tierra y donde no habrá comercio exterior, es necesario dictar disposiciones tocante a los viajes por país extranjero y a la manera cómo deben ser recibidos los extranjeros que vengan a nuestra ciudad. He aquí por lo pronto la instrucción que es conveniente que el legislador dé en esta materia a sus ciudadanos, y que debe esforzarse en hacer que la acepten. El efecto natural del comercio frecuente entre los habitantes de diversos Estados es introducir una gran variedad en las costumbres, a causa de las novedades que estas relaciones con los extranjeros hacen nacer necesariamente, lo cual es el mayor mal que pueden experimentar los Estados gobernados por leyes sabias. Como la mayor parte de los que existen actualmente no están bien gobernados, esta mezcla de extranjeros, que reciben en su seno, no les importa nada, como tampoco la libertad que sus ciudadanos tienen para ir a vivir a otras ciudades, cuando se les pone en su imaginación ir de viaje a cualquier país, en cualquier tiempo, sea cuando son jóvenes, sea cuando están en edad más avanzada. Por otra parte, negar a los extranjeros la entrada en nuestra ciudad, y a nuestros ciudadanos el permiso para viajar por los demás países, es una cosa que no se puede hacer en absoluto, y que además se calificaría de bárbara e inhumana por los demás hombres. Nos echarían en cara que teníamos la horrible costumbre de arrojar de nuestro país a los extranjeros, y que nuestras costumbres eran rudas y salvajes.^[3] Y no es indiferente el pasar o no pasar por hombres de bien para con las demás naciones; porque los hombres malos y viciosos tan distantes están de engañarse en el juicio que forman de la virtud de los demás, como están ellos mismos distantes de practicarla; hay en estos mismos hombres yo no sé qué perspicacia maravillosa; de suerte que muchos de ellos, a pesar de la extrema corrupción de sus costumbres, aciertan en sus discursos y en sus juicios a formar un exacto deslinde entre los hombres de bien y los que no lo son. Por esta razón, no puede menos de aprobarse aquella máxima popular en la mayor parte de los Estados, según la que se debe hacer mucho caso de la buena reputación quede uno tengan los demás. Pero lo mejor y más importante es comenzar por ser realmente virtuoso, y no procurarse la reputación de tal sino con esta condición, por lo menos si se aspira a la perfecta virtud. Conviene, pues, a la nueva república que vamos a fundar en Creta, no descuidar nada para que los demás hombres formen la más alta y sólida

reputación de su virtud; y si nuestro proyecto se ejecuta tal como lo hemos concebido, debemos prometernos, que el Sol y los demás dioses la verán dentro de poco ocupar un puesto entre las ciudades y los Estados mejor constituidos.

He aquí, por consiguiente, lo que me parece necesario ordenar con relación a los viajes a otros países y a la admisión de los extranjeros en el nuestro. En primer lugar, que no se permita a ningún ciudadano, antes de que tenga cuarenta años, viajar fuera de los límites del Estado. Además, que nadie viaje en nombre propio, sino en nombre del público, en calidad de heraldo, de embajador o de observador. No deben contarse entre los viajes las correrías y expediciones militares, como si fuesen de la misma condición. Se diputarán ciudadanos para asistir a los sacrificios y a los juegos que se hacen en Pithos en honor de Apolo, en Olimpia en honor de Júpiter, en Nemes y en el Istmo; y se elegirán en el mayor número posible los mejor formados y los más virtuosos; en una palabra, todos aquellos que se consideren los más a propósito para que se forme una alta idea de nuestra república en estas asambleas consagradas a la religión y a la paz, y para que se distinga en este sentido tanto cuanto los demás aspiran a procurar esta preeminencia para su patria por medio de los ejercicios relativos a la guerra. Cuando estén de vuelta en su patria, harán saber a nuestra juventud, que las leyes de las demás naciones son muy inferiores a las de su país.

Es preciso igualmente, que los que se envíen por los guardadores de las leyes en calidad de observadores sean de esta misma condición. Y si algunos ciudadanos tienen deseo de ir a estudiar más por despacio lo que pasa entre los demás hombres, que ninguna ley se lo impida; porque jamás nuestra república podrá llegar al verdadero punto de perfección, de cultura y virtud, si por no tener relación con los extranjeros, carece de todo conocimiento de lo que hay de malo y de bueno entre ellos; ni podrá observar fielmente las leyes, si se atiende sólo al uso y a la práctica de ellas, sin penetrar bien en su espíritu. Se encuentran siempre entre la multitud personajes divinos, aunque son pocos a la verdad, que nacen en países civilizados o no civilizados indistintamente, y la comunicación con ellos es de un valor inestimable. Los ciudadanos, que viven bajo un buen gobierno, deben de seguir la pista a estos hombres, que se han preservado de la corrupción, y buscarles por mar y por tierra, en parte para afirmar lo que hay de bueno en las leyes de su país, en parte para rectificar lo que en ellas se encuentre de defectuoso. No es posible que nuestra república sea nunca perfecta, si no se hacen estas observaciones y estas indagaciones, o si se hacen mal.

CLINIAS. —¿Y cómo deberán de hacerse?

ATENIENSE. —De esta manera. En primer lugar, ea preciso que el observador, si ha de ser tal como nosotros deseamos, tenga más de cincuenta años; en segundo lugar, que se baya distinguido en todo lo demás, sobre todo en la guerra, para ofrecer en su persona a los demás Estados un modelo de los guardadores de nuestras leyes. Pondrá término a sus observaciones tan pronto como haya tocado en los sesenta años. Después de haber observado todo lo que haya querido por espacio de diez años, al volver a su patria se presentará en el consejo de los magistrados encargados de la inspección de las leyes.

Este consejo, compuesto de jóvenes y de ancianos, se reunirá necesariamente todos los días desde el nacimiento del día hasta la puesta del sol. Se compondrá en primer lugar de los sacerdotes que hayan sido considerados como los más virtuosos del Estado; luego de los diez guardadores de las leyes más ancianos, y por último del que dirija actualmente la enseñanza de la juventud y de los que le

hayan precedido en este cargo. Ninguno de ellos irá solo al consejo, sino que irá acompañado de un joven que tenga entre treinta y cuarenta años, que él mismo habrá escogido. Sus pláticas, cuando estén juntos, versarán siempre sobre las leyes, sobre el gobierno del Estado, y sobre las instituciones extranjeras, si tienen noticia de algunas que sean interesantes. También conversarán sobre las ciencias que les parezca que tienen más relación con tales indagaciones, y cuyo estudio deba contribuir a facilitar el conocimiento de las leyes, conocimiento que sin esto será más espinoso y más oscuro. Hecha por los ancianos la elección de estas ciencias, los jóvenes se consagrarán a ellas con todo el ardor de que sean capaces. Si se creyese que alguno de estos era indigno de asistir al consejo, toda la asamblea reprenderá al anciano que le presentó. En cuanto a los demás jóvenes, que serán considerados como del consejo, todos los ciudadanos fijarán sus miradas en ellos, tomando sus acciones como regla de conducta; así como los mirarán con el más alto desprecio, si se hacen peores que los demás.

A este consejo concurrirá el observador de las costumbres de los otros pueblos cuando vuelva de sus viajes. Allí manifestará lo que haya averiguado sobre el establecimiento de ciertas leyes y sobre la educación y cultura de la juventud, añadiendo las reflexiones que le hayan sugerido estos objetos. Si no vuelve ni mejor ni peor que cuando marchó, se le deberá por lo menos agradecer su celo por el bien público. Pero si se advierte que ha hecho adelantos, se le tributará los mayores elogios, y después de su muerte todo el consejo le hará los honores debidos. Si se creyese, por el contrario, que en vez de ganar, habla perdido en sus viajes, aparentando conocimientos que no tiene, se le prohibirá toda comunicación con los demás, así con los jóvenes como con los ancianos. Si obedece en este punto a los magistrados, se le dejará vivir como simple particular; pero si se le prueba en justicia que ha querido introducir cambios en la educación y en las leyes, será condenado a muerte. El magistrado, que note en él semejante falta y no lo ponga en conocimiento de los jueces, será reprendido por esta negligencia cuando se trate de la adjudicación del premio a la virtud. Tal debe ser el ciudadano a quien las leyes permitan viajar, y tales son las disposiciones que en esta materia deberán observarse.

También es preciso acoger a los extranjeros que viajan por nuestro país. Son de cuatro clases que conviene explicar aquí. Los primeros son aquellos que, semejantes a las aves de paso, sólo aparecen durante el verano y escogen esta estación para hacer sus excursiones. La mayor parte de estos toman, por decirlo así, su vuelo por mar, y revolotean de país en país en ciertos tiempos del año, para comerciar y enriquecerse. Los magistrados, establecidos para este objeto, los admitirán en los mercados, en los puertos y en los edificios públicos situados extramuros, pero no lejos de la ciudad. Procurarán que estos extranjeros no intenten nada contra las leyes, juzgarán sus contiendas con equidad, y sólo se comunicarán con ellos para las cosas necesarias y las menos veces que sea posible.

Los segundos son los que, atraídos por la curiosidad, sólo vienen para halagar sus ojos y sus oídos con los encantos que ofrecen los espectáculos y la música. Para estos extranjeros debe haber edificios situados cerca de los templos y amueblados cual conviene para recibirlos como es debido. Los sacerdotes y los encargados del sostenimiento de los templos tendrán cuidado de que no les falte nada, y durante el tiempo razonable que se les permita permanecer en la ciudad les proporcionarán el placer de ver y oír las cosas que los ha atraído entre nosotros, haciendo de modo que se retiren sin haber causado ni recibido daño alguno. Todas las contiendas que puedan suscitarse con motivo de su

venida, ya sea que se cometiera alguna injusticia contra ellos o que la cometieran ellos, serán decididas por los sacerdotes, cuando el daño no pase de cincuenta dracmas; y si pasa de esto, la decisión corresponderá a los agoranomos.

Los extranjeros de la tercera clase serán recibidos y mantenidos a expensas del público; son estos los que vienen de otros países para negocios de astado. Los generales, los hiparcas y los taxiarcas serán los únicos que tengan derecho a recibirles en sus casas, y el que los hospede tendrá cuidado de su sostenimiento de acuerdo con los pritanos.

Los extranjeros de la cuarta clase, si es que llega a haberlos, que será muy raro, son los que pueden venir de otros países para estudiar nuestras costumbres. El que se presente entre nosotros con tal intención, en primer lugar es preciso que no tenga menos de cincuenta años; en segundo, que se proponga o ver en nuestra ciudad alguna cosa mejor en punto a leyes que lo que haya visto en otra parte, o invitarnos a adoptar alguna cosa mejor que hubiese observado en otros Estados. Podrán, sin necesidad de ser invitado a entrar en las casas de los principales ciudadanos y de los sabios, puesto que es semejante a ellos. Si se hospeda, por ejemplo, en casa del magistrado que dirige la educación de la juventud, podrá lisonjearse de encontrar allí una hospitalidad digna de él, puesto que se hospeda en la casa de uno de los que han alcanzado el premio de la virtud. Después de haber aprendido, conversando con él, lo que deseaba saber, y de haber comunicado él también lo que sabe, volverá a su país colmado de honores y de presentes, en la forma que un amigo tiene derecho a esperar de sus amigos. Tales son las leyes que se observarán en la recepción de extranjeros de ambos sexos, y en el envío de nuestros ciudadanos a otros países. Haciendo esto, honraremos a Júpiter Hospitalario, y nos guardaremos mucho de alejar a los extranjeros, negándonos a admitirlos a nuestra mesa y en nuestros sacrificios, como hacen actualmente los habitantes de las orillas de Nilo por medio de prohibiciones bárbaras. Si alguno sale fiador de otro, pondrá su promesa por escrito, fijando expresamente las condiciones bajo las cuales se compromete, en presencia de tres testigos por lo menos, si la suma que garantiza sube a mil dracmas, y de cinco si pasa de aquí. El que vende en nombre de otro será también fiador de éste, si se ha cometido algún fraude en la venta, o si no se encuentra el principal en estado de responder; y ambos, tanto el vendedor como el que en su nombre vendió la cosa, podrán ser citados en justicia.

El que haya perdido alguna cosa y quiera hacer pesquisas en la casa de otro, entrará en ella desnudo o con una simple túnica sin ceñidor, después de haber puesto a los dioses por testigos de que espera encontrar allí lo que ha perdido.^[4] El otro estará obligado a abrirle su casa, y permitirle registrar todos los sitios sellados o no sellados. Si a alguno no se le deja hacer esta pesquisa por el dueño de la casa en que quiere hacerla, le citará en justicia, después de haber estimado el valor de lo que busca; y si el que se opone resulta convicto, pagará el doble. En ausencia del dueño de la casa, su familia permitirá el registro de lo que no esté sellado, y el interesado pondrá su sello en lo que encuentre sellado por el dueño, reservándose el aguardarle durante cinco días. Si la ausencia del dueño pasa de los cinco días, llamará a los astinomos, y después de haber roto los sellos en su presencia, hará sus pesquisas y en seguida volverá a poner los sellos en presencia de los de la casa y de los astinomos.

Respecto a las posesiones dudosas, habrá un término fijado de antemano, más allá del cual el que haya poseído durante este intervalo no podrá ya ser inquietado. Con respecto a las tierras y a las casas

no puede haber duda entre nosotros. En cuanto a las demás cosas, si el que tiene la posesión se sirve de ellas en la ciudad, en la plaza pública, en los templos, sin que nadie las reivindique, y el dueño de estas cosas pretende haberlas hecho buscar durante este tiempo, sin que el otro por su parte haya tratado nunca de ocultarlas; después de pasado un año, el uno disfrutando la cosa y el otro buscándola, no será permitido reclamarla. Sí el poseedor de la cosa no se sirviese de ella en la ciudad, ni en la plaza pública, sino sólo en el campo, al descubierto, y aquél a quien pertenece no se ha apercibido de ello en el espacio de cinco años, pasado este término, no podrá ya reivindicarla. Si el poseedor hace uso de ella en la ciudad, pero sólo en su casa, la prescripción no tendrá lugar sino después de tres años; y al cabo de diez, si solo usase de ella en el campo, en el interior de su casa. En fin, si sólo se sirve de ella en país extranjero, no tendrá nunca lugar la prescripción, y la cosa volverá a su primitivo dueño en cualquier tiempo que dé con ella. Si alguno emplea la fuerza para impedir al que con él litiga o a los testigos que comparezcan en juicio, y la persona a quien hace esta violencia es su esclavo o el esclavo de otro, la sentencia que obtenga en este caso a su favor será nula. Si es persona libre, además de la nulidad de la sentencia, el detentador será condenado a cadena por un año, y podrá todo ciudadano acusarle de plagio.

Si alguno impide a viva fuerza que su competidor venga a disputar el premio en los combates gimnásticos, musicales o de cualquiera otra especie, se pondrá el hecho en conocimiento de los presidentes de los juegos, los cuales facilitarán la libertad y entrada en los juegos al que quiera combatir. Pero si esto no fuere posible, en caso que la victoria se haya declarado en favor del que impidió venir al otro, se dará el premio a este último, y hará que se inscriba su nombre en calidad de vencedor en el templo que quiera; se prohibirá al primero fijar en ninguna parte inscripción ni monumento alguno que acrelide su victoria; y ya salga en la disputa vencedor o vencido, el que ha sido por él excluido tendrá acción contra él por el daño que ha recibido.

El que guarde y oculte una cosa hurtada sabiendo que lo es, por pequeña que sea, estará sujeto a la misma pena que si la hubiera robado. Será condenado a muerte el que albergue en su casa a un desterrado.

Que ninguno tenga otros amigos ni otros enemigos que los del Estado; y si alguno hiciese, en su propio nombre y sin deliberación pública, la paz o la guerra con quien quiera que sea, será castigado con la muerte. Si una parte de los ciudadanos de un Estado hiciese por si un tratado de paz o una declaración de guerra, los generales citarán en justicia a los autores de semejante hecho, y si resultan convictos, serán condenados a muerte.

Es preciso que los que tienen cualquier cargo público le ejerzan sin recibir presentes nunca ni bajo ningún pretexto, y sin alegar la razón muy admitida de que se puede recibir para hacer bien, pero no para hacer mal. Este discernimiento no es fácil siempre; y cuando se hace, no es más fácil el dejar de tomar algo. Lo más seguro es atender a la ley, obedecerla, y desempeñar el cargo con desinterés. El que la viole en este punto, aun cuando sea una sola vez, sí se le prueba en justicia, será castigado con la muerte.

Respecto a las contribuciones para atender a las necesidades del Estado, es necesario por muchas razones que se conozca con precisión el valor de los bienes de los ciudadanos, y que cada tribu dé por escrito a los agoranomos un estado de su cosecha anual, a fin de que, como hay contribuciones de dos géneros, el fisco pueda escoger cada año la que estime conveniente después de una madura

deliberación; sea que prefiera hacerse pagar en proporción de la estimación general de los bienes de los particulares, o en proporción de la renta de cada año, sin comprender en esto, sin embargo, lo que cada cual debe suministrar para las comidas en común.

Es conveniente que todo hombre que ame la medianía, no haga a los dioses más que ofrendas modestas. La tierra y los hogares de cada habitación están ya consagrados a todos los dioses, y por lo tanto que nadie los consagre por segunda vez. En las demás repúblicas el oro y la plata que brillan en las casas particulares y en los templos excitan la envidia. El marfil, sacado de un cuerpo separado de su sima, no es una ofrenda pura. El hierro y el bronce están destinados a los usos de la guerra. Que todos bagan en madera o en piedra en los templos públicos la ofrenda que les parezca con tal que sea en una sola pieza. Que el tejido que se ofrezca no exceda a lo que pueda hacer una mujer en un mes. El color blanco, en los tejidos, como en todo lo demás, es lo más acepto a los dioses; y no se hará uso de tintes que estarán reservados para los adornos militares. Las ofrendas más divinas son las aves y las imágenes de ellas que un pintor puede hacer en un día. Todas las demás se harán tomando estas por modelo.

Ahora que hemos señalado ya el número y el orden de las diversas partes del Estado, y que hemos dictado lo mejor que hemos podido leyes sobre las convenciones más importantes, nos falta arreglar lo relativo a la administración de justicia. Y para comenzar por los tribuna, los primeros jueces serán los que el demandante y demandado hayan elegido de común acuerdo, a los cuales conviene, mejor que el nombre de jueces, el de árbitros. El segundo tribunal se compondrá de los jueces de cada barrio y de cada tribu, distribuidos en cada doceava parte del Estado. Se recurirá a este tribunal cuando no haya sido posible la avenencia en el primero, y la pena será mayor para el que pierda. El demandado, que habiendo apelado a este tribunal sea condenado en él de nuevo, pagará por vía de multa la quinta parte de la suma expresada en la fórmula de acusación. El que, no estando satisfecho de estos jueces, quiera apelar por tercera vez, llevará su causa a los jueces escogidos; y si allí pierde también, pagará la suma, que es objeto del litigio, y una mitad más de la misma. En cuanto al demandante, si los árbitros le condenan, y no queriendo someterse a su fallo, apela al segundo tribunal: si gana, la quinta parte de la suma será para él; y si pierde, pagará él otro tanto como multa. Si uno se negare a quietarse con el fallo de los dos primeros tribunales y recurriese al tercero, el demandado, si llega a perder, pagará, como ja hemos dicho, la mitad sobre la suma que se le reclama; y si es el demandante el que sucumbe, pagará la mitad de esta misma suma.

Se ha hablado más arriba de la creación de los tribuna, de la manera de constituirlos, del establecimiento de aquellos que deben secundar a los magistrados en el ejercicio de su cargo, y del tiempo en que debe de hacerse cada una de estas cosas. Hemos tratado igualmente de la manera como los jueces habrán de dar sus votos, los sobreseimientos y demás formalidades indispensables en los procesos, como las acciones intentadas en primera y segunda instancia, la necesidad de las réplicas y de los debates y otros procedimientos semejantes, pero nada se pierde por decir las cosas buenas dos y tres veces. Sin embargo, el legislador veterano no debe ocuparse de reglamentos poco importantes y fáciles de idear, y sí dejar a cargo del legislador novel suplir su silencio en este punto.

Los tribunales particulares quedarán muy bien arreglados de la manera expresada. Respecto a los tribunales públicos y comunes y a lo que deben hacer los magistrados para cumplirlos deberes de su cargo, hay en muchas repúblicas numerosas instituciones que no deben despreciarse, y cuyos autores

han sido personajes Sabios. Los guardadores de las leyes escogerán entre estas instituciones las que más convengan a nuestro gobierno naciente. La reflexión y la experiencia los auxiliarán para hacer la elección y para llevar a cabo las reformas que hayan de introducirse, hasta que les parezca que cada cosa ha alcanzado toda la perfección conveniente. Entonces, poniendo fin a su trabajo y el sello de su autoridad a estos reglamentos para hacerlos inquebrantables, harán que se observen siempre en lo sucesivo.

Con relación al silencio de los jueces, a su discreción aro en el hablar, y a los defectos contrarios, así como a otras muchas prácticas diferentes de las que pasan por justas, buenas y honestas en otros muchos Estados, ya hemos dicho algo sobre ello, y aún diremos algo más al final de esta conversación. El que aspiro a la condición de juez perfecto, no apartará su vista de estos reglamentos, los tendrá por escrito y los estudiará, porque entre todas las ciencias la de las leyes es sin comparación la más eficaz para hacer mejor al que se consagra a su estudio. Si las leyes están conformes con la recta razón, no pueden menos de producir este efecto, pues de no ser así, sería cosa vana que la ley verdaderamente divina y admirable tuviese un nombre análogo al de inteligencia.^[5] Y ciertamente los escritos compuestos por el legislador son la mejor pauta para juzgar todos los demás escritos, tanto en verso como en prosa, cuyo objeto es alabar o reprender, así como las conversaciones familiares, en que vemos a cada momento, que por un espíritu de disputa se niega lo que no debería negarse, y algunas reces también se conceden cosas que no deberían concederse. Es necesario, por lo tanto, que el buen juez tenga el alma empapada en estos discursos relativos a las leyes, para que le sirvan de antídoto contra todos los demás discursos; que se sirva de ellos para conducirse él y conducir bien al Estado, facilitando a los hombres honrados la perseverancia y el progreso en la justicia, trayendo a su deber a los malos que se extravían por ignorancia, por libertinaje, por cobardía, y en general por cualquier otro principio de injusticia, en cuanto sea posible, si la enfermedad de los mismos es susceptible de remedio. Respecto a aquellos en quienes el vicio forma como un mismo tejido con su alma, la muerte es el único remedio para enfermos de este género; y no nos cansaremos de repetirlo, los jueces y los magistrados que los presiden, al emplear oportunamente este último recurso, sólo elogios tienen que esperar de parte de los ciudadanos.

A medida que se vayan terminando los procesos que se presenten durante el año, he aquí lo que deberá de observarse. En primer lugar, el tribunal que haya dictado la sentencia, entregará a la parte que gane todos los bienes de la parte adversa, a reserva de la tierra inalienable y de lo unido a la misma necesariamente,^[6] lo cual deberá ejecutarse por un heraldo y en presencia de los jueces a seguida de dictada la sentencia. Si en el espacio de un mes, a contar desde que se dio la sentencia, el que ha perdido el litigio no se arregla amistosamente con el que ha ganado, el tribunal que haya conocido del negocio, en reconocimiento del derecho del que ha ganado le entregará todos los bienes del que ha perdido. Si estos bienes no bastan, con sólo que falte un dracma, la parte que perdió no podrá entablar acción contra nadie, hasta no haber pagado toda la deuda, al paso que todos los demás ciudadanos podrán entablarla contra él.

Si alguno, después del juicio, ofende a los jueces que le han condenado, los ofendidos le entregarán al tribunal de los guardadores de las leyes; y si resulta convicto, será condenado a muerte, porque un crimen de esta naturaleza es un atentado contra el Estado y contra las leyes.

Después que un ciudadano, nacido y educado en nuestra ciudad, haya llegado a ser padre, haya

criado a sus hijos, se haya conducido con equidad en sus relaciones con los demás, o que, si ha causado daño, lo ha reparado, y exigido igualmente la reparación de los que él haya sufrido; en una palabra, que conforme a la ley del destino haya llegado a la vejez siendo observador de las leyes, será preciso que por fin pague el tributo debido a la naturaleza y que muera. Respecto a los muertos, sean hombres o mujeres, los intérpretes serán absolutamente los árbitros de arreglar las ceremonias y los sacrificios que en tales ocasiones deben hacerse a las divinidades de la tierra y de los infiernos. Por lo demás, no se abrirá tumba ni se levantará monumento, pequeño ni grande, en ninguna tierra que sea buena para el cultivo, sino que se consagrará a este uso la tierra que no puede prestar otro servicio que el de recibir y ocultaren su seno los cuerpos de los muertos, sin ninguna incomodidad para los vivos. Ninguno, sea el que sea, puede durante su vida y después de su muerte privarán ningún ciudadano del alimento que la tierra, madre común de los hombres, está dispuesta a suministrarle. Al monumento sólo se le dará de altura lo que cinco hombres puedan hacer en cinco días de trabajo. En cuanto al mármol que haya de ponerse sobre la tumba, no debe exceder su extensión de lo preciso para que pueda expresarse en él el elogio del difunto, que se encerrará en cuatro versos heroicos. El cadáver sólo estará expuesto en ta casa el tiempo necesario para asegurarse de si parece que está muerto o sí lo está realmente; y por lo general el término de tres días, a contar desde el momento de la muerte hasta el del entierro fúnebre, es suficiente.

Es necesario tener fe en todo lo que dice el legislador, pero con especialidad cuando afirma que el alma es enteramente distinta del cuerpo; que hasta en esta vida ella sola constituye lo que somos; que nuestro cuerpo no es más que una imagen que acompaña a cada uno de nosotros; y que con razón se ha dado el nombre de apariencias a los cuerpos de los muertos; que nuestra persona es una sustancia inmortal por naturaleza, que se llama alma; que, según refiere la tradición, después de la muerte esta alma va en busca de otros dioses, para darles cuenta de sus acciones, cuenta que es tan consoladora para el hombre de bien, como temible para el hombre malo, que no encontrará en este momento apoyo en nadie, porque durante su vida ha sido cuando debieron sus deudos venir en su auxilio, para que viviese sobre la tierra tan justa y santamente como fuese posible, y se librara de esta manera en la otra vida de los suplicios destinados a las acciones criminales. Siendo todo esto así, no debe el hombre arruinarse con gastos, por estar en la falsa persuasión de que esta masa de carne, que es conducida a la tumba, es la persona misma que nos es tan querida. Por el contrario, debe tenerse en cuenta que este hijo, este hermano, esta persona que tanto sentimos y para con la que cumplimos los últimos deberes, nos ha abandonado después de acabar y terminar su carrera; y que al presente cumpliremos con nuestro deber para con él, haciendo un modesto gasto para su tumba, así como para erigir un altar inanimado consagrado a los dioses Subterráneos. Sólo el legislador puede graduar a lo que debe extenderse este gasto. Ved, pues, la ley: los gastos funerarios no excederán de lo justo, si no pasan de cinco minas para los ciudadanos de la primera clase, de tres para los de segunda, de dos páralos de tercera, y de una para los de cuarta.

Los guardadores de las leyes tienen muchos deberes que cumplir y muchos asuntos a que debe extenderse su cuidado; pero sobre todo es indispensable que velen continuamente sobre los jóvenes, sobre los hombres formados, sobre los ciudadanos de cualquier edad; y cuando alguno haya muerto, los parientes del difunto elegirán uno entre los guardadores de las leyes para que dirija los funerales. Esto le honrará, si los funerales se verifican con el decoro y en los límites prescritos; y no le

honrará, si se hacen de otra manera. La exposición del cadáver y lo demás se hará conforme a lo que las leyes hayan dispuesto. Es preciso permitir a la ley civil que dicte la disposición siguiente: Sería indecoroso ordenar o prohibir que se derramaran lágrimas sobre el muerto; pero conviene prohibir las lamentaciones y los gritos fuera de la casa e impedir que vaya el cadáver descubierto por las calles; que se le dirija la palabra durante la procesión fúnebre, y que se esté fuera de la ciudad antes del día. Tales son las leyes sobre este punto. El que las observe fielmente estará al abrigo de todo castigo; pero si alguno desobedece en este punto a uno de los guardadores de las leyes, estos magistrados le harán sufrir la pena que juzguen conveniente. Con respecto a los funerales particular res que se hagan a ciertos muertos, y de los crímenes que dan lugar a la privación de sepultura, tales como el parricidio, el sacrilegio y los demás de esta naturaleza, ya hemos hablado de ello más arriba. Y así, el plan de nuestra legislación está casi acabado.

Sin embargo, una empresa cualquiera no se considera terminada ni cuando se ha ejecutado lo que se quería hacer o adquirido lo que se proponía adquirir, ni cuando se ha llevado a cabo la fundación que se proyectaba; sino que, sólo cuando se han encontrado recursos para mantener a perpetuidad la obra en toda su perfección, es cuando uno puede lisonjearse de haber hecho todo lo que tenía que hacer. Hasta no llegar a este punto, la empresa debe ser considerada como imperfecta.

CLINIAS. —Extranjero, nada más cierto; pero explícanos más claramente con qué propósito hablas de esa manera.

ATENIENSE. —Mi querido Clinias, entre los nombres más preciosos que los antiguos han dado a las cosas, admiro sobre todo los que dieron a las Parcas.

CLINIAS. —¿Cuáles son?

ATENIENSE. —Llamaron a la primera Láquesis, a la secunda Cloto, y a la tercera Átropos, que es la que da la última mano al trabajo atribuido a sus dos hermanas. Este último nombre se toma de las cosas torcidas al fuego, que tienen la virtud de no poder destorcerse. Esto es lo que debe hacerse en todo Estado y en todo gobierno: no limitarse a dar a los cuerpos salud y seguridad, sino inspirar a las almas el amor a las leyes, o más bien, hacer de modo que las leyes subsistan perpetuamente. Y me parece, que para que nuestra obra sea perfecta, falta imaginar un medio de dar a nuestras leyes la virtud de que no puedan torcerse jamás en sentido contrario.

CLINIAS. —No es ese un punto de pequeña importancia, si es cierto que puede conseguirse en las cosas esa perfección.

ATENIENSE. —Es posible; por lo menos, en este momento así me lo parece.

CLINIAS. —Entonces no abandonemos en manera alguna nuestra empresa hasta haber proporcionado esta ventaja a nuestras leyes; porque sería ridículo tomarse por una cosa, cualquiera que ella sea, un trabajo inútil y que a nada estable parece conducir.

MEGILLO. —Apruebo tu empeño, y me encontrarás dispuesto a secundarte.

CLINIAS. —Estoy entusiasmado con esto. ¿En qué consiste ese medio de dar consistencia a nuestra república y a nuestras leyes, y qué recursos deberán adoptarse para conseguirlo?

ATENIENSE. —¿No hemos dicho que debía haber en nuestro Estado un consejo compuesto de los diez guardadores de las leyes más antiguos y de todos aquellos que hayan obtenido el premio de la virtud, al cual pertenecerían también los que, después de haber viajado para aprender lo que puede contribuir al sostenimiento de las leyes, a su vuelta y después de las pruebas suficientes hayan sido

considerados dignos de tener un puesto en el consejo? ¿No hemos añadido, que cada uno de ellos debía llevar consigo un joven, que no tendrá menos de treinta años, después de haberlo juzgado por sí mismo digno de esta honra por su carácter y educación y de haberle propuesto luego a los demás, de suerte que sólo es admitido de común consentimiento, y que si fuese desechado, ni los demás ciudadanos ni el mismo joven, nada podrían contra el fallo dado acerca de su persona? Además dijimos que este consejo debía celebrarse al rayar el alba, cuando todavía a nadie ocupan los negocios públicos ni los privados. ¿No es esto todo lo que antes dijimos?

CLINIAS.—SÍ.

ATENIENSE.—Volviendo a este consejo, digo, que si se compone como es debido y si se le mira como el áncora de todo el Estado, podra conservar por sí solo todo lo que queremos que se conserve.

CLINIAS.—¿Cómo?

ATENIENSE.—Yo me explicaré, y no dejaré nada por decir para que conozcáis mi pensamiento.

CLINIAS.—Muy bien, y dinos lo que piensas.

ATENIENSE.—Por lo pronto es preciso observar, mi querido Clinias, que nada existe que no tenga en si una cosa destinada a su conservación; por ejemplo, en el animal el alma y la cabeza.

CLINIAS.—¿Qué es lo que dices?

ATENIENSE.—Digo, que a la virtud propia de estas dos cosas es a lo que debe todo animal la conservación de su ser.

CLINIAS.—¿Cómo, repito?

ATENIENSE.—En el alma reside, entre otras facultades, la inteligencia; en la cabeza, entre otros sentidos, la vista y el oído. Lo que resulta de la unión de la inteligencia y de estos dos sentidos principales, puede llamarse con razón principio de la conservación que hay en cada uno de nosotros.

CLINIAS.—Así parece.

ATENIENSE.—Sin duda. Con relación a una nave ¿en quién reside esta mezcla de la inteligencia y de los sentidos, que lo mismo la conserva en la tempestad que en la calma? ¿No es cierto que el piloto y los marineros, reuniendo los sentidos de estos con la inteligencia que sólo reside en el piloto, se salvan a si propios y a la nave?

CLINIAS.—Sin duda.

ATENIENSE.—No hay necesidad de proponer en este punto muchos ejemplos. Veamos solamente, con relación al arte militar y a la medicina, qué fin se proponen los generales de ejército y los médicos para conseguir la conservación de aquello de que se ocupan. Mu; bien.

ATENIENSE.—El fin del general ¿no es conseguir la victoria y la derrota del enemigo? El del médico y de los que ejecutan sus ordenes, ¿no es proporcionar a los cuerpos la salud?

CLINIAS.—Sin duda.

ATENIENSE.—Pero si el médico ignorase en qué consiste lo que llamamos salud, y el general lo que es la victoria, (otro tanto digo de las demás profesiones de que hemos hablado) ¿podría decirse que tenían el conocimiento de estos objetos?

CLINIAS.—No, seguramente.

ATENIENSE.—¿Y qué? Cuando se trata de un Estado ¿se puede llamar con razón magistrado al que ignora el fin a que tiende toda política, ni estará en posición de conservar una cosa cuyo fin no conoce?

CLINIAS.—¿Cómo ha de poder?

ATENIENSE.—Por consiguiente, si queremos que nuestra colonia alcance toda la perfección, es preciso que haya en el cuerpo del Estado una parte que conozca en primer lugar el fin a cuya consecución debe tender nuestro gobierno; y en segundo, por qué caminos se puede llegar a conseguir y cuáles son ante todo las leyes y después las personas, cuyos consejos le aproximen o le alejen de él. Si un Estado está privado enteramente de este conocimiento, no debe extrañarse que al verse sin inteligencia y sin sentidos para gobernarse, se deje conducir por el azar en todas sus acciones.

CLINIAS.—Tienes razón.

ATENIENSE.—¿Podremos decir ahora cuál es en nuestro Estado la parte o la función suficientemente provista de todo lo necesario, para conservar el conocimiento de que se trata?

CLINIAS.—Extranjero, yo no puedo decirlo con certidumbre, pero si es permitido conjeturar, me parece que al hablar así tienes en cuenta ese consejo que, según decías antes, debía reunirse al rayar el alba.

ATENIENSE.—Has adivinado perfectamente, Clinias; y es preciso, atendidas las razones que acabamos de aducir, que este consejo reúna en sí todas las virtudes políticas, siendo la más principal de ellas la de no vagar en la incertidumbre entre muchos fines diferentes, sino fijarse en uno solo, al cual deben dirigir, por decirlo así, incesantemente todos sus tiros.

CLINIAS.—Así debe de ser.

ATENIENSE.—Ahora comprenderemos que no es extraño que no haya nada fijo en las instituciones de la mayor parte de los Estados, porque en ellos las leyes tienden a diferentes objetos. Ni tampoco es cosa sorprendente, que en ciertos gobiernos se haga consistir la justicia en elevar a los primeros puestos cierto género de ciudadanos, tengan o no virtud; que en otros puntos no se piense más que en enriquecerse, sin cuidarse de si se es esclavo o libre; que en otros Estados todos los afanes tengan por fin la libertad; que algunos dicten sus leyes con el doble objeto de establecer la libertad dentro y la dominación fuera; y en fin, que los que se creen más hábiles, se proponen todos estos objetos diferentes a la vez, sin poder decir que aso tengan un objeto principal, al cual deba referirse todo.

CLINIAS.—En este caso, extranjero, hemos tenido razón, cuando al principio de esta conversación hemos dicho que todas nuestras leyes debían tender siempre a un solo y único objeto, que según hemos convenido, no podía ser otro que la virtud.

ATENIENSE.—Sí.

CLINIAS.—Y cuando en seguida hemos dividido esta virtud en cuatro partes.

ATENIENSE.—Muy bien.

CLINIAS.—Y cuando hemos puesto a la cabeza de todas la inteligencia, por ser a la que deben referirse las otras tres partes y todo lo demás.

ATENIENSE.—Has atendido perfectamente a lo que se ha dicho, Clinias, y dinos ahora lo que falta. Hemos explicado cuál es el objeto a que debe tender la inteligencia del piloto, del médico y del general, y ahora tratamos de indagar el objeto a que debe tender el hombre de Estado. Supongamos por un momento que hablamos con uno de estos hombres de Estado, y preguntémosle: Tú, querido mío, ¿cuál es tu fin?, ¿cuál es el punto único a que te diriges? El médico entendido en su arte sabe

muy bien decirnos cuál es el suyo. Tú, que te jactas de ser superior a todos los demás en sabiduría, ¿no podrás decirnos cuál es el tuyo? Megilo y Clinias, ¿podrías vosotros, haciendo sus veces, decirme con precisión cuál es ese objeto, en la forma en que yo mismo lo he hecho, tomando el lugar de otros para discutir con vosotros en muchas ocasiones?

CLINIAS. —Extranjero, eso yo no puedo hacerlo.

ATENIENSE. —¿Por lo menos me diréis que nada debe omitirse para conocerlo, y me enseñareis dónde debemos buscarlo?

CLINIAS. —¿Dónde?

ATENIENSE. —Puesto que la virtud, como ya hemos dicho, se divide en cuatro especies, es evidente que cada una de estas especies es una, puesto que son cuatro.

CLINIAS. —Sin duda.

ATENIENSE. —Sin embargo, damos a todas cuatro un nombre común; decimos que el valor es virtud, la prudencia virtud, y así de las otras dos especies, como si no fuesen muchas cosas sino una sola, a saber, la virtud.

CLINIAS. —Es cierto.

ATENIENSE. —No es difícil explicar en qué difieren la fortaleza y la prudencia, y por qué tienen cada una su nombre, y lo mismo puede decirse de las otras dos especies. Pero no es igualmente fácil decir por qué se ha dado a estas dos cosas y a las otras dos el nombre común de virtud.

CLINIAS. —¿Qué quieres decir?

ATENIENSE. —Una cosa que no es difícil de entender. Para esto interroguémonos, y respondamos sucesivamente.

CLINIAS. —¿Cómo? Explícate, te lo suplico.

ATENIENSE. —Pregúntame por qué, después de haber comprendido bajo un solo nombre la idea de virtud, la damos en seguida dos nombres, el de valor y el de prudencia. Te daré la razón, y es que el valor recae sobre las cosas que se tercien; de donde resulta, que se encuentra en parte en las bestias y en el alma de los niños desde sus primeros años, porque el alma puede ser valiente por naturaleza, sin que en ello se mezcle la razón; mientras que, donde no existe la razón, no ha habido, ni hay, ni habrá jamás un alma dotada de prudencia y de inteligencia, lo cual prueba que la prudencia no es valor.

CLINIAS. —Dices verdad.

ATENIENSE. —Acabo de explicarte en qué difieren estas especies de virtud y cómo son dos; y ahora a tu vez dame la razón de por qué son una misma cosa. Figúrate que a ti te corresponde decirme cómo estas cuatro especies son una, y cuando me lo hayas mostrado, pregúntame a mí cómo son cuatro. Consideraremos en seguida, si para tener un conocimiento exacto de una cosa, cualquiera que ella sea, que tiene un nombre y una definición, basta saber el nombre, aunque se ignore la definición; o si no es vergonzoso para el que se estime en algo ignorar el nombre y la definición de las cosas, sobre todo de las que se distinguen por su mérito y belleza.

CLINIAS. —Me parece que eso es vergonzoso.

ATENIENSE. —¿Hay para un legislador, para un guardador de las leyes, y para todo hombre que se crea superior en virtud a los demás y que efectivamente haya conseguido el premio de aquella, objetos de mayor interés que los que nos ocupan en este momento, el valor, la templanza, la

prudencia y la justicia?

CLINIAS. —¿Cómo puede haberlos?

ATENIENSE. —¿No es indispensable que sobre todos estos objetos los intérpretes, los jefes, los legisladores, los guardadores de los demás ciudadanos sean más capaces que ningún otro de enseñar y explicar en qué consisten la virtud y el vicio a los que deseen saberlo y a los que, separándose del deber, tienen necesidad de ser encaminados y corregidos? ¿Consentiremos que un poeta, que venga a nuestra ciudad, o cualquier otro que se dé el aire de institutor de la juventud, aparezca mejor instruido en esta clase de cosas que un ciudadano sobresaliente en todo género de virtudes? Y visto esto, si los guardadores de un Estado no cuidan suficientemente de su conservación, hablando y obrando; si no tienen un conocimiento profundo de la virtud, ¿será extraño, que un Estado semejante, que vive en el abandono, experimente los mismos males que la mayor parte de los Estados de nuestros días?

CLINIAS. —De ninguna manera, ni puede tampoco esperarse otra cosa.

ATENIENSE. —Bien, ¿ejecutaremos nosotros lo que acaba de decirse? ¿O de qué medio nos valdremos para hacer que nuestros guardadores sean hombres que en punto a virtud sobrepulen al resto de los ciudadanos, lo mismo en sus discursos que en su conducta? ¿Cómo haremos para que nuestra ciudad se parezca a la cabeza y a los sentidos de las personas sabias, y tenga en si misma una guarda en todo semejante a la de aquellas?

CLINIAS. —Extranjero, ¿cómo y de qué manera esta semejanza podría tener lugar?

ATENIENSE. —Es evidente que eso no puede verificarse sino en tanto que el Estado entero represente la cabeza; que los guardadores jóvenes, los mejores entre los de su edad, colocados como los ojos en lo alto de la cabeza, dotados de una gran penetración y sagacidad de espíritu, dirijan sus miradas sobre el conjunto del Estado; que, estando de centinela, confíen a su memoria lo que hayan observado sus sentidos y hagan sabedores a los guardadores ancianos de lo que pasa en la ciudad; que estos, en razón de su singular prudencia y de la extensión de sus conocimientos, representen la inteligencia, deliberen, y sirviéndose del ministerio de los guardadores jóvenes con la discreción conveniente procuren de concierto unos con otros la salud del Estado. ¿No es así como debe de hacerse? ¿O crees que pueda conseguirse nuestro objeto de otra manera? ¿Querrías, que los ciudadanos se pareciesen y que entre ellos no fuesen unos mejor educados y mejor instruidos que otros?

CLINIAS. —En ese caso, querido mío, todo lo que proyectamos sería imposible.

ATENIENSE. —Por lo tanto es preciso idear una educación más perfecta que aquella de que se ha hablado antes.

CLINIAS. —Así parece.

ATENIENSE. —Pero quizás esa de que acabamos de hablar, aunque de paso, es la misma que buscamos.

CLINIAS. —Podrá suceder.

ATENIENSE: ¿No dijimos que para ser un excelente obrero, un excelente guardador de cualquier cosa, no basta ser capaz de dirigir la mirada sobre muchos objetos, sino que era preciso además dirigirse a un punto único, conocerle bien, y después de haberle conocido, subordinar a él todo lo demás, abrazando todos los objetos con una sola mirada?

CLINIAS. —Muy bien.

ATENIENSE. —¿Hay un método más exacto para examinar algo, sea lo que sea, que aquel que nos hace capaces de abrazar bajo una sola idea muchas cosas que difieren entre sí?

CLINIAS. —Quizá.

ATENIENSE. —Deja a un lado ese quizá, querido mío, y di decididamente que no hay para el espíritu humano método más luminoso que éste.

CLINIAS. —Créote bajo tu palabra, extranjero; prosigamos por ese camino nuestra conversación.

ATENIENSE. —Nos será preciso, por consiguiente, según todas las apariencias, obligar a los guardadores de nuestra divina república, a que formen ante todo una justa idea de eso a que damos con razón un solo nombre, el de virtud, y que bien que sea una por su naturaleza, se divide, según decimos, en cuatro, fortaleza, templanza, justicia y prudencia. Y si queréis, mis queridos amigos, apuremos de firme este punto, y no le abandonemos hasta que hayamos conocido suficientemente cuál es ese objeto a que es preciso dirigirse, ya sea una cosa simple, ya un todo, ya lo uno y lo otro; en una palabra, cualquiera que sea su naturaleza. Si ignoramos esto, ¿podremos lisonjearnos de tener un conocimiento exacto de lo que pertenece a la virtud, no pudiendo explicar sí es cuatro cosas o muchas o si es simple? Por esta razón, si seguís mi consejo, haremos los esfuerzos posibles para introducir en nuestra república un conocimiento tan precioso; o si lo preferís, no hablemos más de esto.

CLINIAS. —Nada de eso, extranjero: en nombre de Júpiter Hospitalario, no abandonemos esta materia. Lo que dices nos parece enteramente exacto; ¿pero cómo llegar a lo que propones?

ATENIENSE. —No examinemos aún cómo podremos descubrirlo. Comencemos por decidir de común acuerdo, si esto es necesario o no.

CLINIAS. —Si es posible, es necesario.

ATENIENSE. —Pero qué! ¿No pensamos lo mismo respecto de lo bello y de lo bueno que respecto de la virtud? ¿Y es bastante que nuestros guardadores conozcan que estas cosas son muchas? ¿No es preciso además que sepan cómo y por dónde estas cosas son una?

CLINIAS. —Me parece indispensable que tengan el concepto de cómo ellas son una.

ATENIENSE. —¿Basta que lo conciban aunque por otra parte no pueden demostrarlo de palabra?

CLINIAS. —No, sin duda; eso sería parecerse a aquellos hombres groseros que no son capaces de dar a conocer lo que piensan.

ATENIENSE. —¿No debe decirse otro tanto de todos los objetos de interés serio? ¿Y no es indispensable que el que habrá de ser guardador verdadero de las leyes conozca a fondo la verdad en cada uno de estos objetos, que pueda explicarla, que se conforme con ella en la práctica, y que forme sobre ellos su juicio sobre lo que está o no está ajustado a las reglas de lo bello?

CLINIAS. Sin duda.

ATENIENSE. —¿No es uno de los conocimientos más preciosos el que tiene por objeto los dioses y lo que hemos demostrado con tanto esmero tocante a su existencia y a la extensión de su poder, de suerte que se sepa en esta materia todo lo que es permitido saber al hombre? Enhorabuena que la mayor parte de los habitantes se limiten en este punto a lo que las leyes les enseñan; pero no es posible que los destinados a ejercer el cargo de guardadores del Estado, dejen de dedicarse a la adquisición de todo lo que es posible saber sobre los dioses. Debemos fijar toda nuestra atención en no elevar a la dignidad de guardador de las leyes, ni contar entre los ciudadanos distinguidos por su

virtud, a nadie que no sea un hombre divino y que no esté profundamente versado en estas materias.

CLINIAS. —En efecto, es justo, como dices, declarar extraño a las cosas buenas al que no tiene ni gusto ni disposición para ellas.

ATENIENSE. —¿Sabes qué dos cosas nos obligan a creer lo que se ha expuesto más arriba tocante a los dioses?

CLINIAS. —¿Cuáles son?

ATENIENSE. —La primera es lo que hemos dicho del alma; que es el más antiguo y el más divino de todos los seres, cuya generación ha sido dirigida por el movimiento, y a que éste ha dado una esencia móvil. La otra es el orden que reina en las revoluciones de los astros y de todos los demás cuerpos, gobernados por la inteligencia que ha ordenado el universo. No hay nadie, por enemigo que se le suponga de la Divinidad, que, después de haber considerado este orden con sus ojos, por poco atento e instruido que sea, no sienta venir a su espíritu ideas contrarias a las que en el vulgo produce esta consideración. El vulgo se imagina, que aquellos que, auxiliados por la astronomía y demás artes necesarias, se dedican a la contemplación de estos objetos, se hacen ateos, porque por este medio descubren que todo lo que sucede en este mundo es obra de la necesidad, y no de los designios de una Providencia que dirige todo hacia el bien.

CLINIAS. —¿Pues qué es lo que se piensa?

ATENIENSE. —Se piensa, como he dicho, todo lo contrario de lo que se pensaba cuando se tenían los astros por cuerpos inanimados. No es que entonces no llamaran la atención de los espíritus tantas maravillas y que no se sospechara lo que hoy pasa por averiguado entre los que han examinado las cosas más de cerca, esto es que no era posible, que cuerpos destituidos de alma y de inteligencia se moviesen según cálculos de una precisión admirable; antes bien algunos de ellos^[7] se han arriesgado hasta decir que la inteligencia ha combinado todos los movimientos celestes. Pero de otro lado estos mismos filósofos, engañándose en lo relativo a la naturaleza del alma, que es anterior a los cuerpos, e imaginándose que ha existido después de ellos, lo han trastornado todo, por decirlo así, y se han creado a sí mismos las mayores dificultades. Todos los cuerpos celestes que velan con sus ojos, les han parecido llenos de piedras, de tierra y de otras materias inanimadas, a las que han atribuido las causas de la armonía del universo. Ved ahí lo que ha producido tantas acusaciones de ateísmo, y ha quitado a tantas personas el gusto por esta ciencia. Ved ahí lo que ha dado origen a las invectivas de los poetas, y a que compararan a los filósofos con los perros, que hacen resonar el aire con sus vanos ladridos. Pero nada más infundado que semejantes injurias, y como ya he dicho, hoy sucede todo lo contrario.

CLINIAS. —¿Cómo?

ATENIENSE. —No es posible que ningún mortal tenga una piedad sólida respecto de los dioses, si no está convencido de las dos cosas de que hablamos; a saber, de que el alma es el más antiguo de todos los seres que existen por vía de generación, que es inmortal y rige a todos los cuerpos; y además, como muchas veces hemos dicho, que en los astros hay una inteligencia que dirige a todos los seres. También es preciso que esté versado en las ciencias necesarias para prepararse a estos conocimientos, y que después de haberse penetrado de la relación íntima que tales ciencias tienen con la música, se sirva de ella para introducir la armonía en las costumbres y en las leyes; y en fin, que se haga capaz de dar razón de las cosas que son susceptibles de una definición. Todo el que no tenga

bastante talento para unir estos conocimientos a las virtudes cívicas, jamás será digno de gobernar al Estado en calidad de magistrado, y sólo servirá para ejecutar las ordenes de otro, A nosotros, Megilo y Clinias, corresponde ver si a todas las leyes precedentes deberemos añadir una que establezca un consejo nocturno de magistrados, que sean consumados en las ciencias de que acabamos de hablar, para que sea el guardador de las leyes y de la salud pública, o si hemos de tomar otro rumbo.

CLINIAS. —¿Y cómo hemos de dejar de añadir esta ley a poco que podamos?

ATENIENSE. —Eso es a lo que debemos consagrarnos desde ahora; y yo me ofrezco de buena voluntad a ayudaros en semejante empresa; y quizá, si se tienen en cuenta mi experiencia y las indagaciones que he hecho sobre estas materias, no será extraño que encuentre otros que se unan a mí con el mismo designio.

CLINIAS. —Extranjero, es preciso no abandonar este camino por el que Dios mismo parece conducirnos. Se trata ahora de descubrir y de explicar los medios de realizar esa idea.

ATENIENSE. —Megilo y Clinias, no es posible aún dictar leyes sobre este objeto; cuando se hayan formado los miembros de este supremo consejo, entonces será tiempo de fijar la autoridad que deben tener. Por ahora, si queremos que la empresa salga bien, es preciso prepararla por medio de la instrucción y de frecuentes conversaciones.

CLINIAS. —¿Cómo? ¿Qué quieres decir con eso?

ATENIENSE. —Comenzaremos desde luego por hacer la elección de los que sean más a propósito para la guarda del Estado por su edad, sus conocimientos, su carácter y su conducta. Después de esto, por lo que hace a las ciencias que deben aprender, no es fácil, ni el inventarlas por sí mismo, ni el aprenderlas de otro que las haya inventado. Además, sería inútil fijar por medio de leyes el tiempo en que se debe comenzar y concluir el estudio de cada ciencia, porque los mismos que se dedican a una de ellas no pueden saber exactamente el tiempo necesario para aprenderla, sino cuando se han hecho hábiles en la ciencia misma. Por esta razón es preciso no hablar de esto, ya que no podríamos hacerlo como es debido, y sería inútil; y no hay que precipitarse a tratar de este asunto, porque todo lo que se dijera antes de sazón no ilustraría nada.

CLINIAS. —Entonces, extranjero, ¿qué deberemos hacer?

ATENIENSE. —Amigos mios, como dice el proverbio, nada hay hecho y todo está aún entre nuestras manos; pero si queremos arriesgar el todo por el todo, y obtener, como dicen los jugadores, el punto más alto o el más bajo,^[8] es preciso no descuidar nada. Compartiré con vosotros el peligro, proponiéndoos y explicándoos mi pensamiento sobre la educación y la institución de que acabamos de hablar. El peligro es grande en verdad, y no aconsejaré a otro que se exponga a él; pero a ti, Clinias, te exhorto a que hagas un ensayo; porque si se establece una buena forma de gobierno en la república de los Magnetes, o del nombre que los dioses quieran darle, adquirirás una gloria inmortal por haber tenido parte en ella; o por lo menos, en el caso contrario, podrás estar seguro de adquirir una reputación de valor, que no alcanzará ninguno de los que vengan después de ti. Así, pues, cuando hayamos establecido este consejo divino, le confiaremos, mis queridos amigos, la guarda del Estado. Esto no ofrece dificultad; y no hay un solo legislador en la actualidad que pueda ser de otro dictamen. Entonces veremos convertido en realidad lo que nuestra conversación sólo nos ha presentado en idea por medio del emblema de la unión de la cabeza y de la inteligencia, si los miembros que deben componer este consejo viven unidos como deben, si se les da la conveniente educación, y si después

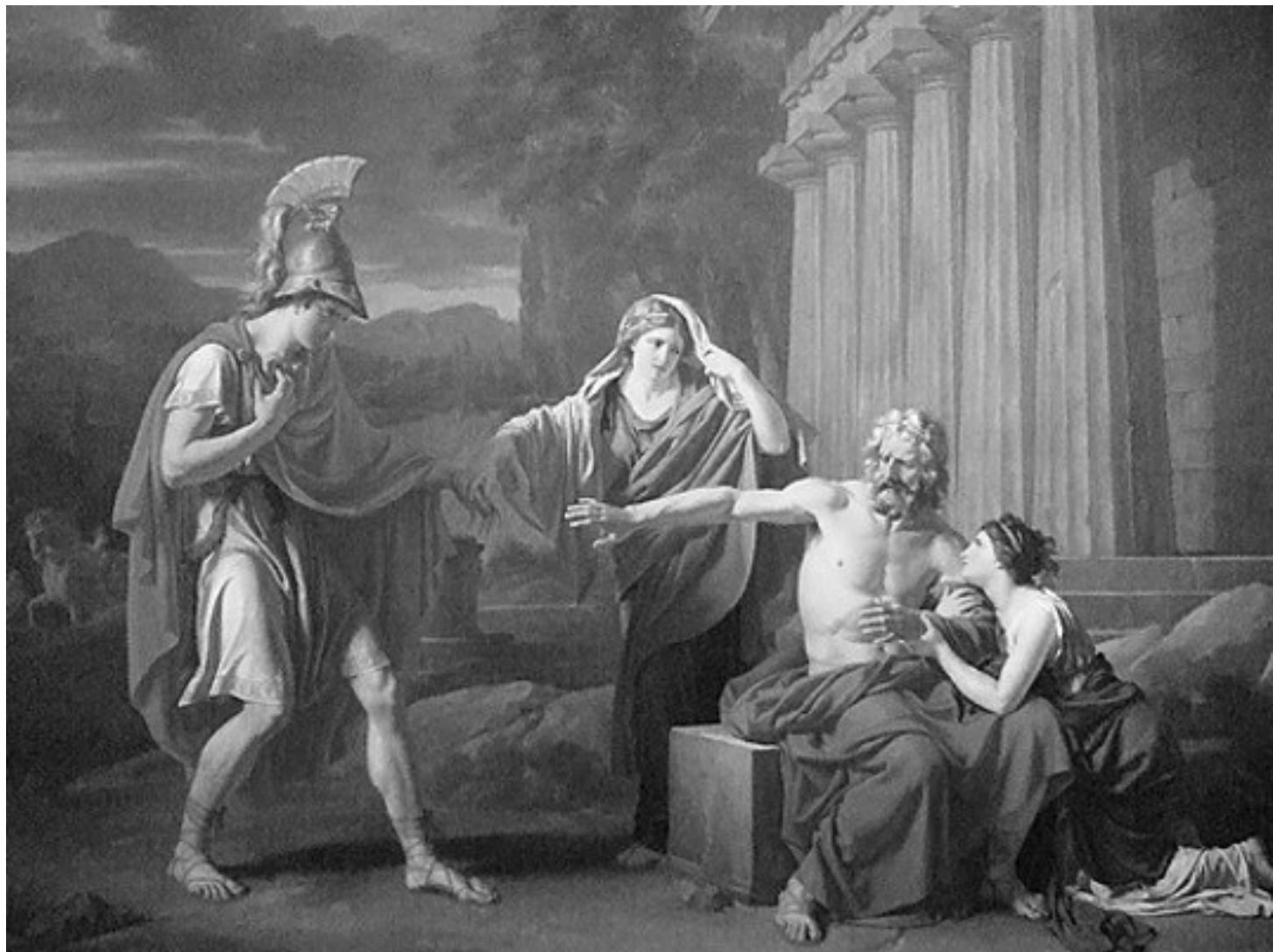
de haberla recibido, colocados en la ciudadela que es como la cabeza del Estado, se hacen perfectos guardadores y salvadores del Estado, tales como no hemos visto otros semejantes en todo el curso de nuestra vida.

MEGILLO. Mi querido Clinias, después de todo lo que acabamos de oír, es preciso o abandonar el proyecto da nuestro Estado, o no dejar marchar al extranjero y obligarle, por el contrario, apelando a todo género de recursos y de súplicas, a que nos auxilie en nuestra empresa.

CLINIAS.—Dices verdad, Megilo; es lo mismo que yo quiero hacer; auxiliame por tu parte.

MEGILLO. Te auxiliaré.

OBRAS VARIAS, DUDOSAS Y APÓCRIFAS



SEGUNDO ALCIBÍADES

Argumento del Segundo Alcibiades^[1]

por Patricio de Azcárate

No debe orarse ligeramente. Dirigir a los dioses súplicas sin saber si lo que les pedimos es bueno o malo en sí, es exponerse a que el ruego de nuestras plegarias, si es escuchado, se convierta en nuestro daño y no en nuestro provecho. Lo mejor es fiarse a los dioses mismos para todo lo que podamos desear, y el hombre prudente debe imitar a aquel poeta, lleno de buen sentido, que hacía todos los días la misma súplica: «Poderoso Júpiter, dadnos los verdaderos bienes, ya los pidamos o no los pidamos; y aleja de nosotros los males, aun cuando nosotros te los pidieramos». ¡Cuántos se han arrepentido de haber hecho súplicas imprudentes! Esto consiste en que sólo es útil a los hombres lo que es bueno, y que todas las ciencias son inútiles, a excepción de una, que es la ciencia del bien. He aquí lo que Sócrates quiere hacer entender a Alcibíades. No deja de tener gracia la conclusión de este diálogo, y la imagen de Alcibíades poniendo una corona sobre la cabeza de su maestro, termina de buena manera una composición, menos indigna de Platón que otras también dudosas, y cuya autenticidad no es ni reconocida ni rechazada unánimemente.

Segundo Alcibiádes o de la oración

SÓCRATES — ALCIBÍADES

SÓCRATES.—Alcibiádes, ¿vas a orar en este templo?

ALCIBÍADES.—Sí, Sócrates.

SÓCRATES. —Te advierto meditabundo y fijos tus ojos en tierra, como el hombre que reflexiona.

ALCIBÍADES.—¿Qué necesidad hay en este caso de reflexiones tan profundas, Sócrates?

SÓCRATES.—A mí me parece que hay materia para pensar seriamente, porque, ¡en nombre de Júpiter!, ¿no crees que entre las cosas que pedimos a los dioses, sea en público, sea en secreto, hay unas que se nos conceden y otras que se nos niegan, y que tan pronto atienden como desechan nuestras súplicas?

ALCIBÍADES.—Sí lo creo.

SÓCRATES.—Y bien, ¿no te parece que la oración exige mucha prudencia, porque sin saberlo, pueden pedirse a los dioses grandes males, creyendo pedirles bienes, y los dioses no encontrarse en disposición de conceder lo que se les pide? Por ejemplo, Edipo les pidió en un arrebato de cólera, que sus hijos decidiesen con la espada sus derechos hereditarios, y cuando debía pedir a los dioses que le libraran de las desgracias de que era víctima, atrajo sobre sí otras nuevas; porque fueron escuchados sus ruegos, y de aquí esas largas y terribles calamidades, que no necesito referirte aquí al pormenor.

ALCIBÍADES. —Pero, Sócrates, me hablas de un hombre que deliraba. ¿Puedes creer que un hombre de buen sentido hubiera dirigido semejante súplica?

SÓCRATES.—¿Pero el delirio te parece lo contrario del buen sentido?

ALCIBÍADES.—Sí, ciertamente.

SÓCRATES.—¿No te parece que los hombres son unos sensatos y otros insensatos?

ALCIBÍADES.—Seguramente.

SÓCRATES.—Pues bien; tratemos de distinguirlos bien. Estamos conformes en que hay hombres sensatos, otros insensatos y otros que deliran.

ALCIBÍADES.—Sí, conformes.

SÓCRATES.—Además, ¿no hay hombres sanos?

ALCIBÍADES.—Sí.

SÓCRATES.—Y hay, por consiguiente, otros enfermos.

ALCIBÍADES.—Sin duda.

SÓCRATES.—¿No son los mismos?

ALCIBÍADES.—No, ciertamente.

SÓCRATES.—¿Hay otros que no están ni en uno ni en otro estado?

ALCIBÍADES.—No, seguramente.

SÓCRATES.—Porque todo hombre está necesariamente sano o enfermo.

ALCIBÍADES.—Por lo menos así me lo parece.

SÓCRATES. —Pero qué, ¿piensas lo mismo respecto al buen sentido y a la locura?

ALCIBÍADES. —¿Qué dices?

SÓCRATES. —¿Te pregunto si te parece imprescindible que todo hombre sea sensato o insensato, o si hay un tercer estado intermedio, en el cual no se es ni sensato ni insensato?

ALCIBÍADES. —No, que yo sepa.

SÓCRATES. —¿Luego es indispensable ser lo uno o lo otro?

ALCIBÍADES. —Por lo menos, así me lo parece.

SÓCRATES. —¿No te acuerdas de que convinimos en que el buen sentido es lo contrario del delirio?

ALCIBÍADES. —Me acuerdo.

SÓCRATES. —¿E igualmente en que no había un estado intermedio en el que el hombre no sea ni sensato ni insensato?

ALCIBÍADES. —Estoy conforme.

SÓCRATES. —¿Pero es posible que una sola y misma cosa tenga dos contrarias?

ALCIBÍADES. —De ninguna manera.

SÓCRATES. —Luego me parece muy probable que la falta de buen sentido y el delirio son una sola y misma cosa.

ALCIBÍADES. —Así me lo parece.

SÓCRATES. —Por consiguiente, Alcibíades, si decimos que todos los que no están dotados de buen sentido deliran, diremos la verdad.

ALCIBÍADES. —Sí.

SÓCRATES. —Y tomando el primer ejemplo que se viene a las manos, ¿lo diremos de los hombres de tu edad, si entre ellos los hay que no son hombres de buen sentido, como indudablemente sucede, y de los hombres de edad más avanzada? Porque, ¡en nombre de Júpiter!, ¿no ves que en esta ciudad los hombres sensatos son raros, que los más carecen de buen sentido, y que desde este acto, como tú mismo has declarado, es una multitud delirante?

ALCIBÍADES. —Así lo veo, en efecto.

SÓCRATES. —¿Pero crees que estaríamos muy seguros en medio de tantos furiosos, y que no habríamos experimentado el castigo de nuestra imprudencia, recibiendo golpes, insultos y todo lo que debe esperarse de gentes furiosas? Mira, pues, mi querido amigo, no sea que la cosa no sea así.

ALCIBÍADES. —¿Pues cómo es, Sócrates? Porque podría ser que no fuese como yo creía.

SÓCRATES. —Así me lo parece, y eso es lo que es preciso examinar de esta manera.

ALCIBÍADES. —¿De qué manera?

SÓCRATES. —Voy a decírtelo. Hay enfermos; ¿no es verdad?

ALCIBÍADES. —Quién lo duda.

SÓCRATES. —¿Te parece infalible que todo enfermo tenga gota, o fiebre o mal de ojos? ¿No crees que se puede estar enfermo sin tener ninguna de estas enfermedades? Porque hay muchas especies de ellas, y no son éstas las únicas.

ALCIBÍADES. —Es cierto.

SÓCRATES. —¿Todo mal de ojos te parece una enfermedad?

ALCIBÍADES. —Sí, ciertamente.

SÓCRATES. —¿Y toda enfermedad te parece un mal de ojos?

ALCIBÍADES. —No, en verdad. Pero no veo lo que pruebas con eso.

SÓCRATES. —Si quieres seguirme, lo encontraremos quizá buscándolo juntos.^[1]

ALCIBÍADES. —Te sigo, Sócrates, en cuanto me es posible.

SÓCRATES. —¿No estamos conformes en que todo mal de ojos es una enfermedad, pero que no toda enfermedad es el mal de ojos?

ALCIBÍADES. —Estamos conformes.

SÓCRATES. —Y con razón, a mi parecer, porque todos los que tienen fiebre están enfermos, pero no todos los que están enfermos tienen fiebre, gota o mal de ojos. Indudablemente estas son enfermedades, pero a juicio de los hombres, que llamamos médicos, difieren por la manera de curarlas; porque no son todas semejantes, ni las tratan del mismo modo, sino a cada una según su naturaleza propia, y sin embargo, todas son enfermedades. Otra pregunta aún: hay muchas clases de artesanos; ¿no es así?

ALCIBÍADES. —Sí.

SÓCRATES. —Hay zapateros, arquitectos, estatuarios y otros infinitos, que no hay necesidad de nombrar. Entre ellos están repartidas las diferentes secciones de las artes; todos son artesanos pero no son todos arquitectos, zapateros o estatuarios, por más que en conjunto sean todos artesanos.

ALCIBÍADES. —No, ciertamente.

SÓCRATES. —En la misma forma los hombres se han repartido la locura. Al punto más alto de la locura nosotros llamamos delirio, y en un grado menor, tan pronto estupidez como imbecilidad. Pero los que quieren emplear palabras decorosas llaman a los hombres que deliran exaltados, y a los imbéciles o estúpidos hombres sencillos; para otros son gente sin malicia, sin experiencia, niños. Si buscas, encontrarás aún otros nombres; pero en fin estas no son más que otras tantas especies de locura, que difieren como un arte difiere de otro arte y una enfermedad de otra enfermedad. ¿No lo crees tú así?

ALCIBÍADES. —Sin duda.

SÓCRATES. —Volvamos a nuestro punto de partida. Nuestro primer propósito era el distinguir los insensatos de los hombres sensatos, porque estamos de acuerdo en que hay hombres sensatos e insensatos; ¿no es así?

ALCIBÍADES. —Sí, estamos de acuerdo en eso.

SÓCRATES. —Los hombres sensatos ¿no son, en tu opinión, los que saben lo que se debe hacer y decir?

ALCIBÍADES. —Sí.

SÓCRATES. —¿Y los insensatos los que no saben ni lo uno ni lo otro?

ALCIBÍADES. —Los mismos.

SÓCRATES. —Y los que no saben ni lo uno ni lo otro, ¿dicen y hacen, sin conocerlo, lo que no se debe decir ni hacer?

ALCIBÍADES. —Así me lo parece.

SÓCRATES. —Te decía, que Edipo era de este número, pero aún hoy día encontrarás muchos, que sin verse arrastrados como él por la cólera, pedirán a los dioses males, creyendo pedirles bienes. Porque, con respecto a Edipo, si no pedía bienes, tampoco creía pedirlos, mientras que otros hacen

todos los días lo contrario; y sin ir más lejos, Alcibíades, si el Dios a quien vas a orar se apareciese de repente, y antes que expresases tus deseos te preguntase, si estarías contento con ser rey de Atenas, y si esto te parecía demasiado poco, rey de toda la Grecia, y si aún no estabas contento, te prometiese la Europa entera, y añadiese, para satisfacer tu ambición, que en aquel mismo día el universo entero sabría que Alcibíades, hijo de Clinias, era rey; estoy persuadido de que saldrías del templo trasportado de alegría, como quien acaba de recibir el mayor de los bienes.

ALCIBÍADES. —Estoy convencido de eso, Sócrates, y de que cualquier otro experimentaría el mismo placer, si conseguía semejante fortuna.

SÓCRATES. —Y sin embargo, tú no darías tu vida ni por el imperio de la Grecia entera, ni por el de los bárbaros.

ALCIBÍADES. —No, sin duda; ¿para qué?, si no había de poder disfrutarlo.

SÓCRATES. —Y si tuvieras que disfrutarlo mal y de una manera que te fuera funesta, ¿lo querrías?

ALCIBÍADES. —De ninguna manera.

SÓCRATES. —Ya ves que no es seguro aceptar al azar lo que se os ofrece, ni hacer por sí mismo súplicas, si es cosa que de este modo ha de venirle a uno alguna desgracia hasta la de perder la vida. Porque podría citarte muchos ambiciosos, que habiendo deseado con pasión la tiranía, sin perdonar ningún recurso para conseguirlo, como si fuera un bien, no han sacado otro fruto de su elevación, que el verse rodeados de asechanzas y perecer víctimas de ellas. Es imposible que no hayas oído hablar de lo que sucedió ayer, esta mañana misma. Arquelao, rey de Macedonia, tenía un favorito que amaba con pasión; este favorito, más enamorado del trono que lo estaba Arquelao de él, le mató para reinar, en su lugar,^[2] lisonjeándose de que desde aquel momento sería un hombre dichoso; pero apenas disfrutó tres o cuatro días de la tiranía, cuando sucumbió víctima de las asechanzas que fraguaron contra él otros ambiciosos. Y entre nuestros atenienses (refiriéndonos a hechos que no sabemos de oídas, sino que los hemos visto con nuestros propios ojos), ¡cuántos hay que después de haber deseado con ardor ser generales de ejército y haber obtenido lo que deseaban, viven ahora desterrados o han sido condenados a muerte! ¡Cuántos, cuya suerte nos ha parecido dichosa, han vivido en medio de infinitos peligros y de temores continuos, no sólo durante su mando, sino también después de volver a su patria, en donde han tenido que sostener contra sus delatores un sitio más cruel que todos los que hubiera podido sostener contra los enemigos del Estado! Así es que muchos de ellos hubieran preferido no haber salido nunca de la vida privada a haber mandado ejércitos a tanta costa. Y si todos estos peligros y todas estas fatigas debiesen producir algún resultado útil, habría alguna razón para exponerse a ellos, pero sucede todo lo contrario. Y lo que digo de los honores lo digo igualmente de los hijos. ¡Cuántos hemos visto, que después de haber pedido con insistencia a los dioses tener sucesión, y haberla obtenido, han atraído sobre sí con esto las desgracias y los tormentos más crueles! Unos, por haberlos tenido radicalmente viciosos, han pasado toda su vida en el dolor; otros, que los han tenido buenos, no han sido más dichosos, porque la muerte se los ha arrancado, y hubieran preferido no haberlos tenido nunca. Sin embargo, aunque estos ejemplos y muchos otros semejantes sean tan claros, apenas se encontraría un solo hombre que rehusase estos bienes, si los dioses se los concediesen, o que dejara de pedirlos, si estuviese seguro de conseguirlos con oraciones. Los más no rehusarían ni la tiranía, ni el mando de los ejércitos, ni

todos los demás honores, cuya posesión es realmente más perniciosa que útil; ¿qué digo?, los solicitarían, si de suyo no venían a las manos. Pero aguarda un momento; ellos cantarán la palinodia y harán súplicas completamente contrarias a las primeras. Yo temo que los hombres no tienen verdaderamente razón para achacar a los dioses la causa de sus desgracias. Ellos mismos son, es preciso decirlo, los que, por sus faltas y por sus locuras, se hacen desgraciados a pesar de la suerte.^[3] Por esta razón, Alcibíades, tengo por muy sabio a aquel poeta que, teniendo amigos muy poco sensatos y viéndoles hacer y pedir a los dioses cosas que ellos creían buenas, y que eran sin embargo malas, les compuso una oración general concebida en estos términos: «Poderoso Júpiter, dadnos bienes; ya te los pidamos o no, y aleja de nosotros los males, aun cuando te los pidamos». Esta oración me parece muy preciosa y segura. Si encuentras en ella alguna cosa que observar, no calles.

ALCIBÍADES. —No se debe contradecir lo que está bien dicho. Pero no puedo menos de considerar la multitud de males que la ignorancia causa a los hombres, porque no sólo ella nos obliga, sin conocerlo nosotros mismos, a cometer las acciones más funestas, sino que, lo que es más deplorable, nos las hace pedir a los dioses. Nadie se apercibe de ello. Lejos de eso, cada uno se cree muy apto para pedir a los dioses las mejores y no las peores cosas; porque esta no sería una súplica y sí una imprecación.

SÓCRATES. —Pero quizá, mi querido Alcibíades, si nos oyera un hombre más sabio que tú y que yo, nos diría que no teníamos razón para combatir la ignorancia en general, sin añadir qué clase de ignorancia condenábamos, y que hay casos, en que es un bien, así como hay otros en que es un mal.

ALCIBÍADES. —¿Qué es lo que dices? ¿Puede ser en ningún caso más útil ignorar una cosa que saberla?

SÓCRATES. —Sí, por lo menos en mi opinión. ¿No es éste tu dictamen?

ALCIBÍADES. —No, ciertamente, ¡por Júpiter!

SÓCRATES. —No te acusaré de querer rebelarte contra tu madre con el furor de un Orestes, de un Alcmeón o de cualquier otro parricida.

ALCIBÍADES. —¡Habla mejor, Sócrates, en nombre de Júpiter!

SÓCRATES. —No es a mí, puesto que te declaro incapaz de semejante crimen, a quien es preciso recomendar que hable mejor, Alcibíades; eso cuadraría bien al que dijese lo contrario. Pero puesto que estas acciones te parecen tan abominables, que ni ligeramente puede hablarse de ellas, dime: ¿crees tú que Orestes, si hubiera estado en su buen sentido y hubiera sabido lo mejor que debía hacer, se habría precipitado a cometer el crimen que cometió?

ALCIBÍADES. —No, seguramente.

SÓCRATES. —¿Ni él ni ningún otro?

ALCIBÍADES. —No, ciertamente.

SÓCRATES. —¿Luego es un mal, a lo que parece; ignorar lo que es bien?

ALCIBÍADES. —Por lo menos, así pienso yo.

SÓCRATES. —¿Y lo fue para Orestes como para cualquiera otro?

ALCIBÍADES. —Sí.

SÓCRATES. —Examinemos más aún esta cuestión. Figúrate que de repente te viniera al pensamiento, creyendo obrar bien, ir a matar a Pericles, tu tutor y tu amigo, y tomando un puñal fuera derecho a su puerta a preguntar si estaba en casa con intención de asesinarle, a él y no a otro, y

te respondiesen que sí estaba. No pretendo, al decir esto, que tengas tú jamás semejante intención; pero comprenderás sin duda, que nada impide que un hombre, que ignora lo que es bien, tome por bueno lo que es malo. ¿No lo crees así?

ALCIBÍADES.—Sin duda.

SÓCRATES.—Entras, pues, en casa de Pericles, le ves, pero no le reconoces, y crees que es otro; ¿te atreverías a matarle?

ALCIBÍADES.—No, ¡por Júpiter!

SÓCRATES.—Porque tú no buscabas al primero que se presentara, sino a Pericles mismo. ¿No es así?

ALCIBÍADES.—Sí.

SÓCRATES.—Y cuantas veces fueses a su casa con la misma intención y no te asegurases de la identidad de su persona, dejarías de dar el golpe.

ALCIBÍADES.—Sí, verdaderamente.

SÓCRATES.—¡Y qué!, ¿crees que Orestes hubiera puesto sus manos parricidas sobre su madre, si no la hubiera reconocido?

ALCIBÍADES.—No lo creo.

SÓCRATES.—Porque no intentaba matar a la primera mujer que se le presentara, ni a la madre de éste o de aquél, sino que quería matar a su propia madre.

ALCIBÍADES.—Ciertamente.

SÓCRATES.—Esta clase de ignorancia es, por consiguiente, muy buena para los que están en la disposición de animo de Orestes, y que tienen semejantes intenciones.

ALCIBÍADES.—Lo creo.

SÓCRATES.—Ya ves que en ciertos casos la ignorancia es un bien y no un mal, como creías antes.

ALCIBÍADES.—Así parece.

SÓCRATES.—Ya ves que en ciertos casos la ignorancia es un bien y no un mal, como creías antes.

ALCIBÍADES.—Así parece.

SÓCRATES.—Si quieres tomarte el trabajo de examinar lo que voy a decir, por extraño que pueda parecerte, quizá lo encontrarás exacto.

ALCIBÍADES.—¿Qué es?

SÓCRATES.—Puede suceder, a decir verdad, que todas las ciencias, sin la ciencia del bien, sean raras veces útiles a los que las poseen, y que muchas veces les sean perjudiciales. Presta atención: cuando vamos a decir o hacer alguna cosa, ¿no es de toda necesidad, o que sepamos positivamente lo que vamos a hacer o decir, o que por lo menos creamos saberlo?

ALCIBÍADES.—Sin duda.

SÓCRATES.—Y así se ve todos los días a los oradores, que no titubean en darnos consejos sobre cosas que saben o creen saber. Unos nos dan consejos sobre la paz y la guerra, otros sobre las fortificaciones que deben levantarse o sobre los puertos que deben construirse; en una palabra, todas las medidas, que conciernen a las otras ciudades o a la república misma, se adoptan por consejo de los oradores.

ALCIBÍADES.—Dices verdad.

SÓCRATES.—Escucha lo que voy a decir, y veré si así llego a convencerte. ¿No dices, que los hombres son unos sensatos y otros insensatos?

ALCIBÍADES.—Lo digo.

SÓCRATES.—¿No llamas insensatos a los más, o sensatos a los menos?

ALCIBÍADES.—Así los llamo.

SÓCRATES.—¿No tienes alguna razón para dividirlos en dos clases?

ALCIBÍADES.—Sí.

SÓCRATES.—¿Llamas sensato al que sabe dar consejos, pero sin saber cuál es lo mejor, ni en qué tiempo debe hacerse?

ALCIBÍADES.—No, ciertamente.

SÓCRATES.—Ni, según creo, al que sabe hacer la guerra, pero sin saber ni cuándo, ni en qué tiempo vale más hacerla. ¿No es así?

ALCIBÍADES.—Sí.

SÓCRATES.—Ni al que sabe sentenciar a muerte, condenar al pago de multas, enviar a destierro, pero que no sabe ni cuándo, ni respecto de quiénes son buenas semejantes medidas.

ALCIBÍADES.—No, verdaderamente.

SÓCRATES.—Sólo llamas sensato al que une a estos conocimientos la ciencia del bien. Pero esta ciencia es la misma que aquella que trata de lo útil; ¿no es así?

ALCIBÍADES.—Sí.

SÓCRATES.—A este le llamaremos hombre sabio, y diremos que es capaz de aconsejarse a sí mismo y de aconsejar a la república; pero diremos todo lo contrario de todo el que no posea ambas ciencias. ¿Qué te parece de esto?

ALCIBÍADES.—Soy de tu opinión.

SÓCRATES.—Cuando alguno sabe montar a caballo o tirar el arco; cuando es hábil en la lucha o en el pugilato, o en cualquiera otro ejercicio o arte, ¿qué nombre le das, si sabe perfectamente lo más adecuado a las reglas de este arte? ¿Llamas picador al que es hábil en la equitación?

ALCIBÍADES.—Sí.

SÓCRATES.—Luchador al que es hábil en la lucha, músico al que sabe la música, y así de los demás; ¿o no los llamas así?

ALCIBÍADES.—Así los llamo.

SÓCRATES.—¿De que un hombre sea hábil en una de estas artes, se sigue necesariamente que sea igualmente un hombre sensato o diremos que está muy distante de eso?

ALCIBÍADES.—Está muy distante, ¡por Júpiter!

SÓCRATES.—¿Qué dirías de un Estado compuesto de tiradores de arco, tocadores de flauta, de atletas y otras gentes de esta clase, todos hábiles, mezclados con todos esos de que hemos hablado más arriba que saben, unos hacer la guerra, otros condenar a muerte, y con esos oradores hinchados con su pretendida disposición para la política, en el supuesto de que falte a todos la ciencia del bien y que entre todos ellos no haya ni uno solo que sepa en qué ocasión ni con qué objeto es preciso emplear cada una de estas artes?

ALCIBÍADES.—Diría, Sócrates, que ese sería un Estado bastante malo.

SÓCRATES. —Mucho más lo dirías cuando vieses cada uno de ellos, lleno de ambición, consagrar todos los cuidados, que debe a la cosa pública, a superarse a sí mismo^[4] en lo que es bien según las reglas de su arte, pero extraviándose la mayor parte del tiempo con respecto a lo que es realmente bien para sí mismo y para la república, como un hombre que se abandona ciegamente a la opinión. Y en tal caso, ¿no tendremos mucha razón para decir, que en semejante Estado no es posible que dejen de reinar el desorden y la injusticia?

ALCIBÍADES. —Sí, ciertamente, ¡por Júpiter!

SÓCRATES. —¿No hemos visto que era indispensable o que creyésemos saber o que supiésemos efectivamente lo que estamos dispuestos a decir o hacer?

ALCIBÍADES. —Sí, lo hemos visto.

SÓCRATES. —Luego si alguno hace lo que sabe o cree saber, resulta de aquí una gran ventaja para el Estado y para sí mismo.

ALCIBÍADES. —¿Cómo no ha de ser así?

SÓCRATES. —Y cuando lo hace de otra manera, me parece que no resulta ventaja ni para el Estado ni para él mismo.

ALCIBÍADES. —No, ciertamente.

SÓCRATES. —Pero ¿piensas aún lo mismo en este momento o piensas de otra manera?

ALCIBÍADES. —No, pienso lo mismo.

SÓCRATES. —¿No has dicho que la mayoría se compone de locos, y que los hombres sensatos son pocos en número?

ALCIBÍADES. —Y lo digo aún.

SÓCRATES. —Repitamos, pues, que la mayoría, al abandonarse ciegamente a la opinión, se extravía las más de las veces sobre lo que es el bien.

ALCIBÍADES. —Lo repetimos.

SÓCRATES. —Luego es ventajoso a esta mayoría el no saber nada y el no creer saber, porque querrán ejecutar lo que sabrán o creerán saber, y al ejecutarlo, en lugar de sacar utilidad, sólo recibirán perjuicio.

ALCIBÍADES. —Dices verdad.

SÓCRATES. —Luego tenía razón, ya lo ves, cuando decía antes, que podría suceder que todas las ciencias, sin la ciencia del bien, fuesen por casualidad útiles a los que las poseyesen, y que las más veces les fuesen muy perjudiciales. Entonces no penetraste la verdad de mis palabras.

ALCIBÍADES. —Si entonces no la conocí, la conozco ahora, Sócrates.

SÓCRATES. —Una ciudad o un alma que quieran conducirse bien, se unen a esta ciencia como un enfermo a su médico, y como un pasajero que quiere llegar a puerto seguro se entrega al piloto; porque sin ella, cuanto más privada esté el alma de disposiciones dichosas, tanto más la posesión de las riquezas, la fuerza del cuerpo y otras cualidades de este género le pondrán necesariamente, según todas las apariencias, en peligro de cometer grandes faltas. El que posea todas las ciencias y todas las artes, y se halle privado de la que tratamos, arrastrado por cada una de ellas, ¿no estará expuesto con razón a una gran tormenta? Y en semejante mar y sin piloto ¿podrá navegar por mucho tiempo sin perecer? Paréceme que se le puede aplicar lo que el poeta dice de un hombre, a quien quiere zaherir: Sabía muchas cosas, pero las sabía todas mal.^[5]

ALCIBÍADES. —¿Cómo puede tener aquí aplicación el verso del poeta, Sócrates? Porque a mi juicio nada tiene que ver con lo que tratamos.

SÓCRATES. —Por el contrario, se relaciona con esto perfectamente. Pero, mi querido Alcibíades, este es una especie de enigma. Tal es la manera de escribir de este poeta y de todos los demás. Porque toda poesía es naturalmente enigmática, y no es fácil a un cualquiera penetrar su sentido. Y, además de su naturaleza enigmática, si la poesía tiene por órgano un poeta envanecido con su saber, y que en lugar de descubrírnoslo procura ocultarlo, entonces es casi imposible penetrar su pensamiento. Ciertamente no acusarás a Homero, a este poeta tan sabio y verdaderamente divino, de haber ignorado que no es posible saber mal lo que se sabe. Él mismo dice de Margites, que sabía muchas cosas pero que las sabía todas mal, y aquí sin duda va envuelto un enigma, y dice mal en vez de desgraciado y sabía por su saber; lo cual no podía entrar en la composición de su verso; y lo que ha querido decir ciertamente es que Margites sabía muchas cosas, y que el saber era para él una desgracia. Y si el saber mucho era una desgracia para él, es evidente que era un mal hombre, si estamos en el caso de admitir como verdadero lo que hemos dicho más arriba.

ALCIBÍADES. —No puede manos de admitirse, Sócrates. Difícilmente me daría por satisfecho con otras demostraciones, si no me diese con la que has hecho.

SÓCRATES. —Con razón te parece así. Pero ¡en nombre de Júpiter!, piensa en ello; porque debes ver sin duda la naturaleza y la magnitud de la dificultad, y me parece que ella te embaraza. Yendo tan pronto a la derecha como a la izquierda, no sabes en qué opinión fijarte; la misma que con gusto admitías, la desechas; y ya no te parece la misma. Pero más aún, si el Dios a quien vas a orar, apareciéndote de repente, te preguntase, antes que tú hubieses comenzado tu oración, si te contentarías con algunas de las cosas de que hablamos al principio, o mejor que te permitiese pedirle lo que quisieras, ¿qué es lo que tú tendrías por más ventajoso, recibir lo que el Dios te ofreciere, u obtener lo que tú le hubieses pedido?

ALCIBÍADES. —¡Por todos los dioses, Sócrates, no sé qué responder! Porque me parece que no hay nada más insensato, ni que deba de evitarse con más cuidado, que el exponerse imprudentemente a pedir a los dioses males, creyendo pedirles bienes, y como tú decías, exponerse a cantar la palinodia un momento después, pidiendo todo lo contrario a lo que antes se pidió.

SÓCRATES. —¿No es por esta razón por la que el poeta, de que hablé al principio de esta conversación y que sabía de esto más que nosotros, ha querido que todo hombre suplique a los dioses que alejen de él los males, aun cuando él se los pidiera?

ALCIBÍADES. —Así parece.

SÓCRATES. —Los lacedemonios, sea que hayan imitado a este poeta, o que por sí mismos hayan descubierto esta verdad, hacen todos los días en público y en particular una oración semejante: piden a los dioses que les dé lo bueno con lo útil; nunca les oirá nadie pedir más. Sin embargo, no han sido hasta ahora menos felices que cualquiera otro pueblo; y si han visto algunas veces interrumpido el curso de su prosperidad, no por eso hay que culpar a sus oraciones, porque los dioses son libres, y de ellos depende conceder lo que se les pide o enviar lo contrario. Con este motivo quiero referirte una historia que oí una vez contar a algunos ancianos. Estando los atenienses en guerra con los lacedemonios, sucedió que aquellos fueron siempre vencidos en todos los combates que tuvieron lugar por mar y tierra, sin poder conseguir jamás la superioridad. Irritados los atenienses con estas

derrotas, y no sabiendo por qué medio prevenir nuevas desgracias, después de haber deliberado, creyeron que el mejor expediente era enviar a consultar al oráculo de Ammón, y suplicarle que les dijera por qué los dioses concedían la victoria más bien a los lacedemonios que a nosotros, que les ofrecemos más frecuentes y preciosos sacrificios que el resto de la Grecia; que decoramos sus templos con más ricas ofrendas que ningún otro pueblo; que hacemos todos los años en su honor las procesiones más suntuosas y más imponentes; y que, en una palabra, gastamos en el culto nosotros solos más que todos los demás griegos juntos. Los lacedemonios, por el contrario, añadian, no se toman ninguno de estos cuidados; son tan avaros para con sus dioses, que les ofrecen siempre víctimas mutiladas, y hacen mucho menos gasto que los atenienses en todo lo concerniente a la religión, aun cuando no son menos ricos. Luego que hubieron hablado de esta manera y preguntado cómo podrían librarse de los males que afligían a su ciudad, el profeta por toda respuesta (el Dios sin duda no permitía otra), dijo al enviado: He aquí lo que Ammón responde a los atenienses: «que estima más las bendiciones de los lacedemonios que todos los sacrificios de los atenienses».

El profeta no dijo más. Por estas bendiciones de los lacedemonios entendía, a mi juicio, sus oraciones, que en efecto difieren de las de los demás pueblos; porque todos los otros griegos, ya ofrezcan toros con sus cuernos dorados, o ya consagren ricas ofrendas, piden en sus oraciones todo lo que les sugieren las pasiones, sin averiguar si son bienes o males. Pero los dioses que oyen sus blasfemias, no agradecen sus procesiones ni sus sacrificios suntuosos. Se necesita, a mi parecer, mucha precaución y mucha atención para saber lo que se debe decir y lo que se debe callar. En Homero encontrarás un ejemplo semejante al precedente: «Mientras construían un fuerte, dice, los troyanos ofrecían a los inmortales grandes hecatombes, y los vientos llevaban de la tierra al cielo un olor agradable; y sin embargo los dioses se negaron a gustarlo, porque tenían aversión a la ciudad sagrada de Troya, a Príamo y al pueblo de este rey hábil en el manejo de la lanza^[6]». Y así, en vano era hacer sacrificios y ofrecer dones a los dioses, que les aborrecían; porque no es posible, dada la naturaleza de los dioses, dejarse corromper por presentes como un codicioso usurero; y seríamos unos insensatos, si pretendiéramos por este medio hacernos más agradables a sus ojos que los lacedemonios. En efecto, sería cosa extraña, que los dioses atendiesen, para distinguir los que son santos y justos, más a nuestros dones y a nuestros sacrificios que a nuestra alma. Pero no, en mi opinión, ellos tienen más en cuenta el alma que las procesiones y los sacrificios suntuosos; porque este último homenaje pueden los particulares y los Estados, que más han faltado a los dioses y a los hombres, ofrecerle todos los años. Y así los dioses incorruptibles desprecian todas estas cosas, como el Dios mismo y su profeta lo han declarado. Hay, pues, grandes trazas de que los dioses y los hombres sensatos honran ante todo la justicia y la sabiduría. Ahora bien; verdaderamente justos y verdaderamente sabios no son más que aquellos, que en sus palabras y en sus acciones saben cumplir con lo que deben a los dioses y a los hombres. Tendría gusto en saber qué piensas sobre esto.

ALCIBÍADES. —Yo, Sócrates, no puedo menos de conformar mi modo de pensar con el tuyo y con el del dios. ¿Sería razonable que fuese yo a contradecir sus oráculos?

SÓCRATES. —¿No recuerdas haberme dicho, que temías mucho pedir a los dioses males, sin tú conocerlo y creyendo pedirles bienes?

ALCIBÍADES. —Me acuerdo.

SÓCRATES. —Ya ves que no puedes ir con seguridad a suplicar al dios; porque podría suceder

que, al oírte blasfemar, desechase tu sacrificio, y que te enviase una cosa muy distinta de la que le hubieres pedido. Yo hallo que vale más que te mantengas quieto, porque no creo que la exaltación actual de tu espíritu, que es el nombre más digno que puede darse a la locura, te permita servirte de la oración de los lacedemonios. Por esta razón, debes esperar a que alguno te enseñe la conducta que debes observar con los dioses y con los hombres.

ALCIBÍADES. —¿Y cuándo llegará ese tiempo, Sócrates, y quién será el que me instruya? ¡Con cuánto placer lo veré!

SÓCRATES. —Lo hará el que vela por ti. Pero me parece que así como en Homero Minerva disipa la nube que cubría los ojos de Diomedes, a fin de que pudiese conocer si era un dios o un hombre,^[7] lo mismo es preciso que aquel disipe las tinieblas que envuelven tu alma, para ponerte en estado de discernir el bien del mal; porque al presente no me parece que estás en estado de hacerlo.

ALCIBÍADES. —Que disipe esas tinieblas y todo lo que guste; cualquiera que sea ese hombre, por mi parte estoy dispuesto a obedecerle sin restricción, con tal que me haga yo mejor.

SÓCRATES. —Por lo demás, él te tiene un cariño entrañable.

ALCIBÍADES. —Lo mejor, a mi parecer, será aplazar hasta entonces mi sacrificio.

SÓCRATES. —Tienes razón, porque eso es más seguro que exponerse a correr tan gran peligro.

ALCIBÍADES. —Pues bien, sea así. Permíteme, sin embargo, Sócrates, que para recompensarte por tus saludables consejos, coloque esta corona sobre tu cabeza. Daremos a los dioses coronas con las demás ofrendas que les son debidas, cuando llegue ese día tan deseado. Si ellos lo quieren, no se hará esperar mucho tiempo.

SÓCRATES. —Recibo esta corona, y recibiré siempre con placer lo que me venga de ti. Y como en Eurípides, Creón, al ver a Tiresias con una corona ceñida a la frente y sabiendo que le fue dada por los enemigos a causa de su arte, le dice: «Me parece de buen augurio esta corona triunfal, porque estamos corriendo una gran tempestad, como sabes».^[8] Así yo tomo por un feliz presagio esta corona con que me honra tu mano; porque me encuentro en medio de una tempestad no menor que la de Creón, puesto que trato de triunfar de todos los que te aman.

TEAGES

Argumento del Teages^[1]

por Patricio de Azcárate

Demódoco, padre del joven Teages, suplica a Sócrates que sea maestro de su hijo y le enseñe todo lo que no sabe. Teages sabía leer, luchar, tocar la lira; pero esta primera educación reclama otra más elevada, que le enseñe cómo ha de conducirse en todas las circunstancias. Sócrates, sin negarse, quiere enterarse de las disposiciones de este joven, y le pregunta qué es lo que quiere aprender. Teages declara que desea aprender la política, el arte de gobernar a los hombres, como que esta era la ambición de todo ateniense. ¿Quieres hacerte un tirano?, le dice Sócrates. El joven protesta, y afirma que sólo aspira a hacerse igual a aquellos de sus camaradas que han tenido la fortuna de vivir cerca de Sócrates, y que merced a su trato se han hecho más inteligentes y más hábiles que todos los demás. El error de este joven consiste en creer que basta para hacerse hábil encontrar un buen maestro. Sócrates le hace comprender que ante todo se necesitan disposiciones morales para que no sean inútiles las enseñanzas del maestro. Sócrates no sabe nada; no enseña nada; pero ha recibido del cielo el don maravilloso de discernir en qué jóvenes se encuentran estas disposiciones excelentes. Lo que Sócrates llama su genio, su voz interior, le advierte cuándo ha de acceder a comunicarse con unos, y cuando negarse respecto de otros, según que son o no capaces de sacar provecho de sus discursos y de su ejemplo. Los que saben, como el nieto de Arístides el justo, hacerse hábiles con el trato de Sócrates, están dotados de un feliz carácter, que naturalmente se amolda a su genio; y si Teages quiere tentar fortuna, Sócrates no se niega a ello. No basta querer ser hábil para hacerse tal; ni tampoco basta encontrar un buen maestro, sino que es indispensable que uno sea moralmente capaz de llegar a ser hombre hábil.

Teages o de la ciencia^[1]

DEMÓDOC — SÓCRATES — TEAGES

DEMÓDOC. —Sócrates, tengo gran necesidad de conversar un momento y privadamente contigo, si tienes espacio para ello; y si no le tienes, te ruego que me le proporciones en consideración a mi persona, a no ser que un negocio muy urgente te lo impida.

SÓCRATES: —Siempre tengo tiempo, y para ti más que para cualquiera otro. Si quieres decirme algo, estoy dispuesto a escucharte.

DEMÓDOC. —¿Quieres que nos retiremos al pórtico de este templo de Júpiter libertador?

SÓCRATES. —Como quieras.

DEMÓDOC. —Vamos pues allí, Sócrates. Se me figura que todo lo que nace, lo mismo las plantas que salen de la tierra, que los animales y todo lo demás, son como el hombre mismo; porque a los que cultivamos la tierra nos es fácil preparar todas las cosas que son necesarias antes de plantar y en el acto de la plantación; pero cuando se da el fruto, entonces el trabajo que hay que tomar es muy grande y penoso. Lo mismo sucede con los hombres, porque mido a los demás por lo que a mí me sucede. Ahí tienes a mi hijo; me ha venido como una planta, sin que me haya costado gran trabajo; pero su educación es difícil y me tiene en continuo cuidado. Sin entrar en el pormenor de todos los puntos en que estoy temeroso respecto a él, he aquí uno absolutamente nuevo, y es el deseo, que si no es reprobable, es peligroso y a mí me aterra, de querer hacerse sabio. Sin duda algunos de sus camaradas y algunos jóvenes de nuestro pueblo, que van a Atenas, refieren ciertos discursos que han oído, y que le vuelven la cabeza. Lleno de emulación, no cesa de atormentarme, suplicándome con instancia que mire por su educación y que pague a un sofista para que le instruya. No es el gasto el que me detiene, pero temo que esta pasión le ponga en gran peligro. Hasta ahora le he contenido, halagándole con buenas palabras; pero hoy que ya no puedo más, creo que el mejor partido que puedo tomar es alzar el brazo y darle gusto, no sea que las relaciones que pueda tener en secreto y sin mi conocimiento le corrompan. Esto es lo que hoy me trae a Atenas, para ponerle bajo la dirección de algún sofista; y es una fortuna el haberte encontrado, porque tú eres con quien más deseaba yo consultar este negocio. Si tienes algún consejo que darmel, te lo pido por favor; tú no puedes negármelo.

SÓCRATES. —Habrá oido muchas veces, Demódoco, que el consejo tiene algo de sagrado, y si lo es en todas ocasiones, lo es más en ésta, porque de todas las cosas sobre que el hombre puede pedir consejo, no hay una más divina que la que afecta a la educación de sí mismo y de los suyos. Ahora en primer lugar convengamos en lo que ha de ser materia de consulta, no sea que tú entiendas una cosa y yo otra, y que al final de nuestra conversación nos pongamos en ridículo, por haber hablado largo rato sin habernos entendido.

DEMÓDOC. —Dices verdad, y eso es lo que debemos de hacer.

SÓCRATES. —Seguramente digo verdad... Sin embargo, no es eso tan cierto como yo pensaba, y me retracto en parte; porque me viene a la mente que ese joven podría tener otro deseo que el que nosotros le atribuimos, lo cual nos pondría en una situación más ridícula aún por haber recaído la

consulta sobre una cosa que no es el objeto de sus aspiraciones. Vale más comenzar por él, y preguntarle lo que desea.

DEMÓDOC. —Sí, vale más, como dices.

SÓCRATES. —Pero ¿cuál es el buen nombre de ese joven y cómo he de llamarle?

DEMÓDOC. —Su nombre es Teages, [2] Sócrates.

SÓCRATES. —Precioso y divino nombre le has dado; dime, pues, Teages, ¿deseas hacerte sabio, y apuras a tu padre para que busque un hombre que te pueda comunicar esta sabiduría de que te muestras tan ansioso?

TEAGES. Sí.

SÓCRATES. —¿A quiénes llamas tú sabios? ¿Son los que saben, cualquiera que sea su instrucción, o los ignorantes?

TEAGES: —Los hombres instruidos.

SÓCRATES. —¡Qué!, ¿tu padre no ha hecho que te enseñen todo lo que aprenden los hijos de nuestros mejores conciudadanos como a leer, a tocar instrumentos, a luchar y hacer todos los demás ejercicios?

TEAGES: —Mi padre me ha hecho aprender todo eso.

SÓCRATES. —¡Ah!, ¿crees que haya aún alguna otra ciencia, que tu padre esté obligado a hacer que te enseñen?

TEAGES: —Sí, sin duda.

SÓCRATES. —¿Cuál es esa ciencia? Dímelo a fin de que te ayudemos.

TEAGES: —Mi padre bien lo sabe, porque se lo he dicho muchas veces; pero quiere hablarte así como si ignorara lo que yo deseo. No hay día que no dispute conmigo, y se resiste siempre a ponerme en manos de un hombre instruido.

SÓCRATES. —Pero lo que hasta ahora has dicho a tu padre ha pasado sólo entre los dos; hoy tómame por árbitro, y dime a mí cuál es esa ciencia que quieres adquirir. Porque si quisieras aprender la ciencia que enseña a dirigir los buques, y yo te preguntara; Teages, ¿cuál es la ciencia que tu padre no ha querido que aprendas y motiva tu queja? ¿No me responderías sobre la marcha, que es la ciencia de los pilotos?

TEAGES. —Sí, sin duda.

SÓCRATES. —Si quieres aprender la que enseña a conducir carroajes, ¿no me dirías que es la de los cocheros?

TEAGES: —Seguramente.

SÓCRATES. —Pues bien, esa ciencia que estás tan ansioso de adquirir, ¿tiene nombre o no lo tiene?

TEAGES: —Estoy persuadido de que tiene uno.

SÓCRATES. —¿La conoces sin saber el nombre o sabes el nombre?

TEAGES: —La conozco y sé su nombre.

SÓCRATES. —Dímelo, pues.

TEAGES: —¿Qué otro nombre puede dársele que el de ciencia?

SÓCRATES. —Pero el arte de los cocheros ¿no es igualmente una ciencia? ¿Crees tú que sea una ignorancia?

TEAGES: —No, sin duda.

SÓCRATES. —Luego es una ciencia; ¿para qué nos sirve? ¿No nos enseña a conducir los caballos enganchados?

TEAGES: —Seguramente.

SÓCRATES. —El arte de los pilotos ¿no es igualmente una ciencia?

TEAGES: —Así me lo parece.

SÓCRATES. —¿No es la que nos enseña a dirigir las naves? 69

TEAGES: —Así es.

SÓCRATES. —Y cuál es la que tú quieras aprender y qué es lo que nos ha de enseñar?

TEAGES: —Me parece que es la que enseña a gobernar a los hombres.

SÓCRATES. —¡Qué! ¿A hombres enfermos?

TEAGES: —No.

SÓCRATES. —Porque eso corresponde a la medicina; ¿no es así?

TEAGES: —¿Quién lo duda?

SÓCRATES. —¿Es acaso la que nos enseña a dirigir el coro de los músicos?

TEAGES: —Nada de eso.

SÓCRATES. —¿Porque eso pertenece verdaderamente a la música?

TEAGES: —Seguramente.

SÓCRATES. —¿Nos enseña acaso a gobernar a los que se consagran a ejercicios corporales?

TEAGES: —Tampoco.

SÓCRATES. —Porque eso es de la competencia de la gimnástica. ¿Qué hombres son los que nos enseña a gobernar esa ciencia? Explícate claramente como yo lo he hecho con motivo de las que quedan citadas.

TEAGES: —Nos enseña a gobernar a los habitantes de la ciudad.

SÓCRATES. —Pero en la ciudad ¿no hay también enfermos?

TEAGES: —Los hay sin duda, pero no es de ellos solos de los que yo quiero hablar, sino de todos los demás ciudadanos.

SÓCRATES. —Veamos si yo comprendo el arte de que hablas. Me parece que tú no hablas del que nos enseña a gobernar a cosecheros, vendimiadores, labradores, trilladores y sembradores; porque esto pertenece a la agricultura.

TEAGES. Así es.

SÓCRATES. —Tampoco hablas del que enseña a gobernar a los que manejan la sierra, el cepillo y el torno, porque esto pertenece a la carpintería.

TEAGES: —Ciertamente.

SÓCRATES. —¿Quieres hablar del arte que enseña a gobernar, no sólo a los de todos estos oficios, sino a todos los demás artesanos y a todos los particulares, hombres y mujeres? ¿Es esta la ciencia de que tú hablas?

TEAGES: —Ésa es y no otra.

SÓCRATES. —Te suplico que me respondas. Egisto, el que mató a Agamenón en Argos, ¿gobernaba a esta clase de gentes, a los artesanos y a todos los particulares, hombres y mujeres, o gobernaba a otros?

TEAGES:—Gobernaba a esta clase de gentes y no a otros.

SÓCRATES.—Pero Peleo, hijo de Eaco, ¿no gobernaba la misma clase de gentes en Phthia?

TEAGES:—La misma.

SÓCRATES.—Periandro, hijo de Cípselo, no mandaba en Corinto.

TEAGES:—Así es.

SÓCRATES.—¿No mandaba a la misma clase de gentes en esta ciudad?

TEAGES:—Sin duda.

SÓCRATES.—Arquelao, hijo de Pérdicas, que posteriormente ha subido al trono de Macedonia, ¿no manda igualmente a esta clase de gentes?

TEAGES.—Las mismas.

SÓCRATES.—El hijo de Pisístrato, Hipias, que ha gobernado a Atenas, ¿a quiénes piensas tú que ha mandado? ¿No es a la misma clase de gentes?

TEAGES:—¿Quién lo duda?

SÓCRATES.—Dime, ¿cómo debemos llamar a Bacis,^[3] a la Sibila y a nuestro Anfílito?

TEAGES:—Yo creo que adivinos.

SÓCRATES.—Muy bien; dime otra cosa: ¿qué nombre debe darse a Hipias y Periandro con relación al mando que han ejercido?

TEAGES:—El de tiranos, a mi entender. ¿Qué otro nombre puede dárseles?

SÓCRATES.—Luego todo hombre que desea mandar como ellos a todos los habitantes de la ciudad, desea adquirir un imperio tiránico, y convertirse él en tirano.

TEAGES:—Así me parece.

SÓCRATES.—¡Pues ahí tienes la ciencia de que estás tan enamorado!

TEAGES:—Eso se sigue naturalmente de lo que he dicho.

SÓCRATES.—¡Ah malvado! Tú deseas hacerte nuestro tirano, y tienes el atrevimiento de quejarte, ha ya mucho tiempo, de que tu padre no te entrega en manos de uno que te adiestre en la tiranía. Y tú, Demódoco, conociendo la ambición de tu hijo, y sabiendo dónde enviarle para hacerle hábil en la magnífica ciencia que desea, ¿no te avergüenzas de privarle de esa felicidad y de no haberle procurado un gran maestro? Pero, puesto que delante de mí se queja de ti como ves, veamos juntos a dónde podremos enviarle, y si conocemos alguno a cuyo lado pueda hacerse un buen tirano.

DEMÓDOCOCO.—¡Sí, por Júpiter! Sócrates, veámoslo juntos, porque conozco claramente que tenemos gran necesidad de un buen consejo.

SÓCRATES.—Aguarda; sepamos antes lo que él piensa.

DEMÓDOCOCO. No tienes más que preguntarle.

SÓCRATES.—Teages, si habláramos con Eurípides que dice: «Los tiranos hábiles son formados por los hábiles», y le preguntásemos: «Eurípides, ¿en qué dices que los tiranos se hacen hábiles con el trato de los hábiles?» Y en lugar de contestar a esto, nos dijese: «Los labradores hábiles son formados por los hábiles», y quisieramos saber en qué los labradores se han hecho hábiles, ¿no nos respondería que en la agricultura?

TEAGES:—No respondería otra cosa.

SÓCRATES.—Y si nos dijese: «Los cocineros hábiles son formados por los hábiles», y le preguntásemos: «¿En qué se han hecho hábiles?» ¿Qué crees tú que respondería? ¿No diría que se

habían hecho hábiles en el arte de la cocina?

TEAGES: —Sin duda.

SÓCRATES. —Si el mismo nos dijese: «Los luchadores hábiles son formados por los hábiles,» y le preguntásemos en qué, ¿no respondería asimismo que son hábiles en el arte de la lucha?

TEAGES: —Seguramente.

SÓCRATES. —Siendo esto así, puesto que nos dice que los tiranos hábiles son formados por los hábiles, si nosotros le preguntásemos: «Eurípides, ¿en qué se han hecho hábiles estos tiranos? ¿en qué puede consistir su ciencia?»

TEAGES. —¡Por Júpiter!, yo no sé nada de eso.

SÓCRATES. —¿Pero quieres que te lo diga?

TEAGES. —Si, si gustas.

SÓCRATES. —Es la ciencia que, según Anacreonte, enseñaba Calícrates.^[4] ¿No te acuerdas de su canción?

TEAGES. —Me acuerdo.

SÓCRATES. —¡Y qué!, ¿no deseas que se te ponga en manos de un hombre que ejerza la misma profesión que esta Calícrates, hija de Ciana, y que sepa como ella, al decir del poeta, el arte de formar tiranos, para que de esta manera llegues a ser tirano nuestro y de toda la ciudad?

TEAGES. —Ha mucho tiempo que estás mofándote y burlándote de mi.

SÓCRATES. —¡Cómo! ¿No dices que deseas adquirir la ciencia que te enseñe a gobernar a todos los ciudadanos? ¿Puedes tú gobernarlos sin hacerte su tirano?

TEAGES. —Desearía con todo mi corazón hacerme el tirano de todos los hombres, y si esto es mucho, por lo meaos de la mayor parte; y creo, que tú mismo, Sócrates, tendrás esta ambición, como la tienen todos los hombres; y quizá no satisfecho con ser un tirano, querrías ser un dios; pero yo no te he dicho que fuera esto lo que yo deseaba.

SÓCRATES. —Pues ¿qué es lo que deseas? ¿No dices que gobernar a tus conciudadanos?

TEAGES. —No gobernarlos por la fuerza como los tiranos, sino gobernarlos con su beneplácito, como lo han hecho los hombres grandes que hemos tenido en Atenas.

SÓCRATES. —¿Como Temístocles, como Pericles, como Cimón y como otros grandes políticos?

TEAGES. —Seguramente.

SÓCRATES. —Veamos, pues; si quisieses hacerte hábil en el arte de montar a caballo, ¿a quienes crees deberías dirigirte para hacerte buen jinete? ¿No sería a los picadores?

TEAGES. —Sin duda.

SÓCRATES. —¿No escogerías los jinetes más entendidos, aquellos que manejan un gran número de caballos, y que montan, no sólo los suyos, sino los de otros países?

TEAGES. —Sin dificultad.

SÓCRATES. —Y si quisieses hacerte hombre diestro en tirar el arco, ¿no te dirigirías a los mejores tiradores y a los que saben perfectamente servirse de toda clase de arcos y de flechas, tanto aquí como en cualquiera otra parte del mundo?

TEAGES. —Seguramente.

SÓCRATES. —Dime, pues, puesto que quieres hacerte hábil en la política, ¿crees poder adquirir

esta habilidad, dirigiéndote a otros que a estos profundos políticos en esta ciencia, que saben conducir no sólo su ciudad, sino otras muchas, así de griegos como de bárbaros? ¿O piensas que, conversando con otros que estos, te harás tan hábil como aquellos?

TEAGES. —Sócrates, he oído hablar de algunos discursos que me han dicho que tú has pronunciado para hacer ver que los hijos^[5] de estos grandes políticos no valían más que los hijos de un zapatero de viejo, y en cuanto yo alcanzo, me parece esta una verdad incontestable. Sería yo bien insensato, si creyese que alguno de esos grandes políticos me podía comunicar una ciencia, que no ha podido comunicar a su hijo, lo cual habría hecho, si le hubiera sido posible, antes que comunicarla a un extraño.

SÓCRATES. —¿Qué harías tú, Teages, si tuvieres un hijo, que te persiguiese todos los días, diciéndote que quería ser un gran pintor y se quejase continuamente de que tú, que eras su padre, no querías hacer ningún sacrificio para satisfacer su deseo, mientras que por otra parte despreciaba él los mejores maestros y se resistiese a ir a su escuela? ¿Qué harías si en la misma forma desdeñase los tocadores de flauta o los tocadores de lira, queriendo ser uno u otro? ¿Tendrías otro medio de contentarle y conocerías otras personas a cuyo lado pudieras mandarle, si él rechazaba a los maestros?

TEAGES. —¡Por Júpiter!, no sé qué haría.

SÓCRATES. —He aquí juntamente lo que haces tú con tu padre. ¿Cómo puedes extrañar ni quejarte de que él no sepa qué hacer contigo ni donde enviarte para hacerte hábil? Porque nosotros, si quieres, ahora mismo te ponemos en manos de nuestros mejores maestros, de los más sabios en política; tú no tienes más que escoger; ellos no te pedirán nada; de suerte que ahorrarás tu dinero y adquirirás con ellos más reputación para con el pueblo, que la que podrías adquirir en las relaciones con cualquiera otra persona.

TEAGES. —Y bien, Sócrates, ¿no eres tú uno de estos hombres hábiles? Si quieres tomarme bajo tu protección, a mí me basta, y no busco otro maestro.

SÓCRATES. —¿Qué es lo que dices, Teages?

DEMÓDOC. —¡Ah! Sócrates, cuán bien ha hablado mi hijo, y cuán grande servicio me harías accediendo a su súplica. No conozco mayor felicidad que la de ver a mi hijo gustar de tu compañía y que no te sea molesto. Me conmueve el decir la vehemencia con que lo desevo; pero os suplico a ambos, en nombre de los dioses, a ti, Sócrates, que recibas a mi hijo, y a ti, hijo mío, el no buscar jamás otro maestro que Sócrates; y de esta manera ambos me librareis de mis mayores cuidados y temores, porque me estremece siempre el temor de que mi hijo caiga en manos de alguno que le corrompa.

TEAGES. —¡Ah!, padre mío, no temas por mí, si tienes la fortuna de persuadir a Sócrates a que me tome bajo su protección.

DEMÓDOC. —Tienes razón, hijo mío; yo no me dirijo ya a ningún otro que a ti, Sócrates, y para no halagarte con palabras superfluas, estoy dispuesto a entregarme a ti, y entregarte lo más precioso que tengo para que dispongas de ello en caso necesario, si consigo que quieras a mi Teages y que le procures todos los bienes que eres capaz de darle.

SÓCRATES. —No me sorprende, Demódoco, ese gran deseo, si crees que tu hijo pueda sacar de mí alguna utilidad, porque no conozco nada que deba ocupar más a un padre que sea racional que lo

que tenga relación con la educación de su hijo a con cuanto pueda contribuir a hacerle más hombre de bien. Pero lo que me extraña y no comprendo es cómo has podido pensar, que fuese yo más capaz que tú de hacer este gran servicio y formar de él un buen ciudadano. Y él mismo ¿cómo ha podido imaginarse que estuviese yo en mejor posición de conseguirlo que su padre? Porque, en primer lugar, tú eres de más edad que yo, has desempeñado los cargos más importantes, eres una de las personas más notables en tu distrito de Anajira, y nadie es más estimado ni honrado que tú en el resto de la ciudad; y ni tú ni tu hijo podéis ver en mí ninguna de estas ventajas. Si tu hijo desprecia el trato con nuestros políticos y busca a esas personas, que prometen educar bien a la juventud, ahí tenemos a Pródico de Ceos, Gorgias de Leoncio, Polo de Agrigento y otros muchos que son tan hábiles, que, viajando de ciudad en ciudad, consiguen atraer los jóvenes de las casas más nobles y más ricas; jóvenes que podrían ser enseñados, sin costarles nada, por cualquiera de sus conciudadanos; pero que llegan a dejarse persuadir por aquellos de que deben renunciar a estos y unirse a ellos, pagándoles gruesas cantidades y quedándoles muy obligados.^[6] He aquí los maestros que deberíais escoger tú y tu hijo, en lugar de pensar en mí, porque yo no sé ninguna de esas bellas y dichosas ciencias. Querría con todo mi corazón saberlas; pero he hecho profesión de confesar que no sé nada, por decirlo así, más que una ciencia de poco interés, la del amor.^[7] Así es que me lisonjeo de ser más profundo en esta ciencia que cuantos me han precedido y existen en nuestro siglo.

TEAGES.—Ya ves, padre mío, que Sócrates no me quiere a su lado; si quisiera, estoy dispuesto a seguirle. Pero se chancea cuando habla de sí mismo como lo hace, porque conozco muchos de mis amigos y camaradas, y aun otros de más edad que yo, que antes de relacionarse con Sócrates no tenían ningún mérito, y después que han gozado de su conversación han superado en mucho y en muy poco tiempo a los que eran antes superiores a ellos.

SÓCRATES.—Hijo de Demódoco, ¿sabes lo que dices?

TEAGES.—Sí, ¡por Júpiter!, yo sé que, si quieres, estaré bien pronto a la altura de esos jóvenes.

SÓCRATES.—Te engañas, mi querido Teages, y estás muy distante de la verdad. Por un favor divino tengo un don admirable, que no me ha abandonado desde mi nacimiento. Es una voz que, cuando se deja escuchar, me aparta siempre de lo que voy a hacer, pero que nunca me impulsa a obrar. Si alguno de mis amigos me comunica algún proyecto, si oigo esta voz, es una señal segura de que el Dios no aprueba el proyecto y que nos aparta de él; os presentaré testigos de este hecho. Ya conocéis al precioso Cármides, hijo de Glaucon: un día vino a darme parte del proyecto que había formado de ir a combatir en los juegos nemesios.^[8] Apenas comenzó a hacerme esta confianza, cuando oí la voz. Traté con la vista de apartarle de su proyecto diciéndole: apenas abriste la boca, oí la voz del dios, no vayas a Nemea. Me respondió: esa voz te advierte quizá que yo no seré premiado; pero si no consigo la victoria, me habré ejercitado, habré luchado, y me doy por satisfecho. Dichas estas palabras, se separó de mi y fue a combatir. Podéis saber por él mismo lo que le sucedió, porque el asunto lo merece. Si queréis preguntar a Clitómaco, hermano de Timarco, lo que le dijo este último cuando caminaba a la muerte, por haber despreciado la advertencia divina, y lo que también le dijo Evatlo, tan célebre en las carreras del estadio, que recibió en su casa a Timarco, cuando huía; él os dirá, que Timarco le dijo en palabras terminantes...

TEAGES.—¿Qué le dijo?

SÓCRATES.—Le dijo: «Camino a la muerte por no haber querido creer a Sócrates», y si queréis

saber lo que quería decir, voy a referíroslo. Cuando Timarco se levantó de la mesa con Filemón, hijo de Filemónides, para ir a matar a Nicias, hijo de Heroscamandro, porque eran ellos dos los únicos conspiradores, me dijo al tiempo de levantarse: ¿Qué me dices, Sócrates? Quedaos aquí bebiendo, yo tengo precisión de salir; volveré dentro de un momento, si puedo. En este acto oí la voz, y llamándole la atención, le dije: «no salgas, te lo suplico; la voz me ha dado su señal acostumbrada». Él se detuvo, pero pasado poco tiempo se volvió a levantar, y me dijo: yo me marcho, Sócrates. La voz repitió la señal, y lo detuve. En fin, por tercera vez, queriendo desasirse de mi, se levantó sin decirme nada, y aprovechando la ocasión de tener mi espíritu ocupado en otra cosa, salió e hizo lo que le condujo a la muerte. He aquí por qué dijo a su hermano, que iba a morir por no haber querido creerme. También podéis saber por muchos de nuestros conciudadanos lo que les dije de la expedición de Sicilia y de la derrota que sufrió allí nuestro ejército. Pero sin hablar de cosas pasadas, que son tan fáciles de averiguar por los que las conocen perfectamente, hoy mismo puede hacerse una prueba de la señal que ese genio me da de ordinario, para saber si dice verdad.

Cuando el buen Sannión debía partir para el ejército, oí esta voz, y en este momento marcha con Trasilo contra Éfeso y contra las demás ciudades de Jonia. Estoy persuadido de que morirá o que le sucederá alguna desgracia, y temo mucho el resultado de esta empresa. Os he dicho todo esto para daros a entender que hasta cuando se trata de los que quieren unirse a mi persona, todo depende de este genio que me gobierna; porque aquellos a quienes es contrario, jamás podrían sacar de mí ninguna utilidad, ni me es posible tener con ellos ninguna relación. Hay muchos a quienes el genio no me impide ver, pero que sin embargo nada adelantan; mas aquellos, que mantienen relaciones conmigo con su aprobación, son los mismos de quienes me hablabas antes, y que hacen, en efecto, en muy poco tiempo grandes progresos; con la diferencia que en unos estos progresos son firmes y permanentes, y en otros, mientras están conmigo aprovechan de una manera sorprendente, pero apenas se han separado de mí, vuelven a su primitivo estado y no se diferencian del común de los hombres. Esto es lo que ha sucedido a Arístides, hijo de Lisímaco y nieto de Arístides.^[9]

Mientras estuvo a mi lado aprovechó maravillosamente en muy poco tiempo; pero habiéndose visto obligado a partir con motivo de una expedición, se embarcó, y a su vuelta se encontró con que Tucídides,^[10] hijo de Malasias y nieto de Tucídides, había querido ser uno de mis amigos; pero la víspera no sé por qué había regañado conmigo por ciertas palabras proferidas en nuestra conversación. Como viniera a verme Arístides, después de los primeros cumplimientos, me dijo:

—Sócrates, acabo de saber que Tucídides habla mal de ti, y que hace de persona, como si valiera algo.

—Es cierto —le respondí yo.

—¡Ah!, ¿no se acuerda —replicó él— cuán pobre hombre era antes de verte?

—Las trazas son de que lo ha olvidado —le repliqué.

En verdad, Sócrates —añadió él—, me sucede a mí mismo una cosa bien rara.

—Le pregunté qué cosa era.

—Es —me dijo— que antes de mi partida para el ejército, me sentía capaz de conversar con todo el mundo, y no me consideraba inferior a nadie en la conversación, y así era que buscaba siempre las personas más distinguidas, mientras que ahora me sucede todo lo contrario; las evito todo cuanto puedo; tanto es lo que me avergüenza mi ignorancia.

Le pregunté si semejante actitud le había abandonado de repente, o poco a poco. Me respondió que poco a poco.

—¿Y cómo la adquiriste? —le pregunté.— ¿Fue mientras recibiste lecciones de mí o de otro maestro?

—Voy a decírtelo, Sócrates —replicó—. Es una cosa que parece increíble, pero que, sin embargo, es muy cierta. Jamás he podido aprender nada de ti, como sabes muy bien. Sin embargo, no dejé de aprovecharme cuando estaba contigo, aun cuando fuese sólo en la misma casa, y no en la misma habitación. Cuando podía estar en la misma habitación adelantaba más, y siempre que tú hablabas conocía visiblemente que aprovechaba más cuando tenía fija la vista en ti, que cuando miraba para otra parte; y este progreso era sin comparación más grande cuando estaba sentado cerca de ti y estaba en contacto contigo. Esta capacidad al presente ha desaparecido.

He aquí, Teages, cuál es la relación que es posible tener conmigo. Si lo que intentas es agradable al dios, aprovecharás extraordinariamente y en muy poco tiempo; si no, tus esfuerzos serán inútiles. Mira, pues, si no es más ventajoso y más seguro para ti ir al lado de uno de esos maestros que consiguen el ser siempre útiles, que seguirme a mí que no estoy seguro de nada.

TEAGES. —He aquí, Sócrates, lo que, en mi juicio, debemos hacer: comencemos a vivir juntos para tantear al dios. Si aprueba nuestra amistad, estarán satisfechos y colmados mis deseos; y si la desaprueba, veremos entonces la conducta que deberemos observar; si deberé buscar otro maestro, o tratar de aplacar a ese genio con súplicas y sacrificios y con todos los demás medios prescritos por los adivinos.

DEMÓDOCOS. —No te opongás más, Sócrates, a los deseos de este joven. Teages tiene mucha razón.

SÓCRATES. —Si creéis que es esto lo que debemos hacer, sea en buen hora; consiento en ello.

HIPARCO

Argumento del *Hiparco*^[1] **por Patricio de Azcárate**

Un pormenor interesante relativo a Hiparco, hijo de Pisístrato, da a este diálogo su título y su valor; los personajes se reducen a dos, Sócrates y un desconocido, que no se nombra, y el amor a la ganancia, que es el objeto, apenas se desenvuelve. El amigo de Sócrates se muestra muy severo en punto al amor a la ganancia.

Sócrates protesta; la ganancia es lo contrario de la pérdida, que es un mal, y por consiguiente es un bien; luego el amor a la ganancia es inocente y es universal; pero es preciso buscar la ganancia en las cosas que tengan un valor real. Tal es la mezquina sustancia de esta composición breve y superficial, atribuida por algunos críticos a Simón el Socrático, y digna verdaderamente de su oscuro origen.

Hiparco o del amor a la ganancia

SÓCRATES — UN AMIGO

SÓCRATES. —¿Qué es el amor a la ganancia? ¿En qué consiste esta pasión? ¿Y cuáles son los amantes de la ganancia?

EL AMIGO. —A mi juicio, los que creen ganar cosas que verdaderamente no tienen valor.

SÓCRATES. —¿Pero, según tú, saben si estas cosas no tienen valor o lo ignoran? Si lo ignoran, conviertes los amantes del lucro en verdaderos imbéciles.

EL AMIGO. —Imbéciles, no; sino gentes llenas de artificio, de perfidia y de codicia, que saben muy bien que las cosas con que especulan, no tienen valor, y sin embargo quieren ganar en ellas; tan grande es su impudencia.

SÓCRATES. —Veamos cómo te figuras que es el amante del lucro. Si un agricultor planta un árbol, sabiendo que no tiene valor, pero creyendo poder ganar cultivándole, ¿le considerarás como un amante del lucro?

EL AMIGO. —No hay cosa, mi querido Sócrates, en que el amante del lucro no se imagine deber ganar algo.

SÓCRATES. —No te alteres, como si tuvieras que vengar alguna injusticia; fíjate más bien en mis preguntas, y respóndeme como si nada hubiéramos hablado aún. ¿Crees que el amante del lucro conozca el valor de las cosas con que se imagina deber ganar?

EL AMIGO. —Si, ciertamente.

SÓCRATES. —¿Y quién conoce el valor de las plantas? ¿Quién sabe en qué estación y en qué terreno conviene que se planten? Porqué ¿qué razón hay para que dejemos de valemos de las magnificas expresiones^[1] con que los oradores hábiles embellecen sus discursos?

EL AMIGO. —Creo que el agricultor.

SÓCRATES. —Pero creer poder ganar, ¿no es lo mismo que imaginarse deber ganar?

EL AMIGO. —Lo mismo.

SÓCRATES. —No intentes engañarme, a mí que ya soy viejo, tú que eres joven, respondiéndome, como hiciste Antes, lo que no piensas. Vamos, dime la verdad. ¿Crees que un agricultor, que conoce su oficio y que sabe que planta un árbol sin valor, se imagine deber ganar con ello?

EL AMIGO. —No, ¡por Júpiter!

SÓCRATES. —Qué, ¿el jinete que sabe que da a su caballo forraje sin valor, crees que ignore que causa la ruina de su caballo?

EL AMIGO. —No, verdaderamente.

SÓCRATES. —Luego no se imagina ganar con un forraje sin valor.

EL AMIGO. —De ninguna manera.

SÓCRATES. —¡Qué! ¿El piloto que se arregla con un timón y unas velas sin valor, crees tú que ignore el perjuicio que va a ocasionarle, y el riesgo que corre de perecer él mismo y de perder la nave y el cargamento?

EL AMIGO. —No, verdaderamente.

SÓCRATES.—¿Luego no se imagina ganar con un aparejo sin valor?

EL AMIGO.—No, en efecto.

SÓCRATES.—Un general, que viese sus tropas con armas que no valían nada, ¿creería deber y poder ganar?

EL AMIGO.—De ninguna manera.

SÓCRATES.—Si el tocador tuviese una flauta sin valor, el tocador delira una mala lira, el arquero un mal arco, y en general todo operario que tuviese malos instrumentos, y el hombre sensato que estuviese mal equipado, se imaginaría deber ganar con ello.

EL AMIGO.—No es probable.

SÓCRATES.—¿A quiénes llamas entonces amantes del lucro? Porque los que acabamos de citar no son de los que se imaginan deber ganar en cosas, que reconocen que no tienen valor; y si fuéramos a creerte, mi excelente amigo, no hay un solo hombre que ame la ganancia.

EL AMIGO.—Pero, Sócrates, tengo por amantes de la ganancia a los que llevados de su insaciable codicia buscan con ardor las cosas miserables, de poco o ningún valor, con la esperanza de agenciarse alguna ganancia.

SÓCRATES.—Pero por lo menos, querido mío, ellos no saben que estas cosas son de ningún valor; porque acabamos de demostrar que esto es imposible.

EL AMIGO.—Así me lo parece.

SÓCRATES.—Pero si no lo saben, es evidente que lo ignoran, y que se imaginan que cosas sin valor tienen por el contrario un gran valor.

EL AMIGO.—Así parece.

SÓCRATES.—Pero los amantes del lucro, ¿gustan de ganar?

EL AMIGO.—Sí.

SÓCRATES.—¿No dices que la ganancia es lo contrario de la pérdida?

EL AMIGO.—Sin duda.

SÓCRATES.—¿Hay algún hombre para quien el sufrir una pérdida sea un bien?

EL AMIGO.—No le hay.

SÓCRATES.—¿Antes, por el contrario, es para él un mal?

EL AMIGO.—Sí.

SÓCRATES.—Luego sufren perjuicio los que experimentan una pérdida.

EL AMIGO.—Sufren perjuicio.

SÓCRATES.—Luego la pérdida es un mal.

EL AMIGO.—Sí.

SÓCRATES.—Pero la ganancia es lo contrario de la pérdida.

EL AMIGO.—Lo contrario.

SÓCRATES.—Luego la ganancia es un bien.

EL AMIGO.—Sí.

SÓCRATES.—Luego aman el bien esos a quienes tú llamas amantes de la ganancia.

EL AMIGO.—Así parece.

SÓCRATES.—No incluyas, por tanto, entre los insensatos, mi querido amigo, a los amantes de la ganancia. Pero ante todo, ¿tú mismo amas el bien o no le amas?

EL AMIGO.—Lo amo.

SÓCRATES.—¿Hay algún bien que tú dejes de amar, dando la preferencia sobre él al mal?

EL AMIGO.—No, ¡por Júpiter!

SÓCRATES.—Pero tú amas igualmente toda clase de bienes.

EL AMIGO.—Sí.

SÓCRATES.—Pregúntame a tu vez si yo no los amo también y te confesare que amo igualmente toda clase de bienes. Pero independientemente de ti y de mí, ¿no te parece que todos los demás hombres aman también el bien y aborrecen el mal?

EL AMIGO.—Así me lo parece.

SÓCRATES.—Pero hemos convenido en que la ganancia es un bien.

EL AMIGO.—Sí.

SÓCRATES.—Ahora, mirando las cosas bajo este aspecto, todos los hombres nos parecen amantes de la ganancia. Por el contrario, bajo el punto de vista anterior no encontraríamos uno que fuese amante de la ganancia. ¿Cuál de estas dos opiniones es preciso adoptar para no equivocarse?

EL AMIGO.—Es preciso comenzar, Sócrates, si yo no me engaño, por formar una idea precisa del amante de la ganancia. Y se formará una exacta idea del amante de la ganancia, si nos lo representamos como un hombre que, arrastrado por un celo inconsiderado, cree ganar en aquello mismo en que los hombres de bien no se atreverían a ganar.

SÓCRATES.—¿No ves, mi buen amigo, que hemos convenido desde antes en que ganar es obtener alguna ventaja?

EL AMIGO.—¿Y qué importa?

SÓCRATES.—Es que también hemos convenido en que todos los hombres desean siempre el bien.

EL AMIGO.—En efecto.

SÓCRATES.—Luego los mismos hombres de bien desean toda especie de ganancia, puesto que toda especie de ganancia es un bien.

EL AMIGO.—Excepto, Sócrates, las especies de ganancia que deben causarles un perjuicio.

SÓCRATES.—Sufrir daño es sufrir una pérdida; ¿o lo entiendes tú de otra manera?

EL AMIGO.—No; es sufrir una pérdida.

SÓCRATES.—¿Es ganando o perdiendo como se sufre una pérdida?

EL AMIGO.—De una y otra manera. Se pierde perdiendo y ganando mal.

SÓCRATES.—¿Te parece que una cosa buena y útil pueda ser mala?

EL AMIGO.—No, ciertamente.

SÓCRATES.—¿Pero no hemos estado de acuerdo, hace un instante, en que la ganancia es lo contrario de la pérdida, que es un mal?

EL AMIGO.—Sin duda.

SÓCRATES.—¿Y que siendo contrario al mal, es un bien?

EL AMIGO.—Estamos de acuerdo.

SÓCRATES.—Ya ves, que intentas engañarme, afirmando con intención lo contrario de aquello en que ya estamos de acuerdo.

EL AMIGO.—No, ¡por Júpiter! Sócrates; por el contrario, tú eres el que me engañas, y no sé

cómo me traes y me llevas de un lado a otro en esta conversación.

SÓCRATES.—Habla mejor, te lo suplico; sería yo muy culpable, si no obedeciera a un hombre excelente y lleno de ciencia.

EL AMIGO.—¿Qué hombre? ¿Y qué quieres decir con eso?

SÓCRATES.—Mi conciudadano y el tuyo, el hijo de Pisístrato, del barrio de Filedes, Hiparco. Es el hijo mayor y el más sabio de los hijos de Pisístrato, el cual, además de las muchas pruebas que ha dado de su sabiduría, fue el primero que dio a conocer en este país las poesías de Homero, y que obligó a los rapsodas a recitarlos sucesivamente y por su orden en las Panateneas, como lo verifican actualmente. Envió a Anacreonte de Téos una nave de cincuenta remos, y le hizo venir a esta ciudad. Quiso tener siempre cerca de sí a Simónides de Ceos, a quien atrajo y retuvo por medio de grandes recompensas y presentes. Al obrar de esta manera, se proponía instruirá sus conciudadanos, porque tenía la ambición de mandar a hombres excelentes; y no era jactancioso de su saber, porque era modesto y generoso. Cuando hubo educado a los habitantes de la ciudad, admirados ya de su sabiduría, quiso venir en ayuda de los del campo, levantó para ellos columnas en todos los caminos que unen la ciudad con los diferentes distritos; escogió en el tesoro de su sabiduría, que había recibido de otros o procurádose por sí mismo, las máximas más sabias, las expresó en versos elegiacos, y las inscribió como advertencias sobre estas columnas. Desde entonces cesaron de admirarse los sabios preceptos de Delfos: *Conócete a ti mismo, nada en demasía* y otros semejantes; [2] porque se encontró más sabiduría en las sentencias de Hiparco. Los transeúntes, que leían estas inscripción, cobraban gusto por su filosofía, y concurrían de los campos para aprender más. Las inscripciones eran dobles. En el lado izquierdo de la columna situada entre la ciudad y tal o cual distrito estaba grabado el nombre de Hermes y en el lado derecho se leía: «Monumento de Hiparco: Marcha por la senda de la justicia».

Otras muchas inscripciones numerosas y muy bellas se leían en otras columnas. En la de la vía Heríaca se leía: «Monumento de Hiparco: no engañes a tu amigo».

Por lo tanto, yo nunca intentaré engañarte, siendo tu amigo, ni desobedecer a tan grande hombre. Después de su muerte, los atenienses sufrieron durante tres años la tiranía de su hermano Hipias; pero por tradición me consta, que Atenas sólo se vio oprimida durante estos tres años, pues antes faltó poco para que los atenienses creyesen que vivían bajo el reinado de Saturno. Conforme a los testimonios más dignos de fe, la causa de la muerte de Hiparco no fue, como cree la opinión general, [3] la afrenta hecha a la hermana de Harmodio, la Canéfora. [4] Ésta es una patraña. He aquí la verdad. Harmodio era el predilecto de Aristógiton, que era correspondido. Pero éste, que estaba orgulloso de ello, creía tener en Hiparco un rival. Pues bien, a la sazón sucedió que Harmodio se enamoró de uno de los más bellos y más nobles jóvenes de aquella época, cuyo nombre he oído, pero se me ha olvidado. Este joven admiró desde luego en Harmodio y Aristógiton su sabiduría; pero con el tiempo, habiendo entablado relación con Hiparco, se manifestó desdeñoso con ellos, y entonces éstos, irritados por la injuria, se vengaron matando a Hiparco.

EL AMIGO.—Sin embargo, Sócrates, se me figura que o no me consideras como tu amigo, o que si me consideras de este modo, no te conformas con el precepto de Hiparco; porque no puedo menos de persuadirme que de una manera o de otra tú me engañes.

SÓCRATES.—Pues bien, quiero como en el juego de ajedrez, quitar de nuestras proposiciones la

que te agrade, para que no creas que te engaño. Veamos; ¿qué concesión quieres que te haga? ¿Que no todos los hombres desean el bien?

EL AMIGO.—No, ciertamente.

SÓCRATES.—¿Que sufrir una pérdida y la pérdida misma no son un mal?

EL AMIGO.—No, ciertamente.

SÓCRATES.—¿O que sufrir una pérdida no es lo contrario de tener una ganancia, ni la pérdida lo contrario de la ganancia?

EL AMIGO.—Tampoco.

SÓCRATES.—¿O que tener una ganancia, siendo lo contrario del mal, es un bien?

EL AMIGO.—No, tampoco puede abandonarse esta proposición.

SÓCRATES.—Te parece, a mi entender, que la ganancia encierra a la vez bien y mal.

EL AMIGO.—Así me lo parece.

SÓCRATES.—Pues bien, te concedo esta proposición. Quiero que tal ganancia sea un bien, y tal ganancia un mal. La ganancia buena no es más ganancia que la mala; ¿no es así?

EL AMIGO.—¿Qué es lo que me preguntas?

SÓCRATES.—Voy a explicarme. Entre los alimentos, ¿no los hay buenos y malos?

EL AMIGO.—Sí.

SÓCRATES.—¿Uno de estos alimentos deja de ser alimento como el otro? O mejor, ¿no son uno y otro igualmente alimentos, no diferenciándose en nada en tanto que alimentos, sino solamente en que el uno es bueno y el otro malo?

EL AMIGO.—En efecto.

SÓCRATES.—¿No sucede lo mismo con la bebida o con todas las demás cosas que, permaneciendo las mismas, resultan unas buenas y otras malas, y que, sin embargo, no difieren entre sí en cuanto a la esencia, que subsiste idéntica? Así es como el hombre es siempre hombre, aunque uno sea bueno y otro malo.

EL AMIGO.—En efecto.

SÓCRATES.—Ninguno de ellos es, a mi juicio, ni más ni menos hombre que el otro; el hombre de bien ni más ni menos que el hombre malo; el malo ni más ni menos que el hombre de bien.

EL AMIGO.—Dices verdad.

SÓCRATES.—¿No formaremos el mismo juicio de la ganancia, y no es siempre igualmente ganancia, ya sea buena, ya sea mala?

EL AMIGO.—Necesariamente.

SÓCRATES.—No gana más el que adquiere una ganancia honesta que el que la adquiere culpable, porque el uno no es más ganancioso que el otro, según hemos ya convenido.

EL AMIGO.—En efecto.

SÓCRATES.—Ni el más ni el menos se aplican a ninguna de las dos especies de ganancia.

EL AMIGO.—No, ciertamente.

SÓCRATES.—¿Cómo podría nadie aplicar el más o el menos a una cosa, a la cual no cuadran el más ni el menos?

EL AMIGO.—Imposible.

SÓCRATES.—Puesto que una y otra son igualmente ganancias, y que se gana igualmente en

ambas, debemos examinar lo que hay en ellas que da lugar a que merezcan las dos el nombre de ganancia. Por ejemplo, si me preguntas por qué llamo alimentos lo mismo al alimento bueno que al malo, te responderé que, en mi opinión, porque son uno y otro un nutrimento sólido para nuestro cuerpo, pues que esta es la naturaleza de toda especie de alimentos; lo concederás, ¿no es así?

EL AMIGO.—Sin duda.

SÓCRATES.—Con respecto a la bebida, se respondería de la misma manera que era para el cuerpo un alimento líquido, bueno o malo, y que de aquí es de donde procede el nombre de bebida. Y lo mismo con todo lo demás. Trata pues de imitarme y responderme por el mismo orden. Cuando dices de la buena ganancia y de la mala ganancia que son igualmente ganancias, ¿qué ves en ellas que sea semejante y te autorice para llamar a ambas ganancias? Y si no tienes preparada la respuesta, escucha lo que voy a decir. ¿La ganancia no es lo que se adquiere no gastando nada o poco, y recibiendo más?

EL AMIGO.—He ahí, a mi parecer, lo que yo llamo ganancia.

SÓCRATES.—¿Quieres decir, que ha realizado una ganancia el que, habiendo hecho una comida y regaládose sin gastar nada, ha contraído una enfermedad?

EL AMIGO.—No, ciertamente, ¡por Júpiter!

SÓCRATES.—El que con sus comidas se ha proporcionado una buena salud, ¿ha adquirido una ganancia o una pérdida?

EL AMIGO.—Ha adquirido una ganancia.

SÓCRATES.—Luego la ganancia no consiste en una adquisición cualquiera.

EL AMIGO.—No, sin duda.

SÓCRATES.—¿Es tener una ganancia adquirir una cosa que no es ni buena ni mala?

EL AMIGO.—No, es preciso que sea buena.

SÓCRATES.—Y si es mala, ¿no es una pérdida?

EL AMIGO.—Me lo parece.

SÓCRATES.—¿No ves el circulo en que estás girando? La ganancia te parece que es siempre un bien y la pérdida un mal.

EL AMIGO.—En verdad ya no sé qué decir.

SÓCRATES.—No es extraño que te encuentres embarazado. Pero respóndeme a esto. Si alguno, gastando menos, adquiere más, ¿consigue una ganancia?

EL AMIGO.—No le parecería mal, si, por ejemplo, habiendo gastado menos oro o plata, recibiese más.

SÓCRATES.—Pues bien, he aquí lo que te diré. Veamos; si uno, habiendo gastado una media libra de oro recibe, una doble libra de plata ¿adquiere una ganancia o una pérdida?

EL AMIGO.—Una pérdida, seguramente, Sócrates, porque el oro le vale dos en vez de valerle doce.

SÓCRATES.—¿Sin embargo, ha adquirido más que ha gastado? ¿Es que el doble no es más que la mitad?

EL AMIGO.—Es que la plata no tiene el mismo valor que el oro.

SÓCRATES.—Luego es preciso, al parecer, en la estimación de las cosas tener en cuenta el valor que tienen; porque dicen ahora que la plata en mayor cantidad tiene menos valor que el oro, y el oro

en menor cantidad más valor que la plata.

EL AMIGO.—Sin duda, porque así es.

SÓCRATES. —Luego el valor es lo que constituye la ganancia, independientemente de la cantidad, sea grande o pequeña y lo que no tiene valor no es de ningún provecho.

EL AMIGO.—Sí.

SÓCRATES. —Lo que tiene valor, dices, es lo único que merece ser adquirido.

EL AMIGO.—Sí, eso sólo.

SÓCRATES. —Y lo que vale la pena de ser adquirido, ¿es lo inútil o lo útil?

EL AMIGO.—Lo útil, seguramente.

SÓCRATES. —¿Pero lo útil no es lo bueno?

EL AMIGO.—Sí.

SÓCRATES. —¡Y bien!, oh tú, el más intrépido de los hombres, ¿no nos hemos puesto por tercera o cuarta vez de acuerdo en que la ganancia era un bien?

EL AMIGO.—Así parece.

SÓCRATES. —Si lo has olvidado, voy a recordártelo. Pretendías que los hombres de bien no se prestan a hacer toda clase de especulaciones lucrativas sino que buscan las buenas y rechazan las culpables.

EL AMIGO.—Es cierto.

SÓCRATES. —Pero hace un momento ¿no nos hemos visto precisados por el razonamiento a reconocer que todas las ganancias, grandes y pequeñas, son igualmente buenas?

EL AMIGO.—Yo puedo verme estrechado, Sócrates, pero no estoy convencido.

SÓCRATES. —Quizá lo estarás más tarde. Por ahora, sea por convencimiento o por cualquiera otro motivo, convienes conmigo en que todas las ganancias son igualmente buenas, lo mismo las pequeñas que las grandes.

EL AMIGO.—Convengo en ello.

SÓCRATES. —Convienes igualmente en que todos los hombres de bien desean toda clase de bienes. ¿No es así?

EL AMIGO.—Convengo en ello.

SÓCRATES. —Pero tú mismo has dicho, que los malos aman toda clase de ganancias, grandes o pequeñas.

EL AMIGO.—Lo he dicho.

SÓCRATES. —Luego, según tus propias palabras, todos los hombres serán amantes de las ganancias, los buenos y los malos.

EL AMIGO.—Así parece.

SÓCRATES. —Nadie está entonces autorizado para criticar el amor a la ganancia, puesto que el mismo, que intentase hacerlo, sería un amante de la ganancia.

MINOS

Argumento del *Minos*^[1]

por Patricio de Azcárate

Este diálogo no deja de tener analogía con el *Hiparco*. Los interlocutores son también Sócrates y un amigo anónimo; y el título se toma también de un personaje que sólo indirecta y accidentalmente figura en él, que es Minos, alabado quizá con exageración y presentado como el legislador por excelencia. Se presume también que el autor sea Simón el Socrático. El asunto es diferente, es la ley; pero es tratado con la misma debilidad. La ley no es lo que es legítimo, como la vista no es lo que es visto. La ley es una resolución del Estado, un juicio del Estado, un juicio verdadero. Siendo un juicio verdadero, la ley puede definirse el descubrimiento de lo que existe o de la realidad. No variando la realidad, la ley no varia. Las leyes variables no son leyes, sino errores del espíritu humano. He aquí una doctrina que vale bien poco, sobre todo si se traen a la memoria el *Político*, la *República* y las *Leyes*.

SÓCRATES — UN AMIGO

SÓCRATES. —¿Cómo definiremos la ley?

EL AMIGO. —¿De qué ley quieres hablar?

SÓCRATES. —Pues qué; ¿una ley difiere de otra ley en tanto que ley? Fíjate en lo que te pregunto. Si te preguntase qué es el oro, y me respondieses que de qué oro hablaba, me parece que tu pregunta no estaría en su lugar; porque el oro en nada difiere del oro, en tanto que oro, ni la piedra de la piedra en tanto que piedra. Pues de igual modo la ley no difiere en manera alguna de la ley, y todas las leyes son de la misma esencia; cada ley es igualmente ley y no ésta más y aquella menos. Y así lo que yo te pregunto es: ¿Qué es la ley en general? Si tienes una respuesta preparada, dímela.

EL AMIGO. —¿Y qué puede ser la ley, Sócrates, sino lo que es legítimo?

SÓCRATES. —Entonces, ¿te parecerá que la palabra es lo que es hablado? ¿O la vista lo que es visto? ¿O el oído lo que es escuchado? ¿O acaso la vista es una cosa y lo visto otra, el oído una cosa y lo escuchado otra, y lo mismo la ley una cosa y lo que es legítimo otra? Veamos qué dices a esto.

EL AMIGO. —Ahora me parece que son cosas diferentes.

SÓCRATES. —¿Luego la ley no es lo que es legítimo?

EL AMIGO. —No me parece que lo sea.

SÓCRATES. —¿Pues entonces qué es la ley? Procedamos a examinar esta cuestión del siguiente modo. Si alguno, valiéndose de los ejemplos que acabamos de citar, nos dijese: Puesto que aseguráis que por la vista se ve lo que es visto, ¿qué es esta vista que nos hace ver? Nosotros responderíamos que es un sentido que, por el ministerio de los ojos, nos revela los colores. Y si nos volviese a preguntar: puesto que es por medio del oído como se oye lo que es oído, ¿qué es este oído? Nosotros responderíamos, que es un sentido que, por el ministerio de las orejas, nos revela los sonidos. De la misma manera si se nos preguntase: puesto que es por medio de la ley como se establece lo que es legítimo, ¿qué es la ley? ¿Es una especie de sentido que nos revela lo que es legítimo, así como aprendemos lo que naturalmente puede ser aprendido por medio de la ciencia, que nos lo revela? ¿Es un descubrimiento como aquellos mediante los que descubrimos todo lo que nos es dado descubrir? Por ejemplo, nosotros descubrimos lo que es sano y lo que es insalubre por la medicina; y lo que piensan los dioses, como dicen los adivinos, por la adivinación; porque el arte es propiamente un descubrimiento; ¿no es así?

EL AMIGO. —Ciertamente.

SÓCRATES. —Pues bien, ¿por medio de cuál de estas ideas definiremos la ley?

EL AMIGO. —Las resoluciones del gobierno y sus decretos: esto me parece que es la ley. ¿Que otra cosa puede ser? Nada se arriesga por tanto respondiendo a tu pregunta, que la ley en general es la resolución del Estado.

SÓCRATES. —Al parecer dices que la ley es una opinión del Estado.

EL AMIGO. —Sí.

SÓCRATES. —Quizá tienes razón en decirlo, pero sabremos mejor a qué atenernos procediendo

de esta manera. ¿Hay hombres a quienes llamas sabios?

EL AMIGO.—Sí.

SÓCRATES.—Los sabios ¿no son sabios a causa de la sabiduría?

EL AMIGO.—Sin duda.

SÓCRATES.—Los justos ¿son justos a causa de la justicia?

EL AMIGO.—Seguramente.

SÓCRATES.—Los observadores de la ley ¿no son observadores de la ley a causa de la ley?

EL AMIGO.—Sí.

SÓCRATES.—Y los infractores de la ley ¿son infractores de la ley a causa de la ilegalidad?

EL AMIGO.—Sí.

SÓCRATES.—¿Pero los infractores de la ley son injustos?

EL AMIGO.—Injustos.

SÓCRATES.—¿No son cosas bellas la justicia y la ley?

EL AMIGO.—En efecto.

SÓCRATES.—¿Y cosas muy feas la injusticia y la ilegalidad?

EL AMIGO.—Sí.

SÓCRATES.—Las unas son la salud del Estado y de todo lo que existe; las otras son su ruina y su trastorno.

EL AMIGO.—Sí.

SÓCRATES.—Luego es preciso considerar la ley como una cosa realmente bella y buscarla como un bien.

EL AMIGO.—Necesariamente, así debe de hacerse.

SÓCRATES.—¿No hemos dicho que la ley es la resolución del Estado?

KL AMIGO. Así lo hemos dicho.

SÓCRATES.—Y qué, ¿no hay resoluciones buenas y malas?

EL AMIGO.—Las hay.

SÓCRATES.—Pero la ley no puede ser mala.

EL AMIGO.—No, ciertamente.

SÓCRATES.—Luego no es exacto responder sencillamente, como lo hemos hecho, que la ley es una resolución del Estado. BL ANICO. Así me lo parece.

SÓCRATES.—Es contrario al buen sentido, que la ley sea una mala resolución.

EL AMIGO.—Ciertamente.

SÓCRATES.—Sin embargo, a mí me parece, que la ley es una cierta opinión. Y no siendo la ley una mala opinión, es de toda necesidad que sea buena, puesto que es una opinión.

EL AMIGO.—Sí.

SÓCRATES.—¿Pero qué es una buena opinión? ¿No es la que está fundada en la verdad?

EL AMIGO.—Sí.

SÓCRATES.—Y la opinión fundada en la verdad, ¿no es un descubrimiento de la realidad?

EL AMIGO.—Lo es, en efecto.

SÓCRATES.—Luego la ley es el descubrimiento de la realidad.

EL AMIGO.—Siendo la ley el descubrimiento de la realidad, ¿en qué consiste, Sócrates, que no

nos gobernamos por las mismas leyes en las mismas circunstancias después de haber descubierto la realidad?

SÓCRATES. —La ley siempre es el descubrimiento de la realidad. Si los hombres no se gobiernan siempre por las mismas leyes, como parece suceder, consiste en que no son siempre capaces de descubrir el objeto de la ley, la realidad. Pero examinemos ahora si debe admitirse como cierto que nosotros hemos tenido siempre la misma ley o la hemos mudado, y si todos los pueblos tienen las mismas leyes o si las tienen diferentes.

EL AMIGO. —He aquí un punto difícil de decidir, Sócrates. Es claro que un pueblo no tiene siempre las mismas leyes, y que los distintos pueblos las tienen diferentes. Así entre nosotros no hay ley que ordene inmolar hombres a los dioses, y antes por el contrario, se tendría por una impiedad. Los cartagineses inmolan víctimas de esta clase y es entre ellos una práctica piadosa prescrita por las leyes, llegando algunos hasta sacrificar sus propios hijos a Saturno, como quizá habrás oído decir.^[2] Pero no son sólo los bárbaros los que tienen distintas leyes. Los habitantes de Liceo^[3] y los descendientes de Atamante^[4] ¡qué clase de sacrificios hacen!^[5] y son griegos! En nuestra misma patria no ignoras las leyes que en otro tiempo se observaban en los funerales; no se esperaba a que fuese enterrado el cadáver para inmolar las víctimas y hacer venir las mujeres encargadas de ofrecer libaciones. En una época más remota se enterraban los muertos en sus propias casas.^[6] Nada de esto hacemos nosotros ahora. Podrían citarse mil ejemplos semejantes, porque es inmenso el número de las pruebas que justifican que ni los pueblos ni los individuos se gobiernan por leyes idénticas.

SÓCRATES. —Puede muy bien suceder, mi excelente amigo, que tengas razón; por mi parte lo ignoro. Pero si es cosa que vas a pronunciar largos discursos sobre tu modo de pensar en esta materia, y yo hago lo mismo, jamás nos pondremos de acuerdo, o mucho me engaño. Por el contrario, si ambos nos fijamos en un mismo punto, podremos entendernos. Y así, si lo prefieres, dirígeme preguntas, o si te parece mejor, respóndeme tú.

EL AMIGO. —Sócrates, estoy dispuesto a responder a lo que quieras.

SÓCRATES. —Pues bien; ¿qué crees tú? ¿Lo justo es injusto y lo injusto justo, o bien lo justo es justo y lo injusto injusto?

EL AMIGO. —Sin duda lo justo es justo y lo injusto injusto.

SÓCRATES. —¿No creen lo mismo todos los hombres?

EL AMIGO. —Sí.

SÓCRATES. —¿También los persas?

EL AMIGO. —También los persas.

SÓCRATES. —¿Y siempre?

EL AMIGO. —Siempre.

SÓCRATES. —¿Se cree en este país, que lo que pesa más es más pesado, y que lo que pesa menos es más ligero? ¿O bien sucede todo lo contrario?

EL AMIGO. —Nada de eso; lo que pesa más es más pesado, y lo que pesa menos es más ligero.

SÓCRATES. —¿Y lo mismo en Cartago y en Liceo?

EL AMIGO. —Sí.

SÓCRATES. —Lo bello, a lo que parece, se encuentra bello en todas partes, y lo feo feo; y en ninguna parte se encuentra lo feo bello, ni lo bello feo.

EL AMIGO.—Sin duda.

SÓCRATES.—¿No se cree en todos los países, que lo que es es lo que es, y no lo que no es?

EL AMIGO.—Así me parece.

SÓCRATES.—Luego el que se engaña sobre lo que es, se engaña sobre lo que es legítimo.

EL AMIGO.—Conforme a lo que tú dices, Sócrates, las cosas legítimas son siempre las mismas para nosotros y para los demás países. Pero cuando considero en mis adentros, que no cesamos de hacer y deshacer nuestras leyes, no puedo persuadirme de que suceda de esa manera.

SÓCRATES.—Eso consiste quizá en que no consideras, que en medio de todas estas transformaciones la ley subsiste la misma. Pero sigue con atención mi razonamiento. ¿Has leído por casualidad alguna obra sobre el tratamiento de las enfermedades?

EL AMIGO.—La he leído.

SÓCRATES.—¿Sabes a qué arte pertenece esta clase de escritos?

EL AMIGO.—Sé que pertenece a la medicina.

SÓCRATES.—Luego llamas médicos a los versados en este arte.

EL AMIGO.—Así los llamo.

SÓCRATES.—Y los hombres versados en este arte ¿tienen todos las mismas reglas o tiene cada uno reglas diferentes?

EL AMIGO.—Yo creo que las mismas.

SÓCRATES.—¿Son sólo los griegos los que forman el mismo juicio acerca de las cosas que saben, o también los bárbaros concuerdan igualmente entre sí y con los griegos?

EL AMIGO.—Es imprescindible que los que saben coincidan en los mismos juicios, sean griegos o bárbaros.

SÓCRATES.—Bien contestado. ¿Y eso sucede siempre?

EL AMIGO.—Sí, siempre.

SÓCRATES.—¿Pero los médicos no escriben sobre la salud lo que juzgan que es verdadero?

EL AMIGO.—Sí.

SÓCRATES.—Luego los escritos de los médicos sobre la medicina son las leyes de la medicina.

EL AMIGO.—En efecto.

SÓCRATES.—Y los escritos sobre la agricultura son las leyes de la agricultura.

EL AMIGO.—Sí.

SÓCRATES.—¿Quiénes son los que escriben sobre la jardinería y trazan sus reglas?

EL AMIGO.—Los jardineros.

SÓCRATES.—Éstas son las leyes de la jardinería.

EL AMIGO.—Sí.

SÓCRATES.—¿Emanan de gentes que entienden en esto de arreglar jardines?

EL AMIGO.—Necesariamente.

SÓCRATES.—¿Son sólo los jardineros los inteligentes en esto?

EL AMIGO.—Sin duda.

SÓCRATES.—¿Quiénes son los que escriben sobre la preparación de las viandas y trazan las reglas correspondientes?

EL AMIGO.—Los cocineros.

SÓCRATES.—Luego esas son las leyes de la cocina.

EL AMIGO.—En efecto.

SÓCRATES.—Emanan probablemente de gentes que entienden en la preparación de manjares.

EL AMIGO.—Sin duda.

SÓCRATES.—¿Pero son los cocineros los que entienden de esto?

EL AMIGO.—Son los cocineros.

SÓCRATES.—Sea así. ¿Quiénes son los que escriben sobre la administración de los Estados y trazan las reglas de la misma? ¿No emanan de los que entienden en el gobierno de los Estados?

EL AMIGO.—Es cierto, a mi entender.

SÓCRATES.—¿Hay otros que entiendan en esto como no sean los hombres políticos y los reyes?

EL AMIGO.—No, no hay otros.

SÓCRATES.—Estos escritos políticos, que se llaman leyes, son por lo tanto escritos de reyes y de hombres de bien.

EL AMIGO.—Es verdad.

SÓCRATES.—Pero los hombres entendidos ¿pueden escribir diferentemente sobre las mismas cosas?

EL AMIGO.—No.

SÓCRATES.—Ni establecerán tampoco leyes diferentes en unas mismas circunstancias.

EL AMIGO.—No, ciertamente.

SÓCRATES.—Y si vemos a algunos obrar de esta manera ¿qué diremos que son al hacerlo así, sabios o ignorantes?

EL AMIGO.—Ignorantes.

SÓCRATES.—Por consiguiente ¿diremos que todo lo que es exacto es legítimo cualquiera que sea el arte de que se trate, medicina, arte de cocina o jardinería?

EL AMIGO.—Sí.

SÓCRATES.—Diremos que todo lo que no exacto es ilegítimo.

EL AMIGO.—Necesariamente.

SÓCRATES.—Y así en los escritos sobre lo justo y lo injusto, y en general, sobre la organización y el gobierno de los Estados, lo que es verdaderamente es una ley regia, pero jamás lo es lo que no es verdadero; esto puede parecer una ley a los ignorantes, pero no lo es, sino que siempre es ilegítimo.

EL AMIGO.—Conforme.

SÓCRATES.—Luego con razón estamos de acuerdo en que la ley es el descubrimiento de la realidad.

EL AMIGO.—Al parecer.

SÓCRATES.—Para acabar de ilustrarnos, consideraremos lo siguiente. ¿Quién es el que sabe distribuir la semilla en la tierra? El agricultor.

SÓCRATES.—¿No sabe distribuir en cada especie de tierra la semilla que conviene?

EL AMIGO.—Sí.

SÓCRATES.—El agricultor es por lo tanto un excelente legislador de semillas; son verdaderas sus leyes y sus distribuciones.

EL AMIGO.—Sí.

SÓCRATES.—¿Y quién es buen legislador en el arte de combinar los sonidos para formar la melodía? ¿De quién proceden en este caso las verdaderas leyes?

EL AMIGO.—Del tocador de flauta y del tocador de lira.

SÓCRATES.—En estas cosas, el mejor legislador es, por consiguiente, el mejor tocador de flauta.

EL AMIGO.—Sí.

SÓCRATES.—¿Y quién es el que sabe mejor distribuir el alimento a los hombres teniendo en cuenta su salud? ¿No es el que sabe mejor lo que les conviene?

EL AMIGO.—Sí.

SÓCRATES.—Sus distribuciones y sus leyes son por lo mismo las mejores leyes en estas materias, así como él será el mejor legislador.

EL AMIGO.—Seguramente.

SÓCRATES.—¿Y quién es?

EL AMIGO.—El que dirige los ejercicios de los jóvenes.

SÓCRATES.—Con respecto al cuerpo, ¿no es el que mejor sabe gobernar el gran rebaño de los hombres?

EL AMIGO.—Sí.

SÓCRATES.—¿Y quién es el que sobresale en gobernar los rebaños de corderos? ¿Cómo se le llama?

EL AMIGO.—El pastor.

SÓCRATES.—Las leyes del pastor son, por consiguiente, las mejores para los ganados.

EL AMIGO.—Sí.

SÓCRATES.—Y las del boyero para los bueyes.

EL AMIGO.—Sí.

SÓCRATES.—¿Y de quién emanarán las mejores leyes para las almas humanas? ¿No será del rey? Responde.

EL AMIGO.—Del rey.

SÓCRATES.—Perfectamente. ¿Podrías decirme cuál es entre los antiguos el que ha sido buen legislador en el arte de tocar la flauta? Quizá no lo sabes; pero, si quieres, yo te lo recordaré.

EL AMIGO.—Con mucho gusto.

SÓCRATES.—¿No es Marsias, según se cuenta, y su querido discípulo Olimpo el Frigio?^[7]

EL AMIGO.—Es cierto.

SÓCRATES.—Sus composiciones musicales son verdaderamente divinas; sólo ellas encuentran el camino del corazón y nos hacen sentir hasta qué punto estamos bajo la dependencia de los dioses; gracias a su protección, son las únicas que subsisten aún hoy.

EL AMIGO.—Todo eso es exacto.

SÓCRATES.—Y bien, ¿quién pasa entre los antiguos reyes por un excelente legislador, y cuyas leyes subsisten aún hoy gracias a su perfección?

EL AMIGO.—No lo sé.

SÓCRATES.—¿No sabes cuál es el pueblo griego que tiene las leyes más antiguas?

EL AMIGO.—¿Quieres hablar de los lacedemonios, o de Licurgo, su legislador?

SÓCRATES.—Esas leyes no tienen más que trescientos años, o quizá un poco más. Pero las mejores de esas leyes ¿de dónde proceden? ¿Lo sabes?

EL AMIGO.—Se dice que vienen de Creta.

SÓCRATES.—Los cretenses son, pues, entre todos los griegos, los que tienen las leyes más antiguas.

EL AMIGO.—Sí.

SÓCRATES.—¿Sabes quiénes han sido sus mejores reyes? ¿No son Minos y Radamanto, hijo de Júpiter y de Europa, autores de las leyes de que hablamos?

EL AMIGO.—Se dice, Sócrates, que Radamanto fue un hombre justo; pero de Minos se dice que fue feroz, malo e injusto.

SÓCRATES.—Ésa es una fábula o una tragedia de Atenas, mi querido amigo.

EL AMIGO.—¿Cómo? ¿Pues no es esto lo que se cuenta de Minos?

SÓCRATES.—Por lo menos, no hablan así de él Homero y Hesodo, y son ciertamente más dignos de fe que todos esos forjadores de tragedias de quienes has tomado esa idea.

EL AMIGO.—¿Y qué dicen Homero y Hesíodo de Minos?

SÓCRATES.—Voy a contártelo, para que no incurras, como la mayor parte, en semejante impiedad; porque nada más impío y que se deba evitar con mayor cuidado, como ofender a los dioses mismos con palabras o con acciones. Además, es una falta gravísima no guardar el respeto debido a los hombres divinos, y toda precaución es poca para no engañarse cuando se trata de alabar o censurar. Por eso es conveniente aprender a distinguir los buenos de los malos; Dios se indigna cuando se censura a los que se parecen a él y cuando se alaba a los que están en oposición con él, y el que se le parece es el hombre de bien. No creas, te lo suplico, que las piedras, las maderas, los pájaros, las serpientes, sean cosas santas, y no el hombre; lo más santo que hay en el mundo es el hombre de bien; lo más impío es el malo. Ahora, volviendo a Minos, voy a repetirte el elogio que de él hacen Homero y Hesíodo, a fin de que, siendo tú hombre e hijo de hombre, no te atrevas a hablar mal de un héroe, hijo de Júpiter.

Homero, hablando de Creta, de sus numerosos habitantes y de sus noventa ciudades, dice:

Entre ellas esta Cnosa, la gran ciudad, donde Minos.

Reinó nueve años en familiaridad con él gran Júpiter.^[8]

He aquí el elogio que en pocas palabras hace de Minos Homero, elogio que no dispensó a ningún otro de sus héroes. Que Júpiter sea un maestro de sabiduría, y que este arte sea el más precioso de las artes, es cosa que demuestra en mil parajes, y particularmente en éste. En efecto declara, que Minos trató a Júpiter por espacio de nueve años, oyó y recibió sus lecciones como se reciben las de un sofista. El hecho de que Homero no haya concedido a ningún otro de sus héroes este honor de ser instruido por Júpiter, constituye un elogio admirable. En la bajada a los infiernos en la *Odisea*, Minos es el que Homero presenta juzgando con un cetro de oro en las manos, y no a Radamanto.^[9] En este pasaje, no sólo no hace a Radamanto juez de los infiernos, sino que en ninguna parte lo presenta como discípulo de Júpiter. Por todas estas razones me atrevo a decir, que Minos es el héroe que

Homero ha alabado más. Hijo de Júpiter, educado por él mismo ¿No es esto el colmo del elogio? Este verso:

Reinó nueve años en, familiaridad con el gran Júpiter,

significa claramente que Minos fue el discípulo de Júpiter; porque la familiaridad consiste en las conversaciones, y vivir en familiaridad con alguno es escucharle. Minos frecuentó durante nueve años el antro de Júpiter, ya para instruirse él mismo, ya para enseñar después a los demás lo que hubiere aprendido de Júpiter en este espacio de los nueve años. Algunos suponen, que familiar de Júpiter quiere decir compañero de mesa y de juego. Pero he aquí una excelente prueba de la falsedad de esta suposición. Entre tantos hombres como hay que se llaman griegos y bárbaros, sólo los cretenses y los lacedemonios, que lo han tomado de los cretenses, son los que se abstienen de los placeres de la mesa y de todas las diversiones en las que el vino hace algún papel. En Creta, entre las leyes de Minos, hay una que prohíbe beber en sociedad hasta embriagarse. Es evidente que Minos no ha prescrito en sus leyes a sus conciudadanos nada que considere bueno, porque seguramente no ha imitado a esos hombres despreciables que imponen a los demás reglas que ellos mismos no observan. Su trato con Júpiter, como decía, consistía en conversar con él y en el estudio de la virtud. He aquí cómo le fue posible dar a sus conciudadanos estas leyes, que han hecho en todo tiempo la felicidad de Creta, y hacen hoy la de Lacedemonia desde que han comenzado a adoptarlas como reglas divinas. En cuanto a Radamanto era un hombre de bien; y se educó, en efecto, cerca de Minos. Aprandió no sólo el arte real de gobernar en general, sino también bajo éste el arte de administrar justicia en los tribunales; y este es el origen de su nombradía como excelente juez. Minos le nombró guardador de las leyes en el interior de la ciudad, y revistió a Talos de las mismas funciones en el resto de toda la Creta. Talos recorría tres veces al año los pueblos de la isla, velando por la ejecución de las leyes, que llevaba grabadas en tablas de bronce, lo cual le granjeó el sobrenombre de Bronce.

[10]

Hesíodo dice poco más o menos lo mismo de Minos. Después de haber citado su nombre, añade:

Era el rey más de verdad entre todos los reyes mortales.

Reinó sobre la multitud de los hombres que le rodeaban.

Con el cetro de Júpiter en la mano.

Y con este cetro gobernaba los Estados. [11]

El cetro de Júpiter no es otra cosa, en el pensamiento de Hesíodo, que la educación que Minos recibió de este dios, y que le permitió gobernar a Creta con tanta sabiduría.

EL AMIGO. —Pero entonces, Sócrates, ¿cómo se explica esa tradición tan universal, que nos representa a Minos como un hombre ignorante y cruel?

SÓCRATES. —Esto debe servirte de advertencia, mi excelente amigo, si te precias de hombre prudente, y lo mismo que a ti a cual quiera otro que estime su reputación, para procurar no enemistarse nunca con un poeta, cualquiera que él sea. Los poetas tienen un gran poder sobre la opinión, ya distribuyan a los hombres la censura o el elogio. Cometió una gran falta Minos cuando

hizo la guerra a esta ciudad^[12] donde florecían tantos sabios y poetas de todos géneros, especialmente los autores de tragedias. La tragedia es muy antigua entre nosotros; no comienza, como se cree generalmente, ni en Téspis ni en Frínico,^[13] sino que si fijas bien la atención, verás que fue descubierta en esta ciudad en una época mucho más remota. Entre todos los géneros de poesía, la tragedia es el más popular y el más acomodado para hacer impresión en los espíritus. Haciendo aparecerá Minos en la escena, nos hemos vengado así de los tributos que nos obligó a pagarle. Tal fue el error de Minos, el enemistarse con nosotros; y he aquí, para responderte, la causa de su mala fama. Pero de que fue hombre de bien, sabio, y, como dijimos antes, excelente legislador, hay una prueba evidente, y es que sus leyes han permanecido inalterables, como las de un hombre que ha sabido descubrir en toda su verdad el arte de gobernar Estados.

EL AMIGO.—Todo lo que acabas de decir, Sócrates, me parece perfectamente verosímil.

SÓCRATES.—Si lo que digo es exacto, ¿no crees que los cretenses, conciudadanos de Minos y de Radamanto, son, entre todos los pueblos, los que tienen leyes más antiguas?

EL AMIGO.—Lo creo.

SÓCRATES.—Son entre los antiguos los mejores legisladores, guías y pastores de los hombres, a la manera que Homero llama a un buen jefe de ejército pastor de los pueblos.

EL AMIGO.—Sin duda.

SÓCRATES.—Y bien, ¡por Júpiter, protector de la amistad!, si alguno nos preguntara cómo debería arreglarse un buen legislador del cuerpo para poner y mantener a éste en el mejor estado posible, nosotros le responderíamos bien y en pocas palabras, diciendo que semejante legislador distribuiría en justa proporción los alimentos y el trabajo, aquellos para alimentarle y éste para ejercitarle y fortificarle.

EL AMIGO.—Perfectamente.

SÓCRATES.—Luego si se nos preguntara en seguida cómo debe arreglarse un buen legislador para poner y mantener el alma en el mejor estado posible, ¿qué deberemos responder para no tener vergüenza ni de nosotros mismos ni de nuestra edad?

EL AMIGO.—Yo no puedo decirlo.

SÓCRATES.—Es una vergüenza para nuestras almas parecer ignorar en qué consisten su bien y su mal, al mismo tiempo que ellas conocen perfectamente el bien y el mal del cuerpo y de todo lo demás.

LOS RIVALES

Argumento de *Los rivales*^[1] **por Patricio de Azcárate**

Platón, o el autor, cualquiera que él sea, de este pequeño diálogo, se propone dar una idea exacta de la filosofía. ¿Consiste el ser filósofo en querer conocer todas las cosas? No; porque las fuerzas del espíritu tienen sus límites como las del cuerpo; y la filosofía no conseguiría su objeto si aspirase a la ciencia universal.

¿Consiste el ser filósofo en formarse una idea general de todas las ciencias y de todas las artes? Tampoco; porque en tal caso el filósofo sería necesariamente inferior a cualquiera sabio, a cualquier artista, versado en una sola ciencia o en un solo arte que sabría mejor que él, y entonces el filósofo entraría en segunda línea. Pero el filósofo no debe ser inferior a nadie. ¿Cómo, pues, llegará a conseguirlo? Limitando, por lo pronto, su estudio a conocerse bien a sí mismo. Esta ciencia le enseñará a conocer a los demás hombres, sus semejantes; y cuando conozca bien la naturaleza humana con sus cualidades y defectos, estará en disposición de guiarse a sí mismo y de guiar a los demás. Será, como dice Sócrates, buen rey, buen político, buen administrador, y será sabio y justo. Entonces tendrá las condiciones de un hombre verdaderamente superior, como debe ser el hombre educado por la filosofía tal como la entendía Sócrates, es decir, la filosofía moral.

Los rivales o de la filosofía

SÓCRATES.—Entré el otro día en la escuela de Dionisio el gramático^[1] y encontré allí algunos jóvenes de agradable porte y de las mejores familias de la ciudad con sus amantes. Había dos que estaban disputando, pero no pude entender sobre qué, si bien me pareció que era sobre Anaxágoras o Enópidas,^[2] porque trazaban en el suelo círculos, y parecía que imitaban con sus manos ciertos ángulos de inclinación. Su afán era extremado. Como yo estaba sentado cerca del amante de uno de los que disputaban, le pregunté, tocándole en el codo, qué era de lo que trataban aquellos dos jóvenes.

—Precisamente —le dije—, ha de ser cosa grande y notable, cuando con tanto afán lo toman.

—Y bien —respondió—, una cosa grande y magnífica; charlan sobre los astros y se ocupan de fruslerías filosóficas.

Sorprendido de esta respuesta, le dije:

—Joven, ¿te parece ridículo el filosofar? ¿A qué viene hablar tan duramente?

Otro joven, que estaba sentado cerca de él y que era su rival, habiendo oído mi pregunta y su respuesta, me dijo:

—En verdad, Sócrates, no quedarás muy satisfecho si preguntas a este joven, que mira con desdén el estudio de la filosofía. ¿No sabes que toda su vida se resume en tres palabras: ejercitarse en la palestra, comer y dormir? ¿Qué otra respuesta podías esperar de él, sino que es ridículo el filosofar?

El rival, que me hablaba de esta manera, había estudiado las ciencias y las artes, mientras que el otro de quien tan mal hablaba sólo se había dedicado a la gimnasia. Juzgué, pues, que debía dejar al que había preguntado al principio, tanto más, cuanto que el mismo no se consideraba en posición de conversar como no fuera sobre los ejercicios del cuerpo, y ver el partido que podría sacar de su rival, que se la echaba de más sabio. Le dije:

—Mi pregunta se dirigía a ambos, pero si tú conoces que puedes contestarme mejor, me dirijo a ti solo; ¿crees que sea bueno filosofar, o crees lo contrario?

Los otros dos jóvenes, luego que nos oyeron, callaron, cesaron en su disputa y vinieron a escucharnos con el mayor silencio. Lo que a su aproximación experimentaron los dos rivales, yo no lo sé; pero con respecto a mí puedo decir, que me estremecí, porque la juventud y la belleza siempre me causan esta impresión. Sin embargo, uno de los dos amantes no me pareció menos conmovido que yo, lo cual no le impidió responderme con serenidad:

—Sócrates, si yo creyera que era ridículo filosofar, no me creería hombre, y no es otra la opinión que tengo formada de cualquiera que abrigue una opinión semejante —añadió queriendo con estas palabras indicar a su rival, y levantando la voz para que le oyera el que él amaba:

—¿Te parece que la filosofía es una cosa buena? —le dije.

—Seguramente —respondió.

—¿Pero qué —repuse— crees tú que se pueda saber si una cosa es hermosa o fea, sin saber antes lo que ella es?

—No.

—Pues bien, ¿sabes tú lo que es filosofar?

—Sin duda lo sé.

—¿Qué es, pues? —le pregunté.

—No es otra cosa —me respondió— que lo que Solón ha dicho en cierto pasaje: «Yo envejezco aprendiendo todos los días». Me parece, en efecto, que el que quiera ser filósofo, debe aprender todos los días alguna cosa, lo mismo en su juventud que en su ancianidad, a fin de saber en esta vida el mayor número de cosas posible.

Al pronto esta respuesta me pareció satisfactoria, pero después de haber reflexionado un poco, le pregunté si hacia consistir la filosofía en un gran saber.

—Sin duda —me respondió.

—¿Pero piensas —le dije, que la filosofía es, no sólo buena, sino también útil?

—Es útil igualmente —respondió.

—¿Te parece —le repliqué— que sea peculiar a la filosofía, o crees que sea lo mismo para las demás artes? Por ejemplo, ¿el gusto por la gimnasia te parece tan útil como bello?

—Es según —me respondió en tono festivo—; con éste no temo decir que no es ni lo uno ni lo otro, pero contigo, Sócrates, confieso que es a la vez bello y útil.

—¿Y crees tú —le dije— que el gusto de la gimnasia consiste en hacer el mayor número de ejercicios posible?

—Sin duda —me respondió—; como el amor a la sabiduría, la filosofía consiste en querer conocer el mayor número de cosas posible.

—Pero —le pregunté—: ¿Piensas, que los que tienen gusto en dedicarse a la gimnasia, tengan otro fin que el de robustecer el cuerpo?

—No, ciertamente —me dijo.

—Por consiguiente —repuse—, ¿el gran número de ejercicios es el que hace que se robustezca el cuerpo?

—¿Y cómo, me respondió, podría robustecerse con pocos ejercicios?

Sobre esto me propuse apurar a mi atleta para que me auxiliase con su experiencia en la gimnasia. Dirigiéndole, pues, la palabra:

—¿Por qué guardas silencio, querido mío, cuando debes hablar de este modo? ¿Crees tú que los ejercicios numerosos dan la salud, o que la dan los ejercicios moderados?

—Yo, Sócrates —respondió—, creo que los ejercicios moderados son los que dan la salud conforme al precepto recibido. ¿Quieres la prueba? Ahí tienes ese hombre, que en su aplicación al estudio, ni duerme, ni come; y mira qué cuerpo flaco y débil tiene.

A estas palabras los dos jóvenes se echaron a reír, y el filósofo se ruborizó. Yo le dije entonces:

—Pero bien, ¿reconoces ahora que no son los muchos o pocos ejercicios, sino los ejercicios moderados, los que dan la salud? ¿O quieres combatir contra dos?

—Si fuera él solo —me dijo—, me mantendría firme de buena gana y le probaría lo que he dicho, aunque se tratase de una cosa menos probable, porque no hay duda de que es temible el adversario. Pero contigo, Sócrates, no quiero disputar contra mi opinión. Confieso que no son los muchos ejercicios sino los ejercicios moderados los que dan la buena salud.

—Con respecto a los alimentos —le dije—, ¿no es una cantidad moderada y no una gran cantidad la que mantiene la salud? Convino en ello. Y sobre todas las demás cosas, que afectan al cuerpo, le

obligué igualmente a convenir en que el justo medio es lo útil, y de ninguna manera lo mucho ni lo poco. Y respecto al alma, le dije en seguida, ¿qué le convendrá? ¿Una cantidad grande de alimentos o una cantidad moderada?

—Moderada —me dijo.

—Las ciencias —le repuse—, ¿no entran en el número de los alimentos del alma? Convino en ello. Por consiguiente, le dije, es útil al alma, no una multitud, sino una cantidad moderada de ciencias. ¿A quién podríamos razonablemente, dirigirnos, para saber cuál es la cantidad moderada de alimentos y de ejercicios, que es útil al cuerpo? Convinimos todos tres en que a un médico o a un maestro de gimnasia. Y sobre semillas, para conocer la justa proporción en la siembra, ¿a quién sería preciso dirigirse? Convinimos en que a un labrador. Y respecto a las ciencias, ¿a quién consultaríamos, para saber el término medio que es preciso guardar, al sembrarlas y plantarlas en el alma? Sobre esto todos tres nos encontramos llenos de incertidumbre. Puesto que nos vemos en este conflicto, les dije en tono festivo, ¿queréis que llamemos en nuestro auxilio a esos dos jóvenes? ¿O quizá tendríamos vergüenza de llamarlos, como Homero dice de los amantes de Penélope, que no pudiendo tender el arco, querían que ninguno otro pudiera hacerlo?

Cuando vi que tenían perdida la esperanza de encontrar lo que buscábamos, tomé otro camino y les dije:

—¿Qué ciencias, según nosotros, debe ante todo aprender un filósofo? Porque ya estamos conformes en que no debe aprenderlas todas, ni tampoco un gran número de ellas.

El sabio, tomando la palabra, dijo que las mejores y más convenientes para un filósofo eran las que debían hacerle más honor, y que nada le honraría tanto como parecer hábil en todas las artes, o por lo menos en la mayor parte, y sobre todo en las más consideradas; que por lo tanto era preciso, que el filósofo aprendiese todas las artes dignas de un hombre libre, es decir, las que dependen de la inteligencia, y no las que dependen de la mano.

—¿Haces —le dije— la misma distinción que se acostumbra a hacer en arquitectura? Tendrás un entendido maestro de obras por cinco o seis minas, pero un arquitecto no le encontrarás por diez mil dracmas, porque hay pocos en toda la Grecia. ¿No esto lo que quieres decir?

—Sí —me respondió—. Entonces le pregunté si no era imposible, que un hombre aprendiese perfectamente dos artes, cuanto más poder aprender un gran número de ellas sobre todo de las difíciles.

A lo cual él me respondió:

—No te imagines, Sócrates, que yo quiera decir que un filósofo deba saber estas artes tan perfectamente como los que las ejercen. Basta que las sepa como conviene a un hombre libre y bien educado, a fin de estar a punto de comprender mejor que los demás lo que dicen los maestros, y poder dar su dictamen, de suerte que sobre todo lo que se dice o se hace relativo a estas artes, supere en mucho a los demás en gusto e ilustración.

Y dudando yo aún de lo que quería decir:

—Mira —le dije—, si penetro bien en la idea que tú tienes del filósofo. Quieres, a mi parecer, que el filósofo sea respecto de los artistas, lo que es un *pentatlo*^[3] respecto de un corredor o luchador. Vencido por los atletas de profesión en el ejercicio, que es propio de cada uno de ellos, el pentatlo está en segunda linea, mientras que es superior a todos los demás atletas. He aquí quizá el efecto, que,

según tú, produce la filosofía en los que se dedican a ella; en cada arte están por bajo de los maestros, pero aunque están en segunda fila, están por encima de todos los demás hombres. De esta suerte un filósofo es en todas las cosas un hombre de segundo orden; tal es, yo creo, la idea que quieres darnos.

—Paréceme —me dijo— que has comprendido bien mi pensamiento, comparando el filósofo con el pentatlo, porque el filósofo realmente es un hombre, que no se apega a nada como un esclavo, ni se entrega exclusivamente a una cosa sola, hasta el punto de que para llevarla a su perfección, desprecie todas las demás, como hacen los artistas; el filósofo se dedica a todas en cierta medida.

Después de esta respuesta, como yo quería saber claramente lo que quería decir, le pregunté si creía que las gentes hábiles eran útiles o inútiles.

—Útiles seguramente, Sócrates.

—Si las gentes hábiles son útiles, las gentes inhábiles son inútiles.

Convino conmigo.

—Pero los filósofos, ¿son útiles o no lo son?

—Son, no sólo útiles, sino los más útiles de los hombres.

—Veamos, pues, si dices verdad, y examinemos cómo hombres, que están en segunda línea, pueden ser útiles; porque es evidente que en cada arte el filósofo es inferior al artista respectivo. Convengo en ello.

—Pues bien, dime, ¿si estuvieses enfermo o lo estuviese alguno de tus amigos, con gran sentimiento tuyo, para restablecer tu salud o la de tu amigo, llamarías al filósofo, este hombre que es hábil en segunda linea, o harías venir al médico?

—Yo les haría venir a los dos.

—No me digas los dos; es preciso optar por uno de ellos. ¿A cuál darás tú la preferencia?

—No hay nadie que dude y que no haga venir al médico.

—Y si te hallases en un buque batido por la tempestad, ¿a quién encomendarías tu persona y cuanto te perteneciese, al filósofo o al piloto?

—Al piloto sin duda.

—De manera que en todas las ocasiones en que se encuentra un hombre especial, el filósofo no es útil.

—Al parecer.

—Por consiguiente, los filósofos son gentes inútiles, porque en cada arte tenemos hombres hábiles, y estamos conformes en que sólo las personas hábiles son útiles, y que los demás son inútiles.

Se vio precisado a convenir en ello.

—¿Me atreveré a hacerte aún otras preguntas? ¿Te parecerá una desatención que te haga tantas?

—Pregúntame todo lo que quieras.

—Lo que yo quiero es que convengamos de nuevo en todo lo que hemos dicho, que es lo siguiente: Hemos convenido, por una parte, en que la filosofía es una cosa buena, que hay filósofos, que los filósofos son hábiles, que los hombres hábiles son útiles, y que los inhábiles inútiles; y por otra parte, estamos de acuerdo en que los filósofos son inútiles, mientras hay artistas especiales, y los hay siempre. ¿No estamos conformes en todo esto?

—Ciertamente.

—Estamos, pues, conformes, a mi parecer, y tú mismo lo reconoces, en que si la filosofía consiste en saber todas las artes de la manera que tú dices, los filósofos serán inhábiles e inútiles mientras haya artes entre los hombres. Mira que acaso no sea así, querido mío, y que filosofar sea otra cosa que mezclarse en todas las artes y pasar su vida en hacerlo todo y aprenderlo todo, porque a mi parecer esto es impropio, y se llaman peones a los que se ocupan de esta manera en las artes. Por lo demás, para que te persuadas mejor de que digo verdad, respóndeme a lo siguiente: ¿quiénes son lo que saben corregir los caballos? ¿Son les que los hacen mejores o son otros?

—Los que les hacen mejores.

—Y respecto a los perros, ¿saber corregirlos no es hacerlos mejores? —Sí.

—De esta manera, ¿con un mismo arte se les hace mejores y se les corrige?

—Lo confieso.

—Pero este arte de hacerlos mejores y de corregirlos, ¿no es el mismo que el de discernir los buenos de los malos, o es otro distinto?

—No, es el mismo.

—¿Y dirás lo propio de los hombres? El arte de hacerlos mejores ¿es el mismo que el de corregir y discernir los buenos de los malos?

—Es el mismo.

—El arte que se aplica a un solo hombre, ¿puede aplicarse a muchos, y el arte que se aplica a muchos puede aplicarse a uno solo?

—Sí.

—Lo mismo sucede con los caballos y con todos los animales.

—Convengo en ello.

—Pero ¿cómo llamas a la ciencia que corrige a los que viven en la licencia y violan las leyes? No es la ciencia del juez.

—Sí.

—Y esta ciencia ¿no es la que llamas justicia?

—La misma.

—Así, pues, el arte de corregir a los malos sirve también para distinguirlos de los buenos.

—Seguramente.

—Y el que reconoce uno de estos, puede reconocer muchos.

—Sí.

—Y el que no puede reconocer muchos, no podrá reconocer uno solo.

—Lo confieso.

—Por consiguiente, si un caballo no distingue los buenos de los malos caballos, no conocerá tampoco lo que es lo mismo.

—Ciertamente no.

—¿Sucede lo mismo con un perro?

—Lo mismo.

—Así, pues, un hombre que no distinguese los hombres buenos de los malos, ignoraría si él mismo es bueno o malo, puesto que también es hombre.

—Ciento.

—¿No conocerse a sí mismo es ser sabio o mentecato?

—Es ser mentecato.

—Por consiguiente, conocerse a sí mismo es ser sabio.

—Así lo pienso.

—Así, pues, a lo que parece, la inscripción del templo de Delfos^[4] nos exhorta a practicar la sabiduría y la justicia.

—Así parece.

—¿Pero no es la justicia la que nos enseña a corregirnos?

—Convengo en ello.

—Por tanto el arte de corregir es la justicia, y el arte de conocemos a nosotros mismos y a los demás es la sabiduría.

—Así me lo parece.

—La justicia y la sabiduría son, por tanto, una misma cosa.

—Al parecer.

—Y los Estados están bien regidos, cuando los malos son castigados.

—Dices verdad.

—¿Es esto lo que se llama la política?

—Convengo en ello.

—Cuando un hombre gobierna bien un Estado, ¿no se le da el nombre de rey?

—Sin duda.

—¿Gobierna, pues, con el arte real?

—Es claro.

—¿Y éste no es el mismo de que acabamos de hablar?

—Parece que sí.

—Cuando un particular gobierna bien su casa, ¿qué nombre le da? ¿No se le llama un buen administrador, un buen amo?

—Sí.

—¿Mediante qué arte gobierna tan bien su casa? ¿No es mediante el arte de la justicia?

—Seguramente.

—Me parece, pues, que rey, político, administrador y amo justos y sabios son una misma cosa, y que el reinado, la política, la economía, la sabiduría y la justicia no son más que un solo y mismo arte.

—Es evidente.

—Y bien, cuando un médico hable de enfermedades delante de un filósofo, o un artista cualquiera hable de su arte, sería vergonzoso para el filósofo el no entender lo que dicen ni poder dar su dictamen; y cuando un juez, un rey o cualquiera otro de los que hemos nombrado hablen delante de él, ¿no será vergonzoso para este filósofo no poder entenderles ni decir nada?

—¿Cómo no ha de ser vergonzoso, Sócrates, no tener nada que decir sobre tales cosas?

—¿Pero asentaremos, que sobre estas cosas el filósofo debe de ser como un pentatlo que está siempre en segunda línea, y que por consiguiente es inútil en tanto haya hombres especiales; o bien

diremos, que no debe abandonar a otro la dirección de su casa, ni ocupar en esto el segundo puesto, sino que debe saber juzgar y castigar como sea preciso, para que su casa esté bien administrada?

Convino en ello.

—En fin, si sus amigos le toman por árbitro o su patria le hace juez en los negocios públicos o privados, ¿no será una vergüenza para él encontrarse en segunda o tercera línea en lugar de ocupar la primera?

—Así me parece.

—Mi querido amigo, está muy lejos de consistir la filosofía en aprenderlo todo y en dedicarse a todas las artes.

Al oír estas palabras el sabio, confundido por lo que había dicho, no supo qué responder, y el ignorante aseguró que yo tenía razón. Los demás aplaudieron también lo dicho por mí.

TIMEO DE LOCRES

Argumento del *Timeo de Locres*^[1]

por Patricio de Azcárate

Timeo, nacido entre los locrios epicefirianos de la Gran Grecia, y cuyo nombre lleva esta composición apócrifa, es un filósofo pitagórico, probablemente contemporáneo de Sócrates. Sobre este filósofo puede leerse en el Diccionario de Ciencias Filosóficas^[2] un artículo de Mr. Franck del cual tomamos el extracto siguiente que servirá de argumento a este diálogo. «Le encontramos por primera vez en el siglo quinto de la era cristiana, en Proclo, quien, no dudando de su autenticidad y considerándole útil como introducción al Timeo de Platón, le ha colocado al frente de este diálogo; pero basta comparar las dos obras para ver que el primero no es más que un compendio del segundo. Se encuentran en él, a pesar del dialecto dórico, de que el falsario se ha valido, frases enteras, que han pasado de uno a otro. Y en este caso no será Platón a quien haya de acusarse de plagiario. Por otra parte, ¿cómo puede admitirse esta identidad perfecta entre el sistema de Pitágoras y el de Platón? Por oscuras que sean para nosotros las doctrinas de la escuela pitagórica, por lo menos sabemos por los fragmentos de Filolao y por testimonios indirectos, que era completamente extraña a la teoría de las ideas y a la concepción de un alma del mundo distinta de Dios. Si tales hubieran sido las convicciones particulares de Timeo, no habrían pasado ciertamente desapercibidas hasta los tiempos de los últimos alejandrinos».

El autor del tratado del Alma del mundo y de la naturaleza, nos es, pues, hasta ahora completamente desconocido.

Timeo de Locres o del alma del mundo y de la naturaleza

He aquí lo que Timeo de Locres dice: Hay dos causas de todo lo que existe; la inteligencia, causa de todo lo que se hace con intención; la necesidad, causa de todo lo que resulta forzosamente de la naturaleza de los cuerpos. De estas dos causas, la una tiene por esencia el bien; se llama Dios y principio de todo lo que es excelente. Todas las causas secundarias, que vienen después, se refieren a la necesidad. Todo lo que existe es idea, o materia, o fenómeno sensible nacido de la unión de aquellas. La idea no es, ni engendrada, ni móvil; es permanente, siempre de la misma naturaleza, inteligible, modelo de todo lo que, habiendo comenzado a existir, está sujeto al cambio. Esto es lo que se llama idea, y así es cómo se la concibe. La materia es el receptáculo de la idea, la madre y la nodriza del ser sensible; ella es la que, recibiendo en sí el sello de la idea, forma según este modelo y produce los seres que tienen principio. Timeo dice también, que la materia es eterna, pero no inmutable. Desprovista por sí misma de forma y de figura, no hay forma que no adopte; se hace divisible haciéndose cuerpo, y es de la esencia de lo diverso; se la llama lugar, espacio. He aquí los dos principios contrarios: la idea, que desempeña el papel de varón y de padre; la materia, el de hembra y de madre. En tercer lugar vienen los productos de estos dos principios.

Estas tres clases de seres son conocidas por tres facultades diferentes: la idea, objeto de la ciencia, por la inteligencia; la materia, que no se apercibe directamente, sino con el auxilio de la analogía, por un razonamiento bastardo; el producto de la idea y de la materia, por la sensación y la opinión.

La razón exige que la idea, la materia y Dios, autor del perfeccionamiento de todas las cosas, sean anteriores al nacimiento del cielo. Como lo más antiguo vale más que lo más moderno, y lo regular vale más que lo irregular, Dios, que es bueno, al ver la materia recibir el sello de la idea y experimentar toda especie de cambios, pero sin sujeción a regla, resolvió introducir en ella el orden y remplazar los cambios sin fin con movimientos sometidos a leyes, para que las diferencias de los seres tuviesen su armonía, en lugar de estar abandonados al azar. Compuso por lo mismo el mundo con todo lo que había de materia, y encerrándolo todo en él, le dio por límite los límites mismos del ser; le hizo uno, de una sola y misma naturaleza, perfecto, animado, razonable; porque lo que está animado y es racional es mejor que lo que no lo es; en fin, le dotó de un cuerpo esférico, porque esta forma es la más perfecta de todas. Así es como, queriendo producir una criatura excelente, hizo este dios engendrado, que no puede ser destruido por otra causa que por el Dios que lo ha formado, en caso de que llegara un día en que este Dios quisiera destruirlo; pero no es propio de un ser bueno intentar destruir una criatura perfectamente bella; porque el mundo debe subsistir incorruptible, indestructible y dichoso. De todos los seres que han comenzado a existir es el más fuerte, porque ha sido producido por la causa más fuerte, y porque esta causa ha imitado al formarle, no un modelo perecible, sino la idea y la esencia inteligible; es una copia fiel de la misma, de una belleza acabada, y en él ninguna reparación será jamás necesaria. Es siempre completo en lo que concierne a los seres sensibles, porque su modelo contiene todos los seres inteligibles y no deja ninguno fuera de sí, siendo el límite de lo inteligible, como este mundo lo es de lo que está sometido a los sentidos.

Sólido, tangible, visible, se compone de tierra, de fuego y de dos cuerpos que sirven de términos

medios entre aquellos, que son el aire y el agua. Se compone de la totalidad de cada uno de estos cuerpos, que están en él por entero, sin que haya quedado ninguna parte fuera de él, a fin de que el cuerpo del universo se baste a sí mismo, y no pueda ser chocado ni por los cuerpos exteriores, porque no los hay, ni por los que él contiene, porque dentro de sí mismo todo está en la proporción más justa y en perfecto equilibrio. Ninguna de sus partes es más fuerte ni más débil que la otra; unas no crecen a expensas de las otras; la relación que las une las mantiene en una armonía indestructible. En efecto, dados tres términos con intervalos determinados, el término medio es al primero, como el tercero es al término medio. Se puede trastornar y alterar los términos de la proporción sin destruirla; de cualquier manera que se los disponga, la igualdad de las relaciones subsiste. La figura y el movimiento del mundo contribuyen a darle armonía; la figura, porque siendo esférica y semejante a sí misma en todos sentidos puede encerrar en sí todas las demás figuras regulares; el movimiento, porque describe eternamente un círculo; porque sólo la esfera puede, así en movimiento como en reposo, conservar el mismo lugar y no abandonarle para ocupar otro, estando como están todos los puntos de la circunferencia a la misma distancia del centro.^[1] Como la superficie del mundo es completamente llana, no tiene necesidad de estos órganos mortales, que han sido dados a los demás animales para su uso.

En cuanto al alma del mundo, Dios la fijó en el centro, y desde allí la extendió por todas partes, abrazando el mundo entero. La formó con la mezcla de esencia indivisible y de la divisible, que combinó formando una sola, en la que reunió las dos fuerzas que son causa de dos clases de movimientos, el movimiento de lo mismo y el movimiento de lo diverso; y como estas dos esencias no son a propósito para unirse entre sí, no se verificó la mezcla fácilmente. Las partes de que esta mezcla se compone están entre sí en la misma relación que los números armónicos; y Dios estableció estas relaciones en obsequio de la ciencia, para que no se ignorase de qué y según qué regla ha sido compuesta el alma. No hizo el alma después de la esencia corporal, como parece que decimos aquí; porque lo que vale más debe ser lo primero en poder y en antigüedad. Dios, por lo tanto, hizo el alma la primera, tomando desfile luego en la mezcla con que la formó una parte igual a trescientas ochenta y cuatro unidades. Dado este primer número, es fácil construir la progresión cuya razón es dos, y aquella cuya razón es tres. Todas estas cantidades, dispuestas según los intervalos musicales y formando octavas, son treinta y seis en número, y dan una suma total de ciento catorce mil seiscientos noventa y cinco; y las mismas divisiones del alma son de ciento catorce mil seiscientos noventa y cinco en número. Así es como Dios ha compuesto el alma del universo.

El Dios, eterno jefe y padre de todo lo que existe, sólo puede ser conocido por la inteligencia; con respecto al dios engendrado, nosotros le vemos con nuestros propios ojos; es el mundo con todas las partes celestes del mismo que tienen por elemento el éter,^[2] de las cuales pertenecen unas a la esencia de lo mismo y otras a la esencia de lo diverso. Las primeras, colocadas en la circunferencia, arrastran de oriente a occidente todo aquello que está dentro por un movimiento general; las que, colocadas en el interior pertenecen a la esencia de lo diverso, arrastradas de occidente a oriente por su movimiento propio, sufren, sin embargo, la influencia extraña del movimiento mismo, que tiene en el mundo mayor fuerza. El movimiento de lo diverso, dividido según las relaciones armónicas, forma siete círculos.^[3] La Luna, que es el más vecino de la tierra, realiza su revolución en un mes; el Sol, que viene después de ella, la realiza en un año. Dos astros

recorren su carrera en el mismo tiempo que el Sol, que son Mercurio y Juno, generalmente llamado Venus o Lucifer. El pastor y el vulgo son incapaces de penetrar en el santuario de la astronomía y de conocer los movimientos de los astros, al ponerse y al salir. El mismo astro se levanta por poniente cuando sigue al Sol tan de cerca como puede hacerlo sin verse oscurecido por sus rayos, y se levanta por oriente cuando precede al Sol y brilla del lado de la aurora. De esta manera el planeta Venus se hace muchas veces Lucifer, porque acompaña al Sol; y no es el único, porque lo mismo sucede con otros muchos astros, fijos o errantes, y con todo astro de cierta magnitud que aparece sobre el horizonte antes que el Sol anuncie el día. Los otros tres planetas, Marte, Júpiter y Saturno, tienen una velocidad propia y dan lugar a años desiguales. Mientras andan su camino, tienen revoluciones, fases, conjunciones, eclipses; salen y se ponen realmente en el cielo; tienen también fases orientales u occidentales según su posición con relación al Sol. Éste, arrastrado por el movimiento de lo mismo, produce el día, recorriendo el cielo de oriente a occidente, y la noche volviendo por otro camino de occidente a oriente; y mide el año al recorrer su órbita. Haciendo este doble movimiento describe una espiral, avanzando cada día hacia uno de los signos del zodiaco, al mismo tiempo que obedece al movimiento de las estrellas fijas, lo cual produce la vuelta alternativa de la noche y del día.

Se llaman partes del tiempo a estos períodos, que Dios ha formado a la par que el mundo, porque antes del mundo no había astros, ni por consiguiente años, ni la vuelta periódica de las estaciones que miden el tiempo engendrado. Este tiempo es la imagen del tiempo que no tiene padre, y que llamamos eternidad. En igual forma que este mundo visible ha sido hecho a imagen del mundo ideal, que es su modelo eterno, lo mismo este tiempo ha sido hecho con el mundo a semejanza de la eternidad.

La tierra, sentada en el centro del mundo y foco de los dioses, separa el día de la noche, y es causa de la salida y puesta de los astros por los horizontes que cortan la tierra y ponen término a la vista. La tierra es el más antiguo de los cuerpos encerrados en el recinto del cielo. El agua no hubiera nacido sin la tierra, ni el aire sin el agua, ni el fuego podría subsistir privado de la humedad de la materia de la cual recibe el alimento; de suerte que la raíz y la base de todas las cosas es la tierra afianzada por su propio equilibrio. Los principios de todo lo que ha tenido nacimiento son la materia como objeto y la idea como razón de la forma. Los cuerpos engendrados por estos principios son la tierra, el agua, el aire y el fuego, cuya generación es la siguiente.

Todo cuerpo se compone de superficies y toda superficie de triángulos. Estos triángulos o son rectángulos isósceles, es decir, la mitad del cuadrado, o rectángulos de lados desiguales, en los que el mayor ángulo es triple que el más pequeño, el más pequeño es la tercera parte del recto, y el ángulo medio doble del más pequeño, puesto que es igual a los dos tercios del ángulo recto; el mayor ángulo, que es el ángulo recto, tiene una tercera parte más que el ángulo pequeño. Esta especie de triángulo es la mitad del triángulo equilátero, dividido en dos partes iguales por una perpendicular tirada desde la cúspide a la base. Estos dos triángulos^[4] son también rectángulos; pero en el primero los lados entre los que se encuentra comprendido el ángulo recto son iguales y sólo ellos lo son; y en el segundo, los tres lados son desiguales. Llamemos al último escaleno y al primero semitrágono. El semitrágono es el principio de composición de la tierra; porque de él procede el cuadrado, compuesto a su vez de cuatro semitrágonos;^[5] y del cuadrado nace el cubo, el más estable y el menos móvil de los cuerpos, que tiene seis lados y ocho ángulos. Por esta razón la tierra es el más pesado de los cuerpos y el más difícil de mover, sin que pueda convertirse en otros elementos,

porque sus triángulos son de una especie muy diferente de los demás. La tierra es, en efecto, el único cuerpo que se compone de semitrágonos; los otros cuerpos, el fuego, el aire y el agua se forman del elemento escaleno; porque reuniendo seis triángulos escalenos, se forma el triángulo equilátero de que se compone la pirámide de cuatro lados y cuatro ángulos iguales, que constituye la naturaleza del fuego, el más sutil y el móvil de los cuerpos. Después de esta pirámide viene el octaedro, que tiene ocho lados y seis ángulos, y que es el elemento del aire; en fin, el icosaedro, que tiene veinte lados y doce ángulos y que es el más espeso y más tosco de estos tres elementos, es el del agua. Estos tres cuerpos, como están compuestos del mismo elemento,^[6] se transforman unos en otros. En cuanto al dodecaedro, él es la imagen del mundo, porque es la forma que más se aproxima a la esfera. El fuego, por su gran sutileza, lo penetra todo sin excepción; el aire todo excepto el fuego; en fin, el agua penetra la tierra de manera que todo lo llena y no deja ningún vacío. Todos estos cuerpos son arrastrados en el movimiento universal; y estrechados y empujados los unos por los otros, experimentan las alternativas continuas de la generación y de la corrupción.

Estos son los elementos de que se ha valido Dios para crear este mundo, que es tangible a causa de la tierra y visible a causa del fuego; ellos son los dos extremos; y ha empleado el agua y el aire para unirlos por medio de un lazo poderoso, que es la proporción, la cual se mantiene por su propia fuerza y el mundo está sometido a ella. Para ligar superficies un sólo término medio hubiera bastado, pero han sido precisos dos para los sólidos. Dios ha dispuesto los dos medios y los dos extremos de tal manera, que el fuego es al aire, como el aire es al agua y el agua a la tierra; o bien, reduciendo la progresión, el fuego es al agua, como el aire a la tierra; o aun, invirtiendo el orden de los términos, la tierra es al agua como el agua es al aire y el aire al fuego; y reduciéndolos, la tierra es al aire como el agua es al fuego; y como todos estos elementos son iguales en fuerza, es ley de sus relaciones el ser siempre iguales. Y así este mundo es uno a causa del lazo divino de la proporción. Cada uno de estos cuatro elementos comprende muchas especies. El fuego es llama, luz, rayo brillante, a causa de la desigualdad de los triángulos que hay en cada uno de estos objetos. De igual modo hay aire puro y seco, húmedo y nebuloso; agua fluida o compacta, como la nieve, la escarcha, el granizo, el hielo. Hay fluido húmedo, como el aceite y la miel; otro denso, como la pez y la cera; o sólidos fusibles como el oro, la plata, el hierro, el estaño, el acero; o desmenuzables como el azufre, el betún, el nitro, las sales, el alumbre y las piedras que entran también en el mismo género.

Formado el mundo, Dios formó los animales mortales, para que aquel fuese completo; es decir, la imagen perfecta y completa de su modelo, después de haber compuesto el alma humana de los mismos elementos que el alma del mundo y guardando la misma proporción, la entregó en patrimonio a la esencia de lo diverso; ésta, ocupando el lugar de Dios en la formación de los animales mortales y efímeros, hizo entrar en ellos, como por infusión, almas tomadas de la Luna, del Sol y de los otros planetas que se mueven en la región de lo diverso;^[7] pero añadió una partícula de la naturaleza de lo mismo, que mezcló con la parte racional del alma, para que fuera una imagen de la sabiduría en los hombres que han recibido la mejor parte de la misma. Hay, en efecto, en las almas humanas una parte racional e inteligente, y otra sin razón y sin sabiduría; lo que la parte racional tiene de mejor le viene de la esencia de lo mismo; lo que tiene de peor, de la esencia de lo diverso. Toda la parte racional reside en la cabeza, de suerte que las otras partes del alma y del cuerpo están sujetas a él como al principal dueño de la casa. En la parte privada de razón, la cólera está en el

sitio del corazón y las pasiones en el hígado. El principio, la raíz del cuerpo está en la médula cerebral, y en ella es donde reside la supremacía. El resto de esta médula se derrama desde el cerebro por las diversas partes de la columna vertebral en forma de licor espeso, y se convierte en esperma y semen. Los huesos son la envoltura de la médula; la carne cubre y protege los huesos. Los nervios unen unos miembros con otros, y facilitan los movimientos. En el interior todo está dispuesto para servir a la nutrición y a la conservación del individuo.

Las impresiones de fuera, que penetran hasta el asiento de la inteligencia, producen las sensaciones. Cuando estas no caen bajo la percepción y no son sentidas, es porque los órganos que las han recibido estaban compuestos de demasiada tierra, o que eran demasiado débiles. Todas las sensaciones que turban el estado natural del alma, son dolorosas; todas las que son conformes con él, se llaman placeres. Entre todas las sensaciones, Dios nos ha dado la de la vista para que podamos contemplar el cielo y adquirir la ciencia. El oído nos ha sido dado para percibir la palabra y el canto; el que está privado de él desde su nacimiento no puede servirse de la palabra, lo cual prueba que hay una correspondencia íntima entre la facultad de oír y la de hablar. Todas las que se llaman cualidades de los cuerpos toman su nombre de la impresión de los cuerpos en el tacto, o del punto a que tienden. En efecto, el tacto es el que juzga las cualidades húmedas, lo caliente, lo frío, lo seco, lo liso, lo áspero, lo blando, lo duro, lo que cede y lo que resiste; también juzga de lo pesado y de lo ligero, pero corresponde a la ciencia el definirlos en virtud de su tendencia a aproximarse o separarse del centro. Pero lo bajo y el centro son una misma cosa; porque en una esfera el centro es lo bajo, y todo lo que se aleja del centro hasta la circunferencia es lo alto. Lo caliente parece compuesto de partes sutiles que tienden a dilatar los cuerpos; lo frío se compone de partes más espesas, que tienden a estrechar los poros. Con respecto al gusto, tiene una gran analogía con el tacto, porque los alimentos son de un sabor acre o dulce en virtud de la unión o separación de las partes, de su introducción en los poros y de su configuración. Los jugos, que entorpecen la lengua o que la frotan con rudeza, parecen acres; los que la pican con menos fuerza parecen salados; los que la queman o la despedazan son picantes; los que producen el efecto contrario son dulces y agradables. Los olores no se dividen en especies, porque los poros por los que penetran son estrechos, y sus orificios están formados de partes demasiado resistentes para ser comprimidos o dilatados por los vapores que se exhalan de las cocciones o de las putrefacciones, sea de la tierra, sea de los efectos terrestres; y así los olores se distinguen sólo en agradables y desagradables. La voz es una percusión del aire que llega hasta el alma por los oídos, cuyos conductos se extienden hasta el hígado. El movimiento del aire por estos conductos produce la audición. En la voz y el oído se distinguen sonidos rápidos y agudos, y sonidos lentos y graves, y otros más regulares que ocupan un término medio. Los hay grandes, que son fuertes y comprimidos; y los hay pequeños, que son estrechos y delgados. Los que están arreglados a las proporciones musicales agradan al oído; los que no tienen proporción ni regla carecen de encanto y armonía. Los objetos de la vista forman un cuarto género de cosas sensibles; es el más rico en especies y el más variado, y encierra colores de todas clases y un mero infinito de objetos coloreados. Los cuatro colores primitivos son el blanco, el negro, el amarillo y el encarnado; todos los demás se forman de mezclas de éstos. El azul dilata el órgano de la vista; el negro la estrecha, del mismo modo que los órganos del tacto se dilatan por lo caliente y se estrechan por lo frío, o como los órganos del gusto se estrechan por los jugos acres y se dilatan por los picantes. El cuerpo de

todos los animales que respiran, se nutre y se mantiene con los alimentos, que las venas, como otros tantos canales, distribuyen y hacen correr por toda la masa, y que el aire de la respiración refresca y lleva hasta las extremidades de los miembros. La respiración se verifica, porque no pudiendo existir el vacío en la naturaleza, el aire exterior entra y penetra dentro de nosotros para reemplazar el que se escapa a través de las aberturas invisibles por que el sudor se abre paso, y también el que perdemos por efecto del calor natural. Es, pues, necesario que entre tanto como ha salido, sin lo cual habría en nosotros un vacío, lo que de ninguna manera es posible, porque en tal caso el animal no sería continuo, no sería uno, porque rompería el vacío la contextura de su cuerpo. Hay un mecanismo semejante y una función análoga a la respiración hasta en los mismos seres inanimados. Así la ventosa y el ámbar son imágenes de la respiración, porque así como el aire se escapa por las aberturas del cuerpo y es reemplazado por otro aire que aspirarnos por la boca y las narices, y que, como el Eurípicio, va y viene por todo el cuerpo y le dilata para salir de él; en igual forma la ventosa, después de haber perdido el aire que contenía, se llena de líquido; y el ámbar, a medida que pierde el aire, toma una cantidad igual para reemplazarle.

Toda la alimentación del cuerpo le viene del corazón como de una raíz y de los intestinos como de una fuente viva. Mientras recibe más que pierde, crece; cuando recibe menos, se demacra. Entre estos dos estados está, el momento de la madurez, cuando el aumento y las pérdidas se compensan. Pero cuando los lazos que mantienen el conjunto se relajan y el animal no recibe ya ni aire ni alimentos, muere. Hay muchas cosas enemigas de la vida y que conducen a la muerte, entre otras la enfermedad. El principio más frecuente de las enfermedades es la falta de equilibrio entre las cualidades primitivas, cuando hay o mucho o muy poco calor, frío, sequedad y humedad; en seguida las variaciones de la sangre que se gasta y las alteraciones de las carnes que se corrompen. Estos cambios hacen la sangre acre, salada o picante, y consumen las carnes. De aquí procede la bilis y la pituita. Los jugos mortíferos y los humores corrompidos son poco peligrosos, si no penetran profundamente; lo son más, si el origen del mal está en los huesos; y mucho más aún si ataca la médula. Las otras enfermedades proceden del aire, de la bilis o de la pituita, que aumentan con exceso y salen del sitio que les es natural, para ocupar otro, en que se hacen peligrosas; porque se apoderan de las partes sanas, y arrojan todo lo que no está corrompido para sustituirlo con cuerpos infectos que ellas disuelven, asimilándoselos.

Tales son los males a que el cuerpo está sujeto, que son también origen de la mayor parte de las enfermedades del alma, que se diferencian según las diversas facultades; la sensibilidad se embota; a la memoria sustituye el olvido; al apetito suceden la indiferencia y el disgusto; el valor se cambia en furor y frenesí; y la razón en ignorancia y locura. Los gémenes de todos los vicios son el placer y el dolor, el deseo y el temor. Partiendo del cuerpo y penetrando hasta el alma reciben diferentes nombres; amor, deseos, ardores desenfrenados, cólera violenta, arrebatos temibles, insaciables necesidades, placeres desarreglados. En general, el desorden en las pasiones es el fin de la virtud y el comienzo del vicio; dejarse vencer por ellos o vencerlos; he aquí el vicio o la virtud. Muchas veces nuestros apetitos aumentan en violencia, porque los elementos que se mezclan en nosotros se hacen agudos o calientes, o se modifican de cualquiera otra manera, y nos excitan a la melancolía o a ardores lúbricos. Los humores, inclinándose a ciertas partes, causan en ellas irritaciones, y nos dan el aspecto de la enfermedad más bien que el de la salud, porque a este estado acompañan la ansiedad, el

olvido, el extravío y los terrores súbitos. Las costumbres públicas y privadas y la manera de alimentarse cada día pueden ablandar o fortificar el alma. El aire libre, un alimento sencillo, los ejercicios del cuerpo y el carácter de aquellos con quienes se vive, son de gran importancia con relación al vicio y a la virtud; pero todo esto depende de nuestros padres y de los elementos más que de nosotros a no ser que haya habido negligencia de nuestra parte, y que nos hayamos separado nosotros mismos del camino que hubiéramos debido seguir.

Para que el animal esté en buen estado, es preciso que su cuerpo tenga las cualidades que le son propias, es decir, que tenga salud, sensibilidad, fuerza y belleza. Lo que produce la belleza es la armonía de las partes del cuerpo entre sí y con el alma; porque la naturaleza ha dispuesto el cuerpo como un instrumento que debe estar en armonía con todas las necesidades de la vida. Al mismo tiempo es preciso que, mediante un debido acuerdo, el alma posea virtudes análogas a las cualidades del cuerpo, y que en ella la templanza corresponda a la salud, la prudencia a la sensibilidad, el valor al vigor y a la fuerza y la justicia a la belleza. La naturaleza nos suministra gérmenes de estas cualidades, pero es preciso desarrollarlas y perfeccionarlas mediante la cultura; las del cuerpo con la gimnasia y la medicina, las del alma con la educación y la filosofía. Ésta es la que alimenta y fortifica el cuerpo y el alma; la gimnasia y la medicina curan el cuerpo con el trabajo, el ejercicio y con un régimen saludable; la educación corrige el alma con el castigo y con el temor; este aguijón le da empuje, despierta su energía y la mueve a hacer esfuerzos útiles. Los baños, las fricciones y todos los demás cuidados de esta naturaleza, que la medicina prescribe respecto al cuerpo, producen en todas sus facultades una armonía poderosa y hacen la sangre pura y la respiración regular, para que la respiración y la sangre fortificadas puedan triunfar de todos los gérmenes de enfermedad que puedan presentarse. La música y la filosofía que la dirige, establecidas para el perfeccionamiento del alma por los dioses y por las leyes, acostumbran, exhortan, precisan a la parte irracional del alma a someterse a la parte racional. Ellas aplacan la cólera, apaciguan la concupiscencia, las impiden obrar contra la razón o permanecer ociosas, cuando la diligencia las llama, sea a obrar, sea a gozar; porque el último término de la sabiduría consiste en mostrarse dócil a los consejos de la razón y en ponerlos en práctica con firmeza.

El estudio y la sana filosofía han purificado nuestros errores y nos han dado la ciencia; han sacado nuestros errores del abismo de la ignorancia para elevarlos a la contemplación de las cosas divinas. Esta contemplación asidua, si a ella se unen la moderación y cierto desahogo, basta para hacer dichosa una vida entera. Es una creencia muy legítima la de que aquel a quien la Divinidad ha concedido estos bienes está en el camino de la soberana felicidad. Mas en cuanto al hombre indócil y rebelde a la voz de la sabiduría, que los castigos de las leyes caigan sobre él, así como las penas más terribles con que nuestras tradiciones le amenazan, venganzas del cielo, suplicios del infierno, inevitables castigos preparados en el seno de la tierra, y todas esas penas expiatorias cuyo cuadro nos ha presentado el poeta de Jonia con oportunidad. Porque así como en algunas ocasiones se curan los cuerpos con veneno cuando el mal no cede a remedios más sanos, es preciso curar igualmente los espíritus con mentiras cuando la verdad es impotente para ello. Y debe unirse a esto, si es preciso, el terror de esos dogmas singulares según los que pasan las almas de los hombres tímidos a cuerpos de mujeres, expuestas por su debilidad a ser injuriadas; que convierten a los asesinos en bestias feroces, a los borrachos en puercos o en jabalíes, a los hombres ligeros y frívolos en pájaros, y a los que son

perezosos y haraganes, ignorantes y estúpidos, en pescados. Némesis arregla estos castigos en una segunda vida de acuerdo con los dioses terrestres, vengadores de los crímenes de que han sido testigos, y a quienes el Dios Supremo del universo ha encargado el gobierno de este mundo, que está lleno de dioses, de hombres y de otros animales, formados según el modelo de la idea; idea, que no tiene nacimiento, idea, que es eterna e inteligible.

EPÍNOMIS

Argumento del *Epínomis*^[1]

por Patricio de Azcárate

Epínomis quiere decir complemento o conclusión de las *Leyes*; y en muchas ediciones se ha impreso este pequeño diálogo a continuación de las *Leyes*. Pero si aquí se encuentran los tres personajes, que Platón hace hablar en su gran diálogo, faltan el espíritu y el estilo de Platón. El autor, cualquiera que él sea, quizá Filipo de Opontio, más pitágorico seguramente que platoniano, se esfuerza en demostrar que el deber más importante del legislador es estudiar, hasta que las conozca a fondo, las ciencias de los números, la astronomía y la geometría. Sin duda Platón había marcado el lugar que debían ocupar estas ciencias en el plan general de una educación filosófica, destinada a perfeccionar los futuros legisladores del Estado; pero es aminorar la conclusión general que se deduce de la vasta y profunda composición de las *Leyes* el limitarla al precepto secundario a que se dirige el autor del *Epínomis*. Sólo esto bastaría para relegar este diálogo entre las composiciones apócrifas.

Epínomis o el filósofo

EL ATENIENSE — CLINIAS, cretense — MEGILO, lacedemonio.

CLINIAS. —Henos aquí reunidos todos tres, como habíamos convenido, tú, extranjero, Megilo y yo, para examinar de qué manera trataremos esta parte de la prudencia, que, en nuestra opinión, prepararía perfectamente al hombre que la hubiere comprendido, para adquirir toda la sabiduría de que la naturaleza humana es capaz. Los demás puntos de la legislación, ya los hemos tratado, a nuestro parecer, suficientemente; pero esta cuestión, la más importante que puede dilucidarse y resolverse, quiero decir, qué ciencias pueden hacer sabio al hombre mortal, no la hemos ni dilucidado ni resuelto. Abordémosla hoy; pues en otro caso dejaríamos imperfecta una obra, que hemos emprendido con el designio de explicárnosla claramente desde el principio hasta el fin.

ATENIENSE. —Has hablado perfectamente, mi querido Clinias; sin embargo, vas a oír una reflexión que te parecerá extraña, aunque bajo ciertos conceptos no lo sea. La mayor parte de los que tienen experiencia de la vida están conformes en decir que el género humano no puede llegar a la verdadera felicidad. Escúchame, y mira si sobre este punto no pienso como ellos. Convengo en que es absolutamente imposible a los hombres el ser verdaderamente dichosos, a excepción de un corto número, pero la verdad de esta proposición me parece limitada a la vida presente, y sostengo que todo hombre tiene una esperanza legítima de gozar, después de su muerte, de aquellos bienes, en vista de los cuales se ha esforzado en hacer sobre la tierra una vida virtuosa, y terminar esa vida de un modo parecido. Nada nuevo anticipo y de que no tengamos algún conocimiento griegos y bárbaros, cuando digo que para todo ser animado la vida es un estado de sufrimiento y esto desde el principio; porque, ya se considere este ser cuando aún está en el seno de su madre, en el nacimiento después, o en sus primeros medros y en su educación, todos convenimos en que todos sus estados van acompañados de penas infinitas. Viene después un tiempo muy corto; no sólo en comparación de la duración de los males, sino también considerado en sí mismo, en el que el hombre parece respirar por algunos momentos; es el centro de la vida. Pero la ancianidad, que avanza a grandes pasos, hace desear, n quien no esté puerilmente preocupado, no emprender una nueva carrera, cuando echa una mirada sobre la que acaba de recorrer. El objeto mismo, cuya indagación nos ocupa, es una prueba de la verdad de lo que estoy diciendo. Buscamos el medio de llegar a la sabiduría, como si estuviera en nuestro poder el conseguirlo; pero la sabiduría se aleja de nosotros a medida que nos aproximamos a lo que se llaman artes, conocimientos y todas las demás ciencias semejantes que falsamente tomamos por ciencias, porque ninguno de los conocimientos, que tienen por objeto las cosas humanas, merece llevar este nombre. Por otra parte, el alma llena de confianza en sí misma, se lisonjea, dejándose guiar por vanas conjeturas, de que la posesión de la sabiduría le es en cierta manera natural, mientras que no puede decir ni en qué consiste ni cuándo la ha adquirido. La pintura de este estado, ¿no la reconocemos en la indagación que hacemos de la sabiduría y en el desconsuelo de no encontrarla, desconsuelo que supera a la esperanza de conseguirlo aun en aquellos de nosotros que son capaces de examinar de una manera constante y reflexiva por toda clase de razonamientos y en todo tiempo lo que pasa en ellos mismos y en los demás? ¿Concederemos o no concederemos que esto es así?

CLINIAS.—Lo concederemos, extranjero, pero conservando la esperanza de que llegará quizá un día en que con tu auxilio se descubra la verdad sobre el objeto de que se trata.

ATENIENSE.—Por el pronto, es preciso recorrer todas las ciencias que vulgarmente llevan este nombre, aunque no comuniquen la sabiduría al que las estudia y las posee, para que después de dejarlas a un lado, tratemos de exponer las que por servir a nuestro propósito deben ser objeto de nuestro estudio. Y comenzando por las artes relativas a las primeras necesidades del género humano, fijémonos en las más precisas, y a decir verdad, en las primeras de todas las artes; que si el que las poseyó pudo pasar por sabio allá en tiempos lejanos, hoy lejos de ser un título de sabiduría, será para el que posea esta pretendida ciencia un motivo de amarga e injuriosa crítica. Hagamos la enumeración de estas artes, y probemos que el que aspire a obtener el premio de la virtud no debe dedicarse a ellas, y sí consagrarse a la indagación de la prudencia y de la instrucción. El primer arte es el que, si hemos de creer en la tradición, hizo que los primeros hombres dejaran de alimentarse de carne humana, y los enseñó a servirse de la carne de los animales. Perdónenme los hombres de estos siglos remotos; pero no son estos los sabios que buscamos. El procedimiento para convertir en harina el trigo y la cebada para hacer de ello un alimento, aunque bueno y útil en sí mismo, jamás hará que se mire a su inventor como un sabio completo; la palabra misma de procedimiento no significa otra cosa que la dificultad de lo que se ha hecho. Otro tanto debe decirse, poco más o menos, de toda clase de agricultura, porque los hombres se han dedicado a cultivar la tierra, no a causa del arte, sino naturalmente y por inspiración divina. La construcción de casas y la arquitectura, el arte de trabajar toda clase de muebles en metal, en madera, en barro, en tejido, y aun de fabricar herramientas de toda clase; todos estos procedimientos son sin duda útiles a la sociedad, pero no se refieren a la virtud.

En igual forma el arte de la caza, que abraza tantos objetos y supone tanto trabajo, no da ni grandeza de alma ni sabiduría, como no la da el arte de los adivinos e intérpretes, los cuales conciben únicamente el sentido de sus palabras, pero ignoran la verdad de las mismas. Hasta aquí hemos examinado el arte de adquirir aquello que es necesario para la vida, el cual en ningún caso hace sabio al que lo ejerce. Pasemos a examinar las artes de puro entretenimiento, que son imitativas en su mayor parte y que nada tienen de serio. Imitan por medio de una multitud de instrumentos, y dan al cuerpo diferentes actitudes, que no son del todo decentes. Unos emplean la prosa o cualquiera especie de verso; otros son hijos del dibujo y expresan una infinidad de figuras diferentes con materias secas o blandas. Ninguna de estas artes de imitación ha hecho nacer la sabiduría en el alma de los que la cultivan con el mayor esmero. Después de todas estas artes tenemos aún otras, cuyo fin es ser útiles al hombre en una infinidad de ocasiones. El más importante y el más extenso es el arte de la guerra. El ejercitarse en este arte es muy honroso; pero entra en él por mucho la fortuna, y el triunfo se debe naturalmente al valor más bien que a la sabiduría. Sin duda el arte, que lleva el nombre de medicina, nos presta un gran auxilio contra los estragos que hacen en los seres animados las estaciones con sus fríos y calores extemporáneos y otros accidentes semejantes; pero ninguna de estas dos artes contribuye a la verdadera sabiduría, porque no tienen regla fija y casi se apoyan sólo en conjeturas inciertas. Confesaremos también, que los pilotos y la gente de mar prestan algún servicio a los hombres; pero no habrá nadie que intente hacernos creer, que entre estos hombres haya un sabio, puesto que no hay entre todos ellos ni uno que conozca la causa que levanta o sosiega los vientos,

conocimiento esencial para la navegación. Lo mismo sucede con los que se dedican a defender el derecho de otro ante los tribunales con el talento de su palabra. Todo su mérito consiste en tener memoria y conocer cierta rutina; son capaces de discernir lo que pasa por justo en la opinión de los hombres; pero están muy distantes de conocer la verdad tocante a lo que es la justicia en si misma.

También hay en el alma una facultad bastante singular, que contribuye a conquistarse reputación de sabio, pero que ordinariamente es considerada como un don de la naturaleza más bien que como un fruto de la sabiduría. Consiste en aprender con facilidad, poseer una memoria vasta y firme, y en recordar oportunamente lo que conviene hacer en circunstancias dadas, y esto con mucha prontitud. Muchos dan a esta facultad el nombre de talento natural, otras el de sabiduría, otros el de penetración de espíritu, pero un hombre verdaderamente prudente no consentirá jamás que se llame sabiduría a la habilidad de esta clase de personas. Sin embargo, es preciso que descubramos alguna ciencia que dé al que la posee una sabiduría real y no una sabiduría aparente. Veamos. La indagación en que vamos a entrar no deja de ser difícil, puesto que se trata de encontrar fuera de lo que acabamos de recorrer una ciencia, que merezca verdaderamente y con razón el nombre de sabiduría, una ciencia, en fin, que saque de la clase de artesanos y del común de las gentes al que la haya adquirido, haciendo de él un hombre sabio y virtuoso, un ciudadano justo y ordenado en toda su conducta, sea que mande, sea que obedezca. Por lo pronto veamos cuál es, entre todas las ciencias, aquella, que si no la hubiera conocido nunca el hombre, o llegara a perderla, se vería reducido a ser el más simple e insensato de los animales. No es difícil encontrar esta ciencia, porque si se las examina una a una, ninguna produciría con más seguridad este efecto, que la que da al género humano el conocimiento del número, y creo que un dios, más bien que el azar, nos ha hecho gracia de esta ciencia para nuestra conservación. Pero es preciso que os explique a qué dios me refiero, y que es extraño en un sentido y no en otro. En efecto, ¿cómo aquel, a quien somos deudores de todos los demás bienes, puede dejar de ser mirado como autor del más grande de todos ellos, cual es la sabiduría? ¿Y cuál es, Megilo y Clinias, este dios de quien hablo con tanto elogio? Es el cielo; y a él es a quien de toda justicia debemos tributar particularmente nuestros homenajes y dirigir nuestras súplicas, como lo hacen todos los demás dioses y genios. Según confesión de todo el mundo, somos deudores a su liberalidad de todos los demás bienes, y según nuestra opinión él es el que ha descubierto a los hombres la ciencia de los números, y la descubrirá aún a todo el que quiera escuchar sus lecciones. Llámesele mundo, olimpo o cielo, importa poco el nombre que se le quiera dar, con tal que, elevándose a la verdadera contemplación de este dios, se observe cómo se presenta bajo mil formas variadas; cómo imprime el movimiento a los astros que él contiene; cómo hace nacer las revoluciones, las estaciones, la vida, los diversos conocimientos unidos al de los números, y todos los demás bienes, el más grande de los cuales es sin contradicción esta ciencia de los números, cuando se sabe servirse de ella para explicar todo el orden celeste.

Pero volvamos por un momento atrás, para recordar con cuánta razón hemos creído, que si se quitaba el número a la humanidad, se haría imposible para ésta toda prudencia. En efecto, el alma de un animal, que estuviese destituida de razón, sería incapaz de reunir nunca todas las virtudes. Ignorando lo que son dos y tres, el par y el impar, en una palabra, no teniendo ninguna idea del número, jamás será capaz de dar razón de ninguna cosa, no conociéndola sino por los sentidos y la memoria. Nada impide que haya otras virtudes, como la fuerza y la templanza; pero, privado de la

verdadera razón, jamás se hará sabio; y todo el que no tiene sabiduría, que es la parte principal de toda virtud, no pudiendo hacerse perfectamente bueno, no puede por lo mismo llegar a la felicidad. Es de toda necesidad que el número sirva de fundamento a todo lo demás. Para explicarlo, sería preciso entrar en desarrollos más extensos que todo lo que se ha dicho hasta aquí; pero lo mejor que por el momento puede decirse, es que de todas las artes cuya enumeración hemos hecho, aun queriendo buenamente concederlas el nombre de artes, no hay una que pueda subsistir, ni una que deje de parecer por completo, si se suprime la ciencia de los números. A no fijarse más que en las artes, podría creerse con algún fundamento que esta ciencia no es necesaria al género humano sino para objetos de poca importancia, y sin embargo, esto ya es mucho. Pero si fijamos nuestras miradas en lo que hay de divino y de mortal en la generación, donde habrá de reconocerse el principio de la piedad para con estos dioses y el número por esencia, se verá entonces que no es dado a todo el mundo comprender toda la virtud y eficacia de la esencia de los números. Es evidente, por ejemplo, que la música en su conjunto no puede pasar sin movimientos y sin sonidos medidos por el número. Y lo más admirable es que esta ciencia, al mismo tiempo que es origen de todos los bienes, no es origen de ningún mal, de lo cual es fácil convencerse. El número no entra para nada en aquellas clases de movimiento en que no entren la razón, ni el orden, ni la figura, ni la medida, ni la armonía; en una palabra, en todo lo que participa de algún mal. He aquí de lo que debe estar persuadido todo hombre que quiera ser dichoso hasta el fin de sus días; y aun respecto a lo justo, a lo bueno, a lo bello y a otras cosas semejantes, el que no las conozca y las penetre mediante una opinión verdadera, jamás podrá dar razón de ellas de modo que se satisfaga a sí mismo y satisfaga a los demás. Vayamos más lejos y observemos cómo hemos aprendido a contar. Dime, ¿de dónde nos viene el conocimiento de la unidad y del número dos a nosotros que somos los únicos seres del universo dotados naturalmente de la capacidad de reflexionar? Porque la naturaleza no ha dado a los demás animales las facultades necesarias para aprender a contar. Pero Dios, en primer lugar, ha puesto en nosotros la inteligencia requerida para concebir lo que se nos muestra; en seguida nos ha mostrado y nos muestra todavía diversos objetos, entre los cuales ninguno más bello que el espectáculo del día.

Del aspecto del día el hombre pasa al de la noche, que le presenta un cuadro completamente diferente, y teniendo constantemente en cuenta la revolución sucesiva de días y noches, el cielo no cesa de enseñar a los hombres lo que es uno y lo que son dos, hasta que el más estúpido haya aprendido suficientemente a contar; porque esta misma serie de días y noches enseña a cada uno de nosotros lo que son tres, cuatro y muchos. Además, uno de los cuerpos celestes, que Dios ha formado es la luna, la cual en su carrera, pareciendo tan pronto más grande como más pequeña, nos muestra sin cesar una nueva especie de día durante el espacio de quince días y quince noches; tal es la medida de su revolución, si se quiere unir todas las partes para formar con ellas un círculo; de suerte que el más estúpido de los animales, a quien Dios ha dotado de la facultad de aprender, concibe al fin lo que es el número. Hasta aquí, y en tanto que sólo se trate de considerar cada número separadamente, todo animal que tenga la inteligencia necesaria se hará hábil en esta ciencia. Pero es preciso, a mi parecer, mayor esfuerzo de espíritu para combinar diversos números, y por esto razón Dios, habiendo creado la luna, como dije antes, con crecientes y menguantes, nos ha hecho ver por este medio la relación de los meses a los años,^[1] y nos puso por fortuna en disposición de poder comparar un número con otro número. De aquí igualmente nos han venido los frutos y la fecundidad de la tierra, que

proporciona a todos los animales el alimento con el auxilio de los vientos y de las lluvias, distribuidas a tiempo y con la debida proporción.

Si alguna vez este orden sufre alteraciones y cambios, no por eso hay que acusar a Dios, sino al hombre, que no vive conforme a las reglas de la justicia. En nuestras indagaciones sobre las leyes, hemos creído que en todo lo demás era fácil a los hombres conocer y procurar su más grande bien, y que no hay nadie que no pueda comprender y poner en práctica lo que hemos dicho, con tal que sepa distinguir lo útil de lo perjudicial. Hemos creído, dije, y creemos aún, que todo lo relativo a los demás deberes no ofrece gran dificultad; pero aprender a ser hombre de bien es cosa difícil. En efecto, lo que hemos ordenado para la adquisición de los bienes es posible, y si se quiere, fácil. Se sabe bien cuáles son en las riquezas los límites de lo necesario y de lo superfluo; cómo es preciso que el cuerpo sea o no sea afectado. En cuanto al alma, todo el mundo conviene en que debe ser buena, así como en que para que sea buena es preciso que sea justa, moderada, fuerte, y también dice todo el mundo que debe ser sabia. ¿Pero de qué sabiduría se trata? Es punto sobre el que las opiniones, como dije antes, están tan divididas, que apenas se encontrarán dos personas que sean del mismo dictamen. Ahora bien, además de las otras especies de sabiduría de que hemos hablado, acabamos de descubrir una que no es menos propia que todas las demás, para dar las apariencias de hombre sabio al que posea la ciencia que hemos expuesto. ¿Pero sería por esto verdaderamente sabio y virtuoso? Es un punto que necesitamos examinar.

CLINIAS. —Extranjero, has tenido mucha razón en decir que ibas a hablarnos de grandes cosas de una manera proporcionada al objeto.

ATENIENSE. —Sí, mi querido Clinias, estas son cosas grandes, y lo que es más, cosas completa y absolutamente verdaderas.

CLINIAS. —Estoy persuadido de eso, extranjero; pero no te canses y continúa explicándonos tu pensamiento.

ATENIENSE. —Continuaré; pero no os canséis vosotros tampoco de oírme.

CLINIAS. —Te respondo de que prestaremos toda nuestra atención Megilo y yo.

ATENIENSE. —Muy bien. Me parece indispensable remontar hasta el principio, sobre todo para ver si podemos comprender bajo un solo nombre lo que entendemos por sabiduría, o si esto supera nuestras fuerzas; y para ver, en segundo lugar, cuáles son las ciencias cuyo conocimiento hace al hombre sabio, dándole esta sabiduría que nosotros concebimos, y cuántas son.

CLINIAS. —Haz lo que gustes.

ATENIENSE. —Hecho esto, no será malo que el legislador que tiene acerca de los dioses ideas más elevadas y exactas que los que han hablado de ellas antes que él, las exprese de una manera conforme a la hermosa ciencia que ha adquirido, y pase el resto de sus días honrando a los dioses y celebrando con himnos su suprema felicidad.

CLINIAS. —Tienes razón, extranjero, y ojalá que el plan de tu legislación te conduzca a vivir en relación familiar con los dioses, y corone la vida más pura con el más bello y más dichoso fin.

ATENIENSE. —¿Qué diremos, Clinias? ¿Crees que el mejor medio de honrar a los dioses en nuestros himnos sea el suplicarles que nos sugieran, cuando hablemos de ellos, los más bellos y sublimes pensamientos? ¿Es esta tu opinión?

CLINIAS. —Perfectamente; esa es mi opinión. Y así dirígeles una oración, querido mío, en la

confianza de que te escucharán, y haznos a nosotros partícipes de las inspiraciones magníficas que tendrás sobre los dioses y las diosas.

ATENIENSE. —Es lo que voy a hacer, con tal que Dios mismo me sirva de guía; pero une tus oraciones a las mías.

CLINIAS. —Ya puedes hablar.

ATENIENSE. —Habiendo explicado mal los que nos han precedido el origen de los dioses y de los animales, debo comenzar por reformar sus equivocadas opiniones en esta materia, reproduciendo lo que ya se probó en la conversación precedente contra los impíos,^[2] a saber, que hay dioses, que su providencia se extiende a todo, lo mismo a las cosas pequeñas que a las grandes, y que son inflexibles contra la injusticia. Lo recordareis sin duda, Clinias; porque habéis escrito nuestra conversación y estáis tanto más en el caso de recordarlo, cuanto que nada hemos dicho que no sea exactamente verdadero. El punto fundamental de esta discusión era que el alma ha existido antes que el cuerpo: ¿lo recordáis? ¿No es esto cierto? Porque es conforme a la razón que lo que es de una naturaleza más excelente sea también más antiguo y más divino que lo que es de una naturaleza inferior, y debe ser, por consiguiente, más moderno y menos excelente, a manera que lo que gobierna existe antes que lo que es gobernado, y lo que imprime el movimiento antes que lo que le recibe. Reconozcamos, por lo tanto, que la existencia del alma es anterior a la del cuerpo. Pero si es así, aún es más conforme a la razón, que el principio de la existencia sea anterior a todo ser existente. Establezcamos como una cosa más conforme al orden, que hay un principio del principio, y que deberemos tomar el camino más recto para elevarnos a lo más sublime que hay en la sabiduría, es decir, al origen de los dioses.

CLINIAS. —Tengamos eso por cierto en cuanto nos es posible sorprenderlo.

ATENIENSE. —Dime, ¿no es una cosa muy exacta y muy natural, que se dé el nombre de animal a lo que resulta de la amalgama y de la unión de un alma y un cuerpo bajo una misma forma?

CLINIAS. —Sí.

ATENIENSE. —Luego esta es la verdadera definición del animal.

CLINIAS. —Sin duda.

ATENIENSE. —Añadamos, que según toda probabilidad hay cinco elementos sólidos, cuya combinación puede formar los cuerpos más bellos y perfectos. Con respecto a los seres de naturaleza diferente, todos tienen la misma forma. No es posible, que una sustancia que nada tiene de corporal ni de visible, deje de estar comprendida bajo el género verdaderamente divino del alma. Ahora bien; sólo a una sustancia pertenece la cualidad de formar y de producir, así como es lo propio del cuerpo el ser formado y producido y el caer bajo los sentidos, mientras que, digámoslo de nuevo, porque no basta decirlo una vez, mientras que, repito, la naturaleza de la otra sustancia consiste en ser invisible, en conocer y ser conocida, en recordar y razonar según las diversas combinaciones de los números pares o impares.^[3] Por lo tanto, hay cinco cuerpos elementales, a saber, el fuego y el agua; el tercero el aire, el cuarto la tierra, y el quinto el éter; y según que uno u otro de estos elementos predomina, se forma una multitud de animales diferentes. Para comprenderlo mejor, consideraremos cada especie en su unidad. Tomemos por primera unidad la especie terrestre, que comprende todos los hombres, todos los animales, de muchos pies o sin ellos, todos los que se mueven y los que son inmóviles y están sujetos por raíces. Es preciso entender aquí por unidad de especie la existencia en ella de todas las demás especies, pero siendo el elemento dominante la tierra y el sólido. En la segunda especie es

preciso colocar otros animales, cuya naturaleza consiste a la vez en ser producidos y en caer bajo el sentido de la vista. Estos participan principalmente del fuego, pero entran también en ellos pequeñas porciones de tierra, de aire y de otros elementos. De esta mezcla resulta una infinidad de animales que son diferentes entre sí y todos visibles. Es preciso creer que estos animales son los que vemos en la bóveda celeste, y cuya reunión forma la especie divina de los astros, que están dotados del más bello de los cuerpos y de la más dichosa y perfecta de las almas. En cuanto a su destino no es posible dejar de concederles o una existencia incorruptible, inmortal y completamente divina, o una vida tan larga y tan suficiente para cada uno de ellos, que jamás puedan entrar en el deseo de alargarla.

Pero por el pronto fijémonos bien en la naturaleza de estas dos especies de animales. Diremos por segunda vez que una y otra son visibles; ésta, si juzgamos por las apariencias, es toda de fuego; y aquella, toda de tierra. La especie terrestre se mueve sin ninguna regla; la especie ígnea, por el contrario, tiene sus movimientos arreglados con un orden admirable. Pero todo lo que se mueve sin ningún orden debe ser considerado como desprovisto de razón; y en este caso están, en efecto, casi todos los animales terrestres; mientras que el orden, que reina en la marcha de los animales celestes, es una gran prueba de que están provistos de razón. Porque como siguen siempre la misma dirección y con la misma velocidad, y hacen y padecen siempre las mismas cosas, es un motivo suficiente para concluir qué su vida está dirigida por la razón. La necesidad que domina a un alma inteligente es la más fuerte de todas las necesidades, puesto que es por sus leyes, y no por las de otro, por las que semejante alma se gobierna; y cuando tomando consejo de una inteligencia excelente, se determina a hacer lo mejor que existe, entonces lo que ella ha querido se ejecuta irrevocablemente según las decisiones de su inteligencia. El diamante mismo no tiene más solidez ni consistencia, y puede decirse con verdad que las tres Parcas mantienen y garantizan la ejecución perfecta de lo que cada uno de los dioses ha resuelto conforme a la más sabia de las deliberaciones. De donde se sigue, que los hombres deben considerar como un signo de la inteligencia, que anima a los astros y preside a todas las revoluciones celestes, la constancia con que se verifican sus movimientos, porque así se halla determinado desde un tiempo infinito por decretos antiguos, sin permitirles el más pequeño cambio, ni en la dirección, ni en el orden de su marcha.

Por el contrario, algunos hombres, al ver que los astros hacen siempre las mismas cosas y de la misma manera, han creído por esto mismo que los astros no tenían alma. La multitud ha seguido a estos insensatos, de suerte que ha supuesto razón y vida en lo que es humano, porque se mueve como quiere, y ha privado de inteligencia a lo que es divino, porque persevera siempre en el mismo movimiento. No; el hombre ha podido elevarse a una concepción más bella, más justa y más agradable a los dioses, y comprender que lo que debe reconocerse como dotado de inteligencia es precisamente lo que hace siempre las mismas cosas, según las mismas reglas y de la misma manera. Tales son los astros, tan preciosos a la vista, que por su marcha y movimiento armónico sobrepasan a todos los coros en majestad y en magnificencia, y satisfacen al mismo tiempo las necesidades de todos los animales. Para demostrar que tenemos razón en sostener que los cuerpos celestes están animados, basta que fijemos nuestra atención en su magnitud; porque no es cierto que sean tan pequeños como nos parecen; antes, por el contrario, su masa es de un espesor prodigioso, lo cual nadie puede negar, porque está apoyado en suficientes demostraciones. Y así no habrá equivocación en suponer el cuerpo del sol más grande que el de la tierra; y los otros cuerpos celestes tienen

igualmente una magnitud, que no alcanza la imaginación a graduar. Ahora bien; decidme por favor, ¿qué naturaleza podrá imprimir a masas tan enormes un movimiento circular, que es desde hace tantos siglos lo mismo que es hoy? Yo sostengo que sólo Dios es la causa de semejante efecto, y que no es posible otra cosa; porque, según hemos demostrado, un cuerpo no puede ser animado por otro poder que por el de Dios, y puesto que esto es posible a Dios, nada más fácil para él que animar un cuerpo, una masa cualquiera, y prescribirle en seguida el movimiento que crea más conveniente. En una palabra, para decir toda la verdad en esta materia, es imposible que la tierra, el cielo, todas las constelaciones y las masas que los componen, se muevan con tanta exactitud según los años, los meses y los días, y sean para todos nosotros origen de todos los bienes, sin que cada uno de estos cuerpos tenga cerca de sí o en sí un alma que le dirija. Cuerpo más despreciable es el hombre comparado con estos grandes cuerpos, tanto más conviene que procure evitar extravíos en este punto, y no decir nada que no sea inteligible; porque no es hablar en forma inteligible el achacar la causa de estos movimientos a yo no sé qué fuerza inherente a los cuerpos, a ciertas propiedades o a otras cosas semejantes.

Volvamos a lo que dijimos, y consideremos desde luego si hemos tenido razón o no para reconocer las dos sustancias que hemos dicho; una espiritual y otra corporal, y en cada una una multitud de seres, que difieren entre sí como difieren aquellas una de otra, y una tercera sustancia que se encuentra en las dos primeras. En cuanto a la diferencia del alma y del cuerpo la haremos consistir en que el alma tiene inteligencia y el cuerpo está privado de ella; en que el alma manda y el cuerpo obedece; en que el alma es la causa de todo lo que existe y el cuerpo no produce nada. Y así pretender que los fenómenos celestes son efecto de cualquiera otra causa, y no son producidos por el concurso del alma y del cuerpo, es una locura, es un absurdo. Por consiguiente, si el sistema que proponemos debe preferirse a todos los demás, y si puede afirmarse que todos estos efectos son divinos, es preciso decir una de dos cosas: o que los astros son dioses y que se les debe honrar como tales, o que son imágenes de ellos y deben ser mirados como estatuas animadas de los dioses desprendidas de la mano de los mismos; porque no se trata de operarios torpes y despreciables. No se puede, como he dicho, menos de conceder a los astros uno u otro de estos títulos; y si sólo se admiten que son estatuas de los dioses, reclaman una veneración particular, tanto más cuanto que no hay otras que sean más bellas, ni más comunes a todos los hombres, ni que estén expuestas en parajes más públicos, ni que puedan ser con ellas comparadas por la pureza, por la majestad y por la vida; de suerte que puede asegurarse que lo que digo es cierto.

Ahora, y para avanzar en el conocimiento de los dioses, después de haber considerado dos especies de animales visibles para nosotros, la una inmortal en nuestra opinión, la otra terrestre y mortal, procuremos hablar de la manera más clara y más verosímil de las tres especies de seres que están en medio en el grupo de las cinco especies, y que sirven para unir las otras dos. Después del fuego pongamos el éter y digamos, que el alma forma de él una especie que, semejante en este punto a las otras especies, participa principalmente del elemento de que está formado, entrando los otros elementos en corta cantidad y sólo en cuanto son necesarios para unir todas las partes. Después del éter viene el aire, del cual el alma forma otra especie de animales. En fin, la tercera especie se forma del agua. Probablemente el alma, después de haber dado el ser y la forma a estos diversos animales, ha llenado con ellos todo el universo, destinando cada uno a los usos que le son propios, y

comunicando a todos la vida; y habiendo comenzado por la formación de los dioses visibles, ha pasado a los animales de la segunda, de la tercera, de la cuarta y de la quinta especie, y ha concluido por la especie humana. Con respecto a los dioses conocidos con los nombres de Júpiter y Juno y a todos los demás, pueden ocupar el punto que se quiera, con tal que no se altere el orden que acabamos de establecer, y que se tenga lo dicho por firme y valedero. Y así es preciso decir que los astros y todos los demás seres que juzgamos por los sentidos que han sido formados con ellos, son, entre los dioses visibles, los primeros, los más grandes, los más dignos de ser honrados, y aquellos cuya vista es más perspicaz. Inmediatamente después de ellos entran los demonios, especie aérea, que ocupan el tercer lugar, el del medio, y sirven de intérpretes a los hombres. Debemos honrarles por medio de oraciones para obtener de ellos dichosos anuncios. Estas dos especies de seres animados, los unos de naturaleza etérea, los otros de naturaleza aérea, no son visibles para nosotros, y aunque estén cerca de nosotros, no los percibimos. Digamos de ellos que, perteneciendo a una especie dotada de penetración y de memoria, tienen una inteligencia prodigiosa; que leen en el fondo de nuestro pensamiento; y que su inclinación hacia los buenos es tan fuerte como su aversión a los malos, siendo por su naturaleza capaces de sentir el dolor y la pena. Sólo Dios, que reúne en sí la perfección de la divinidad, está exento de todo sentimiento de alegría y de tristeza; son propias de él la sabiduría y la inteligencia supremas. Todo el universo está de este modo lleno de animales. Los dioses, colocados a las extremidades más remotas, se comunican entre sí por medio de estos animales intermedios, que se dirigen con la mayor agilidad tan pronto hacia la tierra como hacia lo más alto del cielo. El agua es el elemento de la quinta especie de animales que pueden ponerse en la línea de los semidioses. Unas veces se muestran a nosotros, otras se nos ocultan; apenas los conocemos, y la vista oscura de los mismos siempre va acompañada de sorpresa.

Siendo cierta la existencia de estas cinco especies de animales, cualquiera que sea la manera como la hayamos conocido, sea en sueños, sea por voces y predicciones oídas estando sanos o enfermos, sea por apariciones en el momento de la muerte, y ya esta creencia esté apoyada en opiniones generales o particulares, que han dado origen a numerosas instituciones religiosas y que harán nacer otras en lo sucesivo, es un deber del legislador, por poca que sea su prudencia, no emprender jamás innovaciones en esta materia, ni introducir en el Estado ningún culto que no tenga fundamento cierto. Tampoco debe separar a sus conciudadanos de los sacrificios establecidos por la ley del país, porque ignora estas cosas, incapaz como es toda naturaleza mortal de conocer nada en esta materia. Con relación a los dioses que vemos manifiestamente, ¿no nos dicta la razón que son hombres malos los que no se atreven a hablarnos de ellos ni a hacernoslos conocer, consintiendo que se les deje sin sacrificios y privados de los honores que les son debidos? Esto es lo que hoy sucede; que es como si alguno, habiendo visto el sol o la luna levantarse e iluminarnos a todos, no dijese nada a los demás, aunque pudiese en ciertos conceptos darles conocimiento de ello, y que viendo que ningún honor se les dispensaba, no se esforzase, cuanto pudiera, para exponerlos al público en lugar digno, a la vista de todo el mundo, haciendo instituir para ellos fiestas y sacrificios y valiéndose para la distribución de las estaciones, del tiempo que tardan en recorrer sus órbitas, el sol un año más largo, la luna un año más corto.^[4] ¿No se diría con razón de este hombre, que por su maldad se perjudicaba a sí mismo y a todo el que como él tenga la facultad de conocer?

CLINIAS.—Sin duda; sería un hombre péjimo.

ATENIENSE.—Pues bien, mi querido Clinias, este es el caso en que yo me encuentro.

CLINIAS.—¿Qué dices?

ATENIENSE.—Sabed que en toda la extensión del cielo hay ocho poderes, todos hermanos los unos de los otros. Yo los he visto, y no es un gran descubrimiento, como que cualquiera otro puede hacer lo mismo. De estos ocho poderes uno está en el sol, otro en la luna, el tercero en todos los astros de que hicimos mención antes. Los otros cinco no tienen nada de común con estos. Todos estos poderes con los cuerpos celestes que animan, ya marchen por sí mismos, ya sean conducidos por carroajes, caminan por el cielo. Que nadie de nosotros se imagine que algunos de estos astros son dioses y que otros no lo son; que los unos son legítimos y los otros no, lo cual no podría decirse sin cometer un crimen; antes digamos y aseguremos, que todos son hermanos y que su destino es el mismo. Tributemos a todos honores, sin consagrar a éste el año o aquél el mes; sin asignar a los demás tiempo marcado en el que habrán de realizar su revolución, contribuyendo a la perfección de este orden visible establecido por la razón suprema A la presencia de este orden, sorprendido primero el hombre y lleno de admiración ha concebido en seguida el vivo deseo de saber en esto todo lo que una naturaleza mortal puede conocer, persuadido de que este es el medio de pasar la vida más inocente y más dichosa, y de ir después de la muerte a los sitios destinados a ser la estancia de la virtud; y después de haberse iniciado de una manera verdadera y real, poseyendo sólo la sabiduría única, pasan el resto de sus días en la contemplación del más encantador de los espectáculos.

Me falta enseñaros cuáles son estos dioses y cuántos son. No temo en este caso pasar por mentiroso; os lo puedo asegurar. Repito, que estos poderes son ocho en número; de tres hemos hablado; digamos algo de los cinco restantes. El cuarto y el quinto tienen en su revolución un movimiento igual poco más o menos en velocidad al del sol, ni más lento, ni más rápido; de suerte que estos tres poderes aparecen como gobernados por la misma inteligencia superior. Estos poderes son el del sol y el de la estrella de la mañana; y con respecto al tercero, no os puedo designarle con un nombre, porque no es conocido. La razón de esto es que el primero que hizo estos descubrimientos era un bárbaro; porque los primeros nombres que se emplearon en este estudio proceden de un antiguo país favorecido por la belleza del estío, como Egipto y Siria, donde podían contemplar constantemente, por decirlo así, todos los astros al descubierto, por ser regiones en que no se conocen ni las nubes ni las lluvias. Sus observaciones, verificadas durante una serie infinita de años, son ya conocidas en todo el mundo y particularmente en la Grecia. Por esta razón podemos aceptarlas con confianza como otras tantas leyes. Pretender, en efecto, que lo que es divino no merezca nuestra veneración, o que los astros no son divinos, es una extravagancia manifiesta. Si no tienen nombre, ya acabo de indicar la causa. Algunos sin embargo, han tomado prestado el nombre de los dioses; y así la estrella de la mañana, que también es la de la tarde, parece llamarse Venus,^[5] nombre que, a juicio del sirio que se le ha dado, es el que mejor conviene a este astro. El otro astro, que marcha a la par con el Sol y Venus, se llama Mercurio. Aún hay tres poderes que se mueven de izquierda a derecha como el Sol y la Luna. Con respecto al octavo, debe comprendérsele bajo un solo nombre, y no se le puede dar otro mejor que el de mundo superior, que sigue un movimiento opuesto al de las demás estrellas, arrastrándolas en su esfera de acción, en cuanto podemos juzgar por nuestros conocimientos, que son muy limitados en este punto. Pero es preciso decir todo lo que se sabe, y esto es lo que yo hago; porque así se descubre en cierta manera la verdadera sabiduría a todo

el que tiene una pequeña parte de la inteligencia recta y divina. Tenemos, pues, que hablar de tres astros, de los cuales el de más lenta marcha es llamado por algunos Cronos; así como llaman Júpiter al segundo en lentitud; y Marte al tercero, que es el de color más rojo. No es difícil descubrir estos astros cuando alguno nos los hace observar, y, una vez conocidos, debe formarse de ellos la idea que acabamos de manifestar.

También es indispensable, que todo griego sepa que el clima de la Grecia es quizá el más saludable de todos para la virtud. Su principal ventaja consiste en que su temperatura es un término medio entre el frío del invierno y el calor del verano. Sin embargo, como nuestro verano no es tan sereno como el de los países de que acaba de hablarse, no nos ha proporcionado sino hasta más tarde el conocimiento del orden de todos estos dioses. Pero tengamos en cuenta, que los griegos han perfeccionado todo lo que han recibido de los bárbaros; y en cuanto al objeto que tratamos debemos persuadirnos de que si ha sido difícil descubrir todo esto con certidumbre, debemos prometernos, que los griegos, con su educación, con el auxilio del oráculo de Delfos, y su fidelidad en la observancia de las leyes, tributarán a todos estos dioses un culto realmente más excelente y racional, que el culto y las tradiciones procedentes de los bárbaros. Tampoco debe detener a ningún griego el temor de decir, que los hombres mortales no deben hacer indagaciones sobre las cosas divinas, porque debemos tener una opinión contraria, puesto que no estando Dios desprovisto de razón y no ignorando la extensión de la inteligencia humana, sabe muy bien que, cuando es él el que enseña, ésta es capaz de seguir sus lecciones y de aprender lo que se le enseñe. También sabe sin duda, que él es el que nos instruye con relación a los números y al arte de contar, y que de él lo aprendemos. Si desconociese todo esto, sería el más insensato de todos los seres, porque en este caso se desconocería a sí mismo, como suele decirse, ofendiéndose de que el hombre aprenda lo que puede aprender, en lugar de regocijarse sin ningún género de envidia al verle trabajar para perfeccionarse con el auxilio de Dios.

Sería materia de un largo y magnífico discurso el demostrar, que las primeras ideas que los hombres expusieron sobre el origen de los dioses, su naturaleza y la calidad de sus acciones, no fueron ni razonables ni dignas de su objeto, como no lo fueron los sistemas que vinieron después, pretendiendo que el fuego, el agua y los otros elementos han existido antes que todo lo demás, y que el alma, que es una maravilla, es de una época posterior; que el principal y más excelente de los movimientos es el que los cuerpos han recibido en propiedad y mediante el que se mueven por sí mismos, comunicándose lo caliente, lo frío y otras cualidades semejantes, en vez de decir que el alma es el principio de su movimiento y del de los cuerpos. Pero hoy día cuando sostenemos, que, estando el alma en un cuerpo, no es extraño que le mueva y le lleve consigo, nuestro espíritu no encuentra ninguna dificultad en creerlo, como no la hay en que pueda trasportar un peso cualquiera. Por esta razón, en nuestra opinión, siendo el alma la causa primera del universo, y siendo todos los bienes de una cierta naturaleza y todos los males de una naturaleza diferente, nada tiene de extraño que el alma sea el principio de toda tendencia, de todo movimiento; y que sea preciso que el bien haya sobrepujado y sobrepuje siempre al mal. Nada decimos en esta materia que no apruebe la justicia, que debe tomar venganza de los impíos. Tampoco nos es permitido poner en duda el principio de que el hombre de bien merece el título de sabio. Pero veamos si esta sabiduría, que ha tanto tiempo es objeto de nuestras indagaciones, está unida a una ciencia o a un arte, que no podemos ignorar sin ignorar

también lo que es la justicia. Creo que es así, y en este punto he aquí mi pensamiento: Despues de largas y penosas indagaciones se me ha presentado la sabiduría, y voy a hacer un esfuerzo para dárosla a conocer tal como yo la veo. Por lo que acaba de decirse creo haber hecho entender, que la causa de nuestra ignorancia consiste en que practicamos mal lo que constituye la esencia de la virtud (hablo de la piedad para con los dioses), y guardémonos mucho de creer que haya una parte más esencial de la virtud y que los mortales deban preferir a ésta. Es preciso explicar cómo, efecto de la más grosera ignorancia, no se ha encontrado esta cualidad en las personas de índole más excelente.

Llamo personas de excelente índole a aquellas que se forman muy difícilmente, pero de las que una vez formadas y educadas, deben esperárselas mayores bienes. En efecto, se necesita cierto temperamento, mezcla de lentitud y de vivacidad, para que al mismo tiempo un alma sea suave, estime el valor, y se muestre dócil a las lecciones de la templanza. También es muy importante que a estas cualidades se una disposición para las ciencias y una buena memoria, que le haga tener placer en el estudio, para que se consagre a él con decisión. Así como se encuentran raras veces naturalezas de esta índole, de igual modo cuando existen y han recibido la cultura y la educación necesarias, son las más a propósito para mantener en el deber a la multitud de caracteres menos distinguidos, porque en todas circunstancias piensan, hacen y dicen, respecto de los dioses, todo lo mejor posible, y ajenos a toda ostentación de piedad en los sacrificios y en las expiaciones que tienen por objeto los dioses y los hombres, tributan un homenaje sincero a la virtud, lo cual es una gran ventaja para el Estado. Digo, pues, que los que tienen semejante índole son los que están mejor dispuestos para aprender perfectamente, con tal que alguno les sirva de maestro. Pero nadie puede enseñar sino bajo la dirección de Dios. De muñera, que si el que quiere enseñar no se ciñe a esto, como es preciso, valdría más no aprender nada de él. Sin embargo, según lo que hemos dicho, es una necesidad para las personas de esta feliz condición aprender la sabiduría, como es para mí enseñarla. Tratemos, por lo pronto, de explicar, según nuestras luces y según el alcance de las personas para quienes hablo, cuál es esta ciencia propia para inspirar la piedad respecto de los dioses, y cómo debe aprenderse.

Se sorprenderá cualquiera quizá al oír el nombre de esta ciencia. Voy a decirle, puesto que nadie puede sospechar cuál sea a causa del poco conocimiento que se tiene de las cosas; es la astronomía. ¿Ignoráis que es indispensable que el verdadero astrónomo sea también muy sabio? No hablo de aquel que observa los astros según el método de Hesíodo y de otros autores semejantes, limitándose a estudiarlos cuando nacen y se ponen, sino aquel que de las ocho revoluciones ha observado principalmente la de los siete planetas, cada uno de los cuales describe su órbita de una manera, que no es dado a todo hombre conocer, a no estar dotado de un natural excelente, como hemos dicho, y como lo diremos al explicar por qué camino y cómo es preciso aprenderlo. Digamos por de pronto, que la luna acaba muy rápidamente su revolución, que ella nos da el mes y que lo divide en dos cuando está llena. Además, es preciso considerar el sol, que con la totalidad de su revolución nos produce el cambio de las estaciones, y los dos planetas que marchan con igual velocidad que él. Y para no repetir muchas veces las mismas cosas, es preciso observar el camino que llevan los demás planetas de que hemos hablado, lo cual no es fácil. Para adquirir las cualidades que nos harán posibles estas observaciones, es preciso aprender de antemano muchas cosas, y acostumbrarse al trabajo en la infancia y en la juventud. Por lo tanto, no puede prescindirse de aprender las matemáticas, cuya primera y principal parte es la ciencia de los números, no de los concretos, sino de

los abstractos, de la generación del par y del impar y de la influencia que tienen sobre la naturaleza de las cosas.

Después de esta ciencia, se presentará otra, que ridículamente se llama geometría, y que es propiamente la ciencia de hacer commensurables, refiriéndolos a superficies, números que sin esto no tendrían medida común, lo cual parecerá una maravilla, no humana, sino verdaderamente divina a todo el que pueda concebirla. En seguida viene la ciencia que, por un método completamente semejante y multiplicando los tres números unos por otros, se eleva al sólido o desciende del sólido al número lineal. Los que la poseen le han dado igualmente el nombre de geometría. Pero lo que hay de divino y de admirable para los que saben comprenderlo, es que la ley que hace desarrollarse, según la razón dos, la progresión ascendente o descendente de los números, es también la que sigue la naturaleza en la producción de los géneros y de las especies encada clase de seres.^[6] La primera relación de la proporción, que tiene por razón dos, es la relación de la unidad al número dos, cuyo duplo es su segunda potencia. Si se pasa al sólido y a lo tangible, duplicando aún esta segunda potencia, uno se ha elevado de uno a ocho; la segunda potencia del número dos es un medio entre estos dos términos, porque supera al más pequeño tanto como el más grande la sobrepuja a ella; supera en un extremo y es superada en el otro en una cantidad igual. Entre los números comparados entre seis y doce, se encuentran dos formados por la adición de una tercera y de una mitad de seis a este mismo. El coro de las Musas ha hecho a los hombres el presente de estas dos razones, que, encontrándose en el medio, tienen la misma relación con los dos extremos, para ser el fundamento del acorde y de la simetría, y dirigirles en el compás y en la armonía de sus danzas y de sus cantos.

Tales son las ciencias a que es preciso dedicarse sin despreciar ninguna parte de ellas. Mas para llevarlas a su término es preciso elevarse a la contemplación de la generación de los dioses y de la naturaleza soberanamente bella y divina de los seres visibles, hasta donde Dios ha dado a los hombres el poder de penetrarla. Jamás podrá nadie lisonjearse de alcanzar sin esfuerzo esta contemplación sin el auxilio de las ciencias de que se acaba de hablar. Es preciso además que en todas sus conversaciones, sea interrogando, sea rebatiendo lo que parezca mal dicho, se reduzcan siempre las especies a los géneros. De todos los métodos empleados por los hombres en el examen de lo verdadero, este es el primero y el más precioso; cualquiera otro, a pesar de sus promesas, sólo produce tristes resultados. Es preciso conocer también la medida exacta del tiempo y la precisión con que se hacen todas las revoluciones celestes, a fin de que, persuadido de que el alma es de una naturaleza más antigua y más divina que el cuerpo, se mire como una verdad igualmente preciosa y sólida la de que todo está poblado de dioses y que jamás estos aires excelentes nos abandonan por olvido o por negligencia. Debe hacerse una observación general sobre estas ciencias, y es que son muy útiles cuando se estudian como deben estudiarse; pero si no se hace así, mejor es invocar a Dios sin cesar.

En cuanto a la manera de estudiarlas, hela aquí, puesto que no puedo menos de decir algo en este punto. Es preciso que toda clase de figuras, combinaciones de números, conjunto musical o astronómico se manifiesten en unidad al que haya de aprender según el verdadero método, unidad que le aparecerá, si, como dijimos, no la pierde de vista en sus estudios. Porque la reflexión le descubrirá que un solo bien une naturalmente todas las cosas; pero si sigue otro camino, no le queda otro recurso que invocar la fortuna; porque sin este conocimiento es imposible que haya en ningún

Estado un hombre verdaderamente dichoso, porque estos son el camino, la educación y las ciencias fáciles y no fáciles de aprender que pueden conducir a este fin. Al mismo tiempo no es permitido despreciar a los dioses, cuando claramente se ha concebido y se ha visto con evidencia la dichosa doctrina que a ellos se refiere. También digo que puede decirse con las más exacta verdad que será muy sabio aquel que posea todos estos conocimientos de la manera que yo he explicado; y sostengo, mitad en chanza y mitad seriamente, que cuando la muerte corta la carrera de alguno de estos sabios, si es que puede decirse que muere, no tendrá entonces muchos sentidos como tiene hoy, pero no teniendo más que un destino que cumplir, y habiéndose hecho uno de múltiple que era, habrá alcanzado el colmo de la sabiduría y de la felicidad. En cualquier lugar que habite este dichoso mortal, sea en un continente o en una isla, ya haya sido su vida pública o privada, si estudio estos objetos, recibirá de los dioses la misma recompensa. Ahora se ve la verdad de lo que dijimos al principio; que era imposible a los hombres, salvo un corto número, alcanzar una perfecta felicidad, una completa dicha. En efecto, queda demostrado que los que han recibido del cielo a la vez una índole divina, prudencia y otras virtudes, y que además han adquirido todos los conocimientos que conducen a esta dichosa ciencia (ya hemos dicho cuales son estos conocimientos) son los únicos que han adquirido y poseen completamente todos los elementos de la verdadera felicidad. Digamos, pues, aquí en la esfera privada y establezcamos por una ley en la pública, que los primeros cargos del Estado serán encomendados a estos mismos que han cultivado estas ciencias, cuando hayan llegado a edad avanzada; y que todos los demás ciudadanos, siguiendo sus pasos, se ocuparán en tributar alabanzas a los dioses y a las diosas. Respecto a nosotros, después de haber estudiado y reconocido suficientemente a los miembros del consejo que se celebrará antes de amanecer, no podemos hacer cosa mejor que exhortarles a todos a que admiren esta sabiduría.

AXÍOCO

Argumento del Axíoco^[1]

por Patricio de Azcárate

La vida no es más que un viaje; y es natural, y hasta necesario, que tenga un término. Este término es la muerte, y no hay motivo para temerla. Morir es hacerse insensible, es decir, incapaz de sufrir; y entonces ¿cómo la muerte puede ser un mal? El mal es la vida. ¿Cuál es la edad que no tiene sus dolores? ¿Qué oficio, qué arte, qué función deja de dar lugar a disgustos, percances y desesperaciones? La muerte es una redención. Por otra parte, nosotros no morimos por entero; se disuelve el cuerpo, pero el alma subsiste inmortal. Es incontestablemente inmortal esta alma que juega con el espacio, que pelea con las olas, que construye ciudades, que funda Estados, y que se lanza hasta el firmamento para descubrir las leyes del universo. Después de una vida ocupada en hacer el bien, es recompensada según su mérito. De manera que el hombre honrado que muere se parece al atleta que, después de recorrido el estadio, recibe el premio. Éstas son verdades no del todo originales, y están encadenadas con poco rigor, pero se presentan en este diálogo formando una especie de cuadro dramático. La conversación pasa entre Sócrates y Axíoco, moribundo. Una recitación mítica, que a decir verdad, no es más que un ligero boceto, cierra el diálogo. Esto recuerda, aunque imperfectamente, el estilo de Platón. El Axíoco es a los verdaderos diálogos lo que es el murmullo a una voz poderosa y sonora.

Axíoco

SÓCRATES — CLINIAS — AXÍOCO

SÓCRATES. —Había salido para ir al Cinosargo^[1] y estaba ya cerca del Iliso,^[2] cuando oí una voz que gritaba: ¡Sócrates, Sócrates! Me volví para mirar en torno mío y saber quién me llamaba, y entonces vi a Clinias, hijo de Axíoco, que corría hacia Caliroe^[3] con Damón el músico, y Cármides,^[4] hijo de Glaucón. El uno era su maestro de música, y el otro uno de sus compañeros y a la vez su amante y su predilecto. Abandonando yo el rumbo que llevaba, creí que debía salirles al encuentro, para reunirme con ellos lo más pronto posible. Entonces, Clinias, derramando lágrimas, me dijo:

—Sócrates, ahora tienes ocasión de dar pruebas de esa sabiduría que publica de ti la fama. Mi padre ha sido atacado de repente de un mal que le imposibilita de moverse, y está tocando su última hora. Se desespera al ver que va a concluir su vida, por más que antes de ahora se haya burlado y hasta puesto en ridículo a los que tienen miedo a la muerte. Ven para que le veas; exhórtale como tienes de costumbre, para que se someta con resignación a la necesidad de morir, y que de esta manera le dé yo, después de tantas otras, esta nueva prueba de mi cariño filial.

—Ciertamente, mi querido Clinias, jamás me encontrarás sordo a una petición razonable, y menos aún cuando imploras de mí el cumplimiento de un deber tan sagrado. Corramos, pues, porque, si es cierto lo que dices, será poco cuanto nos apresuremos.

—Sócrates, sólo con verte sentirá alivio. Ya le ha sucedido muchas veces restablecerse con sólo una entrevista semejante.

Marchamos precipitadamente a lo largo de las murallas hasta las puertas Itonienses, porque Axíoco vivía cerca de estas puertas próximo a la columna de las Amazonas. A nuestra llegada había recobrado ya el uso del tacto y una parte de las fuerzas corporales, pero su alma aún estaba llena de debilidad, y se notaba la necesidad que tenía de ser sostenida y animada. A cada instante se movía, suspiraba, derramaba lágrimas, y se frotaba las manos. A la vista de este cuadro: ¡Ah!, ¿qué quiere decir esto, Axíoco?, exclamé yo. ¿Dónde están aquel altivo continente, aquellos elogios perpetuos de la virtud, aquel valor tan pronunciado de que hacías alarde? Semejante al atleta cobarde, que no tiene valor más que para hacer vanas ostentaciones en los gimnasios, tú retrocedes en la hora del peligro. ¿Ignoras la ley de la naturaleza? Habiendo llegado a esta edad, provisto de estos conocimientos, y lo que es más y que bastaría por sí solo, siendo hijo de Atenas, ¿ignoras lo que todo el mundo sabe y repite, esto es que la vida es un viaje, y que después de haberle hecho como es debido, es preciso someterse a la necesidad de buena voluntad, ya que no sea con cantos de triunfo?

Desesperarse, agarrarse a la vida como un niño a su juguete, ¿es esta conducta digna de un hombre y de la razón que debe gobernarle?

AXÍOCO. —Es cierto, Sócrates; todo lo que dices me parece perfectamente justo. Pero no sé de dónde nace, que esos generosos y sublimes pensamientos en este instante terrible se desvanecen en el olvido y no me causan la menor impresión. Bajo mil formas, que todas me aterran igualmente, no me queda más que el temor de perder esta luz que me ilumina, todos estos bienes que me arrastran, y de verme yaciendo bajo tierra, informe, insensible, y presa de la putrefacción y de inmundos gusanos,

SÓCRATES. —Eso consiste, mi querido Axíoco, en que, contra todo buen sentido y contra toda razón, unes la sensibilidad a la insensibilidad, poniéndote así en contradicción contigo mismo en tus acciones y en tus palabras. No reflexionas que gimes pensando en tu futura insensibilidad, y a la parte lamentas de que vas a entrar en disolución y a verte privado en adelante de los placeres de la vida, como si una vez muerto debieses vivir aún y no caer en esa misma insensibilidad completa que precedió a tu nacimiento. Bajo la administración de Dracon y de Clistenes tú no sufrías ningún mal, porque no habías comenzado a existir; lo mismo será después de tu muerte, porque habrás cesado de existir. Aleja, por lo tanto, de tu espíritu esas necias ideas, y considera que una vez rota la unidad de la naturaleza humana y vuelta el alma a la estancia propia de ella, este cuerpo que queda, este cuerpo de tierra, incapaz de pensar, no es ya el hombre. Lo que nos constituye es el alma, principio inmortal, que está encadenado en una prisión perecedera. En cuanto a esta envoltura, la naturaleza nos ha condenado a vivir dentro de ella para nuestra desgracia; los placeres que ella nos procura son superficiales, fugitivos, mezclados de mil penas; los dolores que nos causa son profundos, durables y siu placeres que les compensen. Las enfermedades e inflamaciones de los órganos con los males interiores atormentan necesariamente al alma que está derramada por todos los órganos del cuerpo; ella echa de menos este éter celeste, que es de su misma naturaleza, y se lanza en pos de él sedienta de la vida superior y de los coros celestes. De tal manera, que salir de esta vida es pasar de un mal a un bien.

AXÍOCO. —Pero, Sócrates, si crees que la vida es un mal, ¿por qué permaneces en ella? Sobre todo tú, un sabio, cuya inteligencia está tan por encima de la mayor parte de los hombres.

SÓCRATES. —Axíoco, estás en un error; yo no merezco ese elogio. Te imaginas, como los más de los atenienses, que porque busco la verdad, la conozco y la poseo. Yo me creería muy dichoso si supiera las cosas que sabe todo el mundo: tan distante estoy de la sabiduría. Aquí no soy más que el eco de las palabras del sabio Pródico, a quien pagué una vez medio dracma, otra vez dos dracmas y otra cuatro, porque un hombre como él nada enseña gratuitamente. Su costumbre es repetir sin cesar estas palabras de Epicarno: «una mano lava la otra; da y recibirás». Estos días últimos, en casa de Calias, hijo de Hiponico, donde se daba una representación, habló tan perfectamente contra la vida, que estuve yo a punto de concluir con la mía, y desde aquel momento, Axíoco, mi alma sólo aspira a morir.

AXÍOCO. —¿Pues qué dijo?

SÓCRATES. —Voy a repetirte lo que he podido conservar en la memoria. ¿Qué edad, dijo, está exenta de males? Apenas el recién nacido ha abierto los ojos, cuando ya derrama lágrimas, y comienza a vivir sufriendo. No hay desgracia que no venga sobre él, el hambre, el frío, el calor, las caídas; y si no puede expresar lo que experimenta, prorrumpre en gritos, único modo de dar a conocer su malestar. Después de penosas pruebas llega a su séptimo año, y los pedagogos, los gramáticos, los maestros de ejercicios le tiranizan. Más tarde, los críticos, los geómetras, los tácticos vienen a aumentar el crecido número de sus déspotas. Cuando se inscribe entre los adolescentes, edad en que la coacción es más insoportable aún, viene el cosmeto,^[5] el Liceo,^[6] la Academia,^[7] los maestros de gimnasia, los azotes y males innumerables. Todo el tiempo de la juventud se pasa bajo la tutela de los preceptores y bajo la vigilancia del Areópago.^[8] Apenas se sale de estas incomodidades materiales, cuando se entra en cuidados de otro orden. Luego hay que elegir el género de vida que

debe seguirse, y los disgustos que sobre vienen hacen que se miren los que hemos referido hasta aquí como juegos y espantajos de niños. Entran las campañas, las heridas, los combates sin fin. En seguida, aunque con sordo paso, llega la ancianidad, en la que se presentan todas las debilidades, todas las miserias de nuestra naturaleza. Y si no os apuráis a pagar vuestra deuda, entregándola vida, la naturaleza, como una usurera, toma en prenda al uno la vista, al otro el oído, y en Magistrado encargado en Atenas de vigilar las costumbres de los jóvenes, las ocasiones o ambas cosas a la vez. Si intentáis manteneros firme, os paraliza, os estropea, os quita el uso de los miembros. Y si los hay que llegan a una extrema ancianidad, vienen como a volverse niños en cuanto al espíritu.

Por esta razón los dioses, que no ignoran las miserias de la humanidad, no prolongan la vida de aquellos que protegen. Agamedes y Trofonio, después de haber construido un templo a Apolo Pitio, le pidieron el mayor bien posible; ambos se durmieron, y no despertaron jamás. Habiéndose los hijos de la sacerdotisa de Argos uncido al carro de su madre y conducídola al templo, suplicó la sacerdotisa a Juno que les recompensara por su piedad; a consecuencia de esta súplica, aquella noche murieron.

Sería tarea larga pasar revista a los versos de los poetas que, abrazando el curso de la vida, deploran en sus cantos divinos las desgracias que la afligen. Citaré uno solo, el más célebre. Dice:

*Porque los dioses han decretado
que los desgraciados mortales
vivan en el dolor.^[9]*

Y:

*No, jamás existió un ser más miserable que el hombre.
Entre los que respiran o se arrastran por el suelo.^[10]*

Y con motivo de Anfiarao, ¿qué dice?

*Aquel a quien Júpiter ama
y Apolo armado de la égida cobija,
no llega a los umbrales dé la ancianidad.^[11]*

Y el poeta que nos recomienda que:

*Compadeczcamos al recién nacido
por los males en que va a entrar.^[12]*

¿Qué quiere decir esto? Pero basta, no te citaré otros. Te lo he prometido, y no quiero molestarte con digresiones. ¿Conoces un solo hombre que esté contento y no se queje de la ocupación u oficio que ha escogido? Vamos en busca de los operarios y herreros, que trabajan día y noche para

procurarse apenas las cosas más necesarias; ¿no se desatan en quejas, no llenan sus vigilias con gemidos y lágrimas? Interrogaremos al marino, que arrostra tantos peligros, y que, según la expresión de Bías, no está ni en el rango de los muertos, ni en el rango de los vivos. Porque el hombre, nacido para vivir en tierra, se entrega él mismo a las olas, como un verdadero anfibio, abandonándose a los caprichos de la fortuna. ¿Pero la agricultura es una dulce ocupación? Sin duda; ahora bien, como suele decirse, todas las cosas tienen un lado que nos molesta. ¿Y no encontramos por todas partes ocasiones para tener disgustos? ¿Hay cosa de que no nos quejemos? De la sequía, de la lluvia, del calor, del tizón, de las variaciones inoportunas de la temperatura, de todo nos quejamos. La política, que tan alta se suele poner, y para no hablar de otras muchas carreras, ¿de qué peligros no está rodeada? Tiene goces que embriagan, como los accesos de la fiebre: pero sus reveses son crueles y peores que mil muertes. ¿Qué felicidad se puede encontrar en una vida consagrada a la multitud, viéndose sucesivamente silbado, aplaudido, llevado acá y allá como un juguete, escarnecido, castigado, condenado a muerte, sentido y llorado después? Respóndeme, Axíoco, tú, hombre de Estado, ¿dónde murió Milcíades?, ¿dónde Temístocles?, ¿dónde Efialtes?, ¿y dónde ha poco los diez generales? Yo me negué a recoger los votos, porque no me parecía conveniente asociarme a un populacho furioso; pero al día siguiente Teramenes y Calixeno encontraron medio de seducir a los presidentes de la asamblea, y los hicieron condenar a muerte sin juicio. Sólo tú y Euríptolemo fuisteis los que tomasteis su defensa entre treinta mil hombres que había reunidos en la plaza pública.

AXÍOCO.—Es cierto, Sócrates, y yo desde aquel día no he vuelto a la tribuna, y nada me parece más penoso que la política. Esto es evidente para todos los que toman parte en los negocios. Tú hablas como hombre que ve las cosas de lejos; pero nosotros tenemos un conocimiento más preciso; nosotros los que lo sabemos por la experiencia. El pueblo, mi querido Sócrates, es un ser ingrato, voluble, cruel, envidioso, incorregible, y en fin, lo que debe ser una multitud compuesta a la ventura de hombres violentos y charlatanes. Consagrarse a sus intereses es condenarse a la desgracia.

SÓCRATES.—Y bien, mi querido Axíoco, si la más liberal de las artes te parece que merece tan poco que se corra tras ella, ¿qué deberemos pensar de las otras ocupaciones de los hombres? ¿No es preciso huir de ellas? Oí decir un día a Pródico, que la muerte no existe ni para los muertos ni para los vivos.

AXÍOCO.—¿Qué quiere decir eso, Sócrates?

SÓCRATES.—Que respecto de los vivos es ella la que no existe; y que respecto de los muertos son ellos los que no existen. Y así no existe para ti ahora, puesto que no estás muerto; y si te mueres, no existiría para ti, puesto que ya no existirás. Es, pues, por un terror imaginario que Axíoco se queja de un mal que no existe ni existirá nunca para él. Es como si tuviese miedo a un centauro o a Scila que no existen ahora, ni existirán tampoco después de la muerte. Lo que es temible lo es para los que existen; ¿cómo lo ha de ser para los que no existen?

AXÍOCO.—Ese charlatanismo a la moda es el que te inspira estas bellas máximas, y de aquí proceden todos esos vanos y magníficos discursos con que se alucina a la juventud. Pero lo que a mí me desespera es la privación de los bienes de la vida, y tienes que esforzarte para que lleguen a mis oídos razones más convincentes que las dichas hasta ahora, mi querido Sócrates. Mi espíritu no se deja llevar ni seducir por el encanto de tus palabras, que no han pasado de la superficie, sin penetrar

dentro; bajo la pompa y brillantez de las palabras, busca la verdad y no la encuentra. El que sufre no puede recibir alivio con sofismas; y su único remedio estriba en las cosas que penetran hasta el fondo del alma.

SÓCRATES.—Eso nace, mi querido Axíoco, de que unes cosas contradictorias; de que añades a la privación del bien el sentimiento del mal, sin calcular que has muerto. Lo que aflige al que está privado de un bien es el mal que en su lugar experimenta; pero el que no existe, ya no puede sentir ninguna privación. Cuando no se tiene el sentimiento de la aflicción, ¿qué medio hay de afligirse? Si desde el principio, mi querido Axíoco, no hubieras por inadvertencia supuesto una especie de sensibilidad allí donde no puede existir, no te sentirías tan aterrado con la idea de la muerte.

Pero he aquí que ahora eres juguete de un nuevo error. Temes verte privado del alma, y atribuyes un alma a la privación; tienes miedo de ser insensible, y te imaginas una sensibilidad que te dé cuenta de tu insensibilidad. Sin embargo, (cuán magnificas razones son las que justifican la inmortalidad del alma), una naturaleza mortal hubiera podido aspirar jamás a tan nobles y generosas acciones, ¿como despreciar el furor de las bestias salvajes, atravesar los mares, construir ciudades, instituir gobiernos, levantar al cielo sus miradas y contemplar allí en esos espacios inmensos las revoluciones de los astros, el curso del sol y de la luna, la salida y la puesta de los mismos, sus eclipses y sus reapariciones, las equinoccios y los dos trópicos, las pléyades de invierno y de verano, los vientos, las lluvias que se precipitan, y los relámpagos del rayo en los aires? ¿Hubiera podido determinar jamás para el porvenir los sucesos del universo, si no existiera en su alma un soplo verdaderamente divino, que le permite concebir y conocer todas estas maravillas? De tal manera, que es a la muerte hacia la que, ¡oh Axíoco!, caminas, sino hacia la inmortalidad, y lo que te espera no es una privación, sino un goce más puro de felicidad. Tus placeres entonces no tendrán que hacer con este cuerpo mortal, ni dolor ninguno los turbará más, alterándolos. Llegarás a esa nueva estancia libre de todo lo que te embarazaba en esta prisión. Allí habrá más penas, no habrá quejas, no habrá ancianidad, y una vida dulce, exenta de todos los males, pasará en medio de la paz y del reposo, ocupada en contemplar la naturaleza y en filosofar, no para la multitud y para el teatro, sino a la luz de la eterna verdad.

AXOCO.—Me rindo a tus razones, y me siento del todo transformado. No temo ya la muerte, y para imitar a mi vez el énfasis de los retóricos, la deseo. Heme aquí ya en medio de las esferas recorriendo la eterna y divina carrera, despojado de mi debilidad y convertido en un hombre nuevo.

SÓCRATES.—Siquieres, te referiré la historia que me ha contado el mago Gobries. Si le hemos de dar crédito, cuando la expedición de Jerjes, su abuelo, que se llamaba como él, fue enviado a Délos para guardar esta isla, en la que habían nacido las dos divinidades,^[13] y allí leyó en ciertas tablas de bronce, que habían sido llevadas por Opis y Hcaerjes y que procedían de los Hiperbóreos, que después de su separación del cuerpo, el alma se traslada a un lugar tenebroso, a una estancia subterránea, donde está el reino de Plutón, no menos vasto que el imperio de Júpiter, porque ocupando la tierra el centro del mundo y siendo este esférico, los dioses celestes habitan uno de los hemisferios, los dioses infernales el otro, siendo aquellos hermanos y éstos hijos de hermanos. A la entrada del camino que conduce a la estancia de Plutón, el vestíbulo está sólidamente cerrado con puertas y cerraduras de hierro. Abiertas estas puertas se ve el río Aqueronte y más lejos el Cocito, habiendo precisión de pasarlos ambos para llegar a donde están Minos y Radamanto, lugar que se llama el campo de la verdad. Allí están sentados los jueces, que examinan, respecto cada uno de los

que llegan, cuál ha sido su vida y cuáles sus ocupaciones cuando habitaban un cuerpo. Mentir allí es imposible. Los que fueron inspirados por un buen demonio mientras vivieron, van a la estancia de los hombres piadosos. Allí crecen y maduran los frutos de todas clases; allí corren arroyos de agua pura; allí sonríen prados esmaltados de mil flores; allí hay conversaciones para los filósofos, teatros para los poetas, coros de danza, conciertos, comidas deliciosas, festines que previenen el apetito y el deseo, una vida, en fin, que no marchita la pena y que encanta el placer. El calor y los fríos excesivos no molestan, y reina un aire puro que circula por todas partes, templado por los dulces rayos del sol. En estos preciosos lugares la presidencia pertenece a los iniciados, y ellos son los que llevan a cabo las ceremonias sagradas. ¿Y cómo no has de ser tú el primero a gozar de esta felicidad, tú que eres el aliado^[14] de los dioses? Si ha de creerse la tradición, allí fue donde Hércules y Baco, después que hubieron descendido a los infiernos, fueron iniciados, y la sacerdotisa de Eleusis fue la que les inspiró la idea atrevida de emprender este viaje. En cuanto a aquellos, cuya vida es una serie de acciones culpables, son arrastrados por las Furias al negro Erebo y al Caos, al través del Tártaro, estancia de los impíos, donde las Danaides sacan sin cesar un agua que huye siempre, donde Tántalo es devorado por la sed, donde Titio tiene las entrañas despedazadas, y donde Sisifo hace rodar en vano su roca, sin encontrar jamás término a su trabajo. Allí es donde los malos, lamidos por las serpientes, quemados sin cesar por las antorchas de las Penas, acribillados de heridas, son tormentados con eternos castigos. Ésta es la historia de Gobries, y a ti te toca juzgarla, mi querido Axíoco. Por mi parte, si mi razón no me permite creerlo, por lo menos estoy perfectamente seguro de que el alma es inmortal, y que al salir de este mundo entra en otro donde no conoce lo que son penas. De suerte que sea en los infiernos, sea en el cielo, no puedes dejar de ser dichoso, Axíoco, por poco virtuoso que hayas sido.

AXOCO. —No me atrevo a hablar más, Sócrates. Estoy ya muy distante de temer la muerte: antes, por el contrario, la llamo con el más vivo deseo. Estas últimas consideraciones, así como las que me habías hecho ya sobre el cielo, me han convencido plenamente, y sólo desprecio me inspira la vida, puesto que voy a dejarla para ir a una mejor estancia. Ahora voy a repasar solo en mi interior tus palabras. Sócrates, vuelve a verme al medio día.

SÓCRATES. —Haré lo que deseas; ahora voy a volver al Cinosargo, a donde dirigía mi paseo cuando me llamaron para venir aquí.

ERIXIAS

Argumento del *Erixias*^[1]

por Patricio de Azcárate

El *Erixias*, muy superior a los diálogos inmediatamente precedentes, y del mismo mérito poco más o menos que el *Axíoco*, es una conversación animada e ingeniosa, en la que Erixias, Erasístrato y Critias contestan sucesivamente a Sócrates. En él se expone, aunque no con mucho rigor, que la riqueza es más o menos grande según el valor de los objetos poseídos; de donde se sigue, que la sabiduría o ciencia del bien y del mal, teniendo más valor que todo lo demás, es la riqueza por excelencia; que la riqueza es un bien o un mal según el uso que se hace de ella; y por consiguiente, que es un bien en manos de un hombre honrado, y un mal en las de un malvado; que la riqueza consiste en tener muchos bienes, es decir, cosas útiles, esto es, cosas propias para satisfacer las necesidades del cuerpo; que estas necesidades, pudiendo ser satisfechas sin el auxilio del oro y de la plata, el oro y la plata no son bienes, no constituyen una riqueza; que cuantos más medios hay de satisfacerlas, las necesidades se hacen más numerosas y exigentes, de suerte que los ricos deberán ser los más dignos de compasión. Estas proposiciones constituyen, ya que no una doctrina profunda, por lo menos una moral decorosa. En cuanto a la forma, no deja de tener este diálogo gracia y variedad; y el conjunto no carece de interés. En fin, el *Erixias* no instruirá al que lo lea, pero no le causará fastidio.

Erixias

SÓCRATES — ERIXIAS — CRITIAS — ERASÍSTRATO

Nos paseábamos por casualidad en el pórtico de Júpiter Libertador^[1] Erixias de Stiria y yo,^[2] cuando vinieron a nosotros Critias y Erasístrato, hijo de Feax, sobrino de Erasístrato. Este último, que acababa de llegar de Sicilia y de los países comarcanos, vino a mi encuentro y me dijo:

—Buenos días, Sócrates.

—Buenos días —le dije yo a mi vez—. Y bien, ¿nos traes algunas nuevas de Sicilia?

—No hay duda; pero ¿queréis —dijo— que tomemos desde luego asiento? Me encuentro cansado, porque he venido a pie desde Megara.

—Sentémonos, si así lo deseas.

—¿Qué queréis saber ante todo de los sicilianos? ¿Lo que hacen ellos entre sí, o sus disposiciones respecto a nosotros? Aquellas gentes bajo este último punto de vista son como las avispas, que si se las irrita, por poco que sea, no hay otro medio de desarmarlas que destruir todo el enjambre sin dejar una; pues de igual modo si no enviamos allá una flota formidable, y si no les damos un gran golpe, jamás los siracusanos se someterán a nuestra dominación; las pequeñas expediciones no hacen más que excitar su cólera y hacerlos más intratables. Acaban de enviarnos embajadores, pero, o mucho me engaño, o es para tendernos un lazo.

En este punto de la conversación los embajadores siracusanos pasaron delante de nosotros. Erasístrato me dijo, señalándome uno de ellos:

—Ese hombre, Sócrates, es el más rico de los sicilianos e italianos. ¿Cómo puede dudarse? Es tal la extensión de sus campos, que le sería fácil, si quisiera, labrar tierras inmensas; como que en toda la Grecia no podrían encontrarse dominios tan vastos. Además posee todo lo que constituye la riqueza, esclavos, caballos, oro y plata.

Viéndole caminar a velas desplegadas y en disposición de divagar sobre la fortuna de este hombre, le pregunté: Y bien, Erasístrato, ¿qué aprecio se hace de este hombre en Sicilia?

Tiene la reputación de ser, y lo es en efecto, el peor más aún que el más rico de los sicilianos y de los italianos; y si preguntas a cualquier siciliano, a quién tiene por más malo y más rico, no te nombraría a otro que a él.

Yo reflexioné, que las cosas de que hablaba no eran de poca importancia, y antes bien de la mayor consideración en opinión de los hombres, pues se trataba de la virtud y de la riqueza; le pregunté cuál le parecía que era más rico, si el que tiene un talento de plata, o el que tiene un campo de valor de dos talentos.

—Yo creo —me respondió— que es el que tiene el campo.

Luego, repliqué yo, según el mismo razonamiento, el que tenga vestidos, tapices y otros objetos de más valor que los de este extranjero, sería más rico que él.

Convino en ello.

—Pero si se te diese la elección, ¿qué preferirías?

—Preferiría lo que tiene más valor.

—¿Pensando ser con ello más rico?

—Sí.

—Por consiguiente, ¿nos parece más rico el que posee las cosas de más valor?

—Sin duda.

—Por lo tanto, repuse yo, los sanos son más ricos que los enfermos, si la salud es un bien de más valor que las riquezas de los enfermos; y no hay nadie que no prefiera mantenerse sano con poco dinero a estar enfermo con todas las riquezas del gran rey, lo cual prueba que se da más valor a la salud; porque no se la preferiría, si no se la considerase más preciosa que la fortuna.

—No, ciertamente.

—Por consiguiente, si existiese un bien de más valor que la salud, el que lo poseyese sería aún más rico.

—Sí.

—Si alguno, acercándose a nosotros, nos preguntase: Sócrates, Erixias, y Erasístrato, ¿podréis decirme cuál es de todos los bienes el que tiene más valor para el hombre? ¿No será aquel que le capacite para dar los mejores consejos sobre la mejor manera de dirigir sus propios negocios y los de sus amigos? ¿Cuál es este bien, que es el más precioso de todos?

—A mí, Sócrates, me parece que la felicidad es lo que tiene más valor para el hombre.

—No te engañas, pero ¿consideraremos como los hombres más dichosos a los que mejor manejan sus negocios?

—Por lo menos ese es mi dictamen.

—¿Y no manejan mejor sus negocios los que se engañan menos en todo lo que concierne así a ellos como a los demás hombres, y que llevan generalmente a buen término sus empresas?

—Es evidente.

—Y los que conocen el bien y el mal, lo que es preciso hacer o evitar, ¿no son también los que salen bien de sus empresas y se engañan menos?

—Lo creo igualmente.

—Nos parece, pues, que los más sabios son los que manejan mejor sus negocios y son los más dichosos y los más ricos, porque la sabiduría es, entre todos los bienes, el de más valor.

—Sí.

Pero Erixias tomó entonces la palabra, y dijo:

—¿De qué serviría, Sócrates, ser más sabio que Néstor mismo, si llegaran a faltar las cosas más necesarias para la vida, el pan, el vino, los vestidos y todo lo demás? ¿De qué utilidad nos sería la sabiduría? El que está expuesto a mendigar y a verse privado de las cosas de primera necesidad ¿será por ventura el más rico de los hombres? Esta objeción no dejó de causar impresión en el auditorio.

—Pero —le respondí yo—, ¿es posible que el que posea la sabiduría se vea nunca reducido a ese extremo, hasta la desnudez de que hablas? —Y por otra parte, el que llegara a poseer la casa de Politión, aunque estuviera llena de oro y plata, ¿no carecería de nada?

—Pero —repuso él— nada le impide vender inmediatamente lo que posee, cambiarlo por alimentos o plata, con lo cual puede proporcionarse todo lo que necesite y vivir de este modo en medio de la abundancia.

—Sin duda, si es cierto que los hombres tienen una necesidad más imperiosa de la casa de

Politón que de la sabiduría de Néstor; pero si fuesen capaces de dar su justo valor a la sabiduría y a sus ventajas, el sabio tendría mucho más que vender, si se viese en necesidad y quisiese vender su sabiduría y todos los frutos que de ella pueden sacarse. ¿Tan útil y tan necesario es al hombre gozar de tan espléndida morada? ¿Tanto importa pasar la vida en un palacio o en una miserable y pobre choza? Y por el contrario, ¿es de tan poco interés y de tan poco precio la sabiduría, que sea indiferente ser sabio o ignorante en las más graves y serias circunstancias? ¿La sabiduría es una cosa tan despreciable, que no encuentre compradores al mismo tiempo que todo el mundo necesita y compra maderas de ciprés y mármoles pentéficos de la casa de Politón? Es decir, que el piloto hábil, el hábil médico y cualquiera que sobresale en la práctica de estas artes, ¡no serán dignos de más alta estimación que los que poseen grandes bienes y grandes riquezas! Y el que es capaz de aconsejarse a sí mismo y a los demás y de mostrar el camino derecho ¡no tendría nada que vender, nada que cambiar si quisiere hacerlo!

—Erixias tomó entonces la palabra, y mirándome con el aire de un hombre ofendido, me dijo: Y bien, Sócrates, es preciso decir la verdad, ¿pretenderías tú ser más rico que Callias, hijo de Hipónico? Tú no querrías reconocerte más ignorante que él en ninguna de las cosas importantes, y antes bien, por el contrario, te crees más sabio; y sin embargo, no por eso eres más rico.

—Quizá —le respondí—, quizá, mi querido Erixias, crees que nuestra conversación es un vano juego que nada tiene de verdadera, y que se parece a las piezas de ajedrez, que colocándolas de una cierta manera, se triunfa de su adversario condenándole a permanecer inmóvil. Quizá crees que lo mismo sucede, poco más o menos en esta discusión sobre las riquezas; que hay ciertos razonamientos que no son más verdaderos que falsos, y que basta saber servirse de ellos, para cerrar la boca a los que niegan que los sabios son al mismo tiempo los más ricos, sosteniendo así lo falso contra los que sostienen lo verdadero.

—Quizá no sería esto sorprendente. Si dos hombres discutiesen sobre las letras, diciendo el uno que Sócrates comienza por una S y el otro que por una A, no sería imposible que el razonamiento del que dice que comienza por una A supere al razonamiento del que sostiene que comienza por una S.

Echando una mirada sobre los circunstantes, Erixias, entre risueño y avergonzado y como si no hubiera oído lo que acababa yo de decir:

—Yo, Sócrates —dijo—, creía que convenía abstenerse de razonamientos de esta clase, que no pueden convencer a los mismos a quienes se dirigen, y de los que ninguna utilidad se puede sacar. ¿Qué hombre de buen sentido se dejará nunca convencer de que los más sabios son igualmente los más ricos? ¿Cuánto más preferible es, si hemos de ocuparnos de la riqueza, examinar en qué caso es honroso ser rico y en qué caso es vergonzoso, y en fin, cuál es el carácter moral de la riqueza, si es un bien o un mal?

—Sea así. En adelante no nos separaremos de esta cuestión, y has hecho bien en advertírnoslo. Pero puesto que eres tú el autor de la proposición, ¿por qué no la apoyas y nos dices si la riqueza es un bien o un mal? Porque este es un punto que no hemos tocado en la precedente discusión.

—Pues bien; a mi parecer es un bien el ser rico.

Quería continuar, pero Critias le interrumpió diciendo:

—D me, Erixias, ¿piensas que es un bien el ser rico?

—¡Sí, por Júpiter! Si pensara de otra manera, sería un loco, y creo que no hay nadie que no sea de

mi opinión.

—Pues yo —dijo Critias— creo que no hay nadie que no esté de acuerdo conmigo, en que es un mal para algunos hombres el ser rico. Ahora bien, si fuese un bien, ¿cómo podría ser manifiestamente un mal para algunos?

Entonces creí que debía mediar, y les dije:

—Si por casualidad discutierais cuál de vosotros conoce mejor la equitación y monta mejor a caballo, y fuese yo un buen picador, trataría de terminar vuestras diferencias. Me avergonzaría, si estando presente, no hiciera todo lo posible para poneros de acuerdo; porque cualquiera que sea la cuestión que os divide, si no concluís por entenderos, os separareis más enemigos que amigos. En este momento os tiene discordes una cuestión que interesa a la conducta de toda la vida, porque ¿qué cosa más importante que saber el aprecio que debe hacerse de las riquezas, si son útiles o no, y esto en una época, en que lejos de desdeñarlas los griegos, las ponen por encima de todo? Los padres, apenas los hijos tocan a su parecer la edad de razonar, les obligan y exhortan a que busquen los medios de hacer fortuna, y les dicen: si eres rico, te estimarán; si pobre, no. En medio de esta codicia universal os encontráis, aunque de acuerdo en todo lo demás, divididos en lo que más importa, porque no discutís si la riqueza es negra o blanca, ni si es pesada o ligera, sino si es buena o mala, y yo no conozco nada que pueda irritarlos más uno contra otro, que el no estar conformes acerca del bien y del mal, vosotros que estáis estrechamente unidos por la amistad y por la sangre. Por esta razón quiero emplear todas mis fuerzas en reconciliaros sobre este punto. Si fuera yo capaz de descubrir por mi mismo la verdad, entonces bien pronto cortaría vuestras diferencias. Pero puesto que no soy capaz de ello, y que cada uno de vosotros está persuadido de que atraerá al otro a su opinión, aquí me tenéis dispuesto a auxiliaros con todas mis fuerzas, para ver si encontramos juntos la solución de esta dificultad. Así, pues, añadí, mi querido Critias, haznos ver tu opinión.

—Pues bien, dijo Critias, como estaba diciendo antes, quisiera preguntar a Erixias, si cree que hay hombres justos y hombres injustos.

—¡Sí, por Júpiter! —respondió éste—; nada más cierto.

—¿Pero ser injusto te parece que es un bien o un mal?

—Un mal, seguramente.

—El hombre, que con el cebo del dinero seduce las mujeres de sus vecinos, ¿te parece que es injusto o no, sobre todo cuando este hecho está prohibido por las leyes de la república?

—Me parece que es injusto.

—Luego si es rico, puede gastar dinero y quiere ser injusto, cometerá una falta; si, por el contrario, no fuese rico ni tuviese dinero que gastar, no podría hacerlo, aunque quisiera, y por consiguiente no cometería falta. Luego es más ventajoso para este hombre no ser rico, porque no puede hacer lo que quiere, y lo que quiere es una infamia. Pero respóndeme a esta otra pregunta: ¿estar enfermo es un bien o un mal?

—Es un mal,

—¡Y qué! ¿No te parece que hay hombres intemperantes?

—Sí, ciertamente.

—¿Y no valdría más para la salud de este hombre, que se abstuviese de comidas, bebidas y de todas las cosas que halagan su paladar? —Pero no tiene valor para hacerlo a causa de su

intemperancia. ¿Y no sería mejor para este hombre carecer de recursos con que satisfacer sus deseos, que vivir en la abundancia de todos los bienes? Porque no le sería ya posible cometer faltas, por más que tuviera voluntad de hacerlo.

—Critias habló tan bien y con tanta exactitud, que si no hubiera sido por miramiento a los circunstancias, Erixias no habría podido menos de levantarse contra él y pegarle; tan pleno era su convencimiento de que Critias había demostrado patentemente la falsedad de su precedente juicio sobre la riqueza. Viendo yo a Erixias tan colérico y temiendo que la querella pasara al terreno de las injurias, dije:

—Estos razonamientos los he oído últimamente en el Liceo de boca de un hombre grande, Pródico de Ceog; pero los que allí estaban juzgaron que no valía nada lo que decía y no dieron fe a sus palabras. Y entonces uno de los presentes, que era muy joven, se levantó, se sentó cerca de él, charlando, como en tono de zumba, e insistiendo, para que Pródico desarrollase las razones de lo que había sentado. Y debéis creerme, más complacío éste a los oyentes que Pródico.

—Y bien —dijo Erasístrato—, ¿no podrías referirnos esa discusión?

—Con mucho gusto, si me acuerdo de ella. He aquí poco más o menos lo que allí pasó.

—Preguntó el joven en qué la riqueza es un mal y en qué es un bien. Pródico dijo, como acabas tú de hacerlo, que la riqueza para los hombres virtuosos, que saben el uso que debe hacerse de ella, es un bien, y para los malos que no lo saben, es un mal; y que lo mismo sucede en todas las cosas, añadió. Tanto como valen los que hacen uso de ellas, otro tanto valen las cosas mismas. Este verso de Arquíloco es muy verdadero:

Los sabios lo son en todo aquello en que ponen mano.

—De suerte que —dijo el joven—, si se me hiciese sabio con esta sabiduría propia de los hombres de bien, sería una necesidad que todas las cosas se hiciesen buenas para mí, aunque con relación a ellas nada se hubiere hecho para hacerme hábil de ignorante que antes era. Por ejemplo, si se hiciese de mí un gramático, sería una necesidad que todas las cosas se hiciesen gramaticales para mí; y si se hiciese de mí un músico, se harían musicales. En igual forma, si haces de mí un hombre de bien, todo se hará bueno para mí. Pródico rechazó las primeras proposiciones, y aceptó la última.

—¿Te parece —continuó el joven— que el hombre es el artífice de las buenas acciones, como es artífice de la casa que construye? ¿O bien es indispensable que permanezcan siendo hasta el fin lo que han sido desde el principio, buenas o malas?

—Creo que adivinando Pródico a dónde iba a parar este razonamiento, y no queriendo verse vencido delante de tanta gente por un joven de tan poca edad, pues si hubieran estado solos, le habría importado poco, respondió con cierta amabilidad que las buenas acciones son obra del hombre.

Entonces el joven replicó:

—¿Te parece, Pródico, que la virtud por su naturaleza debe de ser enseñada, o la tienes por innata?

—Debe de ser enseñada —respondió Pródico.

—Pero, continuó el joven, ¿no considerarías como un imbécil al que intentara hacerse hábil en la gramática, la música o cualquier otro arte, contentándose con dirigir súplicas a los dioses, si para adquirir esta superioridad es absolutamente preciso ser instruido por otro o instruirse uno a sí mismo?

Pródico convino también en esto.

—Por lo tanto —dijo el joven—, cuando pides a los dioses que te hagan dichoso y te procuren bienes, no vienes a pedirles otra cosa, sino que te hagan bueno y virtuoso, puesto que todo es bueno para los buenos y malo para los malos; y si la virtud se enseña, es evidente que no pides otra cosa a los dioses que aprender lo que no sabes.

Entonces dije yo a Pródico que debía felicitarse de haber aprendido una cosa tan importante, si creía que los dioses nos conceden en el momento lo que les pedimos en nuestras oraciones. Cuando recorres la ciudad, suplicando a los dioses que te concedan bienes, tú no sabes si pueden darte lo que les pides. Es como si te llegases a la puerta de un gramático, suplicándole que te diera su ciencia, y permanecieses tú en la inacción, esperando hacerte de repente capaz de enseñar la gramática. Al oírme hablar de esta manera, Pródico se puso en actitud de rechazar el ataque del joven y demostrar lo que tú exponías hace un momento, porque lo que le indignaba era que se pudiera creer que él invocaba en vano a los dioses. Pero el gimnasiarca, adelantándose, obligó a Pródico a salir del gimnasio, diciendo que semejantes discursos no podían ser útiles a los jóvenes, y si no son útiles, evidentemente tienen que ser dañosos.

Te he referido esta escena, mi querido Critias, para probarte el juicio que se forma de la filosofía. Cuando Pródico pronunció este discurso, de tal manera se le tuvo por extravagante por todos los que allí estaban, que se le expulsó del gimnasio; y tú, por el contrario, en este momento has hablado tan bien, que no sólo has convencido a los circunstantes, sino que has obligado a tu adversario a adherirse a tu opinión. Esto se parece a lo que pasa en los tribunales. Dos hombres prestan una misma declaración, siendo el uno bueno y honrado, y el otro malo; pues el testimonio del malo de ninguna manera convence a los jueces, y antes les predispone a fallar en contra; mientras que tan pronto como el hombre de bien declara, no queda la menor duda de la verdad de la deposición. Quizá algo análogo ha sucedido con los oyentes de Pródico y con los tuyos. Han visto en Pródico un sofista y un charlatán, y en ti un hombre ocupado en los negocios del Estado y digno de una alta consideración; y se han dicho en seguida que para apreciar los discursos, no tanto debe mirarse a los discursos mismos como a los que los pronuncian.

—Sin embargo, Sócrates —replicó Erasístrato—, búrlate cuanto quieras, pero las razones de Critias no me parecen tan malas.

—¡Ah! ¡Por Júpiter, yo de ninguna manera me burlo de Critias!; pero ya que habéis comenzado, ¿por qué no termináis esta discusión? Me parece, en efecto, que aún falta algo que examinar. Se dice que la riqueza es un bien para los unos y un mal para los otros, y falta indagar qué es la riqueza. Si no sabéis esto en primer término, jamás podréis decidir si es un bien o un mal. Dispuesto por lo tanto me tenéis a auxiliaros con todas mis fuerzas en esta indagación. Que responda a mi pregunta el que pretende que la riqueza es un bien. Yo, Sócrates, dijo Erixias, no tengo acerca de la riqueza una opinión diferente de la que tiene el común de las gentes; la riqueza consiste en poseer muchos bienes. No creo, que Critias mismo se forme otra idea de la riqueza. Aún quedaría por examinar, le dije yo, lo que debe entenderse por bienes, no sea que a los pocos instantes os encontréis de nuevo en desacuerdo. Por ejemplo, los cartagineses se sirven como moneda de un pedazo de cuero, con el que envuelven cierta cosa de la magnitud de una estatera,^[3] y que nadie sabe lo que es, sino los que hacen esta moneda. Imprimen en ella el sello del Estado y es la moneda legal; de suerte que el que posee

muchas de estas monedas, pasa por tener más bienes y ser más rico. Que cualquiera de nuestros conciudadanos posea cuantas monedas de esta clase se quiera, y no será más rico, que si poseyese una cantidad igual de guijarros de la montaña. En Lacedemonia se sirven de monedas de hierro, y a pesar de lo incómodo que es este pesado y vil metal, se tiene por rico al que posee mucho, mientras que si lo poseyera en otro punto, sería como si no tuviera nada. Los etiopes se sirven de piedras en las que hacen ciertas señales; los lacedemonios las considerarían como inútiles. Si un escita nómada poseyese la casa de Politión, no se consideraría más rico que el ateniense que fuese propietario de Licabetes.^[4] Lo cual prueba claramente que estos diversos objetos no son verdaderamente bienes, puesto que hay gentes que aunque lo poseyeran, no serían por eso más ricos. Para los unos, les dije, son bienes que les enriquecen; para los otros no son bienes, porque nada añaden a su fortuna. Así es como lo bello y lo feo no son la misma cosa para todos los hombres, sino que varían de individuo a individuo. ¿Queréis que examinemos por qué las casas no son bienes entre los escitas y lo son entre nosotros; por qué las pequeñas medallas de cuero son bienes entre los cartagineses y no lo son entre nosotros; por qué las monedas de hierro son bienes entre los lacedemonios y no lo son entre nosotros? Quizá descubriremos la razón, procediendo de esta manera. Si un ateniense poseyese un peso de mil talentos de estas piedras inútiles, que ruedan en la plaza pública y de que no hacemos caso, ¿se le tendría por más rico?

—Me parece que no.

—Pero si poseyese un peso de mil talentos de piedra lignita,^[5] ¿no diremos que es muy rico?

—Sin duda.

—¿La razón de esto no será porque la piedra lignita nos es útil mientras que la otra no nos presta ningún servicio?

—Sí.

—Por esta misma razón las casas no son bienes para los escitas, porque no les sirven de nada. Un escita sé guardaría bien de preferir la más preciosa casa a una simple piel de cuero; esta le es útil, y aquella no le sirve de nada. He aquí por qué no tenemos la moneda cartaginesa por un bien, porque no podemos proporcionarnos con ella las cosas necesarias como con el dinero, de suerte que nos sería perfectamente inútil.

—Justamente.

—Luego las cosas que nos son útiles son bienes, y las que no son de uso alguno no son bienes.

—¿Cómo? —dijo Erixias—, ¿cómo es eso, Sócrates? Discutir juntos, librarse combates y otras cosas semejantes ¿no tienen uso alguno? ¿Son bienes? Sin embargo, incontestablemente son cosas útiles. Así pues aún no hemos descubierto lo que son bienes. Que es de necesidad que los bienes nos sean útiles, es cosa que reconoce todo el mundo, pero ¿cuáles son, entre las cosas útiles, las que son bienes, puesto que no lo son todas?

—Veamos, dije yo; observemos otro método en nuestra indagación. ¿Qué uso hacemos de los bienes? ¿Con qué fin y cómo se han inventado los remedios para curar las enfermedades? Quizá procediendo de esta manera, llegaremos a ver más claro. Puesto que nos ha parecido necesario que todos los bienes sean al mismo tiempo útiles, nos resta examinar cuál es la especie de cosas útiles a la que damos el nombre de bienes. ¿Para qué uso y para sacar qué utilidad empleamos los bienes de que nos servimos?^[6] Porque son igualmente útiles todas las cosas de que nos servimos para alcanzar un

fin, así como llamamos animales a todos los seres que tienen un alma; pero distinguimos una especie de animales a que damos el nombre de hombre. Si se nos preguntase qué es lo que deberíamos alejar de nosotros, para que no tuviésemos necesidad ni de la medicina ni de sus instrumentos, responderíamos, quesoría preciso o impedir que nacieran las enfermedades absolutamente y nos atacaran, o apenas hubieren nacido, desterrarlas en el momento. De donde resulta que la medicina es una ciencia, cuya utilidad consiste en desterrar las enfermedades. Y si ahora se nos preguntase: ¿de qué deberíamos desembarazarnos para que no tuviésemos ya necesidad de bienes? Si a esto no podemos responder, tomemos otro camino. Dime, si el hombre fuese capaz de vivir sin alimentos y sin bebidas, si no experimentase ni hambre ni sed, ¿tendría jamás necesidad de víveres, de dinero, ni de ningún otro medio para proporcionárselos?

—Pienso que no.

—Pues bien, lo mismo sucede con todas las demás cosas. Si no tuviésemos necesidad para la conservación de nuestro cuerpo de todas las cosas que nos son actualmente necesarias, alternativamente lo caliente y lo frío, y en general todo lo que la salud reclama, los bienes, o lo que llamamos así, perderían todo su utilidad. Pero sería necesario para esto, repito, no tener necesidad de ninguna de estas cosas, en vista de las cuales deseamos tener bienes para satisfacer los deseos y necesidades que atormentan nuestro cuerpo. La utilidad de los bienes está destinada a proveer a las necesidades y a la conservación del cuerpo; quitad estas exigencias, y ya no tenemos necesidad de bienes, y quizá ni siquiera existirían.

—Eso es claro.

—Luego es claro, a lo que parece, que las cosas que sirven para satisfacer las necesidades del cuerpo, son las que se llaman bienes.

Erixias convino en que tales eran, en efecto, los bienes; pero no por eso dejó de verse como perplejo con mi demostración.

—Respondeme —le dije yo entonces—; ¿es posible que la misma cosa sea útil e inútil con relación al mismo objeto?

—No ciertamente; pero si nosotros tenemos necesidad de esta cosa para este objeto, es útil; si no, no.

—Por ejemplo, si nosotros fuéramos capaces de fabricar una estatua de bronce sin fuego, no tendríamos necesidad del fuego para esta operación; y si no teníamos necesidad de él, nos sería inútil. El mismo razonamiento se aplica a todo lo demás.

—Es evidente.

—Por consiguiente, todas las cosas, sin cuyo auxilio podemos obtener un resultado, son inútiles con relación a este resultado.

—Inútiles.

—Por consiguiente, si alguna vez fuéramos capaces de satisfacer las necesidades de nuestro cuerpo sin plata, sin oro y sin todos esos objetos de que hacemos un uso menos directo que de las comidas, bebidas, vestidos, camas y casas, hasta el punto de no tener ninguna necesidad de ellas, esta plata, este oro y todo lo demás no nos parecerían en modo alguno útiles, puesto que podríamos en adelante vivir sin ellas.

—En efecto.

—No serían, por consiguiente, bienes a nuestros ojos, no siendo útiles. Los bienes para nosotros serían los que nos hicieran capaces de procurarnos las cosas útiles.

—Mi querido Sócrates, jamás me persuadiré de que el oro, la plata y las demás cosas semejantes no son bienes. Creo perfectamente que las cosas inútiles no son bienes, y que las más útiles no son bienes sino porque son útiles de la manera que acabas de decir; pero no puedo admitir que el oro, la plata y lo demás no son útiles a la vida, cuando por medio de ellos nos proporcionamos todo lo qué necesitamos.

—Pues bien, veamos qué dices a esto. ¿No hay hombres que enseñan la música, las letras o cualquiera otra ciencia, y que en cambio exigen que se les dé lo que necesitan, haciendo consistir en esto su salario?

—Así es, en efecto.

—Estos hombres pueden procurarse con su ciencia todo lo que les es necesario, pagando con ella como nosotros pagamos con el oro y con la plata.

—Es cierto.

—Pero si con la ciencia se proporcionan todo lo que es preciso para vivir, la ciencia es útil para vivir. Porque ya hemos dicho que el dinero no es útil sino porque nos pone en estado de procurarnos las cosas necesarias al sostenimiento del cuerpo.

—En efecto.

—Si las ciencias mismas tienen esta utilidad, las ciencias son bienes por la misma razón que el oro y la plata. De donde se infiere evidentemente, que los que las poseen son ricos. Sin embargo, no hace un instante nos hemos negado a admitir que fuesen los más ricos. Pero después de las cosas en que hemos convenido, podremos muy bien vernos en la necesidad de admitir que los más sabios son algunas veces los más ricos. En efecto, si se nos preguntase si creemos que un caballo pueda ser útil a todo el mundo, ¿sería posible que dijéramos que sí? ¿No diríamos más bien, que un caballo es útil para los que saben servirse de él y que para los que no saben no?

—Lo diríamos.

—Por consiguiente; un remedio, conforme al mismo razonamiento, no es útil a todo el mundo, sino al que sabe servirse de él.

—Sí.

—Por consiguiente lo mismo sucede con todo lo demás.

—Así parece.

—El oro, la plata y todas las cosas, que pasan por ser bienes, serán útiles sólo para aquel que sabe servirse de ellas.

—Es cierto.

—¿No hemos visto antes que lo propio del hombre de bien es saber el uso que coa viene hacer de cada una de estas cosas?

—En efecto.

—Los hombres buenos y honrados serán los únicos para quienes serán útiles estas cosas, puesto que son los únicos que saben el uso que de ellas debe de hacerse; y si sólo son útiles para ellos, es evidente que sólo son bienes para los mismos. Supóngase, por ejemplo, un hombre que no conoce la equitación y que tiene caballos, que a causa de esto le son inútiles; si alguno le convierte en buen

jinete, le haría al mismo tiempo más rico, puesto que cosas, que le eran antes inútiles, se hacen para él útiles. De suerte que dar ciencia a un hombre es al mismo tiempo enriquecerlo.

—Así parece. Sin embargo, estoy pronto a jurar que Critias no acepta ninguna de estas razones.

—¡Por Júpiter! —dijo Critias—, sería preciso que hubiera perdido la razón para darme por convencido. ¿Porqué no has terminado tu demostración de que todas las cosas que se consideran como bienes, el oro, la plata y lo demás no lo son? Yo estaba encantado oyendo todos esos preciosos razonamientos.

Entonces tomé la palabra y me expliqué en estos términos. Tienes todas las trazas, Critias, de experimentar, al escucharme, el mismo placer que se tiene cuando se oye a los rapsodas, que cantan los poemas de Hornero, puesto que mis discursos te parecen desnudos de verdad. Sin embargo, veamos qué dirás a esto. ¿Hay cosas útiles para los arquitectos con relación a la fabricación de casas?

—Me parece que sí.

—¿Son estas cosas útiles aquellas de que se sirven para construir, como la piedra, los ladrillos, las maderas y otros materiales semejantes? ¿Es preciso unir a esto las herramientas que emplean para la fabricación, los instrumentos con que se procuran las maderas y la piedra, y en fin los instrumentos de estos instrumentos?^[7]

—Me parece que todas estas cosas son igualmente útiles para el objeto que se proponen.

—Pues bien, le pregunté, ¿no sucede lo mismo con cualquier clase de obra que se intente hacer? Además de los materiales que se ponen en obra, ¿no son igualmente útiles los instrumentos con que nos los proporcionamos y sin los cuales no los tendríamos?

—Ciertamente.

—Y así los instrumentos para obtener los materiales, los instrumentos para fabricar los precedentes instrumentos, y los instrumentos de estos instrumentos, y así hasta lo infinito, todo esto es necesariamente útil para la obra a que se aplican.

—Así es.

—Suponiendo que un hombre esté provisto de alimentos, de bebidas, de trajes y de todas las cosas que el cuerpo reclama para su uso, ¿tendrá necesidad aún de oro, de plata o de cualquiera otra moneda para proporcionarse lo que ya posee?

—Creo que no.

—Es cosa manifiesta que hay casos en que el hombre no tiene necesidad de ninguna de estas cosas para el servicio del cuerpo.

—En efecto, ninguna necesidad.

—Si estas cosas son inútiles al cuerpo, jamás pueden serle útiles, porque hemos reconocido como imposible, que las mismas cosas sean tan pronto útiles como inútiles con relación a un mismo objeto.

—De esta manera vas a estar de acuerdo conmigo, porque si el oro y la plata son una vez útiles para satisfacer nuestras necesidades, jamás pueden hacerse inútiles con relación a este mismo objeto.

—Pero tan pronto sirven para cosas buenas como para cosas malas.

—Estoy conforme.

—¿Y es posible que una cosa mala sea útil para la realización de una cosa buena? Me parece que no.

—¿Son cosas buenas las que el hombre hace en vista de la virtud?

—Sí.

—¿Es posible, que un hombre aprenda alguna de las cosas que se enseñan por la palabra, si está absolutamente privado de oído, o bien podría valerse de algún otro sentido?

—¡Por Júpiter!, no lo creo.

—Luego el oído es una de las cosas útiles para la virtud, puesto que gracias al oído, la virtud puede ser enseñada, y con su auxilio lo aprendemos todo.

—Es claro.

—Puesto que la medicina tiene el poder de curar las enfermedades, ¿no es patente que la medicina entra algunas veces en el número de las cosas útiles para la virtud pudiendo hacernos recobrar el sentido del oído?

—Nada se opone a ello.

—Y si pudiéramos procurarnos el conocimiento de la medicina por medio de los bienes, ¿no sería claro que los bienes son útiles para la virtud?

—También es cierto.

—Y por consiguiente, ¿no serán también útiles las cosas con que adquirimos estos bienes?

—Sin duda. ¿Crees que un hombre que, valiéndose de medios malos y vergonzosos, gane dinero para aprender la medicina o adquirir el oído que le falta, se sirve de este dinero para un objeto virtuoso?

—Sí, verdaderamente, lo creo.

—Luego ¿no es exacto el decir que una cosa mala no pueda ser útil a la virtud?

—No, en efecto.

—No es necesario que las cosas, por medio de las cuales nos procuramos las que son útiles a tal o cual objeto particular, sean ellas mismas útiles a este objeto. Si así sucediera, sería preciso reconocer, que las cosas malas son algunas veces útiles para una buena. Pero quizá llegaremos a una mayor evidencia sobre este punto. Si toda cosa, sin la que no pudiese conseguirse jamás un objeto, es útil a este objeto, respóndeme, ¿serías capaz de sostener que la ignorancia es útil a la ciencia, la enfermedad a la salud, o el vicio a la virtud?

—Yo no puedo admitirlo.

—Sin embargo, es preciso convenir en que nadie podría adquirir la ciencia sin haber comenzado por ser ignorante, ni la salud sin haber estado enfermo, ni la virtud sin haber sido vicioso.

—Si, si no me engaño.

—Por consiguiente, no es absolutamente necesario que una cosa sea útil a tal o cual objeto, porque este objeto no pueda ser conseguido sin ella, pues en este caso sería preciso que la ignorancia fuese útil a la ciencia, la enfermedad a la salud, y el vicio a la virtud. Critias se resistía, sin embargo, a aceptar todas estas razones, y no podía creer que todas estas cosas no fuesen bienes. Viendo, pues, que, según dice el proverbio, era tan difícil convencerle como cocer una piedra, le dije:

—Pues bien, dejemos todas estas razones, ya que no tienen poder bastante para ponernos de acuerdo sobre si hay o no identidad entre las cosas útiles y los bienes, y veamos qué es lo que contestas a lo siguiente: ¿deberá tenerse por mejor y más dichoso al hombre a quien el cuidado de su cuerpo obliga a satisfacer una multitud de necesidades, que al que tiene muy pocas y se contenta con las cosas menos delicadas? Quizá encontraremos con más facilidad la respuesta, considerando un

solo hombre en estos dos estados: en la enfermedad y en la salud.

—Ése es un punto —dijo Critias— que no exige un largo examen.

—Sin duda —repliqué yo—, porque no es difícil reconocer que vale más estar sano que estar enfermo. Pero ¿cuándo tenemos más necesidades, cuando estamos enfermos o cuando estamos sanos?

—Cuando estamos enfermos.

—Entonces es cuando tenemos más necesidades, porque en ninguna ocasión se despiertan más nuestros deseos que cuando estamos en mal estado.

—Es cierto.

—Luego, siguiendo el mismo principio, si un hombre se encuentra tanto mejor cuantas menos necesidades tiene, ¿no debe decirse lo mismo de dos hombres, de los cuales el uno tiene muchas necesidades y deseos ardientes, y el otro pocas necesidades y un temperamento más moderado? Por ejemplo, unos tienen una gran pasión por el juego, otros por el vino, otros por la mesa, porque todos son verdaderos deseos.

—Sin duda.

—Pero las pasiones son necesidades que reclaman una satisfacción. He aquí por qué los que tienen muchas pasiones están en una situación peor que los que no las tienen, o tienen pocas.

—Sí, creo como tú que todos estos hombres son muy desgraciados, y que cuanto más numerosas son sus pasiones, tanto mayor es su desgracia.

—¿No te parece que una cosa no puede ser útil a un objeto, sino a condición de que tengamos necesidad de ella para conseguir este objeto?

—Sí.

—Luego es indispensable, para que las cosas sean útiles con relación al cuerpo y a los cuidados que éste reclama, que tengamos necesidad de ellas para conseguir este objeto.

—Así me lo parece.

—De donde se sigue que el que posee mayor número de cosas útiles con relación al cuerpo, debe tener igualmente más necesidades, puesto que para que una cosa sea útil, es preciso tener necesidad de ella.

—Eso me parece evidente.

—Se sigue de aquí, en virtud del mismo razonamiento, que los que tienen muchos bienes tienen igualmente muchas necesidades que satisfacer con relación al cuerpo y a su sostenimiento; porque nos ha parecido que los bienes son precisamente lo que es útil al cuerpo. De suerte que para nosotros es evidente y necesario que los más ricos son también los más dignos de compasión, puesto que tienen que habérselas con mayor número de necesidades.

DE LA VIRTUD

Argumento de *De la virtud*^[1]

por Patricio de Azcárate

He aquí otra serie de preguntas y respuestas de un interés literario y filosófico escaso, por no decir nulo, y que se pueden resumir en las tres preguntas y tres respuestas siguientes:

¿La virtud puede por su naturaleza ser enseñada? —No, porque Temístocles, Aristides, Pericles, Tucídides fueron incontestablemente hombres de bien, han tenido hijos, que aprendieron la música, la equitación y todas las demás cosas, y si no les enseñaron la virtud, que es de más precio que todo aquello, es porque la virtud no puede enseñarse.

¿Será la virtud un don de la naturaleza, es decir, una cualidad natural? —No, porque si los hombres fuesen unos naturalmente buenos y otros naturalmente malos, habría un arte para distinguirlos, como lo hay, respecto a los caballos y a los perros, para conocer cuáles son de buena y cuáles de mala condición.

¿Pero si la virtud no procede ni de la enseñanza ni de la naturaleza, de dónde viene? —De los dioses. La virtud es un presente de los dioses. El que es hombre de bien, lo es como un adivino, por inspiración divina.

De la virtud

SÓCRATES — UN AMIGO

SÓCRATES. —¿La virtud puede o no por su naturaleza ser enseñada? ¿Los hombres de bien son tales por naturaleza, o lo son por otras causas?

EL AMIGO. —No podré decírtelo ahora, Sócrates.

SÓCRATES. —Pues bien, procedamos al examen de esta cuestión. Si alguno quisiera sobresalir en la virtud en que sobresalen los cocineros de fama, ¿qué recurso debería adoptar para adquirirla?

EL AMIGO. —Evidentemente debería aprender al lado de buenos cocineros.

SÓCRATES. —Y si quisiere hacerse buen médico, ¿a quién debería dirigirse para conseguirlo?

EL AMIGO. —Evidentemente, un buen médico.

SÓCRATES. —¿Y si quisiese sobresalir en la virtud en que sobresalen los carpinteros hábiles?

EL AMIGO. —Tendría que dirigirse a los carpinteros.

SÓCRATES. —Pero si quisiese sobresalir en la virtud en que sobresalen los hombres de bien, ¿a dónde acudiría para aprenderla?

EL AMIGO. —A los hombres de bien, si es que naturalmente puede aprenderse; ¿a qué otro punto podría recurrir para conseguirlo?

SÓCRATES. —Veamos; dime cuáles son los hombres de bien de nuestro país. Examinaremos si son ellos los que hacen los hombres de bien.

EL AMIGO. —Tucídides, Temístocles, Arístides, Pericles.

SÓCRATES. —¿Podremos nombrar los maestros de cada uno de estos?

el amigo. No podemos, ni tampoco hay nadie que los cite.

SÓCRATES. —Y bien, ¿podremos citar alguno de nuestros conciudadanos, o extranjero, o cualquiera otro, libre o esclavo, que haya sido discípulo de estos hombres, y que con su trato se haya hecho hombre de bien o sabio?

el amigo. Tampoco se cita ninguno.

SÓCRATES. —¿Rehusarían quizá estos hombres, inspirados por la envidia, comunicar su virtud a los demás hombres?

EL AMIGO. —Quizá.

SÓCRATES. —¿Podrían hacer esto para no tener rivales, por un sentimiento análogo al de los cocineros, médicos y carpinteros? Porque estos pierden mucho teniendo rivales, y no pueden subsistir a la vez muchos en un mismo punto. ¿Los hombres de bien perderían también estando muchos de ellos juntos?

EL AMIGO. —¿Quién sabe?

SÓCRATES. —¿Los hombres de bien no son al mismo tiempo justos?

EL AMIGO. —Sí.

SÓCRATES. —¿Resultaría alguna ventaja para cualquiera de ellos de vivir, no entre los buenos, sino entre los malos?

EL AMIGO. —No puedo contestar.

SÓCRATES. —Pero quizá podrás decirme si es propio de los buenos el dañar y de los malos el ser útiles, o si sucede todo lo contrario.

EL AMIGO. —Sucede todo lo contrario.

SÓCRATES. —¿Luego los buenos son útiles, y los malos perjudiciales?

EL AMIGO. —Sí.

SÓCRATES. —¿Y se puede preferir nunca lo que es dañoso a lo que es útil?

EL AMIGO. —No; jamás, seguramente.

SÓCRATES. —Luego nadie preferirá en ningún caso vivir entre los malos a vivir entre los buenos.

EL AMIGO. —Es cierto.

SÓCRATES. —Ningún hombre de bien, por consiguiente, rehusará por envidia hacer a otro hombre bueno y semejante a él.

EL AMIGO. —No es regular, conforme a lo que acabamos de decir.

SÓCRATES. —¿No has oído decir a Temístocles que tenía un hijo llamado Cleofanto?

EL AMIGO. —Lo he oído decir.

SÓCRATES. —Pues bien; ¿no es evidente que la envidia no le impidió a Temístocles hacer a su hijo lo mejor posible, toda vez que hubiera hecho este servicio a cualquiera otro, siendo como era Temístocles, según acabamos de decir, un hombre virtuoso?

EL AMIGO. —Sí.

SÓCRATES. —Sabes que Temístocles enseñó a su hijo a ser un excelente jinete, que se sostenía en pió y recto sobre su caballo, que en esta postura lanzaba la azagaya, y que ejecutaba otras muchas evoluciones de fuerza. Le enseñó otras muchas cosas, y no permitió que ignorara nada de lo que enseñan los buenos maestros. ¿No has oído a nuestros mayores referir estas cosas?

EL AMIGO. —Si, las he oido.

SÓCRATES. —Es imposible acusar a este joven de que su disposición natural fuera mala.

EL AMIGO. —Sería una injusticia conforme a lo que tú dices.

SÓCRATES. —Ahora bien, ¿has oido nunca decir a nadie, joven o viejo, que Cleofanto, el hijo de Temístocles, haya tenido la misma virtud y la misma sabiduría que su padre?

EL AMIGO. —No, no lo he oido decir.

SÓCRATES. —Y bien, ¿podremos creer que Temístocles haya querido que cultivara los demás estudios su hijo, y que no quisiera hacerle participe de su propia sabiduría, para que fuera mejor que sus conciudadanos, si la virtud pudiera ser enseñada?

EL AMIGO. —No es probable.

SÓCRATES. —Sin embargo, según tu misma opinión, un hombre de estas condiciones sería un buen maestro de virtud. Pero pasemos a otro de nuestros compatriotas, Arístides, que educó a Lisímaco, y le dio la más brillante educación, como ningún ateniense la ha recibido nunca, enseñándole todo lo que puede aprenderse. No por eso le hizo más hombre de bien que cualquiera otro, porque a Lisímaco tú y yo le hemos visto y conocido.

EL AMIGO. —Sí.

SÓCRATES. —Sabes que Pericles educó a sus hijos Paralo y Jantipo, y tú has sido, si no me engaño, el amante de uno de ellos. Sabes que hizo de estos jóvenes unos jinetes no sobrepujados por

ningún ateniense; que les enseñó la música y todos los demás ejercicios que pueden enseñarse, y que en todas estas artes no eran inferiores a ningún otro. ¿Será cosa que no haya querido hacerles también hombres de bien?

EL AMIGO.—Pero quizá se hubieran hecho tales, Sócrates, sino hubieran muerto jóvenes.

SÓCRATES.—Haces bien en defender tus amoríos; pero si la virtud por su naturaleza pudiera ser enseñada, y si Pericles hubiera tenido el poder de hacer de sus hijos hombres de bien, no es dudoso que les hubiera comunicado su propia virtud, mucho antes de enseñarles la música y los demás ejercicios. Pero es muy claro que la virtud no puede por su naturaleza ser enseñada, puesto que Tucídides educó igualmente a sus dos hijos,

Melesias y Stefano, en cuya defensa no puedes decir lo que acabas de manifestar respecto a los hijos de Pericles. Sabes, en efecto, que uno de ellos vivió hasta la ancianidad, y el otro más aún. Su padre les había dado una excelente educación, y ninguno de los atenienses les superaba en la lucha. Jantias había educado al uno y Eudoro al otro, y éstos eran los dos maestros más hábiles en su arte.

EL AMIGO.—En efecto.

SÓCRATES.—Evidentemente el que hizo aprender a sus hijos artes, que sólo se aprenden a costa de grandes sacrificios, lo mismo les hubiera hecho aprender el arte de ser hombres de bien, y aun con mayor razón, si la virtud puede naturalmente ser enseñada.

EL AMIGO.—Lo creo.

SÓCRATES.—¿Puede decirse que Tucídides fuera un hombre oscuro, sin amigos entre los atenienses ni entre los aliados? Por el contrario, pertenecía a una gran casa, y tenía grande autoridad en nuestra ciudad y en toda la Grecia; de tal manera, que si la virtud pudiese naturalmente enseñarse, no habría dejado de encontrar entre sus conciudadanos o entre los extranjeros un maestro para hacer a sus hijos hombres de bien, en caso de que las atenciones del Estado no le hubieren permitido ocuparse de esto a él mismo. Pero, querido mío, yo creo que en efecto la virtud no puede naturalmente ser enseñada.

EL AMIGO.—Quizá no.

SÓCRATES.—Pero si la virtud no puede naturalmente ser enseñada, los hombres de bien ¿nacen hombres de bien naturalmente? Quizá encontraremos la respuesta a esta pregunta procediendo de esta manera. Dime, ¿hay caballos naturalmente buenos?

EL AMIGO.—Los hay.

SÓCRATES.—¿Hay igualmente hombres que poseen el arte de reconocer qué caballos son naturalmente buenos por las condiciones de su cuerpo para la carrera, así como su índole, su valor o su flojedad?

EL AMIGO.—Sí.

SÓCRATES.—¿Qué arte es este? ¿Qué nombre tiene?

EL AMIGO.—El arte hípico.

SÓCRATES.—Y con relación a los perros, ¿no existe igualmente un arte para distinguir los que son buenos naturalmente, y los que naturalmente son malos?

EL AMIGO.—Existe.

SÓCRATES.—¿Cuál es?

EL AMIGO.—El arte cinegético o canino.

SÓCRATES. —¿Hay igualmente hombres que tienen por oficio examinar el oro y la plata, y que después de inspeccionarlos declaran si son buenos o malos?

EL AMIGO. —Los hay.

SÓCRATES. —¿Qué nombres les das?

EL AMIGO. —Argirónomos.

SÓCRATES. —Por su parte los maestros de ejercicios reconocen, previo examen, las disposiciones naturales del cuerpo humano; qué hombres, jóvenes o viejos, son o no a propósito para los diferentes géneros de trabajos; qué constituciones son dignas de estimación y ofrecen esperanza de que ejecutarán perfectamente todo lo que depende del cuerpo.

EL AMIGO. —Estoy conforme.

SÓCRATES. —¿Qué es lo que importa más a los Estados, los buenos perros y otras cosas semejantes, o los hombres de bien?

EL AMIGO. —Los hombres de bien.

SÓCRATES. —Pero ¿no estás persuadido de que si entre los hombres los hubiese naturalmente buenos, todos habrían hecho los esfuerzos posibles para descubrir un arte que sirviera para conocerlos?

EL AMIGO. —Probablemente.

SÓCRATES. —¿Conoces un arte que nos haga capaces de reconocer y declarar que los hombres son naturalmente buenos?

EL AMIGO. —No lo conozco.

SÓCRATES. —Sin embargo, este arte sería de un gran valor como lo tendrían los que lo poseyesen. Nos revelarían, en efecto, qué jóvenes habrían de ser hombres de bien, y esto desde la infancia. Y nosotros, recibiéndoles de sus manos, los guardaríamos a expensas del Estado en el Acrópolo, como se hace con el tesoro público, y aún con más cuidado, a fin de que, libres de las guerras y de toda clase de peligros, pudiesen ser los salvadores y los bienhechores de la república, cuando llegaran a la edad madura. Pero parece, en efecto, que no son ni la naturaleza, ni la instrucción, las que procuran la virtud a los hombres.

EL AMIGO. —Pero, Sócrates, ¿cómo se te figura que los hombres se hacen virtuosos si no es ni por virtud de la naturaleza ni por la de la instrucción? ¿Hay otra manera de hacerse hombre de bien?

SÓCRATES. —Creo que eso no es fácil de explicar. Imagino, sin embargo, que la virtud es principalmente un don de los dioses, y que los hombres de bien tienen el mismo origen que los adivinos verdaderamente divinos y que los sacerdotes que anuncian los oráculos. Éstos no se hacen lo que son ni mediante la naturaleza, ni mediante el arte; sólo lo deben a la inspiración de los dioses. He aquí por qué los hombres de bien predicen muchas veces a las ciudades la suerte que les espera y los sucesos futuros, gracias a una inspiración divina que les hace más penetrantes y sagaces que los mismos que pronuncian los oráculos. Así es que se oye decir a las mujeres: es un hombre divino. Cuando los lacedemonios quieren alabar a alguno de un modo enfático, dicen: es un hombre divino. Muchas veces Homero emplea la misma expresión, así como los demás poetas. Cuando Dios ha resuelto favorecer a un Estado, entonces le da hombres de bien; cuando quiere castigarle, le quita los hombres de bien que posee. La virtud, al parecer, no es, pues, ni producto de la enseñanza, ni fruto de la naturaleza, sino un presente que ha hecho la divinidad al hombre.

DE LO JUSTO

Argumento de *De lo justo*^[1] por Patricio de Azcárate

¿Qué es lo justo? Éste es el comienzo ex abrupto y el asunto también de este diálogo. Es uno injusto a pesar suyo, porque lo es por ignorancia, y la ignorancia es involuntaria; de suerte que el poeta ha tenido mucha razón al decir en un verso memorable: «Ninguno es malo voluntariamente, ni dichoso involuntariamente». He aquí la doctrina que no responde a la cuestión antes iniciada. Bien que socrática y platoniana incontestablemente, está tan desprovista de interés como de verdad. No tiene este diálogo estilo, ni gusto. La sequedad de la forma es igual a la aridez del fondo.

¿Qué demonio ha inspirado a Simón el Socrático la idea de escribir diálogos para fastidio de los traductores, puesto que los hay, y de los lectores, suponiendo que los haya?

De lo justo

SÓCRATES — UN AMIGO

SÓCRATES. —¿Podrías decirme en qué consiste lo justo? ¿O piensas que esta cuestión es indigna de nuestras indagaciones?

EL AMIGO. —Por el contrario, muy digna.

SÓCRATES. —¿Pues qué es lo justo?

EL AMIGO. —¿Qué otra cosa puede ser que lo que se tenga por justo?

SÓCRATES. —No es así como debes responderme. Si me preguntases qué es el ojo, yo te contestaría: aquello con lo que vemos; y si me exigías pruebas, te lo probaría. Si me preguntas qué es el alma, te diría que es aquello con lo que conocemos. Si me preguntases qué es la voz, te diría que es aquello con lo que hablamos. Pues bien, ahora dime tú qué es lo justo, y de qué nos sirve, como te dije antes.

EL AMIGO. —No sé qué responder.

SÓCRATES. —Puesto que por este rumbo no sales del ahogo, tomemos otra dirección; quizás saldrás mejor del apuro. Dime, ¿qué debemos hacer para distinguir lo más grande y lo más pequeño? ¿No nos valdremos de la medida?

EL AMIGO. —Sí.

SÓCRATES. —Además de la medida, ¿no emplearemos un arte, el arte de medir?

EL AMIGO. —Sí, el arte de medir.

SÓCRATES. —Lo pesado y lo ligero, ¿no lo distinguimos valiéndonos del peso?

EL AMIGO. —Sí.

SÓCRATES. —Además del peso, ¿no emplearemos un cierto arte, el arte de pesar?

EL AMIGO. —Sin duda.^[1]

SÓCRATES. —Bien, ¿de qué instrumento nos valdremos para distinguir lo justo y lo injusto, y de qué arte, además de este instrumento? ¿No ves claro aún?

EL AMIGO. —No.

SÓCRATES. —Valgámonos de este otro recurso. Cuando se suscita alguna dificultad sobre lo más grande y lo más pequeño, ¿a quién llamamos?, ¿no es a los medidores?

EL AMIGO. Sí.

SÓCRATES. —Si la dificultad recae sobre el más o el menos, ¿a quién acudimos? ¿No es a los aritméticos?

EL AMIGO. —Necesariamente.

SÓCRATES. —Bien, cuando estamos en desacuerdo sobre lo justo y lo injusto, ¿a quién nos dirigimos para dirimir esta diferencia? Habla.

EL AMIGO. —¿Son los jueces a los que quieres aludir, Sócrates?

SÓCRATES. —¡Bien dicho! Veamos; trata ahora de responder a lo siguiente: ¿cómo disciernen los medidores lo grande de lo pequeño? ¿No es midiendo?

EL AMIGO. —Sí.

SÓCRATES. —¿Y cómo se distingue lo pesado de lo ligero? ¿No es pesando?

EL AMIGO. —Pesando, ciertamente.

SÓCRATES. —Lo más o lo menos, contando.

EL AMIGO. —Sí.

SÓCRATES. —¿Lo justo y lo injusto, cómo? Responde.

EL AMIGO. —No puedo.

SÓCRATES. —Dime, ¿es hablando?

EL AMIGO. —Sí.

SÓCRATES. Luego hablando es como los jueces deciden entre nosotros, cuando son llamados a fallar sobre lo justo y lo injusto.

EL AMIGO. —Sí.

SÓCRATES. —Midiendo es como los medidores deciden sobre lo pequeño y lo grande. La medida es su medio de apreciación.

EL AMIGO. —En efecto.

SÓCRATES. —Pesando es como los pesadores deciden sobre lo pesado y ligero; porque los pesos son su medio de apreciación.

EL AMIGO. —Sin duda.

SÓCRATES. —Contando es como los aritméticos deciden sobre el más y el menos; porque el número es su medio de apreciación.

EL AMIGO. —Conforme.

SÓCRATES. —Ya convinimos antes en que hablando es como los jueces deciden sobre lo justo y lo injusto, porque la palabra es su medio de apreciación.

EL AMIGO. —No es posible hablar mejor.

SÓCRATES. —He aquí la verdad. De donde se sigue, al parecer, que mediante la palabra se discierne lo justo de lo injusto.

EL AMIGO. —Me parece bien.

SÓCRATES. —¿Qué es pues lo justo y qué lo injusto? Si alguno nos preguntase: puesto que la medida, el arte de medir y el medidor son los que deciden de lo más grande y de lo más pequeño, ¿qué es lo más grande y qué lo más pequeño? Nosotros responderíamos, que lo más grande es lo que supera y lo más pequeño lo que es superado. Puesto que el peso, el arte de pesar y el pesador son los que deciden de lo pesado y de lo ligero, ¿qué es lo pesado y qué lo ligero? Responderíamos que lo pesado es lo que baja en el platillo de la balanza y lo ligero lo que sube. De la misma manera, si se nos preguntase: puesto que la palabra, el arte de juzgar y el juez son los que deciden de lo justo y de lo injusto en nuestros debates, ¿qué es lo justo y qué lo injusto? ¿Qué podríamos responder? ¿Es que no tenemos nada que decir?

EL AMIGO. —No, nada.

SÓCRATES. —¿Crees tú que los hombres cometan injusticias de propósito deliberado o a pesar suyo? He aquí lo que quiero decir: ¿cometen la injusticia porque quieren, o son injustos sin quererlo?

EL AMIGO. —Porque quieren, Sócrates. Son hombres malos.

SÓCRATES. —¿En tu opinión los hombres malos e injustos lo son voluntariamente?

EL AMIGO. —Sin duda; ¿y tú no piensas así?

SÓCRATES.—No, si hemos de creer al poeta.

EL AMIGO.—¿Qué poeta?

SÓCRATES.—El que ha dicho:

Ninguno es malo voluntariamente, ni dichoso involuntariamente.^[2]

EL AMIGO.—Entonces, Sócrates, no es cierto el viejo proverbio que dice, que los poetas mienten muchas veces.

SÓCRATES.—Mucho me sorprendería, que en este caso el poeta faltara a la verdad. Examinemos si miente o no. ¿Te apura el tiempo?

EL AMIGO.—No, tenemos todo el que quieras.

SÓCRATES.—Dime, ¿qué crees tú que es lo justo: mentir o decir la verdad?

EL AMIGO.—Decir la verdad.

SÓCRATES.—¿Luego mentir es injusto?

EL AMIGO.—Sí.

SÓCRATES.—¿Y qué es lo justo: engañar o no engañar?

EL AMIGO.—No engañar, seguramente.

SÓCRATES.—¿Luego engañar es injusto?

EL AMIGO.—Sí.

SÓCRATES.—¿Y qué es lo justo: dañar o ser útil?

EL AMIGO.—Ser útil.

SÓCRATES.—¿Luego dañar es injusto?

EL AMIGO.—Sí.

SÓCRATES.—Por consiguiente, decir la verdad, no engañar, ser útil, todo esto es justo; mentir, dañar y engañar, injusto.

EL AMIGO.—Sí, ¡por Júpiter! Es muy cierto.

SÓCRATES.—¿Lo mismo respecto de los enemigos?

EL AMIGO.—No, ciertamente.

SÓCRATES.—¿Luego dañar a los enemigos es justo, y serles útil injusto?

EL AMIGO.—Sí.

SÓCRATES.—Por consiguiente, es justo dañar a los enemigos, engañándoles.

EL AMIGO.—De toda necesidad.

SÓCRATES.—Y mentir con el fin de engañar y de dañar, ¿no es justo?

EL AMIGO.—Sí.

SÓCRATES.—¿Pero no dices que es justo ser útil a sus amigos?

EL AMIGO.—Lo digo, en efecto.

SÓCRATES.—¿Y ha de ser no engañándoles, o también engañándoles, si es por su propio interés?

EL AMIGO.—También engañándoles, ¡por Júpiter!

SÓCRATES.—Luego es justo serles útil engañándoles. ¿Y es justo serles útil no mintiendo y lo mismo mintiendo?

EL AMIGO.—Lo mismo mintiendo.

SÓCRATES.—De donde resulta, que mentir y decir la verdad es a la vez justo e injusto.

EL AMIGO.—Sí.

SÓCRATES.—Que no engañar y engañar es a la vez justo e injusto.

EL AMIGO.—Así parece.

SÓCRATES.—Que dañar y ser útil es a la vez justo e injusto.

EL AMIGO.—Sí.

SÓCRATES.—Todas estas cosas, a lo que parece, son a la vez justas e injustas.

EL AMIGO.—Lo creo.

SÓCRATES.—Escucha. Yo tengo un ojo a la derecha y otro a la izquierda, como todos los hombres.

EL AMIGO.—Sí.

SÓCRATES.—Una nariz a la derecha y otra a la izquierda.

EL AMIGO.—Ciertamente.

SÓCRATES.—Una mano derecha y otra izquierda.

EL AMIGO.—Sí.

SÓCRATES.—Pues bien, puesto que denominas los mismos órganos, tan pronto derechos como izquierdos, si te preguntase cuáles son los derechos y cuáles los izquierdos, ¿no me responderías, que los derechos están a un lado y los izquierdos al otro?

EL AMIGO.—Sí.

SÓCRATES.—Procedamos lo mismo aquí. Puesto que denominas las mismas cosas tan pronto justas como injustas, ¿no puedes decirme cuáles son justas y cuáles injustas?

EL AMIGO.—Me parece que las cosas hechas oportunamente y en debido tiempo son justas; y las hechas inoportunamente son injustas.

SÓCRATES.—Te parece muy bien. El que hace estas cosas en tiempo oportuno obra justamente, y el que las hace inoportunamente obra injustamente.

EL AMIGO.—Sí.

SÓCRATES.—¿Luego el que obra justamente es justo, y el que injustamente injusto?

EL AMIGO.—Así es.

SÓCRATES.—¿Quién es el que en tiempo oportuno corta, quema y debilita?

EL AMIGO.—El médico.

SÓCRATES.—¿Porque lo sabe o por alguna otra razón?

EL AMIGO.—Porque lo sabe.

SÓCRATES.—¿Y quién es el que en tiempo oportuno cava, labra y siembra?

EL AMIGO.—El agricultor.

SÓCRATES.—¿Porque lo sabe o porque no lo sabe?

EL AMIGO.—Porque lo sabe.

SÓCRATES.—¿No sucede lo mismo en todas las demás cosas? El que sabe está en posición de hacer las cosas convenientes en tiempo oportuno y en sazón; y el que no lo sabe, no.

EL AMIGO.—Es cierto.

SÓCRATES.—Por consiguiente, mentir, engañar, ser útil, he aquí otras tantas cosas, que el que las sabe está en posición de hacerlas a su debido tiempo y con oportunidad, y el que no las sabe, no.

EL AMIGO.—Así es la verdad.

SÓCRATES.—Pero el que hace todo esto en tiempo oportuno, ¿es justo?

EL AMIGO.—Sí.

SÓCRATES.—Pero lo hace por medio de la ciencia.

EL AMIGO.—Sin duda.

SÓCRATES.—Luego el justo es justo mediante la ciencia.

EL AMIGO.—Sí.

SÓCRATES.—Pero, el injusto, ¿no es injusto por lo contrario de lo que hace que el justo sea justo?

EL AMIGO.—Así parece.

SÓCRATES.—Ahora bien; el justo es justo a causa de la ciencia.

EL AMIGO.—Sí.

SÓCRATES.—Luego el injusto es injusto a causa de la ignorancia.

EL AMIGO.—Así parece.

SÓCRATES.—Luego muy probablemente lo que hemos recibido de nuestros antepasados con el nombre de ciencia no es otra cosa que la justicia; y lo que hemos recibido bajo el nombre de ignorancia, no es otra cosa que la injusticia.

EL AMIGO.—Así parece.

SÓCRATES.—¿Los hombres son ignorantes voluntaria o involuntariamente?

EL AMIGO.—Involuntariamente.

SÓCRATES.—¿Luego son injustos involuntariamente?

EL AMIGO.—Es claro.

SÓCRATES.—Pero los que son injustos, ¿son malos?

EL AMIGO.—Sí.

SÓCRATES.—¿Luego es uno injusto y malo involuntariamente?

EL AMIGO.—Así es.

SÓCRATES.—Ahora bien; si se obra injustamente es porque es uno injusto.

EL AMIGO.—Sí.

SÓCRATES.—Luego a causa de una cosa involuntaria se obra injustamente.

EL AMIGO.—Sin duda.

SÓCRATES.—Y bien; lo que es voluntario no se hace a causa de lo que es involuntario.

EL AMIGO.—No, ciertamente.

SÓCRATES.—Porque es uno injusto, es por lo que obra injustamente.

EL AMIGO.—Sí.

SÓCRATES.—Pero uno es injusto involuntariamente.

EL AMIGO.—Involuntariamente.

SÓCRATES.—Luego involuntariamente se obra injustamente y es uno injusto y malo.

EL AMIGO.—Involuntariamente, a lo que parece.

SÓCRATES.—Luego en esto el poeta no mintió.

EL AMIGO.—Parece que no.

DEFINICIONES

Argumento de las *Definiciones*

por Patricio de Azcárate

Estas ciento ochenta y cinco definiciones, que son de todas clases, metafísicas, psicológicas, fisiológicas, astronómicas, físicas, morales —sobre todo, morales—, no ofrecen interés, ni siguen ningún orden. Algunas están tomadas de la doctrina de Platón, indistintamente de tal o cual diálogo; por ejemplo: «el castigo es el remedio para el alma después que ha cometido una falta». Algunas tienen un origen estoico y peripatético. La mayor parte pertenecen a la sabiduría más vulgar, al sentido común más común. La forma no es superior al pensamiento. El estilo, siempre mediano, es algunas veces oscuro, hasta el punto de poner al traductor en la necesidad de inventar el sentido.

Definiciones

Lo eterno es lo que es de todo tiempo, lo que era ya antes, lo que subsistirá imperecedero.

Dios es un ser vivo, inmortal, que se basta a sí mismo para ser dichoso; es una esencia eterna y la causa del bien.

El nacimiento es el movimiento hacia la existencia; es la toma de posesión de la existencia; es el advenimiento al ser.

El sol es un fuego celeste; desde que nace hasta que se pone es sólo visible a los ojos que le contemplan. Es el astro que forma el día. Es un ser vivo, eterno, animado, y el más grande entre sus semejantes.

El tiempo es el movimiento del sol, la medida de su curso.

El día es el curso del sol de oriente a occidente; la luz por oposición a la noche.

La aurora es el principio del día. Es la primera luz que arroja el sol.

El medio día es la hora en que las sombras del cuerpo tienen menos extensión.

La tarde es el fin del día.

La noche es la oscuridad por oposición al día; es la ausencia del sol.

La fortuna es la marcha de lo desconocido a lo desconocido; la causa fortuita de un suceso independiente de los hombres.

La ancianidad es la declinación de la vida a causa de la acción del tiempo.

El viento es la agitación del aire alrededor de la tierra.

El aire es un elemento, cuya naturaleza admite toda especie de movimiento local.

El cielo es un cuerpo que envuelve todas las cosas sensibles, excepto el aire, el cual se extiende más lejos aún.

El alma es lo que se mueve a sí mismo. Es la causa del movimiento vital de los seres vivos.

El poder es aquello que produce por su propia virtud.

La vista es la facultad de discernir los cuerpos.

El hueso es la médula condensada por el calor.

El elemento es lo que compone y descompone los seres compuestos.

La virtud es el mejor de todos los estados. Es una disposición del ser mortal digna de ser alabada por sí misma; una disposición que granjea al que la posee el nombre de bueno. Es la justa obediencia a la ley común; es una manera de ser que obliga a decir de quien la posee que es completamente hombre de bien; es el hábito de observar la ley.

La prudencia es el poder que por sí mismo hace dichoso al hombre; es la ciencia de los bienes y de los males; es una cualidad que nos pone en estado de discernir lo que debe hacerse y lo que debe evitarse.

La justicia es la armonía del alma consigo misma y el buen orden y acuerdo entre sus partes; es el hábito de dar a cada uno lo que le es debido; el hábito de preferir lo que parece justo; el hábito de obedecer a la ley en todas las circunstancias de la vida; la igualdad en la comunidad; el hábito de conformarse a las leyes.

La templanza es la moderación del alma respecto de las pasiones que le son naturales y de los placeres; es la armonía y la disciplina del alma en medio de los placeres y de las penas que lleva consigo su naturaleza; la circunspección del alma entre la servidumbre y la dominación; la libre determinación conforme a la naturaleza; el buen orden del alma; el comercio del alma con las cosas honestas y dignas, conforme a las prescripciones de la razón; el hábito de discernir y cumplir el deber.

El valor es la disposición de un alma inaccesible al temor; es un ardor guerrero; la ciencia de las cosas militares; el imperio de sí mismo delante de los más terribles peligros; la audacia que toma consejo de la sabiduría; la firmeza para arrostrar la muerte; el hábito de conservar la sangre fría y la sana razón en medio del peligro; la fuerza para despreciar el peligro; la fuerza para luchar por la virtud; la tranquilidad del alma a la vista de cosas espantosas, y que no tienen nada de terrible a los ojos de la recta razón; el poder de preservarse de vanas preocupaciones y de terrores imaginarios; el hábito de la fidelidad a la ley.

El imperio sobre sí mismo es el poder de soportar la pena; es la conformidad con la recta razón; la constancia en ejecutar lo que ordena la recta razón.

La ciencia de bastarse a sí mismo es la riqueza por excelencia; ella nos pone en estado de mandarnos a nosotros mismos.

La equidad es un sacrificio de su derecho y de su interés; la moderación en los negocios; el buen orden de un alma que razona y es justa en materia de bien y de mal.

La firmeza es la paciencia en vista del bien; la fuerza de soportar la desgracia en vista del bien.

La constancia consiste en no temer el mal futuro, y en no dejarse abatir cuando llega.

La serenidad es el hábito de no abandonarle al sentimiento.

El amor al trabajo es el hábito de llevar a cabo sus empresas; la fuerza de voluntad; un ardor constante para el trabajo.

La circunspección consiste en abstenerse de la temeridad voluntariamente, según las circunstancias y en vista del bien; es una preocupación voluntaria del bien; es temer y evitar toda censura.

La libertad consiste en gobernar su vida; en no depender sino de sí mismo en todas las cosas; en dirigirse sólo por su voluntad en el curso de la vida; en fijarse poco en la posesión y uso de las riquezas.

El signo de un alma liberal es querer enriquecerse con medida; aumentar su fortuna y servirse de ella con moderación.

La dulzura es el hábito de moderar los movimientos de la cólera; es el temperamento y la armonía del alma.

El amor al orden es la sumisión voluntaria a lo que parece mejor; la disciplina de los movimientos del cuerpo.

La felicidad es el bien compuesto mediante la reunión de todos los bienes; el poder de bastarse para vivir bien; la perfección en la virtud; los recursos que hacen que un ser se baste a sí mismo.

La dignidad es la estimación que se hace de sí mismo según la más recta y seria razón.

La sagacidad es un don natural del alma en virtud del que cada uno de nosotros discierne lo que le conviene; es la penetración del espíritu.

La excelencia del alma es la rectitud de la conducta unida a la rectitud del juicio; pide costumbres severas.

La belleza moral es el hábito de escoger lo mejor.

La grandeza de alma consiste en una conducta noble en todas circunstancias; es la dignidad unida a la razón.

La filantropía es una inclinación natural que nos lleva a amar a los hombres; es una disposición a hacerles bien, una benevolencia habitual; es la memoria de los beneficios.

La piedad es la justicia respecto de los dioses; es el culto voluntario que les tributamos; una noción recta de los honores que les son debidos; la ciencia de estos honores.

El bien es lo que no tiene relación más que consigo mismo.

La intrepidez es una cualidad mediante la que somos inaccesibles al temor.

La apatía es una cualidad mediante la que somos inaccesibles a las pasiones.

La paz es la tranquilidad lejos de los enemigos y de la guerra.

La pereza es la flojedad del alma; es el entorpecimiento de su parte irascible.

La habilidad es una disposición que nos permite juzgar exactamente el fin de cada cosa.

La amistad es una manera común de ver sobre lo honesto y lo justo; es la elección de una misma vida; el acuerdo o conformidad en la elección y la acción; el mismo deseo de vivir en común mediante una mutua benevolencia; la simpatía en la felicidad y en la desgracia.

La nobleza consiste en tener costumbres nobles; no es sino la sabiduría arreglando los discursos y las acciones.

La elección es un juicio recto.

La benevolencia es una elección; la afección del hombre por el hombre.

El parentesco es la mancomunidad que resulta de un mismo origen.

La concordia es la común participación en todas las cosas; la armonía en los pensamientos y en los proyectos.

El amor es una prueba absoluta de afección.

La política es la ciencia de lo bueno y de lo útil; es la ciencia que hace reinar la justicia en el Estado.

La amistad es una afección formada por el hábito entre gentes de la misma edad.

La prudencia en los consejos es el talento natural de razonar bien.

La fe es la persuasión fundada de que las cosas son tales como nos parecen; es la firmeza en el carácter.

La verdad reside en la afirmación y en la negación; es la ciencia de las cosas verdaderas.

La voluntad es una inclinación conforme a la recta razón; es un deseo razonable; un deseo conforme a la razón y según la naturaleza.

El consejo es un dictamen que precede a la acción, e indica de qué manera es preciso obrar.

La oportunidad es el instante favorable para obrar o dejar que obren.

La circunspección es lo que preserva del mal; el cuidado de nuestra seguridad.

El orden es el acuerdo en la acción de las cosas que están en relación; es la armonía en el conjunto; la causa de las relaciones establecidas entre las cosas; el método que permite aprender.

La atención es el esfuerzo del espíritu que quiere instruirse.

Un natural dichoso es la prontitud para aprender; una cualidad que recibimos de la naturaleza al nacer, un mérito natural.

La aptitud es una feliz disposición del alma para aprender rápidamente.

La sentencia es una decisión soberana sobre una cosa que está en litigio.

La ley es la determinación de lo justo y de lo injusto.

La equidad es la obediencia a las leyes justas.

El contentamiento de sí mismo es la satisfacción que acompaña a todas las acciones del sabio.

El honor es la recompensa de las acciones virtuosas; la consideración que proporciona la virtud; el atavío de una vida severa; el cuidado que uno toma por su reputación.

El celo es la manifestación de una voluntad activa.

La beneficencia consiste en ser voluntariamente útil; en hacer servicios; en prestar auxilio con oportunidad.

La concordia^[1] resulta de una común manera de ver entre los que mandan y los que obedecen, sobre la manera de mandar y obedecer.

El Estado es una comunidad de muchos hombres reunidos y que se bastan para ser dichosos; una comunidad de muchos hombres sometidos a las mismas leyes.

La previsión consiste en estar en guardia con respecto al porvenir.

La deliberación es el examen de las ventajas que podemos recoger en el porvenir.

La victoria es el poder que triunfa en la lucha.

El buen éxito en las controversias es la penetración de espíritu que triunfa en la discusión.

Los presentes son una prueba de reconocimiento.

La ocasión es el instante favorable para salir bien de una empresa; es el momento propicio para obtener un bien.

La memoria es la propiedad que tiene el alma de conservar la verdad adquirida.

La reflexión es un esfuerzo de la razón.

El pensamiento es el principio de la ciencia.

La piedad es el cuidado de no ofender a los dioses; consiste en rendirles el culto y tributarles los honores que les son naturalmente debidos.

La adivinación es la ciencia que predice los sucesos futuros, sin tener pruebas de ellos.

La ciencia del adivino es el conocimiento especulativo de lo que sucede y sucederá a los mortales.

La sabiduría es una ciencia sin hipótesis; es la ciencia de las cosas eternas; es la ciencia especulativa de la causa de los seres.

La filosofía es el deseo de la ciencia de las cosas eternas; es el conocimiento especulativo de lo verdadero y de sus caracteres; es la dirección del alma según las reglas de la recta razón.

La ciencia es una concepción del espíritu conforme a la razón; es la facultad de concebir una o muchas cosas sin menoscabo de la razón; es una doctrina verdadera e intachable a los ojos de la razón.

La opinión es una concepción que no está confirmada por la razón; es una conjeta del espíritu; una noción cuya verdad o cuya falsedad demuestra el razonamiento.

La sensación es una modificación del alma, un movimiento de la inteligencia; es una nueva comunicada al alma por medio del cuerpo, y que se repite a cada momento; gracias a ella el alma

tiene el poder irracional de conocer mediante los órganos del cuerpo.

El carácter es la constitución del alma que hace que se diga que somos de éste o del otro modo.

La voz es un sonido que sale de nuestra boca para expresar nuestro pensamiento.

La palabra es una voz que designa por medio de inflexiones cada cosa particular; un lenguaje compuesto de verbos y de nombres sin ritmo.

El nombre es una parte indivisible del lenguaje, que designa todo aquello cuya existencia puede afirmarse, y que no puede decirse que existe por sí mismo.

El lenguaje es la voz humana con sus inflexiones; es un signo de que nos servimos en sociedad, sin canto y sin música.

La sílaba es una articulación simple de la voz humana.

La definición es una explicación formada del género y de la diferencia.

La prueba es la demostración de lo que no es evidente.

La demostración tiene lugar mediante un razonamiento silogístico verdadero; es un razonamiento que sienta una proposición mediante otras proposiciones ya conocidas.

El elemento del sonido vocal es un sonido simple, lo cual hace que los otros sonidos sean sonidos.

Lo útil es lo que nos procura bienestar; es la causa del bien.

Lo ventajoso es lo que nos pone en posesión del bien.

Lo bello es el bien.

El bien es la causa de la salud de los seres; la causa de todo lo que es tal como debe ser; el principio de nuestras determinaciones y de nuestra elección.

La sabiduría reside en la disciplina del alma.

Lo justo es la prescripción de la ley, prescripción que forma la justicia.

Lo voluntario es lo que sólo depende de nosotros, lo que escogemos por nuestra propia virtud y realizamos a nuestro gusto.

Lo libre es lo que tiene su principio en sí.

Lo moderado es el medio entre el exceso y el defecto.

El premio de la virtud es una cosa apetecible por sí misma.

La inmortalidad es la existencia de un alma que subsiste eternamente.

La piedad^[2] es el homenaje rendido a la divinidad, y que agrada a esta.

La fiesta es un día consagrado por las leyes.

El hombre es un animal sin alas, de dos pies, de uñas anchas; es el único entre los seres que es capaz de alcanzar una ciencia fundada en el razonamiento.

El sacrificio es la ofrenda de una víctima a Dios.

La oración es la petición de los bienes, o de lo que nos parece serlo, hecha a los dioses por los hombres.

El rey es el que manda en nombre de las leyes; es irresponsable; es el jefe de la organización política.

El mando es la suprema vigilancia sobre todo.

La magistratura tiene por misión el sostenimiento de las leyes.

El legislador es el artífice de las leyes que deben presidir al gobierno del Estado.

La ley es la voluntad del pueblo declarada para un tiempo indefinido sobre los negocios del Estado.

La hipótesis es un principio no demostrado; es el compendio del razonamiento que debe probarla. El decreto es la decisión relativa al Estado, declarada para un tiempo definido.

El hombre político es el que es entendido en la organización del Estado.

El Estado^[3] es el lugar donde habitan una multitud de hombres gobernados por principios comunes; es una multitud de hombres viviendo bajo las mismas leyes.

La virtud del Estado consiste en establecer una buena organización.

El arte militar es la experiencia de la guerra.

La alianza es una asociación en vista de la guerra.

La salvación consiste en salir del peligro sano y salvo.

El tirano es el que gobierna según su capricho.

El sofista es el que anda a la caza de jóvenes ricos y distinguidos para sacar provecho de ellos.

La riqueza consiste en poseer bastante para ser dichoso; la abundancia de bienes es la que tiene por fin la felicidad.

El depósito es lo que se entrega a otro con confianza.

La purificación es la separación de lo bueno de lo malo.

Vencer es triunfar de su adversario.

El hombre virtuoso es el hombre capaz de practicar la virtud.

El hombre templado es aquel que sólo tiene pasiones moderadas.

El hombre dueño de sí mismo es aquel que domina las partes de su alma que luchan con la recta razón,

El hombre excelente es aquel que es perfectamente bueno, que no tiene que temer que su virtud desaparezca.

La reflexión^[4] es la meditación laboriosa y en el silencio.

La dificultad de aprender es la torpeza del espíritu para el estudio.

El despotismo es un poder irresponsable, pero justo.

La anti-filosofía es la manera de ser de un hombre que aborrece la razón.

El temor es la consternación del alma cuando amaga la desgracia.

La cólera es un movimiento violento no gobernado por la razón; es la expresión de un estado del alma irracional.

La consternación es el temor cuando amaga la desgracia.^[5]

La adulación es un lenguaje que tiene por objeto agradar sin consideración al bien; es un afán inmoderado de hablar a los demás para agradarles.

La violencia es el movimiento de la cólera en el sentido de la venganza.

El insulto es la injusticia esforzándose por deshonrar a su enemigo.

La intemperancia es el hábito de dirigirse con violencia y con desprecio de la recta razón hacia las cosas que nos parecen agradables.

Obsérvese que esta definición no es más que la penúltima cambiado el orden de los términos.

La dejadez nos mueve a huir de las fatigas del poder.

El temor^[6] es la primera causa que paraliza nuestra actividad.

La calumnia es un dicho que divide a los amigos.

La ocasión^[7] es el instante oportuno para hacer o dejar que se haga alguna cosa.

La injusticia es el hábito de despreciar las leyes.

La necesidad es la insuficiencia de bienes.

La vergüenza es el temor cuando amaga el deshonor.

La presunción es el hábito de fingir un bien o bienes que no se poseen.

La falta es una acción contraria a la recta razón.

La envidia es el pesar que sentimos en vista de los bienes presentes o pasados de nuestros amigos.

La impudencia es el hábito de exponerse al deshonor por el ansia de adquirir.

La temeridad es el exceso de valor que se muestra al despreciar el temor sin necesidad.

La ostentación es el hábito de prodigar los gastos contra toda razón.

El mal carácter es una imperfección, una falta, una enfermedad de la naturaleza.

La esperanza es la espera del bien.

La locura es una manera de ser, que nos impide descubrir la verdad.

La palabrería es la intemperancia irracional en el hablar.

La oposición es la mayor distancia posible entre dos objetos, que pertenecen al mismo género, y sin embargo son diferentes.

Lo involuntario es lo que uno hace a pesar suyo.

La educación es la cultura del alma.

El arte de enseñar es el arte de dar educación.

La ciencia legislativa es la ciencia que se ocupa de organizar convenientemente el Estado.

La reprensión es una advertencia, una censura dictada por la razón; es un discurso que se nos dirige para impedir que cometamos una falta.

El socorro consiste en apartar un mal actual o inminente.

El castigo es el remedio para el alma que ha cometido una falta.

El poder es la energía en la acción y en el pensamiento; es una firmeza que hace poderoso al que la posee; es una fuerza natural.

Salvar a alguno es librarle de todo daño.

POESÍAS

Argumento de las Poesías por Patricio de Azcárate

Estas poesías, de carácter ligero y muchas veces graciosas, se atribuyen por unos a Platón y por otros a distintos escritores. No se encuentran ni en las ediciones griegas más completas de las obras de Platón; sin embargo, las incluimos en ésta.

Poesías

Platón, después de oír a Sócrates, quema sus versos

Vulcano, ven a mí;
Platón reclama tu auxilio.^[1]

A Áster.

Cuando tú consideras los astros,
Aster mío, querría ser el cielo
para mirarte con tantos ojos
como estrellas hay.

Al Mismo.

Aster, ha poco estrella de la mañana,
brillabas entre los vivos;
ahora, estrella de la tarde,
brillas entre los muertos.

A Dión.

Las Parcas han ahogado
en lágrimas la vida de Hécuba
y de los antiguos troyanos;
pero tú, Dión, tú has sido colmado
por los dioses;
los más gloriosos triunfos,
las más vastas esperanzas,
nada te han negado.
De vuelta en tu patria,
tus conciudadanos te honran a porfía.
¡Oh Dión, qué amor has encendido
en mi corazón!

Sobre Alexis.

Alexis no existe, pero nombradle,
hablad de su belleza,
y no hay nadie que no atienda.
Mas ¿para qué despertar una pasión
que no se puede satisfacer?
¿Era menos el bello Fedro?
También le hemos perdido.

Sobre Aqueanassa.

La bella Aqueanassa de Colofón es mia;
en sus arrugas se oculta aún el amor ardiente.
¡Ah vosotros, a quienes ha sido dado gustar
las primicias de su juventud,
con qué ardor ha debido abrazaros!

Sobre Agatón.

Cuando besaba a Agatón,
mi alma estaba en mis labios;
¡la desdichada parecía
dispuesta a abandonarme!

A una querida insensible.

Yo te doy esta manzana;
si me amas, recíbelo
y concédeme tu virginidad;
si me rechazas,
recíbelo también,
y mira cuán pasajeros
son su tez y colorido.

A Jantipa.

Yo soy una manzana;
alguno que te ama me arroja a ti;
cede a mis deseos, ¡oh, Jantipa!
y tú y yo mutuamente
nos marchitaremos.

Epitafio de los eretrianos enterrados en Susa.

Somos de Eubea,
originarios de Eretria,
y es cerca de Susa
donde descansamos.
¡Oh, Júpiter, cuán lejos estamos
de nuestra patria!

Epitafio de los eretrianos enterrados en Ecratana.

Después de haber abandonado
las encrespadas olas
del mar Egeo, descansamos
en los campos de Ecratana.
Adios, patria ya ilustre;
adios, Atenas, vecina de Eubea;
¡adios, mar querida!

Cipris y las Musas.

Cipris dijo a las Musas:
Jóvenes, rendid homenaje a Venus,
o envío contra vosotras
al Amor armado con sus flechas.
Las Musas dijeron a Cipris:
Guardad para Marte esa chansoneta;
que ese niño jamás
se separa de nosotras.

Sobre un tesoro.

Un hombre que iba a ahorcarse
encuentra un tesoro, lo coge
y tira la cuerda; el que lo ocultó,
al no encontrar el tesoro y sí la cuerda,
tomó ésta y se ahorcó con ella.

Lais consagra su espejo a Venus.

Lais, la que desdeñosa se ha reído
de toda la Grecia, la que se ha visto
asediada por multitud de amantes,
Lais consagra su espejo a Venus, diciendo:
«Porque verme tal como soy
ahora no quiero,
y tal como era, no puedo».

Sobre Píndaro.

Hospitalario con los extranjeros
y amigo de sus conciudadanos,
tal era Píndaro, ministro
de las Musas armoniosas.

Sobre una rana de bronce.

Cantora de los pantanos,
consagrada a las Ninfas,
amiga de la lluvia,
diestra en dar saltos ligeros,
la rana ha sido grabada en bronce
y dedicada por un viajero
que apagó la sed abrasadora
que da el calor. Andaba errante,
cuando oyó de repente
el canto de la rana,
que le indicaba la húmeda
gruta donde estaba.
Siguiendo con cuidado
esta voz y tomándola de guía,

encuentra el ansiado líquido
y bebe de él.

Sobre Aristófanes.

Las Gracias buscaban
un templo indestructible, inmortal;
y encontraron el espíritu
de Aristófanes.

Epitafio de un náufrago.

En el fondo de esta tumba
descanso yo, un náufrago;
y allá en frente
descansa un labrador.
Sobre el mar, sobre la tierra,
por todas partes
la muerte nos espera.

Sobre el mismo asunto.

Navegantes, sed dichosos
por mar y por tierra;
sabed que pasáis cerca
de la tumba de un náufrago.

Sobre el mismo asunto.

Yo soy un náufrago.
El mar ha tenido compasión de mí
y no se ha atrevido a arrancarme
mi último vestido;
pero un hombre bárbaro
me lo ha quitado. ¡Qué crimen!
¡Y por qué triste cosa!
¡Ah! ¡Que vista mi traje,
que vaya con él a los infiernos
y que Minos lo vea

cubierto con mis despojos!

Sobre una piedra de jaspe grabada.

Cinco becerras hay grabadas
en esta piedrecita de jaspe.
Parece que se las ve
pastar y respirar.
¿Dónde están las pequeñas?
Sin duda han huido,
y el ganado menudo está encerrado
en un establo de oro.

Sobre un nogal.

Nogal crecido
a orillas del camino,
estoy destinado a servir
de juguete de los niños
y de blanco de las piedras
que ellos lanzan.
Mis ganchos poderosos,
mis ramas florecidas,
todo lo despedazan,
todo lo acribillan
con sus pedradas.
¡Qué importa que los árboles
se cubran de fruto!
Los míos son para mí
mi desgracia.

Sobre el tiempo.

El tiempo todo lo arrebata.
Con el tiempo pasan nuestro nombre,
nuestra forma, nuestra naturaleza, nuestro destino,
sobre una estatua de Pan tocando la flauta.
Silencio, montañas erizadas de bosques,
fuentes que manáis de las rocas,

balido confuso de los ganados.
Pan hace resonar su caramillo armonioso
y mueve su humedecido labio
sobre los cañaverales reunidos.
En torno suyo, las ninfas, con sus pies ligeros,
forman coros, las ninfas de las aguas
y las ninfas de los bosques.

Sobre un pino.

Siéntate al pie de este elevado pino.
Los armoniosos sonidos que produce
al soplar el dulce céfiro,
el murmullo de las fuentes
y el caramillo rústico cerrarán
con el sueño tus encantados párpados.

Sobre un sátiro colocado cerca de una fuente, en que duerme el amor.

Soy el sátiro de Bromfas;
me ha esculpido con su mano hábil,
y con su maravilloso arte
ha animado la insensible piedra.
Soy el compañero de las ninfas.
Antes derramaba el colorado vino,
y hoy derramo el agua cristalina.
¡Silencio! Cuidad de no despertar al niño
ni de turbar su dulce sueño.

Sobre Safo.

¡Decís que hay nueve Musas!
Ciertamente os engañáis;
yo sé de una décima:
Safo de Lesbos.

Sobre la Venus de Praxiteles.

La diosa de Pafos, Citerea,

atravesó el mar y se trasladó a Gnido;
quería ver la estatua que la representaba.

Llega, se coloca en sitio
conveniente, mira y exclama:
¿Dónde me ha visto Praxiteles sin velo?

No, Praxiteles no ha visto
lo que no es permitido ver;
con su cincel ha esculpido una Venus
según los deseos de Marte.

Sobre el mismo asunto.

Tú no eres la obra de Praxiteles
ni de su cincel;
tú eres tal como en otro tiempo,
cuando esperabas el juicio de Paris.

Sobre el amor dormido en un bosque.

En el fondo de un bosque sombrío
encontramos al hijo de Citerea,
semejante a un fruto sazonado.

Tenía pendiente de las verdes ramas
su aljaba y su encorvado arco.

Vencido por el sueño, dormía sonriendo
en el cáliz de las rosas. Las abejas doradas,
construyendo sus panales en su boca,
vagaban sobre sus encantadores labios.

Sobre el sátiro de Diodoro, cincelado sobre un vaso de plata.

Diodoro no ha esculpido,
sino que ha adormecido a este sátiro.

Ten cuidado, no sea que a poco
que le toques, le despiertes;
esta plata está adormecida.

CARTAS

Argumento de las *Cartas*^[1] por Patricio de Azcárate

La correspondencia que sigue comprende trece cartas, dirigidas una por Dión a Dionisio y las otras doce por Platón a diferentes personajes contemporáneos.

Las doce cartas de Platón se dividen de esta manera: tres a Dionisio, una a Dión, dos a los parientes y amigos de Dión, una a Aristodoro, amigo de Dión, dos a Arquitas, una a Pérdicas, una a Hermias, Erasmo y Coriseo, y en fin, una a Leodamo.

Las primeras, que hacen relación a las cosas de Sicilia y a los viajes de Platón, son las que tienen algún interés histórico; en cuanto al interés filosófico y literario a todas les falta igualmente. Bajo cualquier punto de vista que se las considere, estas cartas, aun sin exceptuar la séptima, no son en modo alguno dignas de Platón.

Cartas

Carta I. Platón a Dionisio, Sabiduría.^[1]

Mientras he vivido cerca de ti, asociado a tu gobierno y disfrutando más de tu confianza que todos tus servidores, soporté, sin quejarme, las más infames calumnias, porque estaba seguro de que jamás se me consideraría cómplice de semejantes iniquidades. Pongo por testigos a todos los que fueron conmigo partícipes de vuestro gobierno, y a los que más de una vez libré con esfuerzos inauditos de los más terribles castigos. Muchas veces mandé, como dueño absoluto, en vuestra capital, y heme aquí ahora arrojado más ignominiosamente que pudiera hacerse con un mendigo, y desterrado por vuestras ordenes más allá de los mares, después de haber pasado tan gran parte de mi vida a vuestro lado. Tengo ya tomada mi resolución; viviré en lo sucesivo lejos de los hombres, y tú, vil tirano, quedarás sólo. En cuanto a la magnífica suma de dinero que me has enviado para mi viaje, te la devuelvo por Baquio, portador de esta carta. Insuficiente para un camino tan largo e inútil para satisfacer mis necesidades, no produciría otro resultado que tu deshonor al dármela y el mío al aceptarla, y por esto la rechazo. ¿Qué te importa a ti dar o recibir semejante suma? Tómala, pues, y haz con ella un agasajo a cualquiera de tus amigos. En cuanto a mí, me considero suficientemente recompensado, y quizá llegue el caso de repetir el verso de Eurípides y decir que si la fortuna llega a mudar,

Desearás tener un hombre, tal como yo, a tu lado.^[2]

Recuerda, te lo suplico, que la mayor parte de los demás poetas trágicos, cuando hacen morir un rey bajo el puñal de un traidor, no dejan de poner estas palabras en su boca:

¡Desgraciado! Muero porque no tengo amigos.^[3]

Pero ninguno de ellos nos ha presentado un rey pereciendo por falta de dinero. He aquí otro pasaje que ha merecido siempre la aprobación de los hombres sensatos,

*Ni el oro deslumbrador, tan raro en esta vida mezquina,
Ni el diamante, ni los lechos de plata que tanto precio tienen a los ojos de los hombres,
Ni las vastas llanuras cubiertas y cargadas de frutos:
Valen tanto como la identidad de los hombres de bien en un mismo pensamiento.*^[4]

A Dios. Recuerda siempre el mal comportamiento que has tenido conmigo, para que te conduzcas mejor con los demás.

Carta II.
Platón a Dionisio, Sabiduría.

Arquidemo me ha hecho presente tus intenciones: es preciso, dices, que en lo sucesivo yo y mis amigos permanezcamos en la inacción, y cesemos de hablar y de obrar contra ti; sólo exceptúas a Dión. Esta excepción deja ver claramente que no ejerzo ninguna influencia sobre mis amigos, porque si la ejerciere sobre ellos, sobre ti y sobre Dión, seriáis todos vosotros y los demás griegos más dichosos que lo sois actualmente; yo os lo aseguro. Por lo demás, si yo supero a todos, es porque me dejo conducir por la razón. Dígote esto, porque Cratístoles y Polixenes sólo te han referido falsedades. Se dice, que uno de ellos oyó a los que estaban conmigo en los juegos olímpicos cosas injuriosas para tu persona, y es preciso confesar que muy sutil debe ser su oído, cuando yo no oí nada. En lo sucesivo, si sigues mi consejo, cuando acusen a alguno de los míos, debes escribirme y preguntarme en la seguridad de que sin retardo y sin miramiento alguno te diré la verdad. He aquí nuestra posición respectiva. No creo que haya, un griego que no conozca, ni hay nadie que no hable, de nuestra amistad. Tampoco puedes dudar, que la posteridad hablará igualmente, a causa de los hombres a quienes esta amistad une, del tiempo que ha durado y del ruido que ha metido. ¿Y a qué se encaminan estas palabras? Voy a explicártelo, tomando las cosas de más atrás.

La naturaleza quiere que la sabiduría y el soberano poder se reúnan, y así es que se siguen uno a otro, se buscan y concluyen por amalgamarse. Por lo tanto, es un placer para los hombres ocuparse de ella, y gustan hablar y oír hablar de semejante unión, lo mismo en las conversaciones particulares que en las obras de los poetas. Por ejemplo, si se habla de Hierón y de Pausanias el Lacedemonio, hay una complacencia en recordar la amistad que tuvieron con Simónides, lo que éste hizo por ellos y lo que les dijo. Hay costumbre de celebrar a la par a Periandro de Corinto y a Tales de Mileto, a Pericles y Anaxágoras, a los sabios Creso y Solón y al poderoso Ciro. Los poetas, siguiendo esta costumbre, mezclan en sus cantos a Creonte y Tiresias, Polinides y Minos, Agamenón y Néstor, Ulises y Palamedes, y si no me engaño, los primeros hombres no han tenido otra razón para juntar a Júpiter y Prometeo. Cantan sus héroes, presentándonoslos ya unidos por la amistad o separados por el odio, tan pronto amigos como enemigos, o amigos en un punto y enemigos en otro.

Si te refiero todas estas cosas, es para hacerte ver, que después de nuestra muerte no se cesará de hablar de nosotros, y que no debemos perder esto de vista. Es nuestro deber preocuparnos del porvenir, porque la naturaleza ha querido que sólo sea indiferente al esclavo, mientras que el hombre libre y bien nacido debe hacer los mayores esfuerzos para dejar a la posteridad una reputación sin tacha. Esto me demuestra que los muertos conservan algún sentimiento de lo que pasa, en la tierra, las almas buenas lo presienten, las malas lo niegan; ¿y no debe tenerse más fe en los presagios de los hombres divinos que da los de los hombres malos? No dudo que los hombres célebres, que acabamos de nombrar, si pudieran corregir las relaciones que entre ellos hubo, harían los mayores esfuerzos para dejar a la posteridad un mejor recuerdo de si que el que nos han legado. En cuanto a nosotros, si hemos cometido algunas faltas en nuestras precedentes relaciones, tenemos tiempo, gracias a Dios, para remediarlo con nuestras lecciones y nuestros discursos. Porque la filosofía, me atrevo a decirlo, será más estimada, si nos conducimos nosotros de una manera digna; y quedará rebajada en el caso contrario. ¿Qué cosa más santa ni que indique mayor piedad que protegerla filosofía, ni qué impiedad

mayor que despreciarla? Te diré, pues, lo que debemos hacer y lo que espera la justicia de nosotros.

Llegué a Sicilia gozando la reputación de ser el primer filósofo de este tiempo, y estando en Siracusa creí encontrar en ti un testigo dispuesto a reconocer esta preeminencia, para que la filosofía, representada por mí, fuese honrada por la multitud. Pero mis deseos no se vieron cumplidos. ¿Por qué? No me haré eco de acusaciones odiosas, pero te diré, que tú no mostrabas tener confianza en mí, que deseabas que yo volviera a mi país, para reemplazarme con otros; y tenías trazas de querer sondear mis intenciones movido por un sentimiento de desconfianza; por lo menos, así lo creo. No faltaban gentes que decían públicamente que desdeñabas mis consejos, y que eran otros cuidados los que te ocupaban; por lo menos este era el juicio público. En cuanto a tu pregunta de cómo debemos conducirnos el uno respecto del otro, escucha ahora la marcha que deberemos seguir. Si desprecias completamente la filosofía, no hay más que hablar; si has aprendido otra o si tú mismo has descubierto una mejor que la mía, que sea bienvenida; pero si estás satisfecho de mis lecciones, es preciso que se me haga la justicia que me es debida. Hoy, como en los primeros tiempos, marcha delante; yo seguiré tus pasos. Honrado por ti, yo te honraré; privado de los honores que me son debidos, guardaré silencio. Piensa bien en ello; honrándome a mí honras a la filosofía, y obtendrás entre la multitud la reputación de filósofo, que es el objeto de tu ambición. Pero, si por el contrario, yo te honrase a pesar de tus desaires, pasaría por un hombre que ama y busca las riquezas, y ya sabemos cuán odiosa es semejante calificación. En suma, si tú me honras, será una gloria para ti y para mí; y si yo te honrase solo, sería una vergüenza para ambos. He aquí lo que tenía que decirte sobre este punto.

La pequeña esfera no es exacta; Arquidemo te lo hará ver a su vuelta.

En cuanto a la cuestión, mucho más grave y en cierta manera divina, sobre que le has encargado que me consulte, queda de su cargo explicártelo. Según manifiesta, tú no estás contento de las razones que yo he expuesto sobre la naturaleza del primer ser. Voy por lo mismo a tratarla de nuevo, pero valiéndome del enigma, a fin de que si esta carta, por desgracia se extravía por mar o por tierra, el que la lea no pueda conocer su verdadero sentido. La cuestión es la siguiente,

En torno del rey de todas las cosas están todas las cosas; es el fin de todo lo que existe y el principio de todo lo que es bello. Lo que es de segundo orden está en torno de los segundos principios, y lo que es del tercer orden está en torno de los terceros principios. El alma humana desea con ardor penetrar estos misterios, y para llegar a conseguirlo, echa una mirada sobre todo lo que se parece a ella, y no encuentra absolutamente nada que la satisfaga. En cuanto al rey y a lo demás de que he hablado, no hay nada que se les parezca. Lo que viene después, está al alcance del alma.

¿Cómo responder, ¡oh, hijo de Dionisio y de Doris!, a tu pregunta, de cuál es la causa del mal en general? El alma se atormenta con su ignorancia, y mientras no se vea libre de ella, ningún medio tiene para descubrir la verdad. Sin embargo, un día que nos paseábamos en tus jardines a la sombra de los laureles, me dijiste que habías resuelto este problema sin el auxilio de nadie. Yo te respondí, que si habías conseguido convencerte, eran muchos los discursos que me ahorrabas, como que jamás había encontrado a nadie que hubiese hecho este descubrimiento, que me había costado a mí largas vigilias. Quizá has oído razonar sobre estas materias, y de esta circunstancia feliz habrán procedido tus primeras ideas. Sin embargo, ninguna prueba demostrativa me dabas, como lo habrías hecho si hubieras estado bien seguro de ti mismo, sino que te dejabas llevar a derecha o izquierda en alas de tu

imaginación. No es así como se ventila una cuestión de tanta gravedad. Por lo demás, no eres el único a quien esto ha sucedido. Todos los que me han escuchado por primera vez han experimentado la misma dificultad, unos más, otros menos; pero no hay ninguno que sin grandes esfuerzos haya abordado este estudio.

Supuesto esto, tengo la convicción de haber encontrado respuesta a lo que exigías de mí de cómo deberemos conducirnos el uno con el otro. Examina, uniéndote a quien quieras, mis principios, considerándolos sea en sí mismos, sea en comparación con los de los demás, y si este examen resulta bien hecho, necesariamente los adoptarás y serás de mi opinión. ¿Cómo no puede ser así lo mismo en este punto que en todo lo demás? Has hecho muy bien en enviarme a Arquidemo. Cuando a su vuelta te haya dado razón de mis respuestas, surgirán quizá nuevas dudas en tu espíritu. Entonces me le vuelve a enviar, y a su vuelta irá bien provisto de amplias explicaciones. Si le obligas a que haga este viaje dos o tres veces, y si examinas con cuidado lo que yo te comunicaré, me sorprenderá mucho que tus dudas no se vean reemplazadas por las nociones más claras y más ciertas. Animo, y arregla vuestra conducta según mis consejos. Jamás emprenderás ninguna expedición, jamás Arquidemo hará un negocio más precioso ni más agradable a los dioses. Pero procura que estas doctrinas no lleguen a ser conocidas por los ignorantes, porque creo que no hay doctrina más ridícula que ésta a los ojos del pueblo, así como no hay otra que más agrade a los hombres bien nacidos, ni que excite más vivamente su entusiasmo. Esta doctrina es preciso meditarla muchas veces, estudiarla sin cesar, porque, como el oro, no se purifica sino después de largos años y grandes trabajos. Pero escucha lo que hay en esto de sorprendente; hay hombres, muchos en número, gentes de entendimiento, dotados de feliz memoria y de un juicio seguro y penetrante, avanzados en edad y conocedores de esta doctrina hace ya cuando menos treinta años; pues bien; estos hombres aseguran que lo que en otro tiempo les parecía increíble, es al presente para ellos lo más digno de fe y muy cierto, y que lo que les parecía indudable no tiene a sus ojos ninguna certidumbre. Teniendo en cuenta estos hechos, no pierdas la paciencia ni te disgustes porque hasta ahora no hayan tenido buen éxito tus indagaciones. Ten cuidado sobre todo de no escribir nada en estas materias, porque es preciso encomendarlo todo a la memoria, pues el papel en que se hacen apuntes, puede desaparecer. Por esto yo nunca he escrito nada, y no hay ni habrá jamás obras de Platón; las que se me atribuyen son de Sócrates, cuando era joven. Adios, atiende mis consejos; y después que hayas leído y releído esta carta, arrójala al fuego.

Basta sobre este punto. Extrañas, que no te haya enviado a Polixenes, pero mi opinión sobre él, sobre Licofrón y los demás filósofos que están cerca de ti, no ha mudado ni mudará; y es que en la dialéctica ninguno de ellos puede, ni por el talento natural, ni por el arte y el método, compararse contigo, y si ceden y se reconocen vencidos, no lo hacen voluntariamente, como algunos imaginan, sino que lo hacen muy a pesar suyo. Creo que has sacado de ellos todo el partido posible, y que les has enriquecido con tus liberalidades. No diré más, y lo dicho es demasiado sobre semejantes gentes. Si Filistión va a

Sicilia, utilízale como igualmente a Espeusipo, que harás que vuelva acá; éste tiene un servicio que reclamar de ti. Respecto a Filistión me ha prometido venir en seguida a Atenas, si tú se lo permites. Has hecho bien en sacarle de las minas, y es necesario que me interese contigo para que mires por sus amigos y por Hegesipo, hijo de Aristón, puesto que me has escrito que como llegues a saber que se hace la menor injusticia a alguno de ellos no lo sufrirías. Es preciso hacer justicia a

Lisíclides; es el único de los que han ido de Sicilia a Atenas, que da razón de nuestra amistad sin faltar a la verdad; no cesa de hablar de ella en términos favorables y altamente honrosos para nosotros.

Carta III. Platón a Dionisio ¡Felicidad!

¿Será esta la mejor fórmula de que pueda servirme? ¿Será preferible a la de sabiduría, que es la que acostumbro a poner cuando escribo a mis amigos? Tú mismo, si hemos de dar crédito a los que se hallaban presentes, has dirigido en Delfos la primera de estas fórmulas al dios, para serle agradable, y hecho grabar, según se dice, la inscripción siguiente:

Sed dichoso, y conservame la dulce vida de un Urano.

Pero yo, por el contrario, jamás hablaría así a un hombre, y mucho menos a un dios. Esto sería desconocer la virtud divina, que no está sujeta al placer ni al dolor, y desconocer la naturaleza humana, puesto que muchas veces el placer nos causa tanto daño como el dolor, engendrando en el alma la dificultad de aprender, el olvido, la necedad y la violencia. Pero basta ya de cumplimientos; reflexiona lo que acabo de decir, y escoge en seguida la fórmula que te agrade.

Ha llegado a mis oídos por mil conductos, que decías a los enviados cerca de tu persona, que habías tenido intención de restablecer las ciudades griegas de Sicilia, y de aligerar el yugo de Siracusa, sustituyendo con el gobierno real el gobierno tiránico, pero que te había impedido yo realizar este proyecto, a pesar del vivo deseo de llevarlo a cabo que tenías; que hoy invito a Dión a que lo haga; y que de esta manera uno y otro nos valemos de tus propias ideas para arruinar tu poder. A ti te toca juzgar si semejantes dichos pueden serte de alguna utilidad; pero de todos modos, eres injusto para conmigo diciendo como dices lo contrario de la verdad. Filístides y otros muchos han esparcido calumnias contra mí entre los mercenarios y pueblo de Siracusa; viví contigo en la ciudadela, y esto sólo bastó a los que estaban de la parte de fuera, para atribuirme todas las faltas de tu administración, porque suponían y aseguraban que tú obrabas sólo guiado por mis consejos. Sabes muy bien que me mezclé muy raras veces en los negocios, y eso contra mi voluntad. Y aun sólo lo hice al principio, cuando tenía esperanza de ser útil, y limitándome a hacer los preámbulos de las leyes, exceptuando lo que tú y algún otro añadíais, porque he sabido que posteriormente se han hecho interpolaciones que no dejarán de llamar la atención a los que están en disposición de reconocer mi manera de pensar y de escribir. No podía ser calumniado más amargamente que lo que he sido entre los siracusanos y entre todos aquellos que son crédulos, y así siento en mí una imprescindible necesidad de justificarme contra la primera acusación, así como contra la última, que es la más grave y la más odiosa. Puesto que el ataque es doble, es preciso que divida mi defensa. Demostraré primero que he huido siempre, como debía hacerlo, de tomar parte en los negocios públicos; y en segundo lugar, que jamás has encontrado en mis consejos obstáculos a tu proyecto de restablecer las ciudades griegas. Escucha ante todo mi respuesta sobre el primer punto.

Fui a Siracusa cediendo a tus instancias y a las de Dión. Hacia largo tiempo que Dión estaba unido a mí por los lazos de la hospitalidad, y le quería entrañablemente. Gozaba Dión de esa madurez y fuerza que dan la edad y que todo hombre sensato reconoce como necesarias en los que se proponen dirigir negocios tan difíciles, como eran entonces los tuyos. Tú, por el contrario, estabas en la primera juventud, no tenías ninguno de los conocimientos que necesitabas, y yo no te conocía. Poco tiempo después, por una desgracia que no sé a quién atribuir, si a un dios, si a un hombre o si al destino, Dión fue desterrado, y tú quedaste solo. ¿Crees que entonces pude tomar parte en los negocios, cuando me vi privado de mi sabio amigo, y cuando tenía delante de mis ojos al imprudente que había quedado rodeado de una porción de hombres corrompidos y dominado por ellos con la ilusión de creer que les mandaba? En tales circunstancias, ¿qué conducta debía yo seguir? ¿Podría ser otra que la que observé? Debía retirarme enteramente de los negocios públicos, para librarme de la calumnia de los envidiosos, y trabajar con todas mis fuerzas en reconciliarte con Dión, haciendo que cesara la división que os tenía alejados al uno del otro, y yo te pongo por testigo del celo constante que desplegué en esta empresa. Por último, convinimos en que volviese yo a mi patria y permaneciese allí hasta el fin de la guerra que tú habías comenzado, pero que, una vez hecha la paz, volvería con Dión a Siracusa, cuando nos llamases. He aquí lo que pasó durante mi primera estancia en Siracusa hasta mi vuelta a Grecia. Cuando se hizo la paz, me escribiste para que volviese, no con Dión como habíamos convenido, sino solo, diciéndome que le llamarías más tarde. Esto me impidió ir a Siracusa, y por ello me censuró Dión, que creía más razonable que partiera y obedeciera tus órdenes. Un año después me enviaste una galera con cartas tuyas, cuyo principal objeto parecía ser, que si llegaba a irme contigo, los negocios de Dión tomarían el giro que yo deseaba, pero que si dilataba mi ida, se perderían sin remedio. Me ruboriza, al llegar aquí, recordar la infinidad de cartas que llegaron de Italia y de Sicilia de ti y de otros muchos, dirigidas a no sé cuantos parientes y amigos míos, estrechándome todos con instancia a que cediera a tus ruegos y partiera inmediatamente. Todos mis amigos, y Dión el primero, fueron de dictamen que debía embarcarme sin dilación. Yo me excusé con la edad, y quise convencerles de que tú no tendrías fuerza para resistir a los que sembrasen calumnias contra mí e inventasen medios de dividirnos, porque ha largo tiempo que he observado y observo ahora, que las grandes y excesivas fortunas de los particulares y de los reyes alimentan una multitud de calumniadores y de cortesanos, tan peligrosos como mañosos, y cuyo número es tanto mayor cuanto más grande son las fortunas mismas, siendo este el mayor mal que producen el poder y la riqueza. Sin embargo y a pesar de todo esto, me presenté en Siracusa no queriendo que ninguno de mis amigos me acusara de haber perdido sus negocios por mi cobardía, cuando estaba en mi mano salvarlos.

Después de mi llegada no ignoras lo que pasó. Desde luego pedí, que en virtud de la promesa que repetidas veces me habías hecho en tus cartas, llamases a Dión y le volvieres tu antigua amistad. ¡Ojalá que hubieras seguido mis consejos!, porque si no me dejó llevar de falsos presentimientos, habrías asegurado tu felicidad, la de Siracusa y la de toda la Grecia. Pedí después que la administración de los bienes de Dión se confiase a sus parientes, sacándola de las manos de los encargados que tú sabes. Quise también que la suma de dinero, que acostumbrabas a pasarle todos los años, continuara remitiéndose, y que lejos de que mi presencia en Siracusa influyera para rebajársela, debías creerte comprometido más bien a aumentarla. No pudiendo obtener nada, determiné retirarme.

Pero me invitaste a permanecer un año más, asegurándome que Dión no perdería nada de su fortuna, porque le enviarías la mitad a Corinto, donde se hallaba, y dejarías la otra mitad a su hijo. Podría citar otras muchas promesas que me hiciste, y que no cumpliste fielmente, pero sería muy largo de contar. Has hecho vender todos los bienes de Dión sin su consentimiento, que habías prometido esperar, poniendo así, hombre admirable, el colmo a la perfidia de tus promesas, y valiéndote de una maniobra tan desleal como vergonzosa, tan injusta como inútil, probando a aterrarme como si ignorara todo lo que pasaba, para que así cesase de reclamar el envío de los bienes de Dión a su dueño. En fin, cuando después del destierro de Heráclides, que me pareció injusto, como a todos los siracusanos, me uní a Teódoto y a Euribio para obtener tu perdón, aprovechando esta ocasión como un excelente pretexto, me echaste en cara mi falta de celo por tus intereses y el muy eficaz que tenía por Dión, por sus parientes y amigos, y añadiste que, a pesar de la acusación que pesaba sobre Teodoto y Heráclides, bastaba que fuesen amigos de Dión para que yo me esforzase por todos los medios en procurarles la impunidad. He aquí la parte que he tomado en tu gobierno. Y después de esto, ¿podrás extrañar que mis prevenciones respecto a ti hayan variado? ¿No habría pasado a los ojos de las personas sensatas por un hombre corrompido, si, alucinado por tu grandeza y tu poder, hubiera hecho traición a un amigo antiguo, a un huésped mío, cuya desgracia es obra tuya, y que, en suma, en nada es inferior a ti, para echarme en brazos de su perseguidor y someterme a sus caprichos, sin otro motivo evidentemente que el atractivo de tus riquezas, porque nadie hubiera atribuido mi cambio a otra causa? Tales son los sucesos que, gracias a ti, han sembrado entre nosotros la desconfianza y la división.

He llegado insensiblemente a la segunda parte de mi apología. Mira y examina con cuidado si en lo que voy a decir me separo en nada de la verdad. Estábamos un día en tu jardín, hallándose presentes Arquidemo y Aristócrito, como veinte días poco más o menos antes de mi salida de Siracusa, cuando me dijiste lo que repites hoy, que tenía más cuidado por los intereses de Heráclides y de sus amigos que por los tuyos. En seguida me preguntaste, en presencia de los que he nombrado, si me acordaba de haberte aconsejado en los primeros tiempos de mi llegada el restablecimiento de las ciudades griegas. Te respondí que me acordaba perfectamente, y que aún aprobaba el proyecto. Es preciso hablar claro, Dionisio; en el curso de nuestra conversación te pregunté si había sido ese solo el consejo que habías recibido de mí, y si no te había dado otros. Al oír estas palabras, enfurecido tú y deseoso de injuriarme (esta escena tan viva no es sin duda más que un sueño hoy en tu memoria) dijiste riéndote a carcajada y burlándote de mí, si mal no recuerdo: «Sí, me mandabas hacer y deshacer como si fuera un escolar». Te respondí que tenías muy buena memoria. Y tú continuaste: «sí, como a un verdadero escolar a quien se enseña la geometría; ¿no es así?». Contuve la respuesta que tenía en los labios, por temor de que una palabra imprudente me privase del permiso de partir, que esperaba obtener. Pero he aquí para qué traigo a cuenta todo esto: cesa de calumniarme, diciendo que yo me he opuesto al restablecimiento de las ciudades griegas arruinadas por los bárbaros, y a que sustituyeras en Siracusa con la monarquía el gobierno tiránico. Es imposible que pudieras atribuirme una falsedad, que esté más en pugna con mis principios. Si hubiese un tribunal competente para juzgarnos, yo suministraría pruebas más claras aún y más convincentes de que yo he sido el que te he dado este consejo, y tú el que no ha querido seguirle; como que era muy sencillo demostrar hasta la evidencia las grandes ventajas que la ejecución de este proyecto debía producir para ti, para Siracusa

y para toda la Sicilia. Si pretendes no haber tenido conmigo las conversaciones que realmente han mediado, tengo medios para confundirte. Si convienes en ellas, no tienes más que seguir el sabio ejemplo de Estesícoro en su palinodia, y sustituir con la verdad la mentira.

Carta IV. Platón a Dión de Siracusa, Sabiduría.

Creo no haber cesado un instante de dar pruebas del interés que tomo en los sucesos que se realizan y haber puesto todo mi cuidado en que lleguen a feliz desenlace, movido únicamente por el deseo de la gloria que sigue a las buenas acciones; porque creo que es justo que los que son verdaderamente hombres de bien y obran como deben, sean honrados según su mérito. Al presente todo va bien, pero el porvenir nos reserva una lucha más difícil. Pueden contentarse ciertos hombres con el valor, con la ligereza, con la fuerza; pero los que se ven poseídos de tu ambición deben mirar como cuestión de honra el hacerse superiores a todos los demás por el amor a la verdad, por

la justicia, la grandeza de alma y la dignidad que acompaña generalmente a todas estas virtudes. Estas verdades son evidentes, pero no olvidemos que ciertas personas (ya sabes de las que quiero hablar) deben elevarse por encima de todos los hombres, como éstos lo están por encima de los niños. Es preciso que vean todos con claridad que nosotros somos verdaderamente lo que pretendemos ser; y con ayuda de Dios, esto no será muy difícil. Los demás tienen necesariamente que andar errantes de país en país, si quieren darse a conocer; pero tú tienes la suerte feliz de que toda la tierra, si puede decirse así, tiene vueltos los ojos hacia un solo y mismo punto, y en este punto sólo en ti se fijan. Preocupados universalmente los ánimos contigo, es un deber tuyo rivalizar con el antiguo Licurgo, con Ciro, con todos aquellos que se han distinguido por sus virtudes y las instituciones que han creado. Tanto más, cuanto que gran número de gentes, y aquí todo el mundo casi, presagian que, muerto Dionisio, va a ser Siracusa víctima de tu ambición, de la de Heráclides, de Teódoto y de los grandes en general. ¡Ojalá ninguno de vosotros se deje arrastrar por esta pasión! Y si alguno se muestra poseído de ella, a ti te toca curarle, consultando el interés común. Quizá te reirás al oírmeme usar este lenguaje, porque no ignoras ninguna de estas cosas, pero en el teatro los niños excitán el ardor de los atletas; ¿y por qué no han de acogerse los consejos de los amigos, cuando se sabe que son inspirados por el celo y por el cariño? Combatid ahora con valor, y si os falta alguna cosa, escribidme.

Aquí después de tu partida no ha habido ninguna alteración. Escribídmelo que habéis hecho y lo que hacéis ahora, porque en medio de tantos rumores, no sabemos nada. Llegan cartas de Teodoto y de Heráclides a Lacedemona y Egina; pero como acabo de decirte, nosotros nada sabemos. Es preciso que sepas, que en la opinión de muchos, no eres tan afable como convendría que lo fuieras. Ten presente que el agradar a las gentes es un medio de salir bien en los negocios, y que el orgullo tiene la soledad por compañera.

Deseo que seas feliz.

**Carta V.
Platón a Pérdicas, Sabiduría.**

He aconsejado a Eufreo,^[5] conforme a los deseos que me manifestaste en tu carta, que continúe ocupándose con celo de la administración de tus negocios. Justo es, puesto que nos unen los sagrados lazos de la hospitalidad, que yo te dé a ti todos los consejos que me pidas, y que te manifieste el partido que puedes sacar de Eufreo. Es un hombre que te será útil en muchos conceptos, sobre todo por los buenos consejos que puede darte, que tan necesarios son en tu edad, y que son tanto más de estimar cuanto que son pocas las personas capaces de hacer igual servicio en esta materia. Sucede con los gobiernos lo que con los animales: cada uno tiene su lenguaje, uno la democracia, otro la oligarquía, otro la monarquía. Todos creen saber estos diferentes lenguajes, si bien son pocos los que están realmente en estado de comprenderlos. Todo gobierno, que hable el lenguaje propio de su constitución en sus relaciones con los dioses y con los hombres y que arregla su conducta a este lenguaje, florece y se conserva, mientras que si imita el lenguaje de otro gobierno, su ruina es infalible. Bajo este punto de vista, Eufreo no te será de escasa utilidad, siendo de notar que su mérito se extiende a todas las demás cosas; y estoy persuadido de que desarrollará los principios del gobierno monárquico también como las personas que te rodean. Sus servicios en este punto te serán muy útiles, y tú a la vez puedes también prestárselos.

Quizá si me oyese alguno hablar de esta manera, diría: Platón al parecer tiene la pretensión de saber lo que conviene a un gobierno democrático, y cuando se han presentado mil ocasiones de hablar al pueblo y de darle excelentes consejos, jamás se ha levantado, jamás ha pedido la palabra. A esto puede responderse, que Platón ha venido tarde a su patria, que ha encontrado ya el pueblo viejo, habituado por una larga práctica a hacer cosas contrarias a los consejos que habría podido darle. Hubiera sido para él una fortuna inmensa hacer bien a este pueblo, como si fuera su padre, pero comprendió que era exponerse a un peligro inútil y sin esperanza de éxito. De nada habrían servido mis consejos, porque cuando un mal es incurable, los consejos no producen efecto alguno ni sobre el enfermo ni sobre la enfermedad.

**Carta VI.
Platón a Hermias, Erasto y Coriseo, Sabiduría.**

Se diría que una divinidad propicia os había provisto abundantemente de todos los elementos de felicidad, si supierais sacar partido de ellos. Vuestras viviendas están contiguas, y esto os proporciona la felicidad de prestaros recíprocamente los mayores servicios. Hermias jamás encontrará, ni entre sus caballos, ni entre los demás objetos que reclama la guerra, ni en el oro, nada que pueda compararse con amigos firmes y de intachables costumbres. Erasto y Coriseo poseen la hermosa ciencia de las ideas; pero, permítase a un anciano decirlo, les falta la ciencia de defenderse contra los malos y los injustos, y el poder de rechazar el ultraje, que es la ciencia del mundo. No tienen experiencia, toda vez que han pasado una gran parte de su vida cerca de nosotros, que somos moderados y estamos exentos de malicia. Por esta razón digo, que tienen necesidad de que se les

preste auxilio para que no se vean precisados a despreciar la verdadera sabiduría, y para que consagren un tiempo precioso a aprender la ciencia del mundo, sin la que es difícil pasar la vida. Este vacío que se nota en ellos no le tiene Hermias, a mi parecer, por haber recibido esta ciencia práctica como un don de la naturaleza y también merced al arte que posee como fruto de su experiencia.

¿Qué quiero decir con esto? Con respecto a ti, Hermias, como yo conozco mejor que tú a Erasto y Coriseo, afirmo, declaro y atestiguo, que no sería fácil encontrar hombres más dignos de confianza que tus vecinos; y si sigues mis consejos, procurarás unirte a ellos en todos conceptos, bien convencido de que semejante proceder importa mucho a infelicidad. Y a vosotros, Coriseo y Erasto, recíprocamente, os aconsejo que os unáis a Hermias, y que os esforcéis por uniros todos mediante los lazos de una mutua amistad. Y si alguno de vosotros se mostrase infiel, porque ninguna cosa humana es sólida, escribidme a mí o a mis amigos, denunciándolo, y tengo la confianza de que nuestros discursos justos y moderados, si vuestra disidencia no es muy grave, renovarán mejor que los encantamientos vuestras antiguas relaciones y os volverán a vuestros primeros sentimientos de afección. Seamos verdaderamente filósofos, apliquémonos con todas nuestras fuerzas al estudio de la sabiduría, y mis predicciones se realizarán. Si obramos de otra manera, más me vale callar, porque quiero ser un adivino de buen agüero y no decir nada que no sea favorable. Espero, pues, que haremos todas las cosas como conviene hacerlas con el auxilio de Dios.

Es preciso que leáis esta carta todos tres juntos, o por lo menos dos a la vez, que la leáis cuantas veces sea posible; que os unáis por una promesa, por una ley soberana, como es justo; y que juréis dedicaros al culto de las Musas y a todos los ejercicios que convienen a este culto, tomando por testigo a Dios, que es señor de todo, del presente y del porvenir, así como al soberano padre de este Dios, de esta causa, que si algún día nos hacemos verdaderos filósofos, conoceremos todos tan claramente como es dado al genio del hombre.

Carta VII. Platón a los parientes y amigos de Dión, Sabiduría.

Os habéis propuesto en vuestra carta convencerme de que abrigáis los mismos propósitos que Dión, y me invitáis a que me asocie a vuestros designios con todo mi poder de palabra y de hecho. Si realmente participáis de las ideas y proyectos de Dión, podéis contar conmigo; de lo contrario, tengo necesidad de pensarlo. ¿Cuáles eran estas ideas y estos proyectos? No los conozco por meras conjeturas, sino que tengo de ellos un conocimiento exacto. Cuando fui la primera vez a Siracusa, Dión tenía como cuarenta años, la misma edad que tiene hoy su hijo Hiparinos, y desde aquel momento tuvo el pensamiento, que jamás ha abandonado, de hacer libres a los siracusanos y darles sabias leyes. No me sorprendería que alguna divinidad haya inspirado el mismo pensamiento político al espíritu del hijo. ¿Cómo Dión había llegado a formar este proyecto? Vale la pena de que lo sepan jóvenes y ancianos, y os lo voy a referir desde su principio, puesto que las presentes circunstancias hacen que sea muy oportuna esta historia.

Siendo joven, incurrí en los mismos errores en que incurren la mayor parte de los jóvenes. Me lisonjeaba la idea de que el día que llegara a ser dueño de mis acciones, tomaría parte en la cosa

pública. La situación en que en aquellos momentos se hallaba el Estado era la siguiente. Como había un gran número de descontentos, se hizo necesario un cambio, y a la cabeza de esta revolución se pusieron cincuenta y un magistrados, once en la ciudad, diez en el Pireo para la dirección de los negocios de la plaza pública y de la administración civil, y los treinta restantes se encargaron del poder soberano. Algunos de mis parientes y de mis amigos eran del número de estos últimos, y me llamaron muy pronto para que desempeñara funciones que creían que me convenían. Lo que me sucedió, nada tiene de extraño, si se tiene en cuenta mi juventud. Creía que estos hombres gobernarían el Estado, haciéndole pasar de las vías de la injusticia a las de la justicia, y en este concepto no perdía de vista ni sus personas, ni sus acciones. Pero he aquí con lo que me encontré apenas ocuparon el poder. El gobierno anterior, comparado con el suyo, parecía una verdadera edad de oro. Entre otras fechorías mandaron a Sócrates, mi anciano amigo, a quien no temo proclamar el más justo de los hombres de este tiempo, que fuera con algunos otros a apoderarse por la fuerza de un ciudadano que habían condenado a muerte, queriendo de esta manera que Sócrates se hiciera su cómplice, quisiera o no quisiera. Pero Sócrates no obedeció, prefiriendo exponerse a todos los peligros antes que asociarse a sus crímenes. En vista de todos estos desordenes y de otros hechos igualmente odiosos, me alejé indignado, para no ser testigo de tantas desgracias.

Poco tiempo después los treinta cayeron, y con ellos las instituciones que habían establecido. Entonces, aunque con menos vivacidad, se despertó en mí de nuevo el deseo de mezclarme en los negocios y en la administración pública. Pero en esta época, como en todos los tiempos de revolución, pasaron cosas deplorables; y no hay que extrañar que en medio de tales desordenes, el espíritu de partido conduzca algunas veces a violentas venganzas. Sin embargo, es preciso confesar, que los emigrados restituidos a su país mostraron en su mayor parte mucha moderación. Pero he aquí, que no sé por qué nueva fatalidad algunos hombres se valieron de su crédito para llevar ante los tribunales a Sócrates, mi amigo, acusándole de los más negros crímenes, de aquellos de que era menos capaz. Le acusaron de impiedad, y los demás condenaron e hicieron morir a un hombre que se había negado a tomar parte en el arresto de uno de los amigos de los expatriados, ¡cuando ellos mismos estaban en la emigración y en la desgracia! Yo consideré estos crímenes; consideré los hombres que gobernaban, las leyes y las costumbres que regían, y cuánto más avanzaba en edad, tanto más difícil me parecía dar a los negocios públicos una buena dirección. Tampoco hubiera podido emprender esta empresa sin amigos fieles y compañeros decididos; y no era fácil descubrirlos, si es que los había, porque no vivíamos ya según las instituciones y las costumbres de nuestros padres; y por otra parte no podrían formarse de nuevo, sino con grandísimas dificultades, toda vez que nuestras leyes y nuestras costumbres habían desaparecido. Y yo, admirao de este cambio, yo, que al principio me dejé llevar del deseo de tomar parte en el gobierno de mi patria, al ver tantos desordenes y viendo que todo corría arrastrado como en un torrente, concluí por ser presa de un vértigo. Sin embargo, no perdí de vista los sucesos políticos, esperando que circunstancias mejores me diesen ocasión de obrar; pero concluí por reconocer que todos los Estados de este tiempo están mal gobernados. Sus leyes son de tal manera viciosas, que sólo subsisten como por una feliz casualidad, lo cual no puede menos de causar admiración. Entonces me vi obligado a decirme a mí mismo, en elogio de la verdadera filosofía, que sólo ella podía distinguir lo justo respecto a los individuos y a los pueblos, y que los males de los hombres no tendrían fin mientras los verdaderos

filósofos no estuvieran a la cabeza de los negocios públicos y de los Estados, o mientras los que se hallan en el poder en las ciudades no fuesen, por un favor de los dioses, verdaderamente filósofos.

Tales son los pensamientos que me llevaron a Italia y Sicilia en mi primer viaje. A mi llegada vi, aunque con disgusto, la vida que allí se pasa, y que llaman dichosa; sus perpetuos festines sicilianos y siracusanos, aquellas dos comidas diarias, aquellas noches nunca pasadas en la soledad y todos los placeres análogos. Educado desde la infancia en medio de costumbres tan corrompidas ¿Hay un solo hombre bajo el cielo, por admirables que sean sus disposiciones naturales, que pueda hacerse sabio? ¿Hay uno que pueda formarse en la templanza y en las demás virtudes? ¿Hay un Estado que pueda encontrar paz y estabilidad en las leyes, cuando los ciudadanos se imaginan que es preciso prodigar locamente el oro y la plata, y cuando se cree que lo mejor que puede hacerse es saborear los placeres de la mesa y extremar los caprichos del amor? Necesariamente semejantes Estados deben pasar por todas las formas de gobierno, tiranía, oligarquía, democracia, sin reposo ni tregua, no pudiendo los que ejercen el poder soportar ni aun el nombre de un gobierno fundado en la justicia y la igualdad. Yo tenía todas estas ideas presentes en mi espíritu cuando fui a Siracusa. Será quizá obra del azar; pero me parece que entonces la mano de un dios arrojaba las semillas de lo que después ha sucedido a Dión y a los siracusanos, y de lo que os sucederá a vosotros mismos, me lo temo, si no seguís los consejos que doy por segunda vez.

¿Pero cómo los sucesos que han ocurrido desde entonces tienen su principio en mi viaje a Sicilia? Teniendo con Dión repetidas conferencias, le expuse en nuestras conversaciones las máximas que creía eficaces para labrar la felicidad de los hombres, y le exhorté a ponerlas en práctica, sin pasar por mi mente que de esta manera preparaba la destrucción de la tiranía. Dión, que tenía un espíritu apto para toda clase de conocimientos, hizo suyo todo lo que le enseñaba con una facilidad que jamás encontré en ninguno de mis jóvenes discípulos; y desde entonces resolvió observar una vida del todo diferente de la de la mayor parte de los italianos y siracusanos, poniendo la virtud muy por encima de los placeres y de la molicie. A partir desde este momento, tuvo un odio inextinguible a todos los autores del gobierno tiránico, hasta la muerte de Dionisio.

En tal situación reconoció que no era sólo a participar de estas convicciones nacidas de la sana razón; vio que ellas habían ganado otros espíritus, en pequeño número, es cierto, pero entre los cuales podía contar al joven Dionisio por un favor especial de los dioses; porque esta circunstancia le parecía que era una fortuna inmensa para él y para los siracusanos. Además juzgó que yo debía apresurarme a ir a Siracusa para asociarme a sus designios; él recordaba nuestra amistad y la facilidad con que le había inspirado el deseo de abrazar una vida honesta y virtuosa. Si lograba atraer a sus planes a Dionisio, tenía la esperanza de obtener para su patria, sin matanzas, sin asesinatos, sin todos los males que hoy deploramos, los elementos de la verdadera felicidad. Empapado el espíritu en tan justos pensamientos, convenció a Dionisio de que era preciso llamarme, y él mismo me escribió, suplicándome que fuera luego sin reparar en ningún obstáculo, por temor de que otros ejercieran una fatal influencia sobre Dionisio y le condujesen a otro género de vida. Y no se contentaba con decir esto, sino que me exhortaba con largos discursos. ¿Qué más podíamos esperar, ni cómo era posible que se pudiera presentar una ocasión mejor que la que se nos venía a las manos por un favor de los dioses? Me hacía una pintura de la grandeza de los Estados de Sicilia y de Italia, su propio crédito, la juventud de Dionisio, su pasión por la filosofía y por la verdad; me decía que

sus sobrinos y parientes estaban dispuestos a adoptar mis principios y mis reglas de conducta; que ejercían bastante predominio sobre Dionisio para atraerle; y que ahora o nunca sería la ocasión de ver a unos mismos hombres profesar la filosofía y gobernar poderosos Estados. Tales eran las razones que hacia valer Dión y con ellas otras muchas del mismo género. Yo no dejaba de estar con alguna inquietud con respecto a las disposiciones de los jóvenes, porque nada hay más inconstante que sus pasiones, y se lanzan muchas veces de un extremo a otro, si bien me daban cierta confianza la gravedad natural de Dión y la madurez de su edad. Por esta razón, bien examinado todo y pesados detenidamente el pro y el contra, creí que si quería aplicar mis ideas a las leyes y al gobierno y realizarlas, había llegado el momento de poner manos a la obra. Ya no me quedaba más que convencer a un hombre, para estar en posición de hacer todo el bien posible.

He aquí por qué consideraciones y con qué esperanza me determiné a partir. Algunos me han achacado otros móviles que son imaginarios. Si no hubiera adoptado este partido, habría pasado por un magnífico charlatán, que se entretiene con vanos discursos, sin saber obrar.

Por otra parte me exponía a hacer traición a la hospitalidad y amistad de Dión que corría a la sazón grandes peligros. Si este experimentaba algún revés, si era desterrado por Dionisio, y si venía a encontrarme y me decía: «¡Oh Platón!, aquí me tienes cerca de ti fugitivo y desterrado; lo que me ha faltado para triunfar de mis enemigos no han sido soldados, ni caballos, sino esos discursos persuasivos en que, yo lo sé, tú sobresales y que sirven para dirigir a los jóvenes hacia la virtud y la justicia y para unirlos sólidamente entre sí por los lazos de una mutua afección. Tú me has negado este auxilio, y me ha sido preciso abandonar Siracusa y refugiarme aquí. No sólo eres culpable para conmigo, sino también para con la filosofía, que tú ensalzas hasta las nubes, y que tanto lamentas que sea tan poco honrada por los demás hombres. ¿No has hecho traición, en cuanto de ti ha dependido, a la vez a su causa y a la mia? Si hubiéramos estado en Megara y hubiera apelado a ti, me habrías sin duda prestado auxilio, so pena de considerarte tú mismo como el más villano de los hombres; ¿y ahora crees que alegando lo largo del camino, las dificultades de la travesía, las fatigas, podrás librarte del cargo de haber obrado mal? No, no lo esperes». ¿Cómo se rechazan tales quejas?, ¿qué se responde? Nada, sin duda. Obedecí a los más justos y dignos motivos que me decidieron a partir, renunciando al más estimable género de vida, para ir a vivir bajo un gobierno tiránico, que no parecía convenir ni a mis principios ni a mi persona. Pero partiendo, dejaba satisfecho a Júpiter Hospitalario y a la filosofía, en cuyas maldiciones hubiera incurrido, si yo me hubiera deshonrado cediendo cobardemente al temor.

A mi llegada, para decirlo todo en pocas palabras, no encontré más que turbaciones y agitaciones en derredor de Dionisio; y se calumniaba a Dión, diciendo que había aspirado a la tiranía. Le defendí con todas mis fuerzas, pero no tenía gran crédito, y a los cuatro meses Dionisio le hizo embarcar en una pequeña nave y le desterró ignominiosamente. Después de esta violencia, todos los amigos de Dión temimos que el tirano ejerciese su venganza sobre nosotros, pretextando nuestra complicidad; y respecto a mí corrió en Siracusa la voz de que Dionisio me había hecho morir como primer autor de la trama. Pero no; Dionisio sabía que nosotros estábamos muy en guardia; temió que el cuidado de nuestra salvación nos llevase a alguna empresa atrevida, y nos trató con benevolencia; a mí me exhortó, me animó y me suplicó que permaneciera cerca de él. Si yo huía, le injuriaba; y si permanecía, le honraba; y en esto se fundó la fingida súplica que me hizo con las mayores instancias.

Ya sabemos que las súplicas de los tiranos equivalen a ordenes. Supo hacer mi huida imposible, haciéndome conducir a la ciudadela, donde me dio una habitación sin temor de que ningún patrón de nave pudiera sacarme de allí, no digo contra la voluntad de Dionisio, sino sin que precediera una orden formal suya. Más aún, no había un mercader ni un oficial encargado de vigilar los embarques, que si me hubiera visto escapar, no se apresurara a echarme mano y volverme a la presencia de Dionisio, tanto más, cuanto que, efecto de una repentina reacción, había corrido la noticia de que Platón gozaba del mayor favor cerca del tirano. ¿Qué tenía esto de cierto? Voy a decirlo. Dionisio se dejaba seducir más y más por el encanto de nuestras conversaciones y por la dignidad de mi conducta; quería que hiciese yo más caso de él que de Dión, dispensándole mayor grado de amistad; y para conseguir este objeto hacia extraordinarios esfuerzos. Sin embargo, despreció el medio más seguro, si de alguno podía valerse, para atraerme, que era estudiar y aprender la filosofía, apropiándose las enseñanzas que procura, y uniéndose así más estrechamente a mi persona; pero temía, como se lo decían los villanos calumniadores que le rodeaban, dejarse comprometer y ver realizados los proyectos de Dión. Yo me armé de paciencia, y proseguí la ejecución del plan que me había llevado a Siracusa, haciendo los mayores esfuerzos para inspirar a Dionisio el amor a la vida filosófica. Pero él lo resistió, hasta el punto de frustrarse todos mis deseos y todos mis intentos.

Tal es la verdadera historia de mi primera ida a Sicilia y del tiempo que allí permanecí. En seguida partí, para volver bien pronto, solicitado vivamente por Dionisio. En cuanto a los motivos que me obligaron a emprender este segundo viaje y a mi conducta durante esta época, haré ver bien pronto cuán justa y conveniente fue; pero antes debo dároslos consejos que reclaman las circunstancias, para no sacrificar lo principal a lo accesorio. He aquí lo que tengo que decir.

Si un hombre está enfermo y observa un régimen funesto para su salud, el médico, que sea consultado, debe comenzar por prescribirle un nuevo género de vida; si el enfermo obedece, debe continuar asistiéndole; pero si lo resiste, el deber de un verdadero médico, digno de su profesión, es retirarse, pues el que continúe será tenido con razón por un hombre sin pudor y por un ignorante. Lo mismo sucede en un Estado, tenga muchos o pocos dominadores; si marcha por el camino recto de un buen gobierno, el que se siente capaz de dar consejos tiene razón en darlos; pero si el gobernante se sale de este camino recto, si rehúsa seguir estos rastros, si prohíbe a sus consejeros mezclarse en los negocios y proponer mudanzas, amenazándoles con la muerte, si sólo da oídos a los que halagan sus deseos y sus pasiones, digo, que el que persistiese en dar consejos sería un hombre sin pudor; y d que se retirase sería un hombre de bien. Imbuido en estas ideas, cuando alguno viene a pedirme dictamen sobre lo que más importa a la vida, la adquisición de las riquezas, los cuidados que reclaman el cuerpo y el alma, si observo en él una conducta generalmente buena y le veo dispuesto a dejarse guiar, le doy con gusto consejos y no ceso de auxiliarle en todo lo que sea necesario. Pero al que no me pida consejos, o no está manifiestamente dispuesto a dejarse convencer, nada tengo que ofrecerle y en este punto ni a mi propio hijo baria violencia. Podría imponer mis consejos a un esclavo, pero a un padre, a una madre no se les puede cohibir sin impiedad, a menos que no estuviesen dementes. Si pasan una vida que sea de su gusto y me desgrade a mí, no quiero enajenarme su afición con reprensiones inútiles, ni hacerme un adulador complaciente, facilitándoles la satisfacción de pasiones a que no querría yo consagrar mi vida. He aquí cómo debe conducirse el sabio frente a frente del Estado. Cuando le ve mal gobernado, debe hablar, si sus

consejos pueden ser útiles y si no recibe la muerte por premio; pero no tiene derecho a hacer violencia a la patria para realizar una revolución política, cuando esta revolución sólo es posible a costa de matanzas y destierros. Su deber entonces es el de permanecer quieto, y hacer votos a los dioses por su felicidad y por la de su patria. Conforme a estos principios os aconsejaré lo que aconsejé en otro tiempo a Dionisio de acuerdo con Dión; le dije que trabajase constantemente en adquirir el dominio sobre sí mismo y en proporcionarse amigos y partidarios decididos, para evitar lo que había sucedido a su padre, que después de haber reconquistado y reconstruido las numerosas y poderosas ciudades de Sicilia arruinadas por los bárbaros, no pudo encontrar para gobernarlas hombres de su confianza, ni entre sus amigos ni entre los extranjeros que había llamado, y lo que es más, ni entre sus hermanos más jóvenes, y a quienes de simples particulares que eran había elevado a la condición de príncipes. Ni la persuasión, ni la educación, ni los beneficios, ni las alianzas fueron bastantes a que se hiciera con un solo servidor leal, y fue siete veces más desgraciado que Darío, quien desconfiando de sus hermanos y de los que habían sido sus hechuras y confiando sólo en los compañeros que le habían auxiliado para la conquista de la Media y derrota del eunuco, dividió su imperio en siete partes, cada una de las que era más grande que toda Sicilia, y dio una a cada uno de los compañeros, encontrando en ellos súbditos fieles, que jamás le fueron traidores, ni lo fueron entre sí. Además, modelo de buen legislador y gran rey, estableció leyes, que se han conservado hasta ahora y sostienen aún el imperio de los persas. Lo mismo sucede con los atenienses, que habiéndose hecho dueños de muchas ciudades griegas pobladas por los bárbaros y que no eran colonias de Atenas, supieron sostener en ellas su autoridad durante siete años, conservando allí muy fieles amigos.

Dionisio, por el contrario, después de haber reunido, por decirlo así, toda la Sicilia en una sola ciudad, gracias a su talento, no encontró nadie de quien fiarse, y con gran dificultad conservó su poder. Le faltaban casi por completo amigos resueltos, y no hay una prueba más evidente de vicio o de virtud, que el tener o no tener a su alrededor amigos dignos de confianza. Así que nosotros; Dión y yo, ya que su padre no le había dado la instrucción conveniente, ni hecho que mantuviera relaciones sociales con los demás, le aconsejamos, en primer lugar, que se procurase entre sus parientes y compañeros de edad amigos que tendiesen como él a la virtud, y sobre todo que se esforzara en adquirir el imperio de sí mismo, que le faltaba absolutamente. No nos explicábamos tan abiertamente, porque hubiera sido muy peligroso, sino que procedíamos por medio de insinuaciones, demostrando que así es como se consigue su bienestar y el de las personas sometidas a su gobierno, y que obrar de otra manera es exponerse a un resultado contrario. Le decíamos que si se dirigía por estos principios, si se hacia sabio y prudente, si reponía las ciudades arruinadas de la Sicilia, si les daba leyes e instituciones políticas, si los afirmaba y unía entre sí contra los bárbaros, no sólo doblaría el poder de su padre, sino que le aumentaría considerablemente. Entonces sí que sería capaz de imponer el yugo a los cartagineses más que lo fue nunca Gelón mismo, en vez de que, por el contrario, su padre se había visto forzado a pagar un tributo a los bárbaros.

He aquí nuestros consejos, he aquí los lazos que tendimos a Dionisio, y de qué modo hemos sido acusados por los viles calumniadores, que, concluyendo por apoderarse del espíritu del tirano, hicieron que se desterrara a Dión, infundiendo el terror entre nosotros.

Para referir muchas cosas en pocas palabras, Dión, abandonando el Peloponeso y a Atenas, dio a

Dionisio la lección de la desgracia. Dos veces libró a su patria y la volvió el imperio de sí misma, pero los siracusanos se portaron entonces con Dión, como se había portado Dionisio con él cuando quiso instruirle, hacerle digno del gobierno real y consagrarle su vida entera. Dión había ya sido acusado de aspirar a la tiranía y de encaminar todas sus acciones a este objeto. Se dijo, que exhortando a Dionisio al estudio, esperaba conseguir que miraría con desden los negocios y gobernar él en su lugar hasta el momento en que pudiese arrojarle y apoderarse del mando. Estas calumnias, derramadas de nuevo por Siracusa, triunfaron entonces; victoria absurda, que cubre de infamia a los que la consiguieron.

Es preciso deciros cómo tuvieron lugar estos sucesos, puesto que me consultáis hoy sobre vuestros negocios. Ateniense yo y amigo de Dión, fui para prestarle auxilio contra el tirano, poner fin a sus disensiones y reconciliarlos. Pero luché en vano; la calumnia lo arrolló todo. Dionisio quiso ganarme, valiéndose de honores y riquezas, para que me quedara cerca de él; testigo y amigo suyo, yo hubiera servido para justificar el destierro de Dión; pero todos sus esfuerzos fueron vanos. Posteriormente, cuando Dión volvió a Sicilia, llevó consigo dos atenienses que eran hermanos. No fue la filosofía la que dio origen a esta nueva amistad, sino que fue más bien una de estas relaciones que crea la casualidad, que nacen de un obsequio recibido o de un encuentro en los teatros o en los sacrificios. Estos dos hombres habían ganado la afición de Dión, como acabó de decir, y ayudándole a hacer los preparativos de la travesía, se asociaron a él. A su llegada a Sicilia se apercibieron de que Dión era sospechoso a los siracusanos, y eso que le debían su libertad, y que se le acusaba de aspirar a la tiranía; y entonces, no contentos con hacer traición a su amigo y huésped, le mataron en cierta manera con sus propias manos, presentándose con las armas en la mano para excitar y animar a los asesinos.

Esta infame acción, este crimen impío no quiero callarlo ni referirlo. Bastantes han tomado y tomarán más adelante a su cargo la tarea de describirlo. Pero toda vez que se quiere que recaiga sobre los atenienses la responsabilidad de este asesinato abominable, yo debo defenderlos. También era un ateniense, lo digo muy alto, el que se negó a hacer traición a Dión a pesar de los honores y riquezas que se le ofrecieron. Y esto fue porque la amistad que les unía, no era una amistad mercenaria, sino fundada en la mancomunidad de estudios liberales, que es la única que merece la confianza del sabio, porque campea muy por encima de los lazos del cariño y de la sangre. Los asesinos de Dión no pueden imprimir semejante baldón sobre Atenas, porque son demasiado viles y despreciables.

Debía de decir todas estas cosas para que lo tengan entendido los parientes y amigos de Dión. Repito por tercera vez este consejo, puesto que sois los terceros a consultarme; que ni Sicilia ni ningún otro Estado, cualquiera que él sea, se someta jamás a los déspotas, y sí sólo a las leyes. La tiranía no es un bien ni para los que la ejercen, ni para los que la sufren, ni para sus hijos, ni para los hijos de sus hijos; es una empresa funesta; sólo almas bajas y viles pueden aspirar a tales ventajas; y es preciso para obrar así, desconocer en lo presente y en lo porvenir lo que es justo y bueno para con los dioses y para con los hombres. Estas doctrinas son las que procuré inspirar, primero a Dión, después a Dionisio, y lo que en este momento quería inspirar por tercera vez a vosotros. Dejaos convencer, en nombre de Júpiter, tres veces salvador, y volved en seguida vuestras miradas hacia Dionisio y Dión; el uno, que ha rechazado mis consejos, vive actualmente en el oprobio; el otro, que

los ha seguido, ha muerto con honra; porque el que sólo desea para sí y para su patria lo mejor, nada puede sucederle que no sea justo y bueno.

Ninguno entre nosotros es naturalmente inmortal, y el que lo fuese, no sería por eso más dichoso, contra lo que dice la opinión del vulgo. No hay bien ni mal para los seres inanimados, pero el alma experimenta en verdad el uno y el otro, ya cuando está unida al cuerpo, ya cuando está separada. Tengamos fe en estas antiguas y santas creencias, según las que el alma es inmortal y encuentra jueces y terribles castigos después que se desprende del cuerpo. Por lo mismo es preciso estar persuadido de que es un mal menor sufrir que cometer las mayores injusticias. El hombre ávido de riquezas, pobre en cuanto a las cosas del alma, no escucha estos discursos, y si los escucha, es para burlarse de ellos; busca sin pudor y por todas partes, como una bestia feroz, todo lo que cree a propósito para satisfacer su pasión de beber, de comer y de disfrutar placeres groseros e indignos del nombre de amor, que persigue sin conseguir saciarse; tan ciego, que no ve que sus violencias son impiedades, que la desgracia es por todas partes y siempre compañera de la injusticia, y que una ley fatal condena al alma injusta a llevar a todas partes consigo esta impiedad, ya fije su morada en este mundo, ya en las cavernas subterráneas, sin que pueda escapar nunca ni a la vergüenza, ni a la miseria.

He aquí las verdades que yo exponía a Dión, y que él creía; lo cual me da motivo para aborrecer lo mismo a sus asesinos que a Dionisio. Han causado a mí, y puede decirse a la humanidad entera, un daño inmenso; los primeros, haciendo perecer a un hombre que quería practicar la justicia, y el último, negándose en absoluto a practicarla durante todo su reinado, siendo así que disponiendo de tan gran poder, le era fácil, reuniendo la filosofía y la autoridad, probar de una manera brillante a todos los griegos y a los bárbaros esta verdad: que ni los individuos ni los pueblos pueden ser dichosos, si para gobernarse no tienen por guías la sabiduría y la justicia, ya les sean estas virtudes naturales, o ya las hayan recibido de jefes piadosos merced a asiduos cuidados y a una buena educación. He aquí el crimen de Dionisio; los demás no son nada cotejados con éste. El asesino de Dión no sabía que nos causaba el mismo daño que el tirano. Porque Dión, lo puedo asegurar en cuanto un hombre puede responder de los sentimientos de otro hombre, Dión, si hubiera conservado el poder, no habría mudado nada en la forma de gobierno que había establecido al principio en Siracusa, cuando, después de haberla librado de la servidumbre, la dio todas las condiciones brillantes de la libertad. Hubiera agotado todos los medios para dar a sus conciudadanos las mejores leyes, las más apropiadas a sus hábitos y a su carácter; hubiera hecho un esfuerzo para poblar de nuevo a Sicilia, librarla del yugo de los bárbaros, expulsando a los unos, sometiendo a los otros con más facilidad que lo había hecho Hierón. Si estos proyectos hubieran podido ser ejecutados por un hombre justo, valiente, moderado, filósofo, la virtud habría obtenido de los siracusanos la misma consideración que Dionisio hubiera podido obtener de la humanidad entera, dejándose guiar por nuestros consejos. Pero un dios enemigo o un hombre perverso lo han impedido todo por su injusticia, por su impiedad, por su audacia y por su ignorancia. La ignorancia, raíz y tronco de todos los males, produce los frutos más amargos; ella es la que por segunda vez ha trastornado y arruinado nuestras reformas. Pero ahora valgámonos sólo de buenas palabras, para que los augurios nos sean favorables esta tercera vez.

Yo os aconsejo también a vosotros, sus amigos, que imitéis a Dión, que imitéis su constante amor

a la patria, su severidad de costumbres, su templanza habitual; ejecutad sus deseos, como si hubieran sido dictados por el oráculo.

¿Qué deseos eran estos? Ya os les he expuesto claramente. Si alguno entre vosotros es incapaz de vivir a la manera dórica de los antepasados; si alguno está apegado a las costumbres de los asesinos de Dión y de la Sicilia, guardaos de llamarle a tomar parte en el gobierno; no esperéis que haga nada bueno; no contéis con su fidelidad. Los demás llamad gente de Sicilia y del Peloponeso para poblar la Sicilia, estableciendo leyes iguales para todos. No temáis nada de Atenas; allí también hay hombres que sobresalen por su virtud y que detestan a los criminales que asesinaron a su favorecedor. Pero si es demasiado tarde, si sois presa de las sediciones sin cesar renacientes, de las discordias de todos los días, todo hombre, a quien una divinidad favorable ha concedido una chispa de buen sentido, debe comprender que una ciudad fraccionada de esta manera no verá el fin de sus desgracias hasta el día en que el partido, que triunfe mediante la lucha, el destierro y el asesinato, renuncie a tomar venganza de sus amigos, y así se hará dueño de sus pasiones y se mandará a sí mismo, establecerá leyes comunes que no sean más favorables a los vencedores que a los vencidos, asegurará la obediencia de todos a las leyes por dos recursos muy poderosos: el respeto y el temor; por el temor, dando a conocer su superioridad y la fuerza de que está armado; y por el respeto, haciendo ver que sabe dominar sus deseos y que tiene la voluntad y el poder de ejecutar las leyes. De lo contrario, un Estado dividido no ve término a sus males, y en condiciones semejantes sólo habrá sediciones, enemistades, odios y traiciones. Es preciso que el partido vencedor, si quiere sostenerse, escoja en su propio seno los que le parezcan mejores, que sean de edad proyecta, y que tengan domicilio, mujer e hijos, una larga serie de ilustres antepasados y una fortuna conveniente. En una ciudad de diez mil habitantes basta con que cincuenta ciudadanos reúnan estas cualidades. Es preciso hacerles venir a fuerza de súplicas y de honores, y precisarles hasta conjuramento a dictar leyes que establezcan una igualdad perfecta entre los ciudadanos sin favorecer más a los vencedores que a los vencidos. Establecidas estas leyes, ved de lo que depende todo. Si los vencedores se someten con más gusto al yugo de las leyes que los vencidos, el bienestar y la felicidad reinarán por todas partes y desaparecerán todos los males; de no ser así, no hay que llamarle a mí ni a nadie, para tomar parte en un gobierno que cierra los oídos a estos consejos. Este proyecto difiere poco del que Dión y yo, movidos por nuestro celo, intentamos establecer en Siracusa, y que no era sino el segundo. El primero consistía en obtener del mismo Dionisio que llamara a todos los ciudadanos a gozar de la felicidad y de la libertad. Pero la suerte, más poderosa que los hombres, se opuso a ello. Ahora procurad llevar las reformas a mejor término, con el permiso de la fortuna y con el auxilio de los dioses.

He aquí los consejos que yo tenía que daros, y lo que tenía que deciros de mi primera estancia en la corte de Dionisio. En cuanto a mi segundo viaje, voy a probar a quien quiera escucharme que fue dictado por la razón y aconsejado por la prudencia.

Los primeros tiempos de mi estancia en Sicilia se pasaron, como ya os he dicho. Entonces hice cuanto pude cerca de Dionisio para que me dejara partir, y convinimos en que cuando se hiciera la paz, porque en aquel momento la guerra devastaba la Sicilia, y cuando hubiere afianzado su poder, nos llamaría cerca de él a Dión y a mí. Quería que Dión misase su alejamiento, no como un destierro, sino como un simple viaje. Yo le prometí volver bajo estas condiciones. Hecha la paz, Dionisio me llamó, pero suplicándome, que Dión dilatara su vuelta por un año más; y con respecto a mí me

instaba cuento podía para que volviera a su lado. Dión me conjuraba y me mandaba que apresurara mi viaje. Corrían voces procedentes de Sicilia, de que Dionisio estaba ciegamente enamorado de la filosofía, y por esta razón Dión me suplicaba que no titubeara en embarcarme. No ignoraba yo que los jóvenes algunas veces se sienten así atraídos por el amor a la filosofía; sin embargo, creí más seguro no acceder ni a las instancias de Dión ni a las de Dionisio, y descontenté a ambos cuando les respondí que era muy viejo, y que por otra parte se faltaba a lo convenido. Mientras esto pasaba, Arquitas fue a Siracusa cerca de Dionisio, porque antes de mi partida había facilitado yo a Arquitas y a otros filósofos tarentinos la amistad y hospitalidad de Dionisio. También estaban en Siracusa algunos que habían asistido a las conversaciones de Dión, y otros más o menos versados en materias filosóficas. Creo, que todas estas personas tuvieron con Dionisio discusiones filosóficas, como si Dionisio hubiera poseído todos los secretos de mi doctrina. Dionisio no era incapaz de entender estas materias, y tenía un extraordinario amor propio; se complacía en estas discusiones, pero temía descubrir demasiado que no había penetrado bastante lo que yo le había enseñado en su corte, lo cual le inspiró el deseo de conocer más claramente mi filosofía e inflamó su ambición. El por qué no se enteró mejor de mi filosofía durante mi primera permanencia, ya lo he expuesto precedentemente. Y así, cuando después de haber vuelto a mi patria sano y salvo, rehusé la segunda vez ir cerca de su persona, como ya sabéis, su amor propio le hizo temer, que a juicio de la multitud mi negativa pareciese un desprecio, después de la, experiencia que yo tenía de sus condiciones naturales y de sus hábitos. La justicia exige que diga la verdad, sin temer el juicio de aquel que, después de haber tenido conocimiento de los sucesos pueda despreciar mi filosofía y alabar la sabiduría del tirano. Volviendo por tercera vez a la carga, Dionisio me envió una galera para facilitar el viaje, y me envió a Arquidemo, un siciliano a quien sabía Dionisio que yo estimaba mucho, y con él a otros muchos sicilianos de importancia. Todos me hablaron del mismo modo, diciéndome que el interés que Dionisio se tomaba por la filosofía era una cosa admirable. Me envió por fin una carta muy larga, porque sabía cuán ligado estaba yo con Dión y cuánto deseaba éste que me trasladase a Siracusa.

Sacó partido de estos hechos en el principio de su carta cuyas primeras palabras eran estas: «Dionisio a Platón». Después de los cumplimientos de costumbre se apresuraba a decir: «Si te dejas convencer y vienes a Sicilia, los negocios de Dión se arreglarán a tu gusto. Ya sé que lo que habrás de pedirme será razonable y te lo concederé. Pero si resistes, no esperes nada favorable para Dión, ni en razón de su persona ni de sus bienes». Así me hablaba y me decía otras mil cosas, que sería largo e inoportuno referir. Otras cartas me llegaron de Arquitas y de muchos tarentinos, que elogiaban la filosofía de Dionisio, y declaraban que si me negaba a ir a Sicilia, expondría a los tiros de la calumnia la amistad que existía entre ellos y Dionisio por mi causa, amistad, que bajo el punto de vista político no era de escaso interés. He aquí los móviles que se pusieron en juego cuando fui llamado en esta época. De Italia y de Sicilia se me atraía, y de Atenas se me empujaba en cierta manera, suplicándome e instándome a partir; sin contar que, como la otra vez, era un deber para mí no faltar a Dión ni a mis huéspedes y mis amigos de Tarento. Yo mismo encontraba muy sencillo, que un joven dotado de bellas disposiciones, después de haber rechazado al principio la filosofía, acábase por amarla. Debía poner en evidencia sus verdaderas disposiciones, no perder aquellas circunstancias, ni exponerme a las más graves censuras, si Dionisio era lo que se decía. Por todos estos motivos partí y me embarqué, pero no sin mil temores y funestos presentimientos.

Llegué, pues, a Sicilia por tercera vez, protegido por Júpiter salvador. Porque si yo he salvado la vida, es sin duda a este dios a quien se lo debo, así como también a Dionisio mismo. Cuando muchos querían perderme, se opuso a ello, y me trató siempre con cierto respeto. Una vez instalado en la corte del tirano, mi primer cuidado fue ver claramente si estaba en efecto inflamado por un amor ardiente por la filosofía, o si no era más que un vano rumor el que había corrido por Atenas.

Para hacer esta prueba hay un método excelente, y que conviene sobre todo cuando se trata de tiranos, particularmente de tiranos llenos de falsas ideas, como lo estaba Dionisio, y como luego lo noté. Consiste en hacerles ver qué gran cosa es la filosofía, qué trabajos exige y qué disgustos proporciona. Desde luego se advierte que el que ama verdaderamente la filosofía y es digno de dedicarse a ella, es decir, que tiene un alma divina, encuentra admirable el camino que se le señala, juzga que es preciso marchar por él, y que cualquiera otro género de vida es despreciable. Después, precipitándose por él con ardor, arrastra tras sí a su mismo guía, y no se detiene hasta no haber llegado al término, o por lo menos, a un punto bastante avanzado, para conseguir el objeto, sin otra guía que sí mismo. Un hombre de esta condición, animado por este espíritu, cualesquiera que sean las circunstancias, vive y se gobierna en todas las cosas según los principios de la filosofía, y se entrega habitualmente al régimen más propio para ejercitar sus facultades, desarrollar su memoria y hacerse hábil en el razonamiento. Toda otra manera de obrar le repugna y se abstiene constantemente de ella. Pero los que no son verdaderamente filósofos, que sólo tienen la tintura de las opiniones, semejantes a los que tienen el cuerpo quemado por el sol, al ver la multitud de conocimientos que la filosofía encierra, el trabajo que exige, el orden, el régimen, la discreción que prescribe, creen que semejante estudio es muy difícil, que es imposible, y no tienen valor para hacer el primer esfuerzo. Algunos están persuadidos de que saben cuanto hay que saber, y que no necesitan saber más. He aquí la prueba más clara y más segura para juzgar a los hombres entregados a la molicie e incapaces de resistir el trabajo; hombres de este jaez no deben acusar al maestro sino a sí mismos, si son impotentes para hacer lo que exige la empresa que intentan.

Me valí con Dionisio del procedimiento que acabo de describir; pero era tal Dionisio, que no tuve necesidad de gastar mucho tiempo. Se imaginaba saber mil cosas y las más graves; y se imaginaba tener de todas un pleno conocimiento por haberlas oído exponer a otros. Oigo decir ahora que había escrito todo lo que había recogido de este modo, preparándolo como producción suya y sin atribuirlo a ningún otro; pero este pormenor yo lo ignoro. Sin embargo, sé que algunos han escrito sobre estas materias, y que ni ellos mismos se entienden.

En cuanto a los que han escrito o hayan de escribir sobre estas cosas, y que pretenden conocer mis principios, por haberlos aprendido de mi boca, o haberlos recibido por personas intermedias, o haberlo descubierto ellos mismos, declaro que en mi opinión no pueden saber nada absolutamente. No hay ni habrá jamás tratado alguno mío sobre semejante materia. No sucede con esta ciencia lo que con las demás, porque no se trasmite por la palabra. Después de repetidas conversaciones, después de muchos días pasados en la mutua meditación de estos problemas, es cuando esta ciencia surge de repente, como la chispa que sale de un foco ardiente, y presentándose en el alma la sirve de alimento. No ignoro que lo que yo escribiese o dijese podría parecer muy bueno, y si no fuese así, no sería para mí un pequeño tormento. Si hubiera creído conveniente y posible entregar estas cosas a la multitud, escribiéndolas o exponiéndolas a viva voz, ¿qué más preciosa empresa, qué ocupación más

noble de mi vida que hacer este servicio a los hombres y descubrirles los secretos de la naturaleza? Pero estoy convencido de que no es conveniente mostrar estas cosas a los hombres, y sólo debe hacerse a los pocos que son capaces de descubrirlas por sí mismos después de ligeras indicaciones. En cuanto a la multitud, no se haría más que inspirar a unos, que de nada se cuidan, de un injusto desprecio por estas cosas; y a otros, que se creerían en posesión de los más sublimes conocimientos, de soberbia y vana presunción.^[6]

Pero quiero extenderme más sobre esta materia para que mi pensamiento aparezca con más claridad. Hay, en efecto, una razón sólida que se opone a toda tentativa de escribir sobre estas materias; ya más de una vez la he expuesto y no será inútil, a mi entender, repetirla de nuevo.

En todo ser, la ciencia tiene por condiciones necesarias tres cosas. La cuarta es la ciencia misma. En quinto lugar es preciso poner lo que se trata de conocer, a saber, la verdad. La primera es el nombre, la segunda la definición, la tercera la imagen, la cuarta la ciencia. Tomad un objeto por ejemplo, a fin de comprender mejor lo que precede, y podéis decir que lo mismo sucede con todo lo demás. Sea el círculo. Tiene un nombre, el mismo que acabo de pronunciar. Tiene en segundo lugar una definición, compuesta de nombres y de verbos, que es: aquello cuyos extremos están a igual distancia del centro; tal es la definición de lo que se llama esfera, circunferencia, círculo. La tercer cosa (la imagen) es el dibujo que se traza y que se borra, la figura que se fabrica y se destruye. En cuanto al círculo, que es al que se refiere todo esto, es extraño a todas estas vicisitudes, porque es esencialmente diferente. La cuarta cosa es la ciencia, el conocimiento, la opinión verdadera relativamente a este círculo. Todo esto no forma más que una unidad, y no reside ni en el lenguaje, ni en la figura del cuerpo, sino en el alma misma, lo cual prueba, que este nuevo elemento es de otra naturaleza que el círculo y las tres cosas de que hemos tratado. De estas cuatro cosas, la inteligencia es la que por el parentesco y por la semejanza se aproxima más a la quinta (la verdad); las demás se alejan mucho más. Las mismas observaciones se pueden hacer a propósito de las figuras rectilíneas o esféricas, del color, del bien, de lo bello, de lo justo, de los cuerpos fabricados por la mano del hombre o producidos por la naturaleza, del fuego, del agua y sus análogas, de toda especie de animales y de las diversas maneras de ser de las almas, de las acciones y pasiones de todas clases. A no poseer en cierta manera los cuatro elementos primeros, no se puede tener un conocimiento del quinto. Añadid, que el hombre no aspira menos a darse razón de las cualidades de las cosas que de su esencia, no obstante la impotencia de su razón. Pues bien; esta impotencia de la razón será siempre un obstáculo para que un hombre de buen sentido ordene sus pensamientos en un sistema, y en un sistema inmutable, como sucede cuando está escrito y fijado con caracteres permanentes. Pero volvamos a las figuras de que hablábamos.

Cada uno de los círculos dibujados o fabricados, de que nos servimos en la práctica, está lleno de contradicciones con el quinto elemento (la verdad), porque en todas sus partes se encuentran la línea recta, cuando el círculo verdadero no puede tener en sí mismo, ni en pequeña ni en grande cantidad, nada que sea contrario a su naturaleza. El nombre con que designamos estas cosas, no tiene tampoco ninguna fijeza, y nada impide llamar recto a lo que nosotros llamamos esférico, y esférico a lo que nosotros llamamos recto, y una vez hecho este cambio en sentido contrario al uso actual, el nombre nuevo no sería menos fijo que el primero. Lo mismo sucede con la definición; compuesta de nombres y verbos que no son fijos, ¿cómo podrá serlo ella? Hay mil pruebas de la incertidumbre de

nuestros cuatro primeros elementos, pero la mayor está en la distinción que acabo de anunciar de la esencia y de la cualidad. Cuando el alma intenta conocer, no la cualidad, sino la esencia, cada uno de nuestros cuatro elementos sólo le presenta desde luego, así en los razonamientos como en las cosas, contradicciones sensibles en lo que se dice y se muestra, y entrega, por decirlo así, el espíritu de todo hombre a mil dudas y mil oscuridades. Ésta es la razón, porque en las cosas en que no tenemos costumbre de buscar la verdad a causa de nuestra mala educación, y respecto de las que nos contentamos con la primera imagen que se presenta, no nos parecemos los unos a los otros ridículos, porque podemos siempre discutir y refutar estos cuatro principios. Pero en las cosas en que exigimos que se responda por el quinto elemento y que se demuestre, el que es capaz de refutar no necesita más que quererlo para vencer, y hacer creer a los oyentes que el que expone su doctrina en sus discursos, sus escritos o sus conversaciones, no sabe absolutamente nada de las cosas que quiere decir o escribir; porque se ignora algunas veces que no es el espíritu del escritor o del orador el que se refuta, sino el vicio innato de los cuatro principios de que hablamos. Recorriendo con la razón todos estos elementos, y examinando de un extremo a otro cada uno de ellos, apenas se llega a la ciencia, y esto se entiende cuando las cosas están bien dispuestas y el espíritu mismo bien preparado. Pero los que naturalmente tienen mala disposición para las ciencias y la virtud, y son muchos los que se encuentran en este triste estado, no podrían ver aunque tuvieran los ojos de Linceo. En una palabra, sin afinidad con el objeto que haya de conocerse, ni la inteligencia ni la memoria son nada, porque nada se da en un terreno estéril. De suerte que ni aquellos que no tienen afinidad natural alguna con lo justo y con lo bello, aunque estén dotados de una inteligencia y una memoria felices, ni los que tienen esta afinidad, pero están desprovistos de inteligencia y de memoria, conocen jamás toda la verdad que se puede conocer acerca del vicio y de la virtud; porque es una necesidad conocer los dos a la par, como igualmente lo falso y lo verdadero de toda esencia, lo cual exige mucho trabajo y mucho tiempo como dije al principio. Cuando se ha examinado por extenso cada cosa con relación a las demás, los nombres y las definiciones, las percepciones de la vista y las sensaciones en general, tratadas en discusiones tranquilas en las que la envidia no dicta las preguntas ni las respuestas, a duras penas la luz de la sabiduría ilumina entonces los objetos y nos permite alcanzarla en los límites del poder humano.

Por todas estas razones, un hombre grave que estudia cosas graves, se guardará bien de escribir jamás para la multitud y de atraerse la envidia y otros mil disgustos. De donde debemos concluir, cuando encontramos un libro de un legislador sobre las leyes o de otro sobre cualquier otro objeto, que el autor no ha hablado seriamente aunque sea un hombre muy serio, y que se ha reservado la mejor parte. Si realmente hubiese depositado en un escrito sus más serios pensamientos, no quedaba más partido que decir: no, no son los dioses sino los hombres los que le han privado de la razón.

Por poco que hayan sido comprendidas estas explicaciones, se verá, que si Dionisio o cualquiera otro, más o menos hábil, ha escrito sobre la naturaleza las maravillas o los principios de la misma, ni ha comprendido bien ni ha digerido bien lo que ha escrito. Ésta es mi convicción. De otra manera Dionisio hubiera respetado lo que yo mismo respeté; no se hubiera atrevido a entregar estas cosas santas al a ignorancia y a la necedad; porque al escribir lo que se ha propuesto no ha sido aliviar su memoria. No hay riesgo de perder estas verdades, una vez que el ánimo las ha comprendido bien, porque no hay cosa más rápidamente comprensible. Quizá ha obedecido a una ambición vergonzosa,

sea que haya presentado esta doctrina como suya, o como habiendo sido objeto de nuestras conversaciones, conversaciones de que era indigno, puesto que aspiraba a apropiarse el honor de las mismas.

Si Dionisio ha podido aprender tantas cosas en una sola lección, sea en buen hora; ¡pero qué lección! Júpiter lo sabe, como diría un tebano. Le hablé de filosofía de la manera que os he dicho y una sola vez; después jamás le he vuelto a tocar este punto. He aquí lo que podría preguntar el que sea curioso: por qué no tuvimos una segunda conversación, ni una tercera, ni ninguna otra. Dionisio, después de haberme oído una sola vez, ¿se consideró bastante instruido, o ha creído estarlo, sea que haya encontrado la sabiduría por sí mismo, sea que la haya tomado de otros filósofos? ¿O bien ha creído que lo que yo enseñaba era de poco valor? ¿O bien en tercer lugar lo ha considerado, por el contrario, tan elevado, que no se ha sentido con fuerzas para conformar su vida a las reglas de la templanza y de la virtud? Si mi enseñanza le ha parecido de poco valor, no faltan para afirmar lo contrario testigos que son más capaces que Dionisio de formar juicio sobre estas cosas. Si ha encontrado y aprendido por sí mismo estos conocimientos, son por lo tanto dignos de servir para la educación de un alma libre; y entonces ¿cómo no extrañar que haya tratado con desprecio al mismo que debía ser su guía y su maestro? ¿En qué le trató con desprecio? Voy a deciroslo.

Había pasado poco tiempo, cuando Dionisio, que hasta entonces había dejado a Dión en posesión y goce de sus bienes, no quiso permitir que se le remitieran sus rentas al Peloponeso, como si hubiera olvidado por completo su carta y sus promesas. Estos bienes, decía él, no pertenecen a Dión, sino a su hijo, y a mí, como tío del joven, y por consiguiente su tutor legítimo. He aquí lo que por entonces pasó. Estos hechos me demostraban claramente, qué clase de amor tenía Dionisio por la filosofía, y yo podía anchamente dejar de mi indignación. Esto era por el verano, y las naves iban y venían. Me parecía que debía acusar no tanto a Dionisio como a mí mismo, y a los que me habían comprometido a pasar por tercera vez el estrecho de Scila, y de arrostrar otra vez la fatal Caribdis,^[7] y que debía declarar a Dionisio, que me era imposible permanecer cerca de él desde el momento que Dión era tratado con esta injusticia.

Dionisio se esforzó por tranquilizarme, y me conjuró a que no me moviera. No creía conveniente dejar partir tan pronto un mensajero que refiriera lo que estaba sucediendo en Siracusa. No pudiendo convencerme, dijo que él prepararía mi viaje; pues estaba resuelto a aprovechar el primer buque de transporte que se me presentara. Estaba resuelto a romper por todo, efecto de mi indignación; pues Dionisio ningún motivo de queja tenía de mí, y yo tenía muchos de Dionisio. Cuando vio que no quería detenerme, apeló para impedir mi marcha a la superchería que vais a oír.

Al día siguiente de nuestra primera conversación, Dionisio vino en mi busca, y en un mañoso discurso me dijo:

«Entre tú y yo no hay otra causa de división que Dión y sus intereses. Arreglámoslos hoy mismo. Atiende ahora a lo que; en obsequio de tu amistad, haré por Dión. Gozará de sus bienes y permanecerá en el Peloponeso, no como un desterrado, sino con la libertad de volver aquí cuando nos hayamos puesto de acuerdo tú y yo, que somos sus amigos; en inteligencia que ha de comprometerse a no conspirar más contra mí. Vosotros me responderéis de ello: tú, tus parientes y los de Dión, que viven aquí; y a él corresponde daros por su parte garantías. En

cuanto al dinero que haya de enviársele, se depositará en el Peloponeso y en Atenas en manos de quien escojáis, y Dión percibirá los intereses, sin ser dueño de disponer de ellos sin vuestro consentimiento. Yo no tengo bastante confianza en él para creer que obre justamente respecto de mí en el uso que haga de sus riquezas, porque son de consideración. Me fío con más gusto de ti y de los tuyos. Mira si estas proposiciones te convienen: permanece aquí este año aún, y el verano próximo, al marchar, llevarás contigo la fortuna de Dión; y Dión, estoy muy seguro de ello, se manifestará muy reconocido por este servicio que le haces».

Yo no pude oír este discurso sin indignación; quise, sin embargo, dar tiempo a la reflexión, y le supliqué que me dejara aplazar mi respuesta para el día siguiente. Quedamos conformes. Pero cuando quedé solo, tomé consejo de mí mismo y me vi no poco perplejo. He aquí el razonamiento que yo me hacia: «Veamos; si Dionisio no tiene intención de realizar sus promesas, y yo parto, ¿no escribirá a Dión, y a la par que él otros muchos, diciendo que quería servirle, que yo no he querido aceptar sus condiciones, y que me importan poco los intereses de mi amigo? Y si no le conviene dejarme marchar, sin necesidad de ningún mandato y con sólo hacer entender a los patrones de las naves que me marchó contra su voluntad, ¿habrá nadie que se atreva a sacarme de su palacio? (Porque yo habitaba, para colmo de desgracia, en el jardín adjunto al palacio, y el portero no me habría dejado salir sin una orden expresa de Dionisio). Si, por el contrario, permanezco aquí un año entero, tendré tiempo de hacer saber a Dión las circunstancias de este asunto y mi conducta; y si Dionisio me cumple su palabra, tendré ocasión de felicitarme por haber tomado este partido, porque la fortuna de Dión, estimada en su justo valor, no importa menos de cien talentos. Si las cosas tienen el resultado que es fácil prever, no sé en verdad a qué resolverme; pero a todo evento vale sin duda más tener paciencia un año y dejar a los sucesos el cuidado y tiempo de poner en evidencia los artificios de Dionisio».

Después de pensar lo bien, dije a Dionisio al día siguiente que estaba resuelto a permanecer. Creo, le añadí, que no debes considerarme como el árbitro supremo de los negocios de Dión, sino prevenirle, comunicándole nuestras resoluciones, preguntarle si le convienen; o si desea alguna modificación, que conteste en el plazo más breve, y que quedan las cosas entre tanto en el estado en que se hallan.

Esto es lo que convinimos poco más o menos. Las naves no tardaron en hacerse a la vela, y no me hubiera sido ya posible embarcarme. Entonces fue cuando Dionisio se acordó de decirme que Dión no tenía derecho más que a la mitad de los bienes y que la otra mitad pertenecía a su hijo. Añadio, que haría que se vendiera una mitad, cuyo importe me entregaría para remitir a Dión, y que su hijo quedaría propietario de la otra mitad. Esto era según él lo más justo. Semejantes palabras me consternaron, y comprendiendo que sería ridículo discutir, le supliqué que aguardase la carta de Dión y que se le comunicase este cambio. Pero él sobre la marcha y con la mayor impudencia se puso a vender los bienes de Dión, lo que quiso, como quiso y a quien quiso, sin dignarse decirme ni una palabra. Cesé por lo tanto de reclamar por Dión, viendo claramente que nada podía hacerse.

He aquí cómo hasta este momento pude servir cerca de Dionisio a la filosofía y a mis amigos.

Desde entonces Dionisio y yo vivíamos, yo dirigiendo mis miradas al exterior, como un pájaro que aspira a tomar vuelo, y él buscando todos los medios de aterrarme, sin entregarme nada de los

bienes de Dión. Sin embargo, a los ojos de la Sicilia aparecíamos como amigos. Dionisio quiso disminuir entonces el sueldo de los mercenarios veteranos que era lo contrario de lo que había hecho su padre; los soldados irritados se reunieron y en medio del desorden gritaron que no cederían. El tirano quiso someterlos cerrando las puertas del Acrópolo, pero se precipitaron a las murallas dando gritos de guerra a manera de los bárbaros. Fue tal el terror de Dionisio, que les concedió todo lo que quisieron, y al mismo tiempo aumentó la paga de los peltastas, que habían tomado parte en la revuelta.

Se dijo al momento, que Heráclides era el autor de esta sedición. Al circular esta nueva, Heráclides se apuró a ocultarse y Dionisio se apuró a buscarle. No pudiendo encontrarle, Dionisio mandó a Teodoto que se presentara en sus jardines, donde casualmente me hallaba yo paseando. No sé cual fue al principio su conversación, porque no sé lo que decían; pero lo que Teodoto dijo a Dionisio a mi presencia lo sé, y me acuerdo de ello: «Platón, dijo, aconsejo a Dionisio, que si consigo hacer venir aquí a Heráclides a dar cuenta de su conducta y justificarse de las acusaciones de que es objeto, ya que no le deje permanecer en Sicilia, le permita trasladarse con su hijo y su mujer al Peloponeso, y que viva allí sin causar ningún daño a Dionisio y goce de su fortuna. Le he enviado ya un aviso, y le voy a enviar otro, a fin de que, si no obedece al primero, ceda al segundo. Pido y suplico a Dionisio, que, si se encuentra a Heráclides en el campo o aquí, no le cause daño y que solo le dé la orden de abandonar el país, hasta que Dionisio cambie respecto a él de modo de pensar. ¿Consientes en ello?, dijo, dirigiéndose a Dionisio. Consiento en ello, y aun cuando fuese descubierto en tu propia casa, no le sucederá otro mal que lo dicho». Pero al día siguiente vi llegar a Euribio y Teodoto asustados y en una turbación extraordinaria, y Teodoto me dijo: Presente estuviste ayer y sabes qué promesas nos hizo Dionisio a ti y a mí. ¿Cómo no lo he de saber?, respondí yo. Pues bien, replicó Teodoto, hoy los peltastas corren por todas partes y le buscan, y es fácil que esté muy cerca de aquí. Acompáñanos, y ven a unir tus esfuerzos a los nuestros cerca de Dionisio.

Fuimos y en presencia ya de Dionisio los dos comenzaron a derramar lágrimas sin hablar; pero yo le dije: «temen que te olvides de las promesas de ayer, y que te conduzcas respecto a Heráclides, que por la cuenta se ha dejado ver por estos sitios, de una manera diferente». Apenas me oyó, se le vio encolerizarse tomando su semblante todos los colores, tan grande era su cólera. Teodoto se arrojó a sus pies, le cogió las manos, y le suplicó que no cometiera esta mala acción. «Tranquilízate, Teodoto, le dije; Dionisio no se atreverá a obrar en contra de las promesas que nos hizo ayer». Pero Dionisio volviéndose hacia mí, y mirándome con ojos de tirano, alzando la voz dijo: a ti nada te he prometido. ¡Por los dioses!, repuse yo, has prometido no hacer lo que este hombre te pide que no hagas. Luego que dije esto, volví la espalda y me retiré. Después de esta ocurrencia no cesaron las pesquisas en busca de Heráclides, pero Teodoto le envió oportunos avisos para que huyera. Dionisio hizo que una fuerza de peltastas a las ordenes de Crisias le persiguiera; pero Heráclides, prevenido a tiempo, tomó la delantera, y con el corto intervalo de una jornada llegó a las fronteras cartaginesas.

A raíz de estos sucesos, Dionisio, que hacia mucho tiempo había resuelto no entregar a Dión sus bienes, creyó que era ésta la ocasión favorable; rompió conmigo, arrojándose fuera del Acrópolo, dando por pretexto que las mujeres iban a celebrar en el jardín donde estaba mi habitación un sacrificio de diez días. Me mandó que fuera durante este tiempo a casa de Arquidemo. Allí estaba cuando Teodoto me envió a buscar, y estando en su casa me manifestó su vivo sentimiento por todo

lo que había pasado, y se quejó amargamente de Dionisio. Habiendo sabido éste que había ido yo a casa de Teodoto, encontró en esto un nuevo pretexto de enemistad, completamente análogo al primero, y me envió a preguntar si había realmente visitado a Teodoto a ruego suyo. «Si, ciertamente», le respondí. Dionisio me manda, repuso el mensajero, decirte que obras mal haciendo más caso de los intereses de Dión y de sus amigos que de los suyos. Dichas estas palabras, jamás me llamó a palacio, como si fuera ya indudable que yo era amigo de Teodoto y Heráclides y enemigo suyo. Comprendía que yo no podía tener sentimientos de benevolencia para con un hombre que había disipado los bienes de Dión. En lo sucesivo habité fuera de la ciudadela entre los soldados mercenarios. Se me dijo por algunos criados atenienses, mis compatriotas, que se me había calumniado con ánimo de malquistarme con los peltastos, y que algunos decían que me matarían si me encontraban. Entonces imaginé un medio de salvarme. Hice que conocieran mi posición Arquitas y otros amigos de Tarento, y les di a conocer mi situación. Éstos, con pretexto de una embajada, me enviaron una nave de treinta remos, en la que venía Lamisco. A su llegada, Lamisco intercedió con Dionisio para que me dejara marchar, asegurándole que no era otro mi deseo. Dionisio consintió en ello, y mandó darme el dinero necesario para mi viaje. En cuanto a los bienes de Dión, nada pedí y nada se me dio.

Cuando llegué a Olimpia, en el Peloponeso, encontré a Dión entre los espectadores de los juegos, y le referí todo lo ocurrido. Dión tomó a Júpiter por testigo, y nos declaró a mí, a mis amigos y a mis parientes que iba a vengar en Dionisio la hospitalidad ultrajada en mi persona (estas fueron sus palabras y su pensamiento) como igualmente las injusticias que él mismo había sufrido y su destierro. Al oír esto, yo le dije: «Llama en tu auxilio a los amigos, si quieres; pues en cuanto a mí, tú me forzaste en cierta manera a ser partícipe de la mesa, de la estancia y de los sacrificios de Dionisio, y bien que haya dado crédito a los que me acusaban de conspirar contigo contra su persona y su tiranía, respetó, sin embargo, mi vida, ya lo sabéis. Yo no estoy en edad de empuñar las armas, ni de asociarme a ninguna guerra. Reservo mis servicios para cuando la virtud os aproxime y os inspire el propósito de renovar nuestra antigua amistad. Pero en tanto que tengáis el designio de apelar a la violencia, buscad otros auxiliares».

Así hablé bajo el amargo recuerdo de mis viajes y de mis infortunios en Sicilia. No pude persuadir a Dión y a los suyos, y su obcecación fue la causa de todas las desgracias que han sobrevenido; desgracias que no habrían tenido lugar, en cuanto puede decirse de los negocios humanos, si Dionisio hubiera devuelto a Dión su fortuna, o más bien, si se hubiera reconciliado con él, porque entonces habría yo podido fácilmente con mis consejos y mi autoridad contener a Dión. Pero, al marchar uno contra otro con las armas en la mano, no han hecho sino engendrar toda clase de males. Sin embargo, las intenciones de Dión eran de aquellas que podía aprobar yo mismo, es decir, todo hombre sensato y de juicio. Si quería el poder para él, para sus amigos y para su patria, era porque pensaba que no es posible ser útil sin el poder y los honores, y sólo los grandes pueden hacer grandes cosas. No es como el hombre, que, pobre, incapaz de gobernarse a sí mismo y esclavo del placer, sólo trata de enriquecerse, engañar a sus amigos y al Estado, tramar conspiraciones, degollar los ricos acusándoles de traición, quitarles sus bienes e invitar a sus compañeros y cómplices a imitarle, para evitar que uno solo de ellos pueda echarle en cara su miseria. Es preciso decir otro tanto del que no sabe atraerse la estimación de sus conciudadanos por otros medios que

por decretos, en que se manda distribuir entre el populacho los bienes de los ricos, o que, dueño de una ciudad poderosa a que están sometidas otras ciudades, despoja injustamente las más pequeñas para enriquecer a la capital. Ni Dión, ni ninguno de sus amigos han querido un poder eternamente funesto para sí mismos y para la nación, sino que sólo aspiraban a obtener una constitución política y leyes justas y buenas, sin comprar este beneficio con la muerte ni con el destierro de un solo hombre.

Ahí tenéis cómo se condujo Dión; prefiriendo mil veces sufrir la injusticia que cometerla, y esforzándose sin embargo por librarse de ella, sucumbió en el momento en que iba a triunfar de sus enemigos, sin que pueda sorprender este resultado. ¿Qué puede prometerse el hombre virtuoso, sabio y prudente en medio de malvados? ¿Cómo podía estar libre de lo que puede suceder al más entendido piloto, que si bien prevé la tempestad próxima, nunca puede prever el furor extraordinario de los vientos desencadenados de repente que le hacen víctima de su violencia? Así es como Dión ha sucumbido bajo el esfuerzo de unos pocos. No ignoraba la maldad de los que han causado su ruina, pero que la llevasen al colmo de la insensatez, de la malicia y de la barbarie, esto lo ignoraba; y he aquí lo que le ha perdido, y lo que ha llenado a la Sicilia de inmenso duelo.

Ahora ya sabéis los consejos que debo daros, y nada tengo que añadir a lo que llevo dicho. Me pareció que debía explicaros los motivos que me obligaron a hacer mi segundo viaje a Sicilia a causa de los ruidosos y extraordinarios sucesos que posteriormente han tenido lugar. Si mis explicaciones os parecen razonables y si aprobáis los motivos que han sido origen de mi conducta, creeré no haberme excedido en esta dilatada carta y haberme suficientemente justificado.

Carta VIII. Platón a los parientes y amigos de Dión, Sabiduría.

¿Cómo podréis adquirir esta sabiduría? Voy a hacer los esfuerzos posibles para explicároslo. Me prometo dar consejos que no aprovecharán sólo a vosotros, aunque os interesen más particularmente, sino también a todos los siracusanos y a vuestros adversarios y vuestros enemigos, sin más excepción que los que hayan incurrido en el crimen de impiedad; porque este es un mal que no tiene remedio y para el cual no hay expiación suficiente. Prestadme vuestra atención.

Desde que ha desaparecido la tiranía en Sicilia, todas son luchas y disensiones, queriendo unos restablecer en su provecho la antigua autoridad, y queriendo otros acabar para siempre con la tiranía. No hay un consejo más aceptable para la multitud que el siguiente: causar el mayor mal posible a los enemigos y el mayor bien posible a los amigos. Pero si alguna cosa hay imposible, es hacer mucho mal a otros sin experimentarlo el mismo que lo hace. No es preciso ir muy lejos para probar la verdad de esta proposición. Basta considerar lo que pasa aquí: los unos intentando empresas y los otros haciendo esfuerzos para vengarse de aquellas. Vuestra historia es una enseñanza para los demás pueblos. Todo el mundo está en este punto de acuerdo. El bien común de los amigos y de los enemigos o el menor mal de los unos y de los otros, he aquí lo que es difícil descubrir, y cuando se ha descubierto realizar. Mis consejos y mis explicaciones serán como súplicas hechas al cielo; sí, súplicas en favor de todos vosotros; porque, sea que hablemos o pensemos, en todas las cosas debemos siempre comenzar por los dioses, y mis votos se verían cumplidos, si consiguiese

mostraros el camino que conduce a un objeto tan ansiado.

Vosotros y vuestros enemigos, desde que la guerra se enardeció, no habéis cesado de obedecer a una familia que vuestros padres en otro tiempo encumbraron por encima de todos en circunstancias extremadamente graves, en el acto mismo en que la parte de la Sicilia, que pertenece a los griegos, devastada por los cartagineses, estaba en peligro de ser presa de los bárbaros y hacerse tan bárbara como ellos. Entonces eligieron a Dionisio, joven y hábil guerrero, para dirigir la guerra, y al anciano Hiparino por consejero, revistiendo a ambos con el soberano poder para proveer a la salvación de la Sicilia, y les dieron el nombre de tiranos. Sea consecuencia de una fortuna divina y del favor de un dios, sea debido al mérito de tales jefes o a ambas cosas reunidas, o sea la que quiera la causa, con el concurso de los sicilianos de entonces la Sicilia se salvó. De esta manera vuestros antepasados obtuvieron su salvación. Era natural que el pueblo se mostrara justo con sus libertadores. Si posteriormente la tiranía ha sido culpable para con el Estado, ya ha recibido su castigo y lo recibirá aún; pero en las presentes circunstancias, ¿en qué consiste un justo castigo? Si estuvierais vosotros en posición de librados de ella sin peligros ni desgracias, o si pudiese la tiranía volver al poder sin sacudimientos, me guardaría bien de aconsejaros lo que voy a decir; pero recordad ahora cuántas veces unos y otros (los amigos de la libertad y los partidarios de la tiranía) habéis creído que una pequeñísima cosa impedía la seguridad de vuestro triunfo, siendo esta cosa la causa de inmensas e innumerables desgracias. Y así vuestros males no tienen nunca término, porque lo que parece ser el término es el principio de otros nuevos, y es como un círculo en el que alternativamente se exponen a perecer el partido tiránico y el partido democrático; y llegará día, que será funesto, en que la Sicilia entera será como un desierto, donde no se oírán ya las voces de los griegos, y pasará bajo el dominio de los fenicios o de los ópicos.^[8] Todos los griegos tienen el deber de buscar un remedio que corte este mal. Si alguno sabe de uno mejor que el que yo voy a decir, que lo dé a conocer, y será llamado con razón el amigo de la Grecia. En cuanto al que yo tengo en mi mente, trataré de exponéroslo con entera libertad y con el lenguaje de la justicia y del buen sentido. Hablaré a manera de un árbitro, dirigiéndome a los que ejercen y a los que sufren la tiranía, y repetiré a cada uno de los dos partidos mis consejos, que no son nuevos.

Ante todo, a los partidarios de la tiranía les requiero para que renuncien a la palabra y al a cosa, reemplazándolas, si es posible, con el reinado. Esto es posible, como lo ha hecho ver un hombre sabio y virtuoso, Licurgo; el cual viendo que sus parientes de Argos y de Mesene, al transformar el reinado en tiranía, habían causado a la vez su ruina y la de su país, y temiendo una desgracia semejante para su patria y su familia, aplicó un remedio a estas calamidades, creando un Senado y la magistratura de los éforos, salvaguardia del reinado. Así es como aseguró con gloria el bienestar de una multitud de generaciones, gracias a su gobierno, en el que la ley es la que rige a los hombres, no los hombres los que tiranizan a la ley. Lo que aconsejo en primer término a los que aspiran a la tiranía es que eviten, que huyan resueltamente de ese sueño de felicidad de los hombres ávidos e insensatos, y que se esfuerzen en reemplazarla por el reinado, sometiéndose dócilmente a las leyes reales. Se honrarán extremadamente a sí mismos, mandando a hombres libres y obedeciendo a las leyes.

Digo igualmente a los amigos de la libertad, que huyan de la servidumbre como de un azote; que cuiden de que la pasión inmoderada de una libertad sin freno no los haga caer en la enfermedad de

vuestros antepasados, resultado funesto de la anarquía a que los había reducido su insaciable amor a la libertad. Antes del reinado de Dionisio e Hiparinos los sicilianos creían haber alcanzado el colmo de la felicidad, porque vivían en la molicie y gobernaban a sus mismos gobernadores. Entonces fue cuando depusieron y desterraron a los que mandaban antes de Dionisio, sin haber juzgado ni a uno sólo según las leyes, para no obedecer a nadie ni reconocer la autoridad de la justicia ni la de la ley y por disfrutar una libertad absoluta. Éste fue el origen de las tiranías. La obediencia y la libertad, si son excesivas, son el origen de todos los males; si moderadas, son el origen de todos los bienes. La obediencia es justa cuando se trata de Dios, y es excesiva cuando se trata de los hombres. Dios es para los sabios la ley; para los insensatos es el placer.

He aquí lo que aconsejo a todos los siracusanos, y suplico a los amigos de Dión, que les trasmitan mis consejos que merecían la aprobación de éste. Voy a repetiros lo que me ha dicho para vosotros, cuando todavía respiraba y tenía fuerza para hablar. ¿Cuáles son estos consejos de Dión sobre la situación actual de los negocios? Los siguientes:

«Siracusanos, escoged desde luego leyes que no os conduzcan a desear riquezas y placeres; y puesto que hay tres cosas que considerar en el mundo, el alma, el cuerpo y el dinero, honrad ante todo el alma, después el cuerpo, cuya salud da fuerza al alma, y dad el tercer lugar al dinero, que sólo debe estar al servicio del alma y del cuerpo. Una ley, que procediera en vista de esto, sería necesariamente una buena ley y baria dichosos a los que ella rigiera; pero llamar dichosos a los que son ricos es emplear un lenguaje insensato y miserable, que sólo cuadra en boca de mujeres y niños y en los que son semejantes a estos. Si intentáis poner en práctica los consejos que os doy sobre las leyes, la experiencia justificará la verdad de mis palabras; la experiencia, que es en todas las cosas la piedra de toque. Cuando hayáis dado estas leyes, como la Sicilia está en una situación crítica, y ninguno de los dos partidos que la dividen parece tener ventaja sobre el otro, será quizás conveniente y justo tomar un término medio entre vosotros, es decir, entre los que teméis el azote de la servidumbre y los que desean con ardor la tiranía. Los antepasados de estos últimos libraron a los griegos de ser presa de los bárbaros, lo cual es ya un inmenso beneficio, y si estáis deliberando sobre la elección de un gobierno, a ellos es a quienes se lo debéis, porque si no hubieran salido victoriosos contra los bárbaros, no tendríamos nada que discutir ni que esperar. Por lo tanto, que los unos gocen de libertad bajo un régimen monárquico, y que los otros tengan en sus manos el poder real responsable, en el que las leyes puedan reprimir igualmente a los simples ciudadanos que a los mismos reyes si llegaran a infringirlas.

»Después de esto, animados de un espíritu sincero y sabio y contando con el auxilio de los dioses, proceded a la elección de los tres reyes. Escoged por lo pronto a mi hijo, que tiene un doble título a vuestro reconocimiento por mí y por mi padre, porque el uno ha librado «al Estado de los bárbaros, y yo lo he salvado dos veces de la tiranía, y si no que lo digan vuestros propios recuerdos. Escoged para segundo rey a aquel que lleva el mismo nombre que mi padre, el hijo de Dionisio, en recompensa de sus beneficios y de su justicia. Nacido de un tirano, ha dado voluntariamente la libertad a su patria y ha alcanzado para sí y los suyos una gloria inmortal en vez de un poder efímero e injusto. En fin, debéis llamar como tercer rey de Siracusa, previo su consentimiento y el del pueblo, al jefe actual del ejército enemigo, Dionisio, hijo de Dionisio, si consiente en aceptar el reinado por temor a los reveses de la fortuna, por compasión hacia su patria, por el abandono de los altares, por

las tumbas de sus padres, y para que nuestras discordias no llenen de alegría a los bárbaros, causando la ruina de nuestro país.

»Pero ya concedáis a estos tres reyes una autoridad igual que la de los reyes de Lacedemonia, o ya la cercenéis, es preciso elegirles de común acuerdo, como os he dicho, y como creo deber repetíroslo aún. Si las familias de Dionisio y de Hiporino, para salvar la Sicilia y poner término a las desgracias que la despedazan, aceptan la dignidad real para el presente y para el porvenir, es preciso fijar las condiciones de que ya hemos hablado, y para terminar la paz, nombrarlos diputados que quieran, sea entre los extranjeros, sea entre los habitantes o entre unos y otros, tantos como estimen conveniente. Una vez reunidos estos diputados, comenzarán por redactar las leyes y establecer un gobierno, en el que será conveniente que los reyes dirijan las cosas sagradas y todas aquellas cuya dirección debe encomendar el Estado a sus antiguos bienhechores. Escogerán treinta y cinco guardadores de las leyes, que tendrán el derecho de hacer la paz y declarar la guerra en unión del pueblo y del Senado. Las diferentes clases de delitos serán justiciables ante diferentes tribunales; pero las penas de muerte y de destierro no podrán imponerse sino por los treinta y cinco, a los que se unirán otros jueces escogidos entre los magistrados que últimamente han cesado en sus funciones, tomando de cada clase el más estimado y el más justo; y todos estos serán los que pronunciarán durante un año las condenaciones a muerte, a destierro y a prisión. El rey no tomará parte en estos juicios, porque no debe profanar la dignidad sacerdotal de que está revestido, concurriendo a las sentencias de muerte, de prisión y de destierro.

»He aquí las instituciones que he deseado para mi país durante mi vida, y que ahora mismo deseo. Y si las furias hospitalarias^[9] no me hubiesen impedido triunfar de mis enemigos, habría puesto en ejecución mi pensamiento, y después, por poco que la fortuna hubiese secundado mis votos, hubiera poblado el resto de la Sicilia de colonias griegas, arrojando los bárbaros de las tierras que ocupan en la actualidad, excepto aquellos que han combatido contra los tiranos en defensa de la libertad común, y hubiera traído a los griegos, que habitaban en otro tiempo cierto territorio, a los parajes mismos donde habían vivido sus padres.

»Éste es el plan que os aconsejo meditéis, y luego pongáis en ejecución. Haced un llamamiento para que todo el mundo concurra a la obra; y si alguno se niega, miradle como un enemigo público. El logro de esta empresa no es imposible, porque lo que quieren a la vez dos almas y lo que se presenta a primer golpe a hombres consagrados a la indagación del bien, sería preciso haber perdido la razón para suponerlo imposible. Estas dos almas son las de Hiporino, hijo de Dionisio, y la de mi propio hijo. Una vez puestos los dos de acuerdo, no veo cómo los siracusanos, que amen verdaderamente a su país, puedan dividirse. Llevad vuestras ofrendas y vuestras súplicas a los altares de todos los dioses y de todos aquellos que son dignos de participar con ellos de vuestros homenajes; dirigíos después a vuestros conciudadanos de todos los partidos sin ninguna diferencia y con igual dulzura; y por último, no os detengáis hasta no haber ejecutado y cumplido enteramente con valor y perseverancia los consejos que acabo de daros, y semejantes a los sueños divinos inspirados durante la vigilia, se vean transformados por vosotros en hechos patentes y completamente realizados por medio de saludables y dichosas instituciones.

Carta IX.
Platón a Arquitas de Tarento, Sabiduría.

Arquipo y Filónides han venido aquí, y nos han traído las cartas que les encomendaste, dándonos razón de tu persona. No han tenido inconveniente en llevar a buen término el negocio que tenían que tratar con el Estado, porque tampoco ofrecía dificultad. Con respecto a ti, nos han dicho lo disgustado que estás por no poderte librar de los cargos públicos y disfrutar de algún descanso. ¡Cuán dulce es consagrarse a su vida a sus propias ocupaciones, sobre todo cuando se acogen estas libremente como has hecho tú, como todos saben! Pero es preciso que reflexiones, que ningún hombre ha nacido para sí solo; que una porción de nuestra vida pertenece a la patria, otra a nuestros parientes, otra a nuestros amigos, y que es preciso, en fin, tener en cuenta las circunstancias. Cuando la patria nos llama en nombre del interés público, no es permitido desentenderse de este llamamiento. ¿Qué sucedería en otro caso? Que se dejaría el campo libre a los intrigantes que aspiran al poder, sin tener en cuenta ni el bien ni el honor. Basta sobre este punto. En cuanto a Hequécrates no le pierdo de vista ni le perderé en lo sucesivo por ti, por su padre Frinión y por el mismo joven.

Carta X.
Platón a Atistodoro, Sabiduría.

Me consta, que tú eres actualmente muy amigo de Dión, que lo has sido siempre, y que arreglas sabiamente tu conducta a los preceptos de la filosofía. Principios sólidos, firmes e intachables, he aquí lo que yo llamo verdadera filosofía. En cuanto a las demás artes que tienden a otro objeto, mi dictamen es que el nombre que mejor las conviene es el de lujo y vana elegancia. Conservate bueno, y persevera en la conducta que observas en la actualidad.

Carta XI.
Platón a Laodamas, Sabiduría.

Ya te he dicho en otra carta cuán urgente es que vengas a Atenas para discutir los negocios de que me hablas. Me respondes que este viaje es imposible, y que en este supuesto lo mejor sería que fuera yo mismo o enviara a Sócrates. Pero en este momento Sócrates está malo de una estangurria; y en cuanto a mí, si fuese allá sin contar salir bien en el negocio que motiva tu llamamiento, sería para mí una vergüenza, porque a la verdad tengo poca fe en el buen éxito. ¿Por qué razones? Sería preciso escribir una larga carta para explicarlas. Añade, que por mi edad no cuento con una salud robusta para emprender largos viajes y arrostrar los peligros de mar y tierra; porque hoy en los caminos todo se vuelven peligros. Pero nada me impide darte a ti y a los fundadores de colonias, consejos, que en mi boca, según la palabra de Hesíodo, podrán parecer de poco valor, si bien no es fácil darlos sino después de largas meditaciones.

Si se cree que basta formar leyes para establecer con firmeza un Estado, sin crear un poder

encargado de vigilar constantemente las costumbres y la conducta de los ciudadanos, y educar en la sabiduría y en la templanza lo mismo a los esclavos que a los hombres libres, se incurre en un error. Por lo tanto, si entre vosotros hay ciudadanos dignos de ejercer esta magistratura, comenzad por establecerla. Pero si tenéis necesidad de alguno, que os enseñe en primer lugar la virtud, tengo mis temores de que entre vosotros no se encuentre ni maestro, ni discípulos, y que no os quede otro recurso que llamar a los dioses en vuestro auxilio y dirigirles vuestras súplicas. Los demás Estados han tenido desde el principio instituciones muy análogas a las vuestras, y sólo con el trascurso del tiempo es como han llegado a una forma mejor, cuando en medio de graves acontecimientos, ya durante la guerra, ya durante la paz, un hombre de bien, arrastrado por las circunstancias, ha parecido revestido de una gran autoridad. Teniendo espera, tu deber es cobrar ánimo, meditar lo que te digo, y no arrojarte locamente a una empresa, cuyas dificultades no has podido prever.

Sé feliz.

Carta XII. Platón a Arquitas de Tarento, Sabiduría.

Las obras que nos has enviado nos han sido en extremo agradables, y ha ganado mi aprecio su autor, digno, a mi juicio, de sus antiguos abuelos; porque se dice que era uno de los diez mil guerreros que, bajo Laomedonte, abandonaron Troya y emigraron, según cuenta la tradición. En cuanto a las obras mías que reclamas, no están aún tan acabadas como yo deseo; sin embargo, te las envío en el estado que se encuentran. Ambos sabemos con qué cuidado es preciso guardarlas, y así no tengo necesidad de hacerte ninguna advertencia sobre este punto. Pásalo bien.

Carta XIII. Platón a Dionisio de Siracusa, Sabiduría.

El principio de esta carta te hará conocer desde luego que es mia. Un día que hablabas con los jóvenes locrios y estabas sentado distante de mí, te levantaste y viniste a decirme con cierta amabilidad una palabra que me agradó mucho, así como agradó al joven que estaba sentado a mi lado. Habiéndote dicho éste: «Verdaderamente, Dionisio, Platón te presta grandes servicios para tu instrucción». Tú respondiste: «Y me presta otros muchos, y así, apenas le invitó para este festín, se apresuró a complacerme». Perseveremos por favor en estas buenas relaciones, para que nos seamos más y más útiles recíprocamente.

Con este designio te envío un hombre versado en la doctrina pitagórica, y del cual tú y Arquitas, si Arquitas se encuentra en tu corte, podréis sacar un buen partido. Se llama Helicón. Es natural de Cícica, discípulo de Eudoxio, cuyas opiniones tiene en la punta de los dedos. Además ha recibido lecciones de uno de los discípulos de Sócrates, así como de Polixenes, uno de los amigos de Brisón. Añade, cosa muy rara, que no le falta gracia, que no hay en él rudeza, y que, si por algo peca, es por un acceso de abandono y naturalidad. Dudo hablar de esta manera, porque el hombre me parece un

animal, no malo, pero sí mudable, excepto unos pocos y sobre un pequeño número de cosas. Lleno de estos temores y de una justa desconfianza, he examinado el personaje mismo y he pedido informes a sus conciudadanos, y todos están conformes en reconocer su mérito. Examínale a tu vez con circunspección. Pero, sobre todo, si tienes tiempo, escucha sus lecciones y hazte filósofo. En el caso contrario, no te desentiendas de sus conversaciones, para que reflexionando en seguida, cuando el tiempo te lo permita, te hagas mejor y más digno de estimación. Así es como no cesarás de sacar de mí alguna utilidad. Pero basta sobre este punto lo dicho.

Con respecto a los objetos que, según tu carta, quieres que te remita, he comprado, y Léptimo te remitirá, un Apolo, hecho por un joven y excelente estatuario, que se llama Leocares. He comprado otra estatua del mismo, que es muy preciosa a mi parecer. Quisiera hacer con ella un presente a tu esposa, que me ha prodigado, lo mismo cuando estaba sano que cuando estaba enfermo, cuidados dignos de ti y de mí. Ofrécesela, sino lo llevas a mal. Envío igualmente para tus hijos doce cántaros de vino dulce y dos de miel. Con respecto a los higos, cuando llegué, estaban ya recogidos y pasados, sin poderse utilizar. Para otra vez procuraré recogerlos en tiempo más oportuno. En punto a árboles, Léptimo te dará explicaciones.

El dinero necesario para la compra de estos objetos y derechos de entrada en la ciudad se lo he pedido a Léptimo, haciéndole ver, como era muy conveniente y muy justo, que he gastado de lo mío para la nave de Leucadia diez y seis minas. Una vez que lo hube pedido y recibido, lo he gastado en parte para mí y en parte para pagar lo que te he enviado. Y puesto que se trata de intereses, es preciso que sepas cómo manejaré los tuyos y los mios en Atenas. Dispondré de tu dinero, según te dije, como acostumbro a hacer con el de los amigos, que es emplearlo con la más estricta economía en cosas necesarias, justas y convenientes a mí y a la persona que de mí hace confianza. En cuanto al estado de mis propios negocios, es el siguiente. Tengo cuatro sobrinas muy jóvenes que han perdido sus madres en la época que rehusé la corona que me ofreciste; son cuatro, una en edad núbil, otra de ocho años, otra de poco más de tres años, y la última de un año justo. Necesito dotar a las que se casen viviendo yo; en cuanto a las demás ja no es cosa mia. Aquellas, cuyos padres habrán de ser más ricos que yo, no las dotaré; mas al presente mis recursos son superiores a los suyos. Ya había dotado a sus madres con el concurso de los amigos y de Dión. Una de estas jóvenes se casa con Espeusipo, hermano de su madre. A ésta la bastan treinta minas, y para nosotros es una dote proporcionada. Además cuando mi madre muera, no necesitaré más de diez minas para, levantarla un sepulcro. He aquí en las actuales circunstancias mis únicos gastos necesarios. Si ocurre algún otro, sea público, sea privado, en mi viaje para ir a tu lado, según nuestro convenio, los escatimaré todo lo posible; pero serán de tu cargo. En cuanto a los gastos que tengas que hacer en Atenas para un coro o cosas semejantes, debo advertirte, que no tienes aquí, como creíamos, ni un solo amigo que esté dispuesto a adelantarte el dinero. Tendrás que reintegrar inmediatamente lo que te anticipen, pues de otra manera no cuentes con préstamos, y habría que esperar a la llegada del propio que envíes con el dinero, y esto no es sólo un inconveniente, sino que es una vergüenza. He hecho la experiencia enviando a Erasto a estar con Andrómedes de Egina, tu huésped, a quien debía dirigirme cuando necesitara dinero, según me previniste, y lo hice, porque quería cumplir y enviarte los encargos de consideración que me Labias hecho; pero me respondió una cosa justa y muy conforme con la naturaleza humana, diciendo que en otro tiempo había prestado a tu padre, y que le había costado

trabajo recobrar su dinero, y que lo más que haría sería adelantar una pequeña cantidad, pero no más.

Entonces acudí a Léptimo, el cual es digno de alabanza, no sólo por haberte prestado, sino por el celo y el gusto manifestados en sus palabras y en sus acciones con que lo ha hecho, habiéndose mostrado verdaderamente amigo tuyo. Es preciso, que te entere del bien y del mal, para que conozcas las disposiciones en que me parece estar cada cual con respecto a ti. Voy a decirte francamente lo que pienso en esta materia. Es esto tanto más justo, cuanto que tengo un conocimiento perfecto de ello. Los que tienen que rendirte cuentas no se atreven a señalar los gastos por temor de que te ofendas. Hazlos entrar en caja; hostígalos a que lo mismo en esto que en todo lo demás te den cuenta de todo. Es preciso, en cuanto sea posible, que lo veas todo, que de todo seas juez, y que no esquives el conocimiento de todos. Es el primer deber de todo hombre que ejerce mando. No ignoras, y convendrás siempre en esto, que importa a la buena administración de tus bienes y de tus intereses, que los gastos se justifiquen y los pagos sean religiosamente satisfechos. Que no puedan calumniarte ante el público aquellos que se dicen ser tus amigos; porque esto ni es justo ni decoroso, y no puede menos de hacer daño a tu reputación.

Ahora es preciso hablar de Dión. Antes de tu respuesta no puedo decir nada sobre los demás puntos, y respecto a los que me prohibiste comunicarle, nada absolutamente le he dicho, ni le he hecho la menor indicación. Le he sondeado sólo para saber si los vería realizarse con sentimiento o con placer, y me ha parecido que le ofenderían vivamente. Sobre todos los demás puntos me parece presentarse moderado respecto a ti en sus palabras y en sus acciones.

A Cratino, hermano de Timoteo y amigo mío, le daremos una coraza de las que lleva nuestra infantería pesada, que es tan preciosa, y a las hijas de Cebes tres túnicas de siete codos, no de las magníficas telas de Amorgines, sino de los modestos tejidos de Sicilia. Probablemente conoces de nombre a Cebes. Figura en los diálogos socráticos; discute con Simmias contra Sócrates en el diálogo sobre el alma. Es nuestro común amigo y es un hombre excelente.

En cuanto al signo que distingue mis cartas serias de las que no lo son, supongo que no lo habrás olvidado; sin embargo, no dejes de recordarlo y poner en él tu atención. Muchos quieren a la fuerza que les escriba, y no es fácil sustraerse a sus importunas exigencias. Mis cartas serias comienzan por Dios; y las que no lo son, por los dioses.^[10]

Los embajadores me instaron a que te escribiera, y con razón. Demuestran gran celo en alabarnos a ti y a mí, y más que todos Filagro que en este momento tiene la mano mala. Filebo, que acaba de venir de la corte del gran rey, me ha hablado igualmente de ti. Si mi carta no fuese ya demasiado larga, te referiría sus discursos, pero Léptimo te los referirá.

La coraza y los otros objetos que te suplico me envíes, confíalos a quien tú quieras, y si no tienes a nadie, dáselos a Terilo. No cesa de hacer la travesía; es uno de mis amigos, que sobresale en muchas artes y sobre todo en la filosofía. Es el yerno de Tisón que en el momento de mi partida dirigía la policía de la ciudad.

Pásalo bien, cultiva la filosofía; excita a los jóvenes a que se consagren a ella; saluda en mi nombre a nuestros compañeros de juego; recomienda a Aristócrito y a los demás, que cuando llegue alguna carta o escrito mío, te lo digan luego, y te recuerden, para que no las olvides, las cosas que yo te pida. Tampoco dilates volver a Léptimo el dinero que nos ha anticipado, para que con este ejemplo duden menos los demás en servirnos.

Latroclo, a quien doy la libertad juntamente con Mirónides, va a embarcarse con todos los encargos que te envío. Tómale a tu servicio, pues por su parte tiene buenos deseos, y empleale como te parezca. ¿Se ha conservado la carta misma o una copia de la carta? Haz por saberlo.

TESTAMENTO

Argumento del Testamento^[1] **por Patricio de Azcárate**

Este testamento, atribuido a Platón por Diógenes Laercio, ¿es realmente suyo? Es de notar que Platón no hace mención en él del pequeño jardín de la Academia, que debió legar a sus discípulos; y que en el testamento menos completo, cuyo resumen encontramos en Apuleyo, *De dogmate Platonis*, Platón no deja más que dos esclavos en lugar de cuatro. ¿Son estos motivos suficientes para desechar la autenticidad de este documento?

Testamento

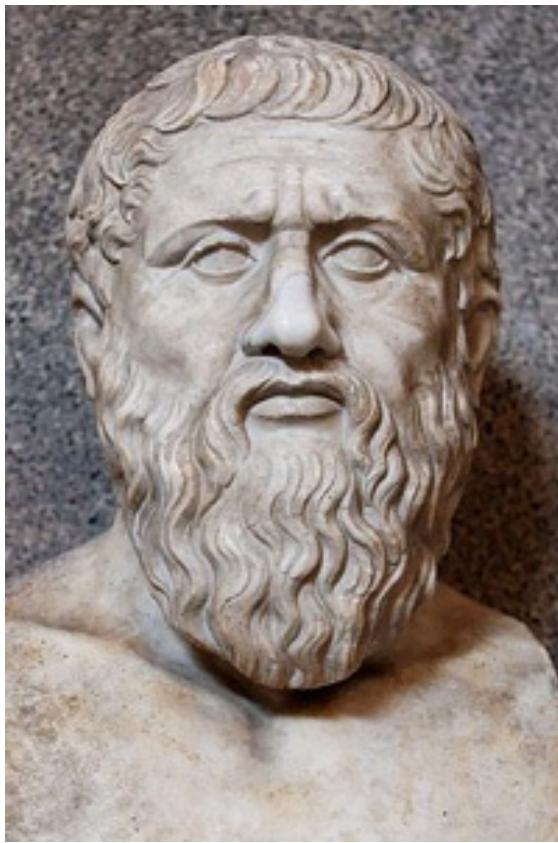
Platón dispone de los bienes que deja de la manera siguiente:

La hacienda de Efestia,^[1] cuyos límites son al norte el camino que conduce al templo de Cefisias, al sur el templo de Hércules, situado en el barrio de Efestia, al oriente la propiedad de Arquestrato de Prearre, y al poniente la de Filipo de Colis, no será vendida ni enajenada. La dono, si los dioses lo permiten, a mi hijo Adimanto. Le dejo además la hacienda de Erésides, que compré a Calimaco, que linda al norte con la propiedad de Eurimedón de Mirina, al sur con la de Demóstrates de Jipete, al oriente también con la de Eurimedón, y al poniente con la de Céfiso; y también, tres minas en especie, un vaso de plata que pesa ciento sesenta y cinco dracmas, una copa de plata que pesa sesenta y cinco, un anillo y unos pendientes de oro de peso de cuatro dracmas y ocho óbolos. Euclides, el cantero, me debe tres minas. Declaro libre a Artemis, y dejo a mi hijo a Ticón, Bictas, Apoloníades y Dionisio. Igualmente heredará mi hijo todos los muebles y efectos que constan del inventario que obra en manos de Demetrio. No debo nada.

Ejecutores testamentarios: Sóstenes, Espeusipo, Demetrio, Hegias, Eurimedón, Calímaco y Trasipo.

Criterios de la presente edición

Se ha respetado en todo lo posible la valiosa traducción original de Patricio de Azcárate, apegada al griego, pese a la influencia de la traducción latina de Cristoforo Landino y la francesa de Victor Cousin, corrigiendo solo las imprecisiones y arcaísmos del original. Se ha modernizado también la transcripción de nombres propios, etcétera. Las notas, salvo cuando se indican expresamente las iniciales de Patricio de Azcárate (PA), son de Ana Pérez Vega (APV) o alternativamente de Wikipedia.



PLATÓN (en griego antiguo: Πλάτων) (428-347 a. C.) fue un filósofo griego, alumno de Sócrates y maestro de Aristóteles, de familia noble y aristocrática. Platón (junto a Aristóteles) es quién determinó gran parte del corpus de creencias centrales tanto del pensamiento occidental como del hombre corriente (aquel que hoy denominamos «sentido común» del hombre occidental) y pruebas de ello son la noción de «Verdad» y la división entre «doxa» (opinión) y «episteme» (ciencia). Demostró (o creó, según la perspectiva desde donde se le analice) y popularizó una serie de ideas comunes para muchas personas, pero enfrentadas a la línea de gran parte de los filósofos presocráticos y al de los sofistas (muy populares en la antigua Grecia) y que debido a los caminos que tomó la historia de la Metafísica, en diversas versiones y reelaboraciones, se han consolidado. Su influencia como autor y sistematizador ha sido incalculable en toda la historia de la filosofía, de la que se ha dicho con frecuencia que alcanzó identidad como disciplina gracias a sus trabajos.

Entre sus obras más importantes se cuentan: la *República* (en griego *politeia*, que significa ciudadanía o forma de gobierno), en la cual elabora la filosofía política de un estado ideal; el *Fedro*, en el que desarrolla una compleja e influyente teoría psicológica; el *Timeo*, un influyente ensayo de cosmogonía, cosmología racional, física y escatología, influido por las matemáticas pitagóricas; y el *Teeteto*, el primer estudio conocido sobre filosofía de la ciencia.

Fue fundador de la Academia de Atenas, donde estudió Aristóteles. Participó activamente en la enseñanza de la Academia y escribió sobre diversos temas filosóficos, especialmente los que trataban de la política, ética, metafísica, antropología y epistemología. El conjunto de las obras más famosas de Platón se han denominado Diálogos, debido a su estructura dramática de debate entre interlocutores, si bien varios epigramas y cartas suyos también han perdurado.

Platón, que realmente se llamaba Aristocles, y cuyo seudónimo Platón significa el de espalda ancha —debido a que en su juventud había sido atleta—, era hijo de una familia que pertenecía a la aristocracia ateniense, concretamente a la familia denominada Glaucon. Su nacimiento habría ocurrido el 7 del mes de Thargelión (Mayo) en el 428-427. Su padre se llamaba Aristón, descendiente de Codro, último Rey de Atenas, y su madre Perictione, descendiente del legislador Solón y prima de Critias. Durante su juventud luchó como soldado en las guerras del Peloponeso, en las cuales Atenas salió derrotada, y el poder y la economía que ostentaba sobre el mundo griego cayó en las manos de Esparta; así vivió las consecuencias de dicha guerra. A los 21 años pasó a formar parte del círculo de Sócrates, el cual produjo un gran cambio en sus orientaciones filosóficas. Tras la muerte de Sócrates en el 399 a. C., Platón se refugió en Megara durante un breve espacio de tiempo, donde comenzó a escribir sus diálogos filosóficos (si es que no había compuesto antes alguno, cosa no fácil de conocer con precisión).

Sus conocimientos y habilidades eran tales que los griegos lo consideraban como hijo de Apolo y decían que en su infancia las abejas habían anidado en sus labios como profecía de las palabras melosas que salían de ellos.

Platón fue discípulo de Sócrates en su juventud y de acuerdo a sus propias palabras, estuvo presente durante su juicio (según se puede leer en la *Apología*), pero no en su ejecución (por lo que se dice al inicio del *Fedón*). El trato que Atenas dio a Sócrates afectó profundamente a Platón y muchos de sus primeros trabajos registran la memoria de su maestro. Se dice que muchos de sus escritos sobre la ética estaban dirigidos a evitar que injusticias como la sufrida por Sócrates volvieran a ocurrir. Despues de la muerte de Sócrates, Platón viajó a Megara, Tarento (Italia), Siracusa (Sicilia), y según algunos, también a Cirene (Egipto).

En el 396 a. C. emprendió un viaje de diez años por Egipto y diferentes lugares, de África e Italia. En Cirene conoció a Arístipo y al matemático Teodoro de Cirene. En Magna Grecia se hizo amigo de Arquitas de Tarento y conoció las ideas de los seguidores de Parménides de Elea.

En el 388 a. C. viajó a Sicilia, a la poderosa ciudad de Siracusa, donde quiso influir en la política de Dionisio I y aprendió mucho de las formas de gobierno que plasmaría después en *La República*. Sus manifestaciones políticas, que en algunos casos eran irreverentes con la clase dominante, lo llevaron a prisión. De regreso a Grecia, su barco se detiene en Egina, que estaba en guerra contra Atenas, en donde él es vendido como esclavo, sin embargo Anníceris de Cirene reconoció a Platón en la venta de esclavos y lo compró para devolverle la libertad. Volvió incluso en dos ocasiones más a Siracusa (los años 367-365 y 361), con el deseo de influir sobre Dionisio II (hijo de Dionisio I) en el modo de gobierno, y con la ayuda de un amigo siracusano llamado Dión.

En el 387 a. C., tras recobrar su libertad, Platón compró una finca en las afueras de Atenas, donde fundó un centro especializado en la actividad filosófica y cultural, al cual llamó Academia. El nombre procede de que en dicha finca existía un templo dedicado al antiguo héroe llamado Academo y dicha academia funcionó ininterrumpidamente hasta el año 86 a. C. (cuando fue destruida por los romanos). Sucesivamente, fue fundada una escuela filosófica de cariz neoplatónico que duraría hasta su cierre definitivo por parte de Justiniano I en el 529 d. C, pues veía en esta una amenaza para la

propagación del cristianismo. Muchos filósofos e intelectuales estudiaron en esta academia, incluyendo a Aristóteles, que allí estuvo durante 20 años (367-347 a. C.).

Platón también recibió influencias de otros filósofos, como Pitágoras, cuyas nociones de armonía numérica y geometría se hacen eco en la noción de Platón sobre las Formas; también Anaxágoras, quien enseñó a Sócrates y que afirmaba que la inteligencia o la razón penetra o llena todo; y Parménides, que argüía acerca de la unidad de todas las cosas y quien influyó sobre el concepto de Platón acerca del alma.

Platón murió en el 347 a. C., a los 80/81 años de edad, dedicándose en sus últimos años de vida a impartir enseñanzas en la academia de su ciudad natal.

Notas

[1] Reproduzco aquí mi traducción original de este extracto, con sus pequeñas imperfecciones, que posteriormente fueron pulidas y mejoradas por Daniel Nisa en *El lector común*, Lumen. (APV) <<

[²] *El Banquete de Platón*, que V. Woolf cita por famosa la versión de Shelley (11031). (APV) <<

[3] Ibidem, p. 129. (APV) <<

[4] Se refiere a la primera guerra mundial; este libro se publicó el 23 de abril de 1974. (APV) <<

[5] Tomado de un epitafio de Simónides, *Antología Griega*, 98. (APV) <<

[6] Simónides, *Ant. Gr.*, 99. (APV) <<

[7] Inspirado en Sófocles, *Edipo en Colono*, 660-7. (APV) <<

[8] «... for everyone, even if before he were ever so undisciplined, becomes a poet as soon as he is touched by love», Platón, *El Banquete*, 1102.e.2-1102.e.3. (APV) <<

[9] *Electra*, 150-151. (APV) <<

[1] Ofrecemos aquí buena parte de la introducción original de Patricio de Azcárate, que será de utilidad al lector curioso. Está llena de religiosidad y de fervor patriótico. Como en todo el volumen, las imprecisiones se han corregido tácitamente. (APV) <<

[2] Patricio de Azcárate Corral (León, 17 de marzo de 1800 - íd., 20 de febrero de 1886) fue un filósofo y político español, historiador y difusor de la filosofía moderna y meritorio traductor a la lengua española de las obras de Platón, Aristóteles y Leibniz, por primera vez en lengua española. En 1852 decidió emprender un vasto proyecto de traducción de Filosofía antigua y moderna para compensar así las lagunas que encontraba en los planes oficiales de estudio de esta materia, los 26 volúmenes de su *Biblioteca Filosófica*, que comprenden 11 volúmenes con las obras completas de Platón (1871-1872), 10 volúmenes de obras de Aristóteles (1873-1875) y 5 volúmenes de obras de Leibniz (1878). Estas traducciones, junto con su *Exposición histórico-crítica de los sistemas filosóficos modernos* (1861), constituyen su gran aportación al renacer filosófico en la España de la segunda mitad del siglo XIX. En 1853 publicó además unas *Veladas sobre la filosofía moderna*. Tras la Vicalvarada o revolución de 1854, los gobiernos progresistas le nombraron gobernador civil de distintas provincias hasta 1863 (León, Valladolid, Vizcaya, Santander, Murcia y Toledo). Fue socio correspondiente de la Academia de Ciencias Morales y Políticas y de la Real Academia de Historia. (Wikipedia) <<

[3] *De la Ciudad de Dios*, XII, XXVI, cf. VIII, IV (PA) <<

[4] Nacido en Florencia en 1433, y muerto en 1499. (PA) <<

[5] Nacido en Villanueva de Berg en 1540, y muerto en 1598 (PA) [1540-1597]. [<<](#)

[6] Discurso sobre Platón, dirigido a Monseñor de Lamoignon de Basville. (PA y APV) <<

[7] Leibniz, edic. Erdonann, p. 725 y 701. *Lettres à Montmort.* (PA) <<

[8] Sebastián Fox Morcillo, o Sebastian Foxius Morzillus, Sevilla, España, 1528 - Mar del Norte, 1560. (PA) <<

[9] Filósofo vasco-francés (1749-1833). (PA) <<

[10] *Exposición histórico-crítica de los sistemas filosóficos*, tomo IV, p. 39. (PA) <<

[11] 1804; 5 vol. en 4º. (PA) <<

[12] Berlín, 1811-1828; 2.^a edición. (PA) <<

[13] Milán, 1857. (PA) <<

[14] *Pensamientos de Platón*. París, 1824, 2a edición. (PA) <<

[15] *Obras completas de Platón*. París, 1824-1840; 13 vol. (PA) <<

[16] *Obras completas de Platón*, de los señores (Emmanuel) Chauvet y Amadeo (Émile) Saïsset, compuestas de 10 vol., 1861. (PA) <<

[17] «Platonis philosophi qua exstant, Graece ad editionem Henrici Stephani accurate expressa cum Marsilli Ficini interpretatione. Praemittitur 1. III Laertii de vita et dogm. Plat. cum notitia literaria... Studiis Societatis Bipontinae». (Dialogorum Platonis argumenta exposita et illustrata a Diet. Tiedemann...), *Biponti, ex typ. Societatis*, 1781-1787. (PA) [<<](#)

[18] Apuleyo refiere igualmente que Platón hizo tantos progresos en los ejercicios de la lucha que disputó el premio en los juegos Pitenses y en los juegos Ístmicos. (*De Platone et eius dogmate*). (PA)

<<

[19] Imitación de un verso de la *Ilíada*, 18, 392. (PA) <<

[20] *Ifigenia en Táuride*, I, 93. (PA) <<

[²¹] Es decir, tú llorarás, tú encontrarás amarguras. (PA) <<

[22] El texto dice: porque muestras el hueso a los perros para rechazarlos en seguida. (PA) <<

[23] Es decir, en el *Fedón*. (PA) <<

[24] Esquines de Sphettus o Socratius. (PA) <<

[25] Hefestia, Cefisio, Frearros, son distritos del Ática. (PA) <<

[26] Quizá en el sentido de «Si los dioses quieren». (PA) <<

[27] Tozthenes, Speusippus, Demetrius, Hegias, Eurymedon, Callimachus, and Thrasippus. (PA) <<

[28] Ajustándonos, según queda dicho, en la colocación de los diálogos al método seguido por Chauvet y Saisset, nos ha parecido conveniente publicar las observaciones que estos escritores hacen para demostrar la procedencia de este orden. (PA) <<

[29] Diógenes Laercio, libro III. (PA) <<

[30] Diógenes Laercio, libro I. (PA) <<

[31] Apuleyo, *De Platone et eius dogmate*, I, y el anónimo de Heeren. (PA) <<

[32] Además de las tres series, hemos colocado en una complementaria diálogos muy dudosos, como el *Teages*, o ciertamente apócrifos, como el *Axíoco*, y, por último, las cartas y ligeros fragmentos. (PA) <<

[33] Diógenes, libro III. (PA) <<

[1] Ha sido necesario retocar o matizar, en la menor medida posible, las palabras del filósofo, historiador y político español Patricio de Azcárate Corral, para subsanar los pequeños errores o imprecisiones que él mismo hubiera podido evitar con los instrumentos de hoy en día. <<

[²] El *Eutifrón* (Εὐθύφρων) o *de la piedad* pertenece a los Primeros diálogos, escritos en la época en que Platón era más joven (ca. 388-3101 a. C.) El diálogo en sí refleja hechos del 388 a. C., entre la acusación de Méleto y el proceso y muerte de Sócrates. Su estructura, que gira en torno a la definición de la justicia, es la siguiente:

- Escena introductoria.
- Primera definición de Eutifrón: la justicia es acusar a toda persona que haya cometido un delito.
- Segunda definición de Eutifrón: la justicia es lo que agrada a los dioses.
- Tercera definición de Eutifrón: la justicia es lo que agrada a todos los dioses.
- La definición de Sócrates: la justicia es una parte de lo justo.

Las notas de Patricio Azcárate van firmadas con sus iniciales. (PA) Las demás han sido introducidas por esta correctora. (APV) <<

[3] Patricio de Azcárate utiliza el término de «santidad» mezclado con el de «piedad» en el sentido platónico de amor venerable a la divinidad, a la familia, al amigo, y a nuestras personas u objetos amados, o a la naturaleza o a las artes. (APV) <<

[4] Se considera a Eutifrón una persona real. Es muy posible que sea el mismo Eutifrón que reaparece en *Crátilo*. (APV) <<

[5] Patricio de Azcárate concluye con este excuso, cuyo trasfondo es la fe cristiana del traductor.
(APV) <<

[1] Este pórtico del Rey era un lugar a la derecha del Cerámico, donde uno de los nueve Arcontes, que se llamaba el Rey, presidía durante su año, y conocía de los homicidios y de los ultrajes hechos a la religión. (PA) <<

[²] Méleto fue un antiguo poeta trágico ateniense del siglo v a. C., que destacó por su acusación en el Juicio de Sócrates. Era nativo del demo de Piteas o Pithos y aún no era casi conocido hasta que hizo la acusación contra Sócrates, aunque es mencionado por Aristófanes, quien dice que en su juventud habría escrito alguna obra. Cuando acusó a Sócrates debía tener unos 39 o 44 años. La *Apología de Sócrates* nombra a Méleto como el principal perpetrador de la acusación contra Sócrates. Dice además que era conocido como poeta y supone que la acusación fue debida a un resentimiento personal. (Wikipedia) <<

[3] Este demonio familiar era precisamente la divinidad nueva, que los atenienses acusaban a Sócrates de querer introducir en la religión. (PA) <<

[4] Eutifrón ejercía la profesión de adivino, que era hereditaria entre los griegos. (PA) <<

[5] Las Panateneas eran las fiestas de Atenea, que se celebraban cada cinco años con juegos y sacrificios. (PA) <<

[6] Dédalo era un escultor y arquitecto célebre. (PA) <<

[¹] La *Apología de Sócrates* (Ἀπολογία Σωκράτους) reconstruye el discurso que Sócrates pronunció en su defensa ante los jueces atenienses que lo condenaron por corromper a la juventud y no creer en los dioses de la polis. Es una obra de juventud de Platón, que pertenece al ciclo de los diálogos «socráticos». Estructura:

- Introducción.
- La acusación.
- Los cargos contra Sócrates.
- La obra.
- Discurso principal.
- Discurso después del veredicto.
- Tras la sentencia. (Wikipedia) <<

[2] En la Antigua Grecia, se llamaba pritaneo (Πρυτανεῖον) a la sede del poder ejecutivo. <<

[3] De nuevo es impreciso Patricio de Azcárate. Sócrates era profundamente religioso y su teología novedosa, pero la discusión sobre si era teísta, monoteísta o politeísta no debe ser simplificada. <<

[1] Los últimos acusadores de Sócrates fueron Ánito, que murió después lapidado en el Ponto, Licón, que sostuvo la acusación, y Méleto. Véase el *Eutifrón*. (PA) <<

[²] Aristófanes (en griego Ἀριστοφάνης; Atenas, 434 a. C. - 3103 a. C.) fue un famoso comediógrafo griego, principal exponente del género cómico. (PA) <<

[3] Georgias de Leoncio o de Leontini (en griego Γοργίας) (4003 a. C.-3 85 a. C.): filósofo del período antropológico de la Filosofía griega. (APV) <<

[4] Pródico de Ceos (Πρόδικος, Pródikos; h. 454-h. 3101 a. C.) fue un filósofo griego, que formó parte de la primera generación de sofistas. Nació en el poblado de Yulis, en la isla egea de Ceos (una de las Cícladas, en el mar Egeo). (PA) <<

[5] Hipias de Élide, sofista griego de las primeras generaciones, nació aproximadamente a mediados del siglo v a. C. y además fue un joven contemporáneo de Protágoras y Sócrates. La mayor fuente de conocimiento sobre él procede de Platón. Aparece en dos diálogos platónicos (Hipias menor e Hipias mayor), además de una breve aparición en el diálogo Protágoras. (PA) <<

[6] Calias (en griego Καλλίας, Kallías) era un político ateniense del siglo v a. C. nacido hacia el 501 a. C. Nació en una familia eupátrida que pretendía descender de Triptólemo, sacerdote de los Misterios de Eleusis y fundador de las fiestas Eleusinias. (PA) <<

[7] Éveno es un ciudadano ateniense mencionado en el diálogo *Fedón* de Platón. (PA) <<

[8] Querefón o Querefonte, según Aristófanes, era un sofista amigo de Sócrates. (Wikipedia) [<<](#)

[9] Pitia o Pitonisa (*Πιθία*) era el nombre que se le fue dando a las mujeres que interpretaban las respuestas en el Santuario de Delfos, es decir, los oráculos. Al templo de Apolo se le llamaba también Pition (*Πιθίον*) y al mismo Apolo en Delfos se le llamó «Apolo Pitio». (PA) <<

[10] Se llamaban así los poetas que hacían himnos en honor de Baco. (PA) <<

[11] Licón fue uno de los tres fiscales responsables del procesamiento de Sócrates, junto con Ánito y Méleto. (Wikipedia) <<

[12] Anaxágoras (en griego Αναξαγόρας) (489 - 418 a. C.) fue un filósofo presocrático que introdujo la noción de *nous* (νοῦς, mente o pensamiento) como elemento fundamental de su concepción física. (APV) <<

[13] Aquiles, hijo de Tetis y de Peleo. (PA) <<

[14] Homero, *Ilíada*, 18, 102-97. (PA) <<

[15] Homero, *Ilíada*, 18, 104. (PA) <<

[16] Sócrates se distinguió por su valor en los dos primeros sitios, y en la batalla de Delio salvó la vida a Jenofonte, su discípulo, y a Alcibíades. (PA) <<

[17] Este combate fue dado por Calicrátidas, general de los lacedemonios, contra los diez generales atenienses. Estos últimos consiguieron la victoria. (PA) <<

[18] Tholos era la sala de despacho de los Pritaneos o senadores. (PA) Quedan vestigios de la thólos (ἢ θόλος), sala redonda, de Atenas. (APV) <<

[19] Cuando Sócrates fue condenado, Apolodoro exclamó: —Sócrates, lo que me aflige más es verte morir inocente. Sócrates, pasándole la mano suavemente por la cabeza, le dijo con la risa en los labios: —Amigo mío, ¿querrías más verme morir culpable? (PA) <<

[20] *Odisea*, 19, 162. (PA) <<

[²¹] Era preciso que el acusador obtuviese la mitad más una quinta parte de votos. (PA) <<

[22] La ley permitía al acusado condenarse a una de estas tres penas; prisión perpetua, multa, destierro. Sócrates no cayó en este lazo. (PA) <<

[23] Los ciudadanos de grandes servicios eran mantenidos en el Pritaneo con los cincuenta senadores en ejercicio. (PA) <<

[24] Eran los magistrados encargados de la vigilancia de las prisiones. (PA) <<

[1] *Critón* (Κρίτων) es un diálogo corto pero importante. Es una conversación entre Sócrates y su amigo adinerado Critón. Hablan sobre la justicia (*diké*), la injusticia (*adikia*), y sobre la apropiada respuesta a la injusticia. Sócrates piensa que a la injusticia no se la debe responder con otra injusticia, y rehúsa la oferta de Critón, el cual le propone financiar su huida de la prisión. Este diálogo contiene un primer discurso sobre la teoría del contrato social del gobierno.

Sócrates desarrolla una argumentación en respuesta a lo expuesto por Critón, que se basa en sus profundas convicciones en cuanto a los principios éticos fundamentales. (Wikipedia) <<

[¹] El cabo Sunio sobre el que estaba construido un templo a Minerva a la parte Sudeste de la Ática.
(PA) <<

[2] Eran los juegos que cada tres años se celebraban en el istmo de Corinto en honor de Neptuno, desde que Teseo los había renovado. (PA) <<

[3] Lacedemonia: Esparta. (Wikipedia) <<

[4] La Tesalia era un país donde reinaban la licencia y la corrupción, así que Jenofonte observa que allí fue donde Critias se perdió. (PA) <<

[1] El *Primer Alcibíades* (Ἀλκιβιάδης α') es un diálogo entre Alcibíades y Sócrates, obra atribuida sin certeza absoluta a Platón. En el *Primer Alcibíades*, Sócrates declara su amor por Alcibíades en las primeras líneas; luego, Sócrates charla con él sobre diversos temas. Sócrates intenta alejar a Alcibíades de la política, y al final del diálogo la juventud de Atenas es seducida al razonamiento por Sócrates.

Desde la antigüedad el *Primer Alcibíades* fue visto como uno de los mejores textos que introducen a la filosofía platónica. Es probable que por esta razón se incluyera este texto desde la antigüedad entre el Corpus platónico. (Wikipedia) <[Wikipedia](#)>

[1] Por su padre, Clinias, descendía de Eurísaces, hijo de Áyax; y por su madre, Dinomaca, descendía de los Alcmeónidas y de Megacles. (PA) <<

[2] Le hinchaba los carrillos desagradablemente. (PA) <<

[3] Esta gran batalla se dio en la Olimpiada 80, cuando Sócrates contaba cerca de doce años. (PA) <<

[4] Esta batalla de Coronea se dio el segundo año de la Olimpiada 83. Sócrates tenía veintidós años.
(PA) <<

[5] Hipólito, 353. (PA) <<

[6] De Peparethos, hoy Skopelos (Σκόπελος), isla al noreste de Eubea. (PA) <<

[7] Zenón de Elea, discípulo de Parménides, había venido con su maestro a Atenas (500 años antes de J. C.) donde Sócrates en su juventud oyó a ambos. (PA) <<

[8] Alusión al picaresco dicho popular contra los libertos que habían salido de la esclavitud. —Lleva aún sobre su cabeza la cabellera de esclavo. (PA) <<

[9] Ahura Mazda u Ormuz es el nombre de una divinidad exaltada por el profeta persa Zoroastro (siglo VI a. C.) como el Creador no creado, es decir, la deidad suprema de la religión del zoroastrismo. <<

[10] Esposa de Jerjes y madre de Artajerjes. (PA) <<

[11] «Te pierdas, como ha sucedido», incorporado de la Fe de erratas en el original. <<

[12] Homero, II, 547 de la *Ilíada*. (PA) <<

[¹] Cármides (Χαρμίδης) es un diálogo de Platón donde Sócrates dialoga con el joven Cármides, y después con Critias, sobre el sentido de *sophrosyne*, una palabra griega que significa «templanza», «prudencia», «autocontrol» o «restricción». Como es habitual en los diálogos platónicos de juventud, los dialogantes no alcanzan una definición satisfactoria (*aporía*), pero por medio de la mayéutica desarrollan una profunda reflexión, en este caso acerca de la sabiduría. (Wikipedia) <<

[2] En su sentido de «coloreado». <<

[3] Vana ciencia, vano conocimiento. <<

[4] No se pueden suscribir a día de hoy estas palabras porque, como sabemos ya, para Sócrates era central el hallazgo de la Sabiduría en Sí. <<

[¹] Χαρμίδης, nom. vir. frequens apud Graecos: a χάρμα sive χάρμη, laetitia, «nombre de varón frecuente entre los griegos, de chárma o chárme, alegría.» Cf. Forcellini. (PA) <<

[²] Sobre las palestras, véanse los *Viajes del joven Anacarsis*, cap. VIII. (PA) Se trata de la novela de Jean-Jacques Barthelemy, *Viaje del Joven Anacarsis a la Grecia a mediados del siglo cuarto antes de la era vulgar*, de 1790. (PA) <<

[3] Fue esclavo de Pitágoras, recobró su libertad, vivió tres años en un subterráneo, de donde salió para hacerse legislador dando leyes, y filósofo enseñando la inmortalidad del alma. Herodoto, 4, 95. (PA)

Tal vez discípulo, no esclavo de Pitágoras. Su nombre tiene diferentes variantes, según las fuentes. Zálmoxis (Ζάλμοξις, también conocido como Sálmoxis, Σάλμοξις, Zámolxis, Ζάμοξλις, o Sámolxis Σάμοξλις) fue un legendario reformador social y religioso, considerado Dios por los tracios de Dacia y los getas. Cf. Heródoto (4, 95 ss), los getas pensaban que tras morir se reunían con Zálmoxis. (PA) <<

[4] Cotéjese este pasaje con las preciosas páginas del final del Timeo. (PA) (PA) <<

[5] Escita, hijo de Seutes, encantador curandero que navegaba por los aires. Heródoto, 4. (PA) Ἀβαρις legendario sacerdote hiperbóreo de Apolo, que tenía el don de la profecía y por esto, además de por sus ropas escitas y su simplicidad y honestidad, llegó a ser famoso en Grecia, donde gozó de gran estima. Viajó por toda Grecia haciendo oráculos y llevando con él una flecha (sobre la que volaba, según algunas tradiciones) como símbolo de Apolo. (PA) <<

[6] Homero, *Odisea*, 18, 347. (PA) (PA) <<

[7] Hesíodo, *Las obras y los días*, v. 311. (PA) (PA) <<

[8] Véanse el *Crátilo*, el *Eutidemo* y el *Protágoras*. (PA) <<

[9] La sutil discusión que sigue comprende dos partes distintas: primera, ¿es posible la ciencia de la ciencia y de la ignorancia?; segunda, ¿es útil? (PA) <<

[10] Entiéndase que Platón distingue sutil, pero exactamente, entre saber que se sabe y saber lo que se sabe. (PA) <<

[11] Otra distinción que debe tenerse presente. Platón distingue entre la medicina, en tanto que ciencia, y el objeto de la medicina, es decir, lo sano y lo enfermo. El médico no conoce la medicina, sino solo el objeto de la medicina; el sabio conoce la medicina y no su Objeto; y he aquí porque este no puede juzgar a aquél. (PA) <<

[12] Es decir, la ciencia de la ciencia, menos el objeto sabido, y de la ignorancia, menos el objeto ignorado. Esta última definición es la que Sócrates ha hecho prevalecer sobre la primera. (PA) <<

[13] Homero, *Odisea*, 19, 563. (PA) <<

[1] *Laques*, también conocido como *Sobre la valentía* (Λάχης ἢ Περὶ ανδρειας), es un diálogo socrático escrito por Platón que trata sobre el tema del coraje. Lisímaco y Melesias le piden consejos a Laques y a Nicias sobre si sus hijos deberían entrenar en el ejército. Después de un tiempo buscan el consejo de Sócrates. En vez de responder la pregunta, Sócrates pregunta qué es lo principal que ha de inculcar en los jóvenes el entrenamiento. Sus interlocutores responden que el principal propósito es inculcar «virtud», pero, más que todo, «valentía». Entonces, Sócrates discute con Laques y Nicias sobre el significado exacto de valentía, y se examinan varias definiciones de ella. (Wikipedia) [<<](#)

[1] Soldados mercenarios, hijos perdidos de los ejércitos. (PA) <<

[2] Vaso de barro cristalizado, muy difícil de amoldar. (PA) <<

[3] Los griegos tenían cuatro clases de tonos: el lidio, lúgubre, propio para las lamentaciones; el frigio, vehemente y propio para excitar las pasiones; el jónico afeminado y disoluto; y el dórico, varonil, y por esto Sócrates prefiere este a los demás. En el tercer libro de la República Platón condena absolutamente el lidio y el jónico. (PA) <<

[4] *Ilíada*, 8, 107. (PA) <<

[5] Crommión, país célebre por los estragos que causaba allí la jabalina madre del jabalí de Calidon, que mató Teseo. (PA) <<

[6] General ateniense. (PA) <<

[7] Los Exonios, desacreditados por su maledicencia. (PA) <<

[8] *Odisea*, 11, 347. (PA) <<

[1] *Protágoras* (Πρωταγόρας) es uno de los diálogos de juventud de Platón, en los que interviene activamente su maestro Sócrates. El tema es la naturaleza de la virtud. Sócrates dialoga con un amigo, cuyo nombre no aparece. Éste, conocedor de su afición por Alcibíades, le pregunta por él. La respuesta es que se acababan de ver, pero que apenas pudo prestarle atención, porque había conocido a un extranjero más hermoso. Asombrado de la respuesta, el amigo pide más detalles. Sócrates le explica que la sabiduría es superior a la belleza, y en este caso, su nuevo conocido, Protágoras, supera al bello Alcibíades. A continuación le cuenta cómo lo conoció.

Sócrates es despertado por su amigo Hipócrates que, muy excitado, le dice que acaba de llegar a la ciudad el famoso sofista Protágoras, y le conmina a dirigirse inmediatamente a la casa en que se aloja para disfrutar de sus enseñanzas. Sócrates le previene contra la habilidad de los sofistas, que considera peligrosa para el alma, aconsejándole prudencia. Ambos acuden a la residencia donde se aloja Protágoras, que se encuentra rodeado de varios filósofos y estudiantes. A partir de este momento, el diálogo transcurre entre Sócrates y Protágoras, con intervenciones puntuales de otros contertulios.

Sócrates, al contrario que Protágoras, no cree que la virtud se pueda enseñar y ambos se enzarzan en una discusión con numerosas preguntas, réplicas y contrarréplicas, en la que los demás personajes hacen de público y de jueces. Sócrates reprocha a Protágoras que elude sus preguntas con respuestas demasiado largas, para desviar la atención. Finalmente, declaran la cuestión como demasiado compleja, declarándose mutua admiración y respeto. (Wikipedia) <<

[1] Homero, *Odisea*, 10, 279. (PA) <<

[2] Ciudad de Tracia (PA), de la Calcídice, al sur de Macedonia y Tracia. (APV) <<

[3] Esta palabra se toma de la *Odisea*, 2, 601. (PA) <<

[4] Aldea de Ática. (PA) <<

[5] Homero, *Odisea*, 11, 582. (PA) <<

[6] Referido al demo Kerameis, que no se debe confundir con el área del Cerámico. (APV) <<

[7] Selibria, hoy día Silivri, ciudad del Sudoeste de la Tracia sobre la Propónide (PA), actualmente ciudad y distrito de Estambul. (APV) <<

[8] «Ingiera» en el original. Debe poner «injiera», de injerir (inserere), insertar, entremeterse. (APV)

<<

[9] Hermano de Pericles. (PA) <<

[10] La fábula, que era el fuerte de los sofistas, suplantó la religión natural e introdujo el paganismo, que es su corrupción. (PA) <<

[11] Hesíodo, *Teogonía* 513. (PA) <<

[12] Hefesto (el fuego) suministra los instrumentos y la operación; Atenea (el espíritu) da el diseño y el conocimiento. (PA) <<

[13] Fortaleza de la que habla Homero cuando dice que Zeus vivía separado sobre la cima más alta del Olimpo. (PA) <<

[14] Euríbates y Frinondas, insignes malvados (PA), cf. Éforo, frag. 100. (APV) <<

[15] Este Crisón de Himera había conseguido tres veces seguidas el premio en las carreras del estadio.
(PA) <<

[16] Corredores que en un día andaban muchas leguas. (PA) <<

[17] Se llamaban Pritaneos los templos donde ardía día y noche el fuego sagrado de Hestia (Vesta).
(PA) <<

[18] Quiere decir suelto, seguro en sus movimientos, modo de obrar, etc. (PA) <<

[19] Uno de los siete sabios de Grecia. (APV) <<

[20] El Escamandro y el Simois, citados en la *Ilíada*, son dos ríos (dioses-río) que confluyen en Troya. (APV) <<

[²¹] Homero, *Ilíada*, 21, 308. (PA) <<

[22] Hesíodo, Las obras y los días, 207. (PA) <<

[23] El pueblo de Ceos era conocido por sus buenas costumbres. (PA) <<

[²⁴] En la Fócida, pueblo del monte Oeta. (PA) Μύσων ὁ Χηνεύς, Misón el Queneo. (APV) <<

[25] “γνῶθι σαυτόν” καὶ “μηδὲν ἄγαν”. (APV) <<

[26] El idioma eolio. (PA) <<

[²⁷] *Ilíada*, 10, 224. (PA) <<

[1] *Hipias mayor* (en griego: Ἱππίας Μείζων), también conocido como *¿Qué es lo bello?*, pertenece a la serie de los Primeros Diálogos, escritos en la época en que el autor era aún joven. Su fecha exacta es incierta, aunque se ha sugerido el 390 a. C.¹ Se llama así debido a que hay dos diálogos con el mismo nombre (en ambos participa como personaje el sofista Hipias de Élide, contemporáneo suyo) siendo el otro, el *Hipias menor* (de la misma época), considerablemente más breve que el anterior.

La autoría del *Hipias mayor* ha permanecido largo tiempo en disputa. Aunque algunas obras previamente atribuidas a Platón finalmente han sido consideradas como no auténticas, en esta obra la autoría no ha quedado aún firmemente establecida, aunque el consenso académico parece inclinarse a favorecer su autenticidad. (Wikipedia) <[Wikipedia](#)>

[2] El marfil y el oro fueron muchas veces puestos en obra por los antiguos, ya como materia prima, ya como adorno de sus producciones artísticas, en la estatuaria sobre todo. Fidias los empleó ambos: su Júpiter Olímpico y su Minerva del Partenón, estatuas colosales, eran de marfil y de oro. Pero su belleza no estaba en esto, como Hipias se lo figura. (PA) <<

[1] Véase el *Hipias Menor*. (PA) <<

[²] Somos muchos los platónicos que pensamos que la frase reiterada de $\chi\alpha\lambda\varepsilon\pi\grave{\alpha}$ $\tau\grave{\alpha}$ $\kappa\alpha\lambda\acute{a}$ y sus variantes pueden pertenecer al propio Platón, pues es absolutamente concorde con la filosofía de Sócrates-Platón. (APV) <<

[3] τὰ καλὰ γνωρίζουσι καὶ ζηλοῦσιν οἱ εὐφυέες πρὸς αὐτά. La frase original es de Solón. (APV) <<

[1] *Hipias Menor* (Ιππίας Ελάττων), según los eruditos, se sitúa en la primera etapa de la producción del filósofo, aunque se discute si es uno de los primeros diálogos o pertenece al período llamado «de transición».

Los personajes principales del diálogo son Sócrates e Hipias de Élide, un sofista aclamado en la época por su gran cantidad de saberes. Aparece también un personaje menor, Eudico, discípulo de Hipias, cuyo papel es el de simple mediador del diálogo. La situación del diálogo es la siguiente: Hipias acaba de dar una conferencia-clase sobre Homero. Sócrates, que estaba allí cerca, es invitado por Eudico a dialogar con el sofista. Sócrates plantea la siguiente pregunta: ¿cuál de los dos personajes célebres de la mitología griega, Aquiles y Odiseo, es mejor? Desde aquí Sócrates demostrará la ignorancia de Hipias, que parte de la tesis de que «la bondad moral es un tipo de sabiduría»; esa tesis llevará a la paradoja moral consistente en que «Quien hace el mal voluntariamente es moralmente mejor que quien lo hace sólo involuntariamente y por ignorancia».

Como sucede en los diálogos de esta etapa platónica, el diálogo culmina en una aporía: los dialogantes llegan a un fin al que no pueden dar solución y cierran el diálogo reconociendo su ignorancia. (Wikipedia) [<<](#)

[²] *Pasajes citados* (ed. Steph.) p. 365, B; 372, A; 374, 0; 3GC, B. (PA) <<

[3] *Metafísica*, lib. IV, cap. XXIX. (PA) <<

[1] En el *Primer Hipias* el sofista citó a Sócrates para la escuela del rector Filostrato, donde debe recitar un discurso a que estas primeras palabras hacen alusión. A continuación de esta lectura tiene lugar este diálogo entre Eudico, Sócrates e Hipias, en presencia de los oyentes que no han abandonado el local. Véase el Primer Hipias. (PA) <<

[2] Éste era el título, entre los antiguos, del noveno libro de la *Iliada*. (PA) <<

[3] *Ilíada*, IX, 308 a 314. (PA) <<

[4] *Ilíada*, lib. IX, vers. 457. (PA) <<

[5] *Ilíada*, lib. IX, v. 169. (PA) <<

[6] *Ilíada*, lib. IX, vers. 650. (PA) <<

[1] *Menéxeno* (Μενέξενος: Menéksenos) es un diálogo socrático de Platón tradicionalmente incluido en la séptima tetralogía. Los personajes son Sócrates y Menéxeno. Consiste principalmente en un largo discurso fúnebre que satiriza el famoso discurso de Pericles que recoge Tucídides en su *Historia de la Guerra del Peloponeso*. Por ello, *Menéxeno* es un diálogo único de entre toda la serie de diálogos de Platón, puesto que aquí el diálogo sirve como forma de exposición del discurso. Por este motivo, posiblemente, es por lo que *Menéxeno* ha caído en algunas sospechas de ilegitimidad. (Wikipedia) <<

[2] Pirrón de Elis, filósofo escéptico. (APV) <<

[1] La más célebre entre las mujeres célebres de Grecia; originaria de Mileto, hija de Axíoco. Se la llamaba algunas veces Ἡρα [Hera], como se llamaba a Pericles Ὁλύμπιος [el Olímpico]; muy versada en la retórica y en la política que parece haber enseñado a Pericles y a Sócrates. (PA) Cf. Aspasía. (PA) <<

[²] Véase el elogio que de este hace Tucídides, 8, 68. (PA) (PA) <<

[3] Véase la descripción que de esta ceremonia hace Tucídides. 2, 34, trad. Gail. (PA) (PA) <<

[4] Heródoto, VIII 55. (PA) <<

[5] Platón, *Leyes* 3. (PA) <<

[6] Véase el libro III de las *Leyes*, donde Platón reprende la conducta de los de Argos. (PA) <<

[7] Tucídides. I, 100. (PA) <<

[8] Tucídides. I, 94. (PA) <<

[9] Tucídides. I, 104. (PA) <<

[10] Ciudad de Beocia. (PA) <<

[11] Otra ciudad de Beocia. (PA) <<

[12] Tucídides, lib. VI y VII. (PA) <<

[13] Tucídides. VIII, 18. (PA) <<

[14] Ciudad de la isla de Lesbos. (PA) <<

[15] En los honores que se hacían a los guerreros muertos, se llevaba una cama vacía que representaba los cuerpos que no habían sido encontrados. (PA) <<

[16] La paz de Antálcidas tuvo lugar tres años después de la muerte de Sócrates. Este anacronismo no prueba nada contra la autoridad del Menéxeno, porque, según Cousin, se encuentran otros en diálogos incontestablemente auténticos. (PA)

Paz ignominiosa del espartano Antálcidas con Artajerjes II Memnón. (APV) (PA) [<<](#)

[17] Batalla de Lequeo, 391 a. C. (APV) (PA) <<

[¹] *Ion o Sobre la Ilíada* (Ιων ἢ Περὶ Ἰλιάδος πειραστικός), llamado también *De la poesía*, es un diálogo perteneciente a la serie llamada *Primeros diálogos*, escritos en la época en que Platón era aún joven. *Ion* trata sobre la poesía y se interroga más específicamente sobre la naturaleza de la fuente de donde los poetas sacan su talento. ¿Es la poesía un arte o es solo una cuestión de inspiración? (APV)

<<

[¹] Griego antiguo Ἰων. En el DRAE: Ion o Ión, por ese orden. (APV) <<

[2] Los rapsodistas fueron, entre los griegos, los primeros depositarios de las obras de los grandes poetas Hesíodo, Homero, Arquíloco y miraban como una profesión formal el popularizar sus versos. Tenían concurso cada cinco años en Epidauro, donde había un templo consagrado a Asclepio. (PA)

<<

[3] Era de la isla de Tasos. Los frescos célebres que pintó en Delfos hacia el año 395 antes de J. C. llamaban la atención por el dibujo y por la expresión de los semblantes. (PA) <<

[4] Oda en honor de Apolo. (PA) <<

[5] Homero, *Odisea*, 22. (PA) <<

[6] Homero, *Ilíada*, 22, 311. (PA) <<

[7] Homero, *Ilíada*, 405,430, 437, 515. (PA) <<

[8] *Ilíada*, 23, 335. (PA) <<

[9] *Ilíada*, xi, 639. (PA) <<

[10] ὁ Πράμνειος οἶνος, vino pramnio, Il.11.639, Od.10.235; o también solo Πράμνιος, equivale a “Π. οἶνος Αέσβιος”, vino dulce, de uva pasa. (APV) <<

[11] *Ilíada*, xxiv, 80. (PA) <<

[12] *Odisea*, xx, 351. (PA) <<

[13] *Ilíada*, xii, 200. (PA) <<

[¹] *Lisis* (en griego Λύσις), también llamado *Sobre la amistad*, es uno de los diálogos escritos por Platón perteneciente a la etapa socrática, y que trata sobre la naturaleza de la amistad. Los principales personajes en el diálogo son Sócrates, el joven Lisis, Menexeno e Hipótales. Sócrates llega a proponer varias posibles nociones acerca de la verdadera naturaleza de la amistad. (Wikipedia) <<

[1] Patria de Demóstenes, según Plutarco (PA), en griego Πατερία. (APV) <<

[2] Hermes presidía a las palestras, escuelas públicas de educación y de instrucción, como el dios de la ciencia. (PA) <<

[3] La ley prohibía, antes de los sacrificios y en el lugar de los mismos, la mezcla de los muy jóvenes con los jóvenes y hombres ya hechos. Por esta razón, Sócrates se detiene en el vestíbulo. (PA). <<

[4] Menéxeno se trasladó solo al lugar reservado para los sacrificios, como lo quiere la ley. (PA) <<

[5] Los combates de gallos y codornices eran un espectáculo por el que tenían mucha pasión los atenienses. (PA) <<

[6] Son los versos de Solón, de que Sócrates abusa con intención, extendiendo a los caballos, a los perros y al huésped la palabra amigo, que en la frase solo se aplica a los hijos. (PA) <<

[7] Versos y doctrina de Empédocles. Véase a Diógenes Laercio, 8, 76. <<

[8] *Las obras y los días*, 25. (PA) <<

[9] Ésta era la opinión de Heráclito. Véase Diógenes Laercio, 9, 1, 8. (PA) <<

[10] *Lo que es bello es amado, lo que no es bello no es amado*, Teognis, 13. (PA) <<

[1] La obra *Fedro* (Φεδρός) es un diálogo platónico de fecha posterior a *La República*, y que presenta muchas afinidades temáticas con el diálogo *El banquete*. Es de la penúltima fase de la obra de Platón, y fue escrito en el año 370 a. C. El diálogo habla del valor de la retórica en conexión con la filosofía. También del tema del amor. Se lo considera uno de los más bellos y poéticos en la producción de Platón, especialmente sus descripciones del enamoramiento. Además habla de la escritura y su relación con la memoria. (Wikipedia) <<

[1] Lisias nació en Atenas en 459 y murió en 379, antes de Jesucristo; perteneció al partido democrático y fue desterrado a Mégara durante la oligarquía. Ésta condenó a muerte a su hermano Polemarco y a su cuñado Dionisidoro. (PA) <<

[²] Casa llamada así de uno llamado Moriquia. (PA) οἰκίᾳ τῇ Μορυχίᾳ. ¿Posible evocación a Dioniso, acorde con el contenido amoroso de Fedro, y acorde con su diáptico, el Simposio? Μόρυχος, epíteto de Dionisio en Sicilia, de μορύσσω, porque su rostro estaba manchado con posos de vino de la añada? (APV) <<

[3] Sócrates tenía poca simpatía por la democracia ateniense, y así se burla de los oradores populares.
(PA) <<

[4] Este Heródico era médico. (PA) <<

[5] Sócrates andaba habitualmente descalzo, y solo se ponía sandalias en convites o actos semejantes. (Véase el Banquete.). (PA) Lo cual posiblemente tenga una interpretación religiosa: para Sócrates el amor era sagrado, una vía esencial para el conocimiento de lo divino. (APV) <<

[6] Es sabido que hay dos sistemas de exégesis religiosa: primero, el sistema de los racionalistas que acepta los hechos de la historia religiosa, reduciéndolos a las proporciones de la historia humana y natural (hipótesis objetiva); segundo, el sistema de los mitológicos, que niega a estas historias toda realidad histórica, y no ve en estas leyendas sino mitos, producto espontáneo del espíritu humano y de las alegorías morales y metafísicas (hipótesis subjetiva). Este capítulo de Platón nos prueba la existencia de la exegesis racionalista 400 años antes de J. C. (PA) <<

[7] Sócrates profesaba el mayor respeto a las leyes religiosas de su país, pero cuando la religión estaba en pugna con la moral, sacrificaba la religión. (Véase *Eutifrón*) Sócrates era reformador en moral y conservador en religión, cosa insostenible. A una nueva moral correspondía una nueva religión, y esto hizo el cristianismo, que Sócrates preparó sin presentirlo. (PA) <<

[8] Cada uno de los arcontes juraba, al posesionarse del cargo, consagrar a Delfos su propia estatua, si se dejaba corromper. (PA) <<

[9] Estatua de Zeus, que los descendientes de Cipselos consagraron a Olimpo, conforme al voto que habían hecho, si recobraban el poder soberano en Corinto. <<

[10] Cípselo, tirano de Corinto del siglo VII a. C. (APV) <<

[11] «Voy a cubrirme la cabeza»: más adelante se revelará el significado de este símbolo. (APV) <<

[12] λίγεια, quiere decir armoniosa. (PA) <<

[13] Los ligurienses [ligures], pueblo de la alta Italia. (PA) <<

[14] Alusión a un juego, en el que para saber quién era el perseguidor y quién el perseguido, se arrojaba al aire una concha blanca por un lado y negra por otro. (PA) <<

[15] Ninguno de los autores antiguos explica lo que era el demonio de Sócrates, y esto hace creer que este demonio no era otra cosa que la voz de su conciencia, o una de esas divinidades intermedias con que la escuela alejandrina pobló después el mundo. Con esto coincide el dicho de Séneca: «En el corazón de un hombre de bien, yo no sé qué dios, pero habita un dios». (PA) <<

[16] Nótese que ahora sí va a hablar con verdad, purificándose, al descubierto: habla el Sócrates verdadero. (APV) <<

[17] Véase la *Oda de Safo*. (PA) <<

[18] Alusión al verso 65 del canto III de la *Ilíada*. (PA) <<

[19] Proverbio ateniense. (PA) <<

[20] Lacomano en la traducción. (APV) <<

[²¹] Zenón de Elea, el amigo de Parménides, porque poseía la ciencia universal como Palamedes. (El Escoliasta.). (PA) <<

[22] Las cigarras. (PA) <<

[23] Los griegos dicen que Pan es hijo de Penélope y de Hermes. (Herodoto, 2, 145). (PA) La filiación de Pan es dudosa. En algunos mitos aparece como hijo de Zeus, aunque por lo general se considera hijo de Hermes o Dioniso. De su madre se dice que fue una ninfa, Dríope o Penélope de Mantinea en Arcadia. Esta tradición se confundió con la de Penélope, la esposa de Odiseo. (APV) <<

[²⁴] El autor de la Vida de Homero atribuye este epitafio a este poeta. Pero Diógenes Laercio se apoya en el testimonio de Simónides para achacarlo a Cleóbulo. (PA) <<

[25] Estos dos procedimientos son la definición y la división. (PA) <<

[26] El método analítico, como dice Platón, comprende el análisis, como punto de partida, y la síntesis, como término. Va de la unidad a la multiplicidad; después sube de la multiplicidad a la unidad; he aquí el análisis. (PA) <<

[27] Homero. *Odisea*, 5, 193; 7, 38. (PA) <<

[28] Los reyes de Persia y Lacedemonia. (PA) <<

[29] Aristóteles, *Retórica*, III, 16. (PA) <<

[30] Pródico de Julis (Ιονλίς, Ιονλίδα), en la isla de Ceos, discípulo de Protágoras, condenado a beber la cicuta algún tiempo después de la muerte de Sócrates. (PA) <<

[³¹] Protágoras de Abdera, discípulo de Demócrito (489-408 antes de J. C.), acusado de impiedad por los atenienses, huyó en un barquichuelo y pereció en las aguas. Fue legislador de Turio (PA), Θούριοι, en la Magna Grecia. (APV) <<

[32] Aristóteles en su *Retórica* (III, 1) habla de la habilidad de Trasímaco de Calcedonia para conmover a los jueces, y del libro que escribió para excitar a la compasión. (PA) <<

[33] Platón emplea con intención como elogios las injurias que el vulgo dirigía a Sócrates y a sus adversarios los sofistas. (PA) <<

[34] Séneca, *Cartas a Lucilio*, 65. (PA) <<

[35] Ciudad del Delta sobre el brazo canópico del Nilo. (PA) <<

[36] Cicerón, *De natura deorum*, 22, 56. [<<](#)

[37] Eurípides, en el *Palamedes*, llama a las letras remedio contra el olvido. (PA) <<

[38] Locución proverbial tomada de Homero, *Ilíada*, 22, 126. *Odisea*, 19, 163. (PA) <<

[39] Véase la segunda parte de las *Siracusiae*; Teócrito, Idilio 15. (PA) <<

[40] Alusión a los mitos de los diálogos. (PA) <<

[41] «Con tiempo, despacioamente»». (APV) <<

[42] Isócrates, nacido en 436, emigró a Quíos en 404 antes de J. C. durante la tiranía de los Treinta. Se dejó morir de hambre después de la batalla de Queronea. (PA) <<

[43] Véase la traducción de este trozo en Cicerón, *Orator*, c. XII. (PA) <<

[1] El diálogo *Filebo* comienza cuando ha finalizado, sin resultados firmes, la discusión entre Sócrates y Filebo. El primero sostenía la primacía de la inteligencia, la prudencia y la memoria, como componente de la vida buena, el segundo sostenía la mayor importancia del placer, el gozo y el disfrute.

No bien Protarco reemplaza a Filebo como interlocutor de Sócrates, éste admite que en realidad la vida buena no puede prescindir ni del placer ni de la inteligencia, por lo que en realidad se le debe otorgar el primer puesto en la consideración a una vida mixta: nadie desearía una vida de pensamiento sin placer, y tampoco es admisible una vida puramente placentera sin facultades intelectuales. Queda por resolver cuál elemento de los ya considerados va a obtener el segundo premio. Para ello Sócrates despliega un análisis en el que distingue cuatro clases: lo ilimitado, el límite, la mezcla de ambos, y la causa de la mezcla. La tarea consiste en determinar a cuales de estas clases pertenecen el placer y la inteligencia. El diálogo avanza analizando los distintos tipos de placeres en puros e impuros, verdaderos y falsos; y los conocimientos en técnicos, culturales, y la dialéctica, cuyo objeto es lo verdaderamente real. Ninguno de estos pueden estar ausentes de la vida buena.

La conclusión final es que lo bueno de la vida mixta es la fórmula o la proporción con la que se mezclan estos componentes, y esta procede de la inteligencia, no del placer.

Los comentaristas señalan que el estilo literario y la composición dramática del diálogo han sido dejados en un segundo plano respecto de las obras anteriores de Platón, para dar lugar a definiciones, clasificaciones, y un lenguaje técnico más bien áspero, propio de una exposición didáctica. (APV) <<

[1] En todos los tiempos se ha tenido la idea de los géneros, de las especies y de los individuos. Tales son el uno y muchos a que aquí se refiere Sócrates. (PA) <<

[2] Un círculo mudo que escucha la discusión sin tomar parte. (PA) <<

[3] La unidad es el género; el infinito es la colección de los individuos; el número intermedio es el de las especies. (PA) <<

[4] Por la generación de la esencia entiende Platón el paso a la existencia física. (PA) <<

[5] Es decir, la sabiduría. (PA) <<

[6] Como reaparece en Apuleyo, *El asno de oro*, libro I, en boca de la mujer de Milón, que, andando el tiempo, sabremos que es la bruja Pánfila. (APV) <<

[7] Alusión a Antístenes y a la escuela cínica. (PA) <<

[8] «El mal humor» en el original. Suena equívoco en español de hoy. (APV) <<

[9] *Ilíada*, 18, 108. (PA) <<

[10] El círculo y la esfera considerados en sí mismos, es decir, en su idea. (PA) <<

[11] *Ilíada*, 4, 451. (PA) <<

[1] *Clitofón* es un diálogo generalmente atribuido a Platón, aunque existe algún desacuerdo respecto a su autenticidad. Es el más corto de los diálogos platónicos, y resulta importante para demostrar el papel de Sócrates como exhortador de otras personas a implicarse en la investigación filosófica. En el diálogo hay dos participantes: Clitofón, un estadista e intelectual griego, y Sócrates. La característica principal de la disputa entre ambos es una larga queja de Clitofón sobre Sócrates. Clitofón sostiene que, aunque nadie destaque tanto como Sócrates en la *protrepsis* (*πρότρεψις*) o exhortación a las virtudes de la vida filosófica, nadie es más inútil en los asuntos de la vida que el propio Sócrates, quien sin embargo está convencido de su vital importancia. Sócrates no responde, o bien el diálogo no recoge su respuesta.

La tradición antigua nunca cuestionó la autenticidad del diálogo, y la autoría de Platón es aceptada por Olimpiodoro, Apuleyo, Hipólito y Alcino. La sospecha sobre el *Clitofón* surgió en el Renacimiento, cuando Marsilio Ficino escribió «hic liber non est Platonis» en el encabezado de su traducción del diálogo, tal vez contrariado por el hecho de que Sócrates pareciera verse superado en una discusión. Pero muchos estudios recientes (y no tan recientes) consideran auténtico el diálogo, incluyendo los trabajos de Mark Kremer, David Roochnik, Clifford Orwin, Jan Blits y S. R. Slings. (Wikipedia) [<<](#)

[1] El mismo de la *República*. (PA) <<

[2] Alusión a las apariciones de los dioses en las tragedias, sobre todo a su final, sea para sorprender a los espectadores, sea para suministrar un desenlace a la pieza. (PA) <<

[3] Se trata del producto del arte, del resultado, de la obra. (PA) <<

[1] Omitiendo las largas e importantes digresiones que contiene, el diálogo *Teeteto* trata sobre la naturaleza del saber. En él se ensayan tres definiciones:

- el saber es percepción (151d - 186e);
- el saber es opinión verdadera (187a - 201c),
- el saber es opinión verdadera acompañada de una explicación (201c - 210b).

Sócrates termina por reconocer que ninguna de las tres definiciones es adecuada, lo que le da al diálogo su carácter aporético, es decir, que no resuelve el problema que lo suscitó. El problema central del diálogo surge de este carácter, y de que no apela, para resolver la aporía, a la Teoría de las Formas, un rasgo más que vincula a este diálogo con aquellos de la madurez de Platón, en los que trata dicha teoría de manera crítica. (APV) <<

[1] O raíz racional. (PA) <<

[2] O raíz irracional. (PA) <<

[3] Nieto de Arístides, el justo. (PA) <<

[4] Sócrates alude al famoso verso del *Hipólito* de Eurípides: *la lengua ha jurado, pero el corazón no ha prestado juramento.* (PA) <<

[5] Θαῦμας viene del verbo griego θαυμάζω, que significa asombrarse. Iris, que lo sabe todo, representa la ciencia y la filosofía. (PA) Cf. αμφιδρόμια. (APV) <<

[6] Al quinto día del nacimiento llevaban el niño al hogar; allí le daban nombre y lo consagraban a los dioses Penates. (PA) <<

[7] Título del libro de Protágoras. <<

[8] Rana girina era una rana de rebajada especie, con la que comparaban los griegos al hombre estúpido. (PA) Renacuajo (DRAE). <<

[9] Scirrhon, Bandido al que mató Teseo. (PA) <<

[10] Luchador famoso que fue vencido por Heracles. (PA) <<

[11] En Atenas una clepsidra o reloj de agua marcaba lo que había de hablar el orador. (PA) <<

[¹²] Es decir, juramento contradictorio del acusador y del acusado, de cuyo formulario no era permitido salir. (PA) [ἢν ἀντωμοσίαν καλοῦσιν]. (APV) <<

[13] Verso de Parménides. (PA) <<

[14] Así en la traducción. <<

[15] ¿Troyanos? (APV) <<

[16] Es decir, Memoria. Las artes son hijas de Dios (para los creyentes), o de lo Sublime (para los no creyentes), y de la Memoria, del estudio: sin talento innato y sin estudiar (memorizar) a los sabios, a los predecesores, no puede existir el arte. (APV) <<

[17] Es imposible encontrar una voz que traduzca la palabra $\lambda\gammao\varsigma$ de un modo constante, y que sirva para todos los casos y sentidos en que Platón la emplea.

$\Lambda\gammao\varsigma$ ha significado antes prueba, demostración, definición, razonamiento, razón, la explicación lógica de una cosa, y en este caso la palabra. Hemos empleado primero el término explicación, porque es el que lleva mejor al segundo sentido de $\lambda\gammao\varsigma$. (Nota de Cousin). (PA) <<

[18] Es decir, el análisis. (PA) <<

[19] *Las obras y los días*, 454. (PA) <<

[20] Es decir, el análisis. (PA) <<

[²¹] La scitala era un bastón redondo en torno del cual rodaba un pergamino sobre el que se escribía estando rodado, y solo podía leerlo el que tuviera otra scitala de igual espesor. Así se entendían los reyes de Esparta con los éforos durante las expediciones. (PA) De aquí que σκυτάλη llegó a significar «despacho espartano», cf. Tucídides, 1, 131, y, más en general, «despacho, mensaje». (APV) <<

[22] Μέλητος, Méleto o Mélito, acusador de Sócrates, junto con Ánito (Ἄνυτος) y Licón (Λύκων), cf. Apología. (APV) <<

[1] *Eutidemo* (Ευθύδημος) es un diálogo de Platón en el que, mediante un magistral recurso dramático, se contrapone la erística (arte de la disputa verbal) propia de los sofistas con la dialéctica (arte de razonar) practicada por Sócrates.

El diálogo está compuesto por un Prólogo en el que la conversación entre Sócrates y Critón sirve para presentar la situación y los interlocutores de la discusión del día anterior; un desarrollo de la discusión; y un epílogo.

La parte central de la obra está destinada a mostrar el proceder falaz del arte erística de los sofistas, en tres partes, que constituyen tres rondas de disputas verbales cómicas, fuertemente contrapuestas a la demostración seria de Sócrates, desplegada en dos etapas, de contenido protréptico o didáctico. (Wikipedia) <<

[1] «El conocimiento es el único bien»». (APV) <<

[2] Ctesipo remeda el estilo de *Eutidemo*. (PA) <<

[3] No solo en griego, sino también en español se conserva el juego etimológico (etimología = esencia). Animal deriva del latín *anima*. (APV) <<

[1] *El Sofista* hay que situarlo en relación con los denominados «Diálogos Polémicos» (370-347 a. de Cristo), junto con el *Parménides*, *Teeteto*, *Político*, *Timeo*, *Critias*, *Filebo* y *Leyes*. En este tipo de diálogos, Platón, adopta a veces un tono autocrítico frente a sus antiguas concepciones y el aspecto ontológico de la teoría de las ideas pierde importancia frente a su aspecto lógico. Por otra parte, Sócrates deja de ser el personaje central.

La intención aparente de este diálogo es definir lo que el sofista «es»». La intención real, sin embargo, es la de realizar un estudio detallado de lo que Platón denomina los géneros mayores (ser, reposo, movimiento) y, a partir de tal análisis explicitar lo que él entiende por el problema de las relaciones entre lo uno y lo múltiple, aspecto fundamental para entender en toda su dimensión la teoría de las ideas. (Wikipedia) <<

[¹] *Odisea*, VII, 485; IX, 270. (PA) <<

[2] De los tres tratados: *El Filósofo*, *El Político* y *El Sofista*, Platón solo escribió los dos últimos. (PA)

<<

[3] La lengua griega tiene la ventaja de expresar esto con una sola palabra, ζωοθηρική (ζωοθηρικήν en el texto), y lo mismo sucede con otros muchos términos, que tenemos que traducir por medio de una frase. (PA) Gracias a Francisco Rodríguez García por su ayuda con este pasaje. (APV)

[4] En este pasaje oscuro seguimos a Victor Cousin, conservando las palabras que Bekker y Heindorf suprimen. (PA) <<

[5] Los sofistas pretendían saber todas las cosas y en este sentido es curioso lo que dice Cicerón. Cuenta que se presentó en los juegos Olímpicos el sofista eleo Hipias, asegurando, no solo que sabía todas las ciencias y todos los ramos de la literatura, sino que el anillo que llevaba, la capa que traía y los zapatos que calzaba, todo era obra de sus manos (*De orat.* III, 32.). (PA) <<

[6] Evidentemente se refiere aquí al gran rey y a las cacerías que dirigía en persona. (PA) <<

[7] *Fulleborn Fragm. de Parm. (PA) <<*

[8] Heráclito. (PA) <<

[9] Empédocles. (PA) <<

[10] Es decir, que el todo es uno. (PA) <<

[11] *Fulleborn*, 91 v. 100. (PA) <<

[12] Anaximandro, de la Escuela de Jonia, y Leucipo y Demócrito, atomistas. (PA) <<

[13] Alusión a los hombres traídos por Cadmo, hijo de Agenor, que vino a Grecia de Fenicia o quizá de Egipto y fundador de Tebas. (PA) <<

[14] Es decir, el conocimiento de las cosas. (PA) <<

[15] Los jonios en general. (PA) <<

[16] Los eleáticos en general. (PA) <<

[17] Los megáricos. (PA) <<

[18] Heráclito. (PA) <<

[19] Empédocles. (PA) <<

[20] El escoliasta nos dice que Euricles era un adivino, que se imaginaba tener encerrado en su vientre un demon que le mandaba declarar el porvenir. (PA) <<

[²¹] En este punto seguimos a Saisset conforme con Schleiermacher e Heindorf, cuyo texto es más claro, razonable y consecuente que el de Victor Cousin, que siguió a Ficino. (PA) <<

[22] Esta frase no será muy clara, pero lo es aún menos en la traducción de Victor Cousin, que se separa, sin saber por qué, de la de Ficino. (PA) <<

[23] La forma absoluta y la forma relativa de que se acaba de hablar. (PA) <<

[24] Un sujeto. (PA) <<

[25] Sin saber. (PA) <<

[¹] En el *Parménides*, Antífonte narra el diálogo que mantuvieron con ocasión de las Grandes Panateneas un jovencísimo Sócrates, Parménides, el Zenón de la escuela eleática y Aristóteles. Un diálogo que Antífonte tuvo ocasión de escuchar en su juventud.

Éste es tal vez el diálogo platónico más desafiante por la dificultad de su correcta interpretación. En él se expone una seria crítica de la Teoría de las Ideas de Platón, crítica que no será rebatida por ninguno de los personajes del diálogo. La dificultad consiste en dilucidar cuál de estas tres interpretaciones es la correcta:

- Este diálogo pretende ser realmente una autocrítica de la teoría de las ideas platónica, lo que parece contrariarse con que Platón siguiera hablando de las ideas en sus obras posteriores.
- Se trata de un ejercicio lógico-dialéctico en el que la crítica de la doctrina de Platón es una mera excusa para tal ejercicio.
- La crítica es una excusa, pero para elaborar una reexposición de la metafísica platónica. (Wikipedia)

<<

[2] *Etudes sur la dialectique dans Platón et dans Hegel*, por Paul Janet. (APV) <<

[1] No debe confundirse el Céfalo de Clazomenes que aparece en el *Parménides*, con el Céfalo de Siracusa que figura en la *República*. (PA) <<

[2] Ciudad de Jonia. (PA) <<

[3] Los dos hermanos de Platón. (PA) <<

[4] Otro hermano de Platón solo de madre. (PA) <<

[5] Barrio de la tribu de Cecrops. (PA) Melita. (APV) <<

[6] Se celebraban las grandes cada cinco años; las pequeñas todos los años. (PA) <<

[7] Véase Jenofonte, *Hist. graec.*, II. (PA) <<

[8] Es una exposición y una refutación del conceptualismo, que, según se ve, no es de fecha más reciente que el realismo y el nominalismo. (PA) <<

[9] Como lo hace observar Victor Cousin, en la hipótesis de Platón, que es que las ideas solo tienen relaciones con las ideas, no participamos de las ideas; es preciso que participemos de alguna cosa, por ejemplo, de la magnitud y de la pequeñez sensibles, diferentes de la magnitud y de la pequeñez ideales. (PA) <<

[10] Esta segunda suposición no es más que consecuencia de la primera. Como las ideas no tienen relaciones sino con las ideas, las cosas no tienen relaciones sino con las cosas; las dos esferas son absolutamente independientes y sin comunicación posible. Es preciso entender bien esto para la comprensión de lo demás. (PA) <<

[11] Los géneros, es decir, las ideas. Los dos términos son aquí perfectamente sinónimos. (PA) <<

[12] Es decir, una ciencia en sí. (PA) <<

[13] Poeta lírico muy dado al amor, según Cicerón. (*Tusculanae*, v. 33). Fue asesinado por unos ladrones y vengado por unas grullas que pasaban en el momento del crimen, y que puso él por testigos. De aquí el proverbio: las grullas de Ibico. (PA) <<

[14] Comienza el desarrollo de la primera hipótesis: si lo uno existe. Platón examina por lo pronto esta suposición: si lo uno existe, ¿qué se sigue respecto de él mismo? Considera a la vez lo uno en sí mismo, y en relación a las otras cosas. (PA) <<

[15] Se trata aquí de lo otro en sí, de la idea de lo otro, opuesta a la idea de lo mismo. (PA) <<

[16] Lo mismo en sí. (PA) <<

[17] Consecuencias afirmativas. (PA) <<

[18] Lo otro en sí como antes. (PA) <<

[19] Consecuencias mixtas. (PA) <<

[20] Segunda parte de la primera hipótesis. Esta vez Platón comienza por las consecuencias afirmativas. (PA) <<

[²¹] Es decir, independientemente de la unidad. (PA) <<

[22] Es decir, la idea de la unidad; y más sencillamente, la unidad. (PA) <<

[23] Consecuencias negativas. (PA) <<

[²⁴] Es decir, de la idea de la semejanza y de la idea de la desemejanza. (PA) <<

[25] Segunda hipótesis: si lo uno no existe. Obsérvese que Platón pasa de la segunda parte de la primera hipótesis a la primera parte de la segunda hipótesis, sin haber expuesto las consecuencias mixtas. (PA) <<

[26] Consecuencias negativas. (PA) <<

[27] Segunda parte de la segunda hipótesis. Consecuencias afirmativas. Platón continúa despreciando las consecuencias mixtas. (PA) <<

[28] Consecuencias negativas. Aquí Platón termina bruscamente su diálogo, suprimiendo también las consecuencias mixtas. (PA) <<

[¹] *Menón* (en griego, Μένων) es un diálogo de Platón, que contiene una reflexión sobre la esencia de la virtud (ἀρετή) y de los problemas relativos a cómo se puede obtener.

La datación absoluta del diálogo resulta bastante incierta, puesto que las referencias que contiene a diversos sucesos históricos pueden interpretarse de formas muy variadas y contradictorias.

Los especialistas se han apoyado en la presencia de ciertos temas pitagóricos como la inmortalidad del alma, la doctrina de la reencarnación y el uso de la geometría, para señalar que la obra es posterior al primer viaje de Platón al sur de Italia, en el año 387 a. C., en el que el autor habría entrado en contacto con los expositores de dichas doctrinas. Esta datación no es unánime: otras fuentes señalan que el *Menón*, el *Gorgias*, e incluso el *Fedón* fueron redactados antes de dicho viaje, y Platón habría tenido noticias de los temas pitagóricos a través de las comunidades pitagóricas existentes en la Grecia continental. (Wikipedia) <<

[2] Ciudad de Jonia. (PA) <<

[1] No debe confundirse con Arístipo de Cirene, discípulo de Sócrates, que ponía el soberano bien en el placer. (PA) <<

[2] Los ciudadanos más nobles de Larisa, que descendían del rey Aleuas. (PA) <<

[3] En Atenas. (PA) <<

[4] Esto está tomado de alguna oda de Píndaro que no se conoce. (PA) <<

[5] Llama a un joven esclavo. (PA) <<

[6] Sócrates le hace ver una figura que ha trazado sobre la arena. (PA) <<

[7] Sobre Lisímaco, hijo de Aristides, y sobre Melesías, hijo de Tucídides, de quienes se habló antes, véase el diálogo titulado Laques. No debe confundirse este Tucídides con el historiador. (PA) <<

[8] Teognis, *Sentencias*, V. 33, 432. (PA) <<

[9] *Odisea*, X, v. 495. (PA) <<

[1] *Crátilo* (Κρατύλος) es el nombre de un diálogo escrito por Platón en el año 360 a. C. aproximadamente.

Hermógenes le pide a Sócrates que intervenga en la discusión que mantiene con Crátilo sobre si el significado de las palabras viene dado de forma natural (como postula Crátilo) o si por el contrario es arbitraria y depende del hábito de los hablantes (como propone Hermógenes). *Crátilo* es una de las primeras obras filosóficas de la Antigua Grecia en tratar materias etimológicas y lingüísticas. <<

[²] Crátilo leído a la griega, también así en griego moderno. [Κρατύλος, Kratylos]. (APV) (PA) <<

[3] O más bien sobre la relación entre palabra y esencia, entre palabra y verdad, esa Verdad en Sí que siempre ha buscado el hombre: en el étimo de una palabra con frecuencia permanece su esencia. Por ejemplo, hermosura procede del griego *morphé*, o lo que es lo mismo, del latín forma. La palabra Belleza en español procede del latín *bellus* que deriva de *bonullus*, que deriva de bondad: queda huella por tanto de la diferencia entre hermosura y belleza, y de la relación, tan platónica, tan real, entre la Belleza y la Bondad (espirituales), que en verdad son la misma cosa, la *Kalokagathía*. (APV) (PA) <<

[1] Hijo de Hipónico, hermano del rico Calias. Fiel discípulo de Sócrates, le asistió hasta los últimos momentos. (PA) <<

[2] Discípulo célebre de Heráclito, que llevó la doctrina de su maestro hasta la exageración. (PA) <<

[3] *Son difíciles las cosas bellas*; proverbio que Platón cita también en la *República*. (PA) <<

[4] Nacido en Iulis, en la isla de Ceos. Escribió una colección de declamaciones, y se ocupó mucho de los sinónimos y del lenguaje. (PA) <<

[5] Hermógenes, es decir, hijo de Mercurio, dios de la ganancia, debería ser rico, para llevar con razón este nombre. (PA) O de la elocuencia, o de diálogo, o el mensajero de las voluntades de Dios. Es mucho más complejo este nombre, este *nomen, omen*. (APV) <<

[6] Para saber las distintas opiniones de los antiguos filósofos, puede verse el comentario abreviado de Proclo sobre el *Crátilo*, citado por Victor Cousin. (PA) <<

[7] Véase el *Eutidemo*, en el que se desenvuelve este sofisma de los sofistas. (PA) <<

[8] Toda la página que sigue es la refutación de la expresión, de la palabra, completamente, propia de los espíritus tímidos y sin doctrina fija, que procuran no decidirse para no comprometerse. (PA) <<

[9] Este *Eutidemo* es el del diálogo de su nombre, hermano de Dionisodoro. Sostenía, que todas las cosas son las mismas para todo el mundo; doctrina, que es justamente la opuesta a la de *Protágoras*. (PA) <<

[10] *La Verdad de Protágoras* es a la vez el título de una de sus obras y una indicación de su sistema, según el cual la sensación es la medida de todas las cosas, y la verdad tiene solo un valor individual. (PA) <<

[11] *Ilíada* 20, 74. (PA) <<

[12] *Ilíada* 14, 291. (PA) <<

[13] *Ilíada* 11, 813. (PA) <<

[14] *Ilíada* 22, 505, 507. (PA) <<

[15] Victor Cousin deshace la equivocación padecida por Platón al citar el texto de Homero; pues este dice que Héctor llamaba a su hijo Escamandro, y que los demás le llamaban Astiánax. (PA) <<

[16] *Ilíada*, 22, 507. (PA) <<

[17] Astianax, jefe (áanax) de la ciudad (astú). (PA) <<

[18] Para designar el que es causa del nacimiento y el que nace. (PA) <<

[19] Es decir, que no son monstruos, sino que se parecen a sus progenitores. Es un resumen de lo que precede. (PA) <<

[20] Que aquellos de quienes proceden. (PA) <<

[²¹] Era el hijo mayor de Pélope. (PA) <<

[22] Cochero de Pélope. (PA) <<

[23] La palabra griega krónos, significa también un viejo que chochea. (PA) <<

[²⁴] Prospaltos era un distrito de Ática. (PA) <<

[25] Hesíodo, *Los trabajos y los días*, 220 y 222. (PA) <<

[26] La ley de los sacrificios, según la que Vesta era invocada antes que los demás dioses. (PA) <<

[27] No se trata de nombres extraños a la lengua griega, sino solo del dialecto ático, como lo prueba lo que sigue. (PA) <<

[28] Rhea de rhéo, correr, fluir; Kronos de krounos, fuente. Platón ha explicado antes esta última palabra de otro modo. (PA) <<

[29] *Ilíada*, 14, 102. (PA) <<

[30] Hermann. *Orfica*, p. 473. (PA) <<

[31] *Phéro phoné*, que trae la muerte violenta. (PA) <<

[32] *Apóllumi*, que hace perecer. (PA) <<

[33] El dialecto dórico. (PA) <<

[34] *Ilíada* 5, 221, parodiado por Platón. (PA) <<

[35] Como, por ejemplo, Eurípides, *Fen.* 178, y Aristófanes, *Nub.* 614. (PA) <<

[36] Alguno, es decir, un hombre versado en el conocimiento de las lenguas bárbaras. (PA) <<

[37] *Odisea*, IX, v. 118, XIII, 160. (PA) <<

[38] De este modo *techné* se convierte en *echonon*; explicación que no parece satisfactoria a Hermógenes. (PA) <<

[39] *Kátoptron de optomai*, ver. (PA) <<

[40] Lo que Platón va a terminar con el examen de las dos palabras, *areté* y *kakía*, es el relativo a todas las que se refieren más o menos directamente a la virtud y al vicio. (PA) <<

[⁴¹] Es decir, el cambio de *ou* en *o*; de *kaloun* en *kalón*. (PA) Se refiere al verbo griego «llamar, designar». (APV) <<

[42] Era un canto, dice Victor Cousin, compuesto según se cree, a imitación del silbido de las serpientes que cubrían la cabeza de la Gorgona espirante. (PA) <<

[43] Véase la misma observación: *De oratore*, III, 12. (PA) <<

[44] Por consiguiente, la lentitud. (PA) <<

[45] *Diairesis, diairein*, procedimiento de división que Platón opone algunas líneas más adelante al procedimiento de composición, *syneirein*. (PA) <<

[46] *Trabajos y días*, v. 359. (PA) <<

[47] *Ilíada*, 9,644. (PA) <<

[48] *Ilíada*, 1, 343; 3, 109. (PA) <<

[49] Platón refuta ahora esta doctrina sofística, a que había hecho simplemente una alusión al principio del diálogo. (PA) <<

[50] Es decir, formados con las letras que se parecen a las cosas. (PA) <<

[1] *Fedón* o *Sobre el alma* (en griego clásico, Φαίδων ἢ περὶ ψυχῆς) es un diálogo que se ambienta en las últimas horas de vida de Sócrates, antes de ser ejecutado. Platón utiliza este cuadro para exponer sus ideas de madurez, la teoría de las Ideas, la teoría de la reminiscencia y la teoría de la metempsicosis, como elementos de una discusión sobre la inmortalidad del alma.

Existe un acuerdo general entre los especialistas en ubicar este diálogo entre las obras de madurez (*floruit*) de Platón. Alrededor de sus cuarenta años, tras regresar a Atenas de su viaje a Sicilia (Carta VII, 324a), funda la Academia y escribe el *Fedón*, el *Banquete*, la *República* y el *Fedro*, aproximadamente en este orden. Esto sucede cerca del año 387 a. C. Platón llega en estas obras no solo a forjar y expresar de manera cabal sus propias ideas, sino que también llega a la cumbre de su estilo y capacidad compositiva. (Wikipedia) [<<](#)

[1] Era de Flionte en Sicionia, que es el lugar de la conversación. (PA) <<

[2] Fedón debió a Sócrates el que Alcibíades o Critón le rescataran de la esclavitud. (PA) <<

[3] Jefe de la Escuela cínica. (PA) <<

[4] Jefe de la Escuela megárica. (PA) <<

[5] Jefe de la Escuela cirenaica. (PA) <<

[6] Magistrados encargados de la policía de las prisiones y de hacer ejecutar las sentencias de los jueces. (PA) <<

[7] Poeta elegiaco, natural de la isla de Paros. (PA) <<

[8] Filósofo pitagórico de Crotona. (PA) <<

[9] Hay sobre esto un precioso pasaje en el libro segundo de La República. (PA) <<

[10] Alusión a un cargo que le había hecho un poeta cómico. (PA) <<

[11] Es la metempsicosis de Pitágoras, 500 años antes de Jesucristo. (PA) <<

[12] Los griegos se solían cortar los cabellos a la muerte de sus amigos, y los colocaban sobre su tumba. (PA) <<

[13] Estando los de Argos en guerra con los espartanos a causa de la ciudad de Tiré, de que estos últimos se habían apoderado, y habiendo sido aquellos derrotados, se hicieron cortar los cabellos y juraron no dejarlos crecer hasta no haber reconquistado la ciudad. (PA) <<

[14] Enemigos de la razón. (PA) <<

[15] El Euripe, que separa la Eubea de la Beocia, estaba en un continuo movimiento de flujo y de reflujo, de siete veces al día y otras tantas por la noche. (PA) <<

[16] *Odisea*, l. 20, v. 17. (PA) <<

[17] Sócrates llama la opinión de Simmias, que era de Tebas, la armonía tebana, aludiendo a la fábula de Amfión, que construyó los muros de la ciudad con la armonía de su lira. (PA) <<

[18] Alusión al otro fundador de Tebas, donde Cebes había nacido también. (PA) <<

[19] *Ilíada*, l. 4, v. 496. (PA) <<

[²⁰] (PA) <<

[²¹] Opinión de Empédocles. (PA) <<

[22] Opinión de Anaxímenes. (PA) <<

[23] Opinión de Heráclito. (PA) <<

[24] Opinión antigua. Diógenes Laercio, 3. 30. (PA) <<

[25] Empédocles. (PA) <<

[26] Anaxímenes. (PA) <<

[27] Proverbio para decir que una cosa era muy difícil. Glauco fue un obrero muy hábil en el difícil arte de trabajar el hierro. (PA) <<

[28] *Ilíada*, l. 8, v. 14. (PA) <<

[29] Alusión de un verso de Hesíodo. (Las Obras y los días, v. 307.) (PA) <<

[30] Era un sacrificio en acción de gracias al dios de la medicina, que le libraba por la muerte de todos los males de la vida. (PA) <<

[¹] *Gorgias* (en griego clásico, Γοργίας) es uno de los diálogos de Platón correspondiente a su fase intermedia (388 a. C.-385 a. C.), que trata sobre la retórica.

El diálogo nos presenta temáticas relacionadas con el uso y definición de la retórica y con la práctica moral, es decir, la relación entre el arte de la retórica y el problema ético. V. della Stalle nos dice que los temas se articulan en tres momentos, el primer momento se enmarca en el estudio de la retórica, entre 449 a-466 b y 479 e-481 b, al que le precede el tema moral desde 466 b-479; en la segunda parte sucede de manera inversa, primero lo moral, 481 b-500 a, y luego el tema de la retórica, 500 a-506 c. Termina con una nueva inversión, entrando es escena el famoso mito escatológico, 506 c-527 e. (Wikipedia) <<

[1] Polignoto, pintor y estatuario (PA) <<

[2] *Ilíada*, lib. I, v. 91. (PA) <<

[3] Se cree sea Simónides. (PA) <<

[4] El sofista Pólux tenía la afectación de emplear palabras de un número igual de sílabas, y que terminaban del mismo modo. Sócrates, imitando su manera de hablar, le llama aquí ω λωσε πωλε, burla que no es posible traducir. (PA) <<

[5] Se trata aquí de la justicia en tanto que corrige y castiga: διχη, (PA) <<

[6] El perro Anubis. (PA) <<

[7] Homero. *Ilíada*, lib. IX, v. 441. (PA) <<

[8] Sin duda un filósofo pitagórico. (PA) <<

[9] Πιθος significa un tonel; Πιθανος, que es fácil de persuadir; juego de palabras que no se puede notar en la traducción. (PA) <<

[10] Αδης se forma, en efecto, de ἀδης por contracción. (PA) <<

[11] Se ve claramente cuál es el móvil de Gorgias. Sócrates le ha refutado; quiere que Calicles sea refutado a su vez, para que, quedando iguales, nada tengan que echarse en cara. (PA) <<

[12] Kόσμος significa universo y orden. (PA) <<

[13] Quedaban ciegas e impotentes, según Saisset. Concluían por perder la vista y los pies, según Cousin. (PA) <<

[14] Es decir que *laconizan*, como sucede en el Protágoras, y que son, por consiguiente, enemigos del gobierno de Atenas. (PA) <<

[15] Porque si hubieran hecho uso de la verdadera Retórica, habrían hecho mejores a los atenienses; y si se hubieran servido de la Retórica aduladora, no habrían caído en desgracia para con ellos. (PA) <<

[16] Es decir, hombres insignificantes. (PA) <<

[17] *Ilíada*, 1. XV. v. 187 (PA) <<

[18] Véase la *República*, (PA) <<

[19] *Odisea*, 1. XI, v. 581. (PA) <<

[²⁰] *Odisea*, 1. XI, v. 569. (PA) <<

[¹] *El banquete* o *El simposio* (en griego antiguo Συμπόσιον, Sympósion) es un diálogo platónico compuesto hacia el año 380 a. C. que versa sobre el amor. Esta obra, junto al *Fedro*, conformó la idea de amor platónico.

En *El banquete* el Amor se presenta como el deseo que tiene la naturaleza mortal de perpetuarse en la generación, en el espíritu o en el recuerdo. El amor sexual es un impulso natural para recuperar nuestra naturaleza dual originaria. Pero sólo el amor entre hombre y mujer puede asegurar la perpetuación de la especie, aunque en la obra sorprende la sentada superioridad que se le da al amor homosexual. (Wikipedia) <<

[1] Puerto distante como 20 estadios de Atenas. (PA) <<

[²] *Ilíada*, l. II, v. 408. (PA) <<

[3] *Ilíada*, l. X, v. 224. (PA) <<

[4] *Theogonia*, v. 116-117-120. (PA) <<

[5] Véanse los *Fragmentos de Parménides*, por Fulleborn. (PA) <<

[6] Antiguos historiadores: Eumelo y Acusilao, según dice Clemente de Alejandría, pusieron en prosa los versos de Hesíodo, y los publicaron como su propia obra. *Strom.*, 6, 2. (PA) <<

[7] *Ilíada*, l. XI, v. 472, l. XV, v. 262. (PA) <<

[8] *Ilíada*, l. XVIII. v. 94. (PA) <<

[9] *Ilíada*, l. XI, v. 786. (PA) <<

[10] En el texto: Παυσανίου δε παυσαμένου. (PA) <<

[11] *Odisea*, l. XI, v. 307. (PA) <<

[12] Los lacedemonios invadieron la Arcadia, destruyeron los muros de Mantinea y deportaron los habitantes a cuatro o cinco puntos. Jenofonte, Hellen, v. 2. (PA) <<

[13] Dados que los huéspedes guardaban, cada uno una parte, en recuerdo de la hospitalidad. (PA) <<

[14] *Ilíada*, l. XIX, v. 92. (PA) <<

[15] Alusión a un pasaje de la *Odisea*, v. 632. (PA) <<

[16] Alusión a un verso del Hipólito de Eurípides, v. 612. (PA) [<<](#)

[17] La locución griega τινός o Ἐρως significa igualmente el amor de alguna cosa, y el amor hijo de alguno. (PA) <<

[18] Es decir, inspirado por un demonio. (PA) <<

[19] óρυσ, la Abundancia. (PA) <<

[20] Μήτις, la Prudencia. (PA) <<

[²¹] Pnevía, la Pobreza. (PA) <<

[22] Ποιήσις significa, en general, la acción de hacer; pero en particular, la acción de hacer versos y música. (PA) <<

[23] Dios de la concepción. (PA) <<

[24] Diosa del alumbramiento. (PA) <<

[25] Literalmente *psuchtere*. Vaso en que se hacía refrescar la bebida. Ocho cotilas hacen poco más o menos dos litros. (PA) <<

[26] *Ilíada*, l. XIV, v. 514. (PA) <<

[²⁷] *Odisea*, l. XII, v. 47. (PA) <<

[28] Locución proverbial que hace alusión al cambio de armas entre Diomedes y Glauco en la *Ilíada*, l. VI, v. 236. (PA) <<

[29] *Odisea*, l. IV, v. 242. (PA) <<

[30] Expresiones aplicadas a Sócrates en el coro de Las nubes de Aristófanes, v. 361. (PA) <<

[31] General lacedemonio, muerto en Antípolis en la guerra del Peloponeso. Tucídides, v. 6. (PA) <<

[1] *El Político* (Πολιτικός) es el último de un conjunto de cuatro diálogos de Platón. Es precedido por *Parménides*, *Teeteto* y el *Sofista*.

En el texto del *Político*, asistimos a una discusión entre Sócrates, el matemático Teodoro, otro estudiante llamado también Sócrates (al que se le nombra como «Joven Sócrates»), y un filósofo desconocido que expone las ideas del político. Este filósofo es un extranjero proveniente de Elea al que en distintas versiones se conoce como «el visitante».

El texto en sí es continuación del diálogo del Sofista, que presenta una conversación entre Sócrates, Teeteto y el visitante. (Wikipedia) [<<](#)

[1] El mismo del *Sofista*. (PA) <<

[2] El mismo que en el *Sofista*, donde replica al extranjero: aquí es un personaje mudo. (PA) <<

[3] El mismo que en el *Sofista*. (PA) <<

[4] Es indudable que Platón tuvo intenciones de escribir un tercer dialogo titulado El Filósofo, y en el que habría sido el principal personaje el extranjero. (PA) <<

[5] Nuestro dios Ammón, es decir, Júpiter, que nosotros, los habitantes del litoral del Africa, adoramos bajo el nombre de Ammoó. Ammón significa arena. Es preciso tener presente que Teodoro era de Cirene. (PA) <<

[6] Es decir, sin que hayamos añadido a la definición del solista, la del político y la del filósofo. (PA)

<<

[7] Sócrates el joven, de quien no se tiene ninguna noticia. (PA) <<

[8] Conforme al testimonio del mismo Platón, el diálogo titulado *Teeteto* ha precedido al *Sofista*, al que ha seguido el *Político*, que debía a su vez ser seguido por el *Filósofo*. En vista de estos textos, ¿que significa la conjetura de Ast? Véase el principio del *Sofista*. (PA) <<

[9] Es decir, de las artes de aquellos que no mandan por sí mismos. (PA) <<

[10] El Ática. (PA) <<

[11] El primer método, es decir, la división por especies, que son al mismo tiempo partes; el segundo, es decir, la división por partes, que pueden muy bien no ser especies. (PA) <<

[12] Como el número, que se divide en par e impar. (PA) <<

[13] Es decir, de las dos partes en que es preciso dividir la especie que no se mezcla. (PA) <<

[14] Es el sentido de la versión latina de Ficino, adoptado por M. Cousin, y creo sea el verdadero de este pasaje, en el que los críticos han agotado su ingenio para encontrar su significación enigmática. La expresión de lo noble y lo ágil se toman en sentido irónico. Este animal, que ni es noble ni ágil, es sin duda, según conjetura Schleiermacher, el cerdo. (PA) <<

[15] Este pasaje dio origen sin duda a la famosa chuscada de Diógenes el Cínico. En la noticia biográfica que Diógenes Laercio da de este filósofo, se lee lo siguiente: «Había oído defender la definición que Platón daba del hombre, diciendo que era un animal de dos pies, sin plumas; y tomando un gallo y quitándole la pluma, le llevó a la escuela de Platón, y presentándole, dijo: He aquí el hombre de Platón». (PA) <<

[16] Es decir, en cuya determinación no entran menos de tres ideas. (PA) <<

[17] Platón considera las tres palabras γενέσεωή ἀμίχτου νομευτική como si formaran una sola palabra compuesta. (PA) <<

[18] De la oveja de oro, es decir, de la oveja del vellón de oro. Véase en el *Orestes* de Eurípides, verso 809, una alusión a la querella ocasionada por un vellón de oro entre los descendientes de Tántalo.
(PA) <<

[19] Minerva. (PA) <<

[20] El griego tiene la ventaja de emplear dos veces la misma palabra στοιχετον, que nos vemos precisados a traducir por los dos términos: letras y elementos. (PA) <<

[²¹] Πόλις πολιτική. (PA) <<

[22] 'Ιμάτια ίματιουργική. (PA) <<

[23] Es decir, la trama y la urdimbre. (PA) <<

[24] Alusión evidente a los pitagóricos. (PA) <<

[25] Es decir, los atenienses, puesto que la escena pasa en Atenas, y los que hablan coa el extraniero son los atenienses. (PA) <<

[26] Uno de los arcontes. (PA) <<

[1] *El Timeo* (Τύμαιος) es un diálogo escrito por Platón en torno al año 360 a. C. Precede al *Critias* o *La Atlántida*, y es considerado como el más influyente en toda la filosofía y ciencia posteriores. Su contenido profundiza esencialmente en tres problemas:

el cosmogónico, sobre el origen del universo

el físico, sobre la estructura de la materia

y el antropológico, sobre la naturaleza humana.

Los tres argumentos hallan correspondencia con otras partes en las que es posible subdividir la obra, y a las que se les añade el prólogo. (Wikipedia) [<<](#)

[²] Véase *Galieno*, t. II, p. 326, edición de Basilea. (PA) <<

[3] Estudios sobre el *Timeo*, t. I, p. 2. (PA) <<

[1] Timeo era de Locres, en la Gran Grecia, y pertenecía a la secta de los pitagóricos; debió florecer ya en tiempo de Sócrates, puesto que Platón presenta a ambos en este diálogo, y vivía aún en tiempo de Platón del que quizás fue maestro, pues Cicerón afirma que tenían muy estrechas relaciones. Era un gran astrónomo, según resulta del mismo diálogo. El escoliasta dice que escribió libros de matemáticas y un tratado de la naturaleza a la manera de Pitágoras. El tratado del alma del mundo y de la naturaleza, que Proclo le atribuye, es de un discípulo, o más bien de un plagiario de Platón. Véase a Th. H. Martin, *Estudios sobre el Timeo*. T. I, p. 50, y el artículo sobre este diálogo del *Diccionario de las Ciencias filosóficas*. (PA) <<

[2] Todo lo que sigue es un resumen libre de los libros II, III, IV, y V de la *República*. (PA) <<

[3] Para futuros guardadores del Estado. (PA) <<

[4] Entre los guerreros. (PA) <<

[5] Personaje que figura en el Cármides. (PA) <<

[6] Hijo de Hermón, general siracusano, que no fue extraño a la derrota de los generales atenienses Demóstenes y Oritias. Desterrado de su patria a la sazón en que iba a prestar socorros a Esparta, quiso más tarde entrar en la ciudad a viva fuerza, y pereció en esta tentativa. Su hija, que estaba casada con Dionisio el Antiguo, se vio forzada a darse la muerte. No debe confundírsele ni con Hermócrates, padre del mismo Dionisio el Antiguo, ni con Hermócrates, discípulo oscuro de Sócrates, y que Jenofonte menciona en el cap. 2.^o, 1.1, de sus *Memorias*. (PA) <<

[7] De los filósofos y de los políticos. (PA) <<

[8] Es decir, en la Gran Grecia, célebre en la antigüedad por su legislador Zaleuco. (PA) <<

[9] Véanse para la genealogía de Solón, de Drópido y de los dos Critias, las notas biográficas del *Cármides*. (PA) <<

[10] ¿Qué versos? Quizá las *Elegías a Critias*, mencionadas por Aristóteles, *Retórica*, I, 15. (PA) <<

[11] Atenas. (PA) <<

[12] Las pequeñas Panateneas. (PA) <<

[13] Las Apaturias, fiesta ateniense en honor de Baco. Duraba tres días, cada uno de los cuales tenía un nombre particular; el primero, δόρπεια, se consagraba a los festejos; el segundo, ανάρρυσις, a los sacrificios; y el tercero, χουρεώτις, al cauto y la declamación. (PA) <<

[14] Sobre el origen de Amasis, véase a Herodoto, 162, 182. (PA) <<

[15] Sobre la cuestión relativa a si la Neith de Sais es la Minerva de los griegos, véase a Herodoto, II, 28, 59,170, y 176; Pausanias, II, 36; Cicerón, *De nat. Deor.* III, 23, y Plutarco, *Sobre Isis y Osiris*, 9, 32 y 62. (PA) <<

[16] Foroneo, hijo de Inaco, el primero según unos, porque fue el primero de los hombres (Inaco pudo ser un río); según otros, porque fue él el primer mortal que reinó; y según otros, porque fue el primero que fundó a Argos. (PA) <<

[17] Hija de Foroneo, que tuvo de Júpiter un hijo llamado Argus, el cual dio nombre a la ciudad de Argos. (PA) <<

[18] El de Deucalión. El escoliasta refiere tres, el primero bajo Ojijio; el segundo bajo Deucalión, y el tercero bajo Dárdano (PA) <<

[19] En la doctrina platónica el pensamiento o razón pura no se eleva hasta las ideas, sino con el auxilio del razonamiento (PA) <<

[20] El texto griego dice: δόξη, dictamen, opinión, conjetura, parecer; δόξηστόν, que se puede alcanzar mediante la conjetura; que no consiste más que en una opinión. (PA) <<

[²¹] El texto dice: ειχόνος y ειχότας. Entre estos términos hay una relación de expresión, que no puede aparecer en la traducción. (PA) <<

[22] La *πίστις* es uno de los grados de la opinión, que comprende también la *εἰκασία*. Aquí se toma la parte por el todo. (PA) <<

[23] El sentido de esta proposición, dice Th. H. Martin, nota XX, es evidentemente, que para establecer una proporción geométrica con superficies, dadas las dos superficies extremas, bastaría con una tercera superficie media proporcional entre las otras dos; pero que, por el contrario, para establecer una proporción geométrica con sólidos, dados los dos sólidos extremos, es preciso emplear dos medios términos, porque no puede darse un medio proporcional. Para mayor ilustración, véase el resto de la nota y la de Cousin, p. 330 y siguientes. (PA) <<

[24] Los demás movimientos, que con el de rotación componen el número de siete, indicado más arriba, son los movimientos hacia la derecha, la izquierda, arriba y abajo, adelante y atrás. (PA) <<

[25] Esta esencia indivisible y siempre la misma, según conjetura Martin, es nada menos que el mismo intelecto divino. (PA) <<

[26] Esta esencia divisible y corporal, según otra conjetura del mismo autor, no es la materia misma, sino una imagen de la materia de las ideas, porque hay materia basta en las ideas, y sería, por decirlo así, el alma motriz del caos. (PA) <<

[27] No se debe confundir esta tercera esencia con el alma misma, como hace Proclo, a quien sin razón justifica M. J. Simón en su Estudio sobre el comentario del *Timeo*. (PA) <<

[28] Lo mismo, es decir, la idea de la identidad absoluta o la identidad ideal. (PA) <<

[29] Lo otro, es decir, la idea de la diversidad absoluta o la diversidad ideal. (PA) <<

[30] La esencia, es decir, la tercera esencia, la que es intermedia. (PA) <<

[31] M. Martin, en la nota precitada, resume en estos términos la interpretación que él da a esta oscura teoría de la formación del alma del mundo.

En el sistema de Platón todas las cosas se componen de materia y de forma, y así las ideas mismas se componen de la dualidad ($\delta\upsilon\acute{a}\varsigma$, *dyas*) y de la unidad. Todas las cosas producidas, y por consiguiente el alma, tal como Dios las ha hecho, se componen de materia primera y de esencia. La materia primera, según Platón, estando completamente indeterminada, no es más incorporeal que corporal. Toda esencia es la imagen de las ideas. En las esencias corporales, la diversidad domina tanto cuanto es posible. De las dos esencias incorporales, con que Dios ha formado el alma del mundo, la una, la esencia individual, imagen sobre todo de la forma de las ideas y en la cual domina la identidad, no es otra cosa que el intelecto eterno e inmutable que existe en Dios mismo; la otra, esencia divisible, imagen de la materia de las ideas más que de su forma y en la que el principio de diversidad tiene más parte, no es otra cosa que el poder sensitivo y motriz derramado en la materia segunda de los cuerpos; es un alma móvil y mudable, que nace siempre y no es o existe nunca, y que Dios ha sometido al orden forzándola a unirse con el intelecto. Pero como esta unión era difícil de hacer, Dios al pronto sólo obró sobre una parte de esta esencia desordenada, y uniéndola a la esencia indivisible más estrechamente que hubiera podido hacerlo con la totalidad, formó de este modo una esencia intermedia. En fin, la esencia del alma del mundo, tal como Dios la ha compuesto, es a la vez una y triple, y resulta de la asociación de la esencia divisible, de la esencia intermedia y de la esencia indivisible; y cada una de estas tres esencias explica la existencia de las tres facultades intelectuales que Platón distingue en las almas inmortales, a saber: la opinión, la ciencia, y el intelecto.

Para las siete primeras partes del alma o del todo que será el alma, es fácil encontrarlos números que la representan, y sobre este punto están de acuerdo todos los comentadores. Son los números 1, 2, 3, 4, 8, 9, 27, que forman dos progresiones geométricas, que tienen por primer término común la unidad, a saber: una progresión 1, 2, 4, 8, cuya razón es 2; y otra progresión 1, 3, 9, 27, cuya razón es 3. La mayor parte de los comentadores presentan estas dos progresiones en un triángulo, cuyo vértice es la unidad, el lado izquierdo la primer progresión, y el derecho la segunda. Puede verse esta colocación en las notas de M. Cousin, que la copió de Macrobio. No hay para qué decir que lo mismo los comentadores antiguos que los modernos se han atormentado mucho para encontrar una explicación matemática o filosófica de este número 7, y de estas dos progresiones. Stalbaum ve sencillamente en los cuatro términos de cada progresión los cuatro grados que el ser debe recorrer para llegar a la plenitud y a la perfección de la existencia. ¿Pero por qué cuatro grados precisamente? En cuanto a los demás números, no es tan fácil encontrar la explicación. La mayor parte dejos comentadores, queriendo evitar los números fraccionarios, han seguido el consejo del falso Timeo de Locres, tomando, en lugar de la unidad, 384 por primer número. Puede verse la progresión de estos números enteros hasta el término 36 inclusive, en las notas de Cousin, p. 336. 31.Martin ha partido de la unidad según la marcha prescrita por el texto mismo del *Timeo*, y no ha temido más a las fracciones que a los números enteros. El resumen de todo esto es que Dios forma el alma del mundo

según las leyes de la armonía musical, puesto que todos estos números son números musicales. (PA)

<<

[32] Téngase en cuenta que se trata de la letra griega (PA) <<

[33] Estos dos círculos, como observa Aristóteles, *Del alma*, I, 3, y Proclo en su *Comentario al Timeo*, son el ecuador y la eclíptica. (PA) <<

[34] Si los movimientos de los dos círculos difieren tanto, es porque estos, a pesar de estar formados de los mismos principios, difieren esencialmente. Como se verá más adelante, el uno no está dividido y permanece el mismo; el otro está dividido y cayendo, por lo tanto, en lo múltiple, se hace otro. (PA)

<<

[35] Hacia la derecha, es decir, de Oriente a Occidente; hacia la izquierda, es decir, de Occidente a Oriente. La derecha, aquí por lo menos, es el Occidente y la izquierda el Oriente. Se encuentran determinaciones contrarias en las Leyes, pero Platón no daba a esto gran importancia, puesto que en realidad para un animal esférico no hay derecha ni izquierda. (PA) <<

[36] Según observa M. Martin, nota XXVI, estas dos progresiones reunidas, que toman por unidad el primer círculo, común a ambas, presentan la misma serie de números que hemos encontrado ya en la formación del alma del mundo: 1, 2, 3, 4, 8, 9, 27. (PA) [<<](#)

[37] Estos siete círculos son los de los planetas. Los tres primeros son los del Sol, de Venus y de Mercurio; los otros cuatro, los de la Luna, Marte, Júpiter y Saturno. (PA) <<

[38] Es decir, de las ideas. (PA) <<

[39] Porque estas cosas devienen siempre, sin ser nunca. (PA) <<

[40] Pasaje difícil de interpretar sin corregir los manuscritos. Véase la nota XXXII de M. Martin. T. II, p. 69 y 70. (PA) <<

[41] Por la revolución del movimiento circular único y el más perfecto debe entenderse la revolución diurna del mundo entero sobre su eje, de donde resulta la revolución diurna de todos los cuerpos celestes alrededor de la tierra. (PA) <<

[42] M. Martin explica, nota XXXIV, que así como hay un año solar, hay un año lunar, un año de Mercurio etc., que estos años o medidas de tiempo, no son conocidos por los hombres, porque no las observan; que, en fin, el año perfecto está caracterizado por la vuelta de todos los planetas a su punto de partida, y que esta vuelta tiene lugar, cuando todos acaban sus revoluciones, comenzadas al mismo tiempo. (PA) <<

[43] Es decir, los planetas. (PA) <<

[44] El movimiento de rotación. (PA) <<

[45] El movimiento de traslación describiendo un círculo. (PA) <<

[46] Es decir, que las estrellas fijas no caminan ni a la izquierda, ni a la derecha, ni hacia arriba, ni hacia abajo, ni hacia atrás. (PA) <<

[47] Es decir, las estrellas fijas. (PA) <<

[48] No se crea con Aristóteles y otros, que Platón atribuye a la Tierra un movimiento de rotación en el centro del mundo. Esto sería absolutamente contrario a todo el sistema astronómico de Platón. M. Martin explica perfectamente este pasaje controvertido en las líneas siguientes de la nota XXXVII. Este miembro de la frase significa, que la Tierra se une fuertemente alrededor del eje que atraviesa el universo, y es por lo tanto la creadora del día y de la noche por su resistencia al movimiento, al mismo tiempo que por su inmovilidad es la guardiana. Es en este sentido evidentemente en el que el falso Tuneo de Lacres la llama el límite, ὄρος, de los días y de las noches. Plutarco, interpretando a Platón, la compara a la aguja del cuadrante solar: su reposo, dice, es el que hace que los astros nazcan y se pongan. El participio presente εἰλλομένην expresa perfectamente el esfuerzo continuo de que resulta esta inmovilidad. Véase también la nota interesante de M. Cousin, p. 339 a 341. (PA) <<

[49] Es decir, una carta astronómica. (PA) <<

[50] Todo este pasaje es evidentemente irónico. (PA) <<

[51] Al. Cousin traduce sin detenerse: dioses nacidos de un dios. Esta interpretación es muy filosófica, pero absolutamente incompatible con el texto griego. El Dios supremo no se dirige sólo a los astros nacidos de él, sino a estos dioses mitológicos, que Platón finge reconocer y que tienen otros dioses por padres. Por esto, sin duda, dice: dioses, hijos de los dioses. Esta explicación de M. Martin es infinitamente más probable que las extravagantes conjeturas de Proclo y de los alejandrinos en general. (PA) <<

[52] Los astros, creados, como se ha dicho, para marcar-medir el tiempo. (PA) <<

[53] Platón quiere decir que $\alpha\ddot{\imath}\sigma\theta\eta\sigma\iota\sigma$ viene de $\alpha\ddot{\imath}\sigma\sigma\epsilon\iota\pi$ (agitarse). Esta oportuna observación es de M. Martin, nota XLYI (PA) <<

[54] No es posible admitir aquí el sentido de M. Martin, que parece demasiado ingenioso para ser verdadero. Véase la nota XLVIII. (PA) <<

[55] Φωςφόρα óμματα, los ojos portadores de la luz. Platón dice más adelante que hay dentro de nosotros, es decir, dentro del globo del ojo un fuego interior, cuyas partes más sutiles corren al través del tejido de este órgano. (PA) <<

[56] M. Martin muestra que en este pasaje, como en otros muchos, la palabra ὄψις no designa ni el ojo, ni la vista, ni la visión, sino el fuego interior. (PA) <<

[57] Los filósofos antiguos explicaban el conocimiento de lo sensible y de lo otro: unos, por la acción de lo semejante sobre lo semejante, y otros, por la acción de lo contrario sobre lo contrario. Véase la exposición de esta doble teoría de los semejantes y de los contrarios en el tratado de Teofrasto, *Sobre la sensación*. Véase también la obra de Saisset *De las teorías* sobre el entendimiento humano en la antigüedad, p. 31,32,61,104,105,205, 206, etc. No es imposible dar razón de la manera cómo Platón ha llegado a concebir esta singular teoría de la visión. Antes de él, los pitagóricos explicaban la visión por un fuego interno, que sale de los ojos y va a tocar a los objetos. Por otra parte, los atomistas lo explicaban por imágenes que se desprenden de los objetos y van a herir los ojos. Parece que Empédocles había ya combinado estas dos teorías. (Véase la obra citada *De las teorías del entendimiento humano en la antigüedad*, p. 87, 92.) Platón las combinó de nuevo, mezclándolas emanaciones luminosas del ojo y las emanaciones luminosas de los cuerpos, y explicando la sensación visual por su encuentro. Es lo que se llamaba en la antigüedad $\pi\lambda\alpha\tau\omega\ni\chi\eta$ συναύγεια. (PA)

<<

[58] Es lícito a un lector moderno pensar de otra manera. Este pasaje oscuro por más de un concepto, está perfectamente comentado en la nota LII de M. Martin. (PA) <<

[59] Manifiesta alusión a los filósofos de Jonia (PA) <<

[60] Aquí comienza como una segunda parte del *Timeo*. (PA) <<

[61] Los elementos reunidos en las sílabas son las letras. Por consiguiente, según Platón, el fuego, el aire, etc., falsamente llamados elementos, no deben compararse ni con las letras ni con las sílabas, sino con las palabras; pues que son dos veces compuestos. Obsérvese que esta doctrina es pitagórica.
(PA) <<

[62] ¿Cuál es este razonamiento bastardo? No sabemos que Platón lo haya explicado en ningún paraje de sus diálogos. El falso *Timeo de Locres* expone, que nosotros percibimos la materia indirectamente y por analogía, comentario tomado de Aristóteles. (PA) <<

[63] Al pronto, no se comprende cómo la generación puede ser anterior a la formación del universo. Pero por la generación en este caso es preciso entender, como veremos más adelante, los cuerpos elementales formados a medias en el seno del lugar eterno. (PA) <<

[64] Por consiguiente, estos dos triángulos irreducibles, principio de todos los demás, son dos triángulos rectángulos. (PA) <<

[65] Es el triángulo rectángulo isósceles. (PA) <<

[66] Es el triángulo rectángulo escaleno. (PA) <<

[67] Los triángulos isósceles y escalenos son los principios geométricos de los cuatro cuerpos elementales; pero por encima de los principios geométricos hay los principios numéricos, los números, conocidos sólo por Dios y por los pitagóricos. (PA) <<

[68] Es decir, el agua y el aire. Es preciso recordar lo que ha dicho Platón al principio: que dos cuerpos sólidos no se pueden unir, sino por dos medios términos. (PA) <<

[69] Es decir, que todos los triángulos rectángulos isósceles son semejantes entre sí. (PA) <<

[70] Es decir, escaleno. (PA) <<

[71] Mediante el cambio de las proporciones de sus ángulos agudos y de sus lados. (PA) <<

[72] Prolongados o escalenos. (PA) <<

[73] Es decir, aquel, que, repetido dos veces o añadido a sí mismo, forma un tercer triángulo, que es equilátero. La fórmula de Platón es un poco enigmática. Muy mal comprendida por M. Cousin, ha sido perfectamente interpretada por M. Martin en su nota LXVI sobre la geometría corpuscular. (PA)

<<

[74] Esta primera especie de sólido es el tetraedro regular o pirámide de base triangular equilátera. Puesto que este sólido comprende cuatro triángulos equiláteros, que comprenden a su vez seis triángulos elementales escalenos, es claro que se compone de veinticuatro triángulos elementales escalenos. (PA) <<

[75] Este segundo sólido es el octaedro regular. Se compone de cuarenta y ocho triángulos elementales escalenos. (PA) <<

[76] Este tercer sólido es el icosaedro regular. Se compone, como dice Platón, de ciento veinte triángulos elementales escalenos. (PA) <<

[77] El triángulo escaleno. (PA) <<

[78] Este cuarto sólido, nombrado por Platón mismo, es el cubo. Se compone de veinticuatro triángulos elementales isósceles. (PA) <<

[79] Esta quinta combinación, este quinto sólido, es el dodecaedro regular. Si no es esférico y el mundo lo es, es preciso tener en cuenta que Platón no llega a decir que Dios haya dado exactamente la forma de este poliedro al universo. (PA) <<

[80] Los cuerpos elementales, menos la tierra, a la que el autor acaba de asignar la forma cúbica, y que está ahora fuera de cuestión. (PA) <<

[81] El octaedro regular. (PA) <<

[82] El icosaedro regular. (PA) <<

[83] Porque la tierra tiene por elemento generador el triángulo isósceles; mientras que los otros tres géneros proceden del triángulo escaleno; de donde resulta, que estos tres géneros, convertibles entre sí, no lo son respecto de la tierra. (PA) <<

[84] He aquí cómo M. Martin explica este oscuro pasaje; nota LXXIY. Platón supone, que los corpúsculos de una de las cuatro especies no pueden experimentar ninguna alteración por parte de los corpúsculos semejantes a ellos, y que la acción de los corpúsculos diferentes tiende a asimilar los más débiles a los más fuertes. Esta asimilación consta de tres operaciones, a saber: primera, de la separación de los corpúsculos reunidos en masa para formar una de las cuatro especies de cuerpos, διάλυσις; segunda, de la división de cada corpúsculo en sus elementos constitutivos, τμή σις διάλυσις χατά στοιχετον; tercera, de la reunión de estos elementos, formando nuevos corpúsculos semejantes a los vencedores. Cuando la tierra aparece vencida, puede sufrir temporalmente las dos primeras operaciones, pero nunca la tercera. En esta lucha los cuerpos más pequeños tienen una ventaja, por lo menos, para la segunda operación, puesto que son los más puntiagudos. Cuando las pirámides de fuego ceden a la superioridad numérica de los otros poliedros que las dividen y las transforman en poliedros, más obtusos, Platón dice, que se extinguen. Por extensión dice también, que el aire se extingue, cuando sus elementos sirven para formar el agua. En igual forma, el agua puesta al fuego se hace aire, y el aire puesto al fuego se hace fuego. Cuando se completa la asimilación, la lucha cesa. Pero cuando dos especies de cuerpos combaten con fuerzas iguales poco más o menos, entonces su esfuerzo recíproco se limita a la primera operación, es decir, a la separación de los corpúsculos (διαλυμέντα), que se desprenden de la pelea para ir a reunirse en dos campos separados: la lucha cesa cuando se ha verificado esta separación, o bien cuando resulta vencido (νικηθέντα) uno de los dos partidos, y se ve obligado a asimilarse al vencedor. (PA) <<

[85] A saber, de los dos triángulos isósceles y escaleno. (PA) <<

[86] Se refiere a la discusión del principio de este diálogo sobre la naturaleza de lo mismo y de lo otro, y consiguentemente sobre la causa de la diversidad. (PA) <<

[87] Lo que queda en los cuerpos inflamados, después que se ha extinguido la luz, es el calor. El fuego comprende, según Platón, primero, la llama; segundo, la luz; tercero, el calor. (PA) <<

[88] Es decir, en términos metalúrgicos, la parte más dura del metal. (PA) <<

[89] M. Martin, nota LXXXIII, prueba que la palabra ἀδάμας no significa ni el diamante, como traduce M. Cousin, ni el acero, ni el bronce, pero no dice qué significa; porque no rechaza ni adopta la conjetura de Schneider que supone que es una mezcla de oro y cobre. (PA) <<

[90] De otra manera no formaría una piedra, sino una teja, como se verá en la frase siguiente. (PA) <<

[91] La piedra preciosa. (PA) <<

[92] Probablemente la piedra de lava; quizá el basalto. (PA) <<

[93] Es decir, los triángulos de que se componen. (PA) <<

[94] En esta revista de los cuatro cuerpos elementales para preparar la explicación prometida, Platón omite el fuego, sin duda porque no puede ser disuelto por ningún otro cuerpo, y si sólo transformado, es decir, extinguido. (PA) <<

[95] Otras condiciones de las impresiones que serán desenvueltas más adelante. La primera acaba de ser estudiada en las páginas que preceden. Se trata, en efecto, de las impresiones que se refieren al cuerpo y al alma, como lo ha visto bien M. Martin; es decir, impresiones seguidas de sensación; pero Platón nos parece decir aún algo más. En nuestra opinión, anuncia que va a comenzar por explicar las impresiones comunes a todo el cuerpo y al alma; a saber: las impresiones del tacto, las que nuestros fisiólogos designan con el nombre de sensibilidad general. En efecto; más adelante, hablando de las mismas impresiones, no dice sólo el cuerpo, sino todo el cuerpo, *όλον τό σώμα*, y el cuerpo todo entero, *τόν σώματος παντός*. En seguida, es de las impresiones del tacto, cuyo órgano es el cuerpo entero, de las que habla en todos estos pasajes, en que se trata de lo caliente y de lo frío, de lo duro y de lo blando, de lo pesado y de lo ligero, etc. En fin, no podía decir, que comenzaría por las impresiones de los cinco sentidos, puesto que no se ocupa de otras impresiones. Por el contrario, comienza por el tacto que se ejercita mediante todo el cuerpo, y concluye por los otros cuatro sentidos, que se ejercitan mediante órganos particulares. Es posible que M. Martin se engañe en la nota CIX, donde dice, que Platón, antes de llegar a las sensaciones propias de cada uno de los cinco sentidos, va a hablar del placer y del dolor. Es con motivo de las sensaciones del tacto, que Platón habla del placer y del dolor. (PA) <<

[96] Platón acaba de servirse de la palabra χερματιζουσα. Hace, pues, derivar θερμόν de χερματιζω.
(PA) <<

[97] Es decir, que los que ceden son blandos; y duros los que resisten. (PA) <<

[98] Es sabido que cada uno de los cuatro cuerpos elementales ocupa un lugar distinto: la tierra, el centro; el fuego, a las extremidades; el agua y el aire, entre los dos; el agua más cerca de la tierra, el aire más cerca del fuego (PA) <<

[99] Es sabido también, que hay partes de los cuatro cuerpos elementales dispersas por todas partes en el mundo. (PA) <<

[100] Pero cercana (PA) <<

[101] El más grande. (PA) <<

[102] El menor. (PA) <<

[103] La impresión de lo áspero. (PA) <<

[104] La impresión de lo liso. (PA) <<

[105] Hasta aquí Platón había casi confundido la impresión y la sensación; pero ahora las distingue profundamente. (PA) <<

[106] Es decir, difícil de mover. (PA) <<

[107] Así pues, resultan dos especies de impresiones; las que son seguidas de sensación, y las que no lo son. Las impresiones seguidas de sensación, son las que van desde el órgano hasta el alma; las impresiones no seguidas de sensación, son las que se extinguen en el órgano. Las impresiones caminan hasta el alma, cuando el órgano se presta al movimiento que las trasmite; se extinguen en el órgano, cuando éste no se presta a esto. (PA) <<

[108] Por lo tanto, para que la sensación sea dolorosa, es preciso tres cosas: primera, que sea fuerte y brusca; segunda, que encuentre resistencia en los órganos; tercera, que sea contraria a su naturaleza. Las dos primeras son las condiciones del dolor; la tercera constituye su esencia. La sensación agradable está sometida a las mismas condiciones. Debe ser igualmente fuerte y brusca; debe encontrar resistencia en los órganos; pero el placer, contrario al dolor, tiene la esencia contraria, puesto que restablece los órganos a su estado natural. Esta misma teoría del placer y del dolor se encuentran en el Fílelo y en el libro IX de la República. (PA) <<

[109] Como la impresión no encuentra resistencia en el órgano, como no le saca con violencia de su estado natural, ni le restablece tampoco con violencia, no hay ni placer, ni dolor. Sin embargo, si la impresión, que ha partido del cuerpo, llega hasta el alma, hay sensación. (PA) <<

[110] Un médico célebre de nuestros tiempos (Magéndie) ha probado que el nervio óptico, tocado por un instrumento agudo y cortante como la hoja de un cortaplumas, no transmite al alma ninguna impresión dolorosa, y sí sólo sensaciones de color. ¿Platón no se parece aquí a esos adivinos de que habla en varios pasajes, que anuncian la verdad, pero sin comprenderla? (PA) <<

[111] Platón no sólo reconoce sensaciones indiferentes, sino que las considera como las más claras, porque el placer y el dolor ponen obstáculos al conocimiento y ofuscan el espíritu. (PA) <<

[112] Es decir, no procuran ningún placer al alma mortal, y la causan grandes dolores. (PA) <<

[113] Así como las sensaciones que las siguen, y el placer y el dolor que se mezclan con ellas. (PA) <<

[114] Es decir, a las cualidades de los cuerpos. (PA) <<

[115] Esto es, las impresiones de los sentidos que se ejercen por órganos particulares, tales como los ojos, en oposición al tacto, que se ejerce por todo el cuerpo en general. (PA) <<

[116] Es decir, las impresiones y sensaciones del gusto. (PA) <<

[117] A lo agrio y a lo acedo, a lo amargo, a lo salado, a lo picante, a lo ácido, Platón opone una sola impresión, la de lo dulce. (PA) <<

[118] La de una mordaza, por ejemplo. Véase la nota CXXI de M. Martin. (PA) <<

[119] Particular, sin contar el sentido general, el tacto. (PA) <<

[120] Es decir, a través de las venas. (PA) <<

[121] Que se hace sensación del oído al llegar al alma. (PA) <<

[122] Es decir, el cielo o el mundo. (PA) <<

[123] Aquí comienza lo que puede llamarse la tercera parte de este diálogo. (PA) <<

[124] Los dioses subalternos. (PA) <<

[125] Esta teoría es muy diferente de la de Hipócrates, que, sin ser verdadera, es por lo menos mucho más probable. Hipócrates admite la adivinación en el sueño, mediante el sueño, y he aquí cómo lo explica. El sueño es un fenómeno exclusivamente corporal que sólo afecta al cuerpo. El cuerpo es el que duerme y sólo el cuerpo. En cuanto al alma, ella vela en el cuerpo dormido, como vela en el cuerpo despierto. El alma vela siempre. Durante el sueño del cuerpo, el alma realiza todas las operaciones de la vigilia. Piensa, conoce las cosas sensibles, es decir, ve, escucha, percibe en general sin los órganos de los sentidos; se mueve, marcha; se regocija, se aflige, se irrita, experimenta indistintamente todas las pasiones. El alma vela como de ordinario; la única diferencia es que vela sola. Pero esta diferencia produce otra de más consideración y más ventajosa para al alma. Cuando el cuerpo vela, la existencia del alma aparece como repartida entre cuerpo y alma; el alma no está enteramente consagrada a sí misma. Es preciso, en efecto, que el alma provea a las necesidades del cuerpo y a su satisfacción; es preciso que preste su auxilio a los cinco sentidos; es preciso que se emplee en mover los nervios; es preciso que preste su atención a mil asuntos. Pero si el cuerpo duerme, el alma se pertenece a sí misma, es independiente y dueña absoluta en sus departamentos; piensa por sí misma y para sí misma, con una claridad, una extensión y un poder extraordinarios. Asíes que el que pudiese conocer estos pensamientos, es decir, estos sueños, y pudiese interpretarlos, podría reputársele como el sabio entre los sabios. (PA) <<

[126] M. Martin observa, con razón, para dar claridad a este pasaje, que la palabra *προφήτης* significa etimológicamente el que proclama, las predicciones y no el que prevé el porvenir. (PA) <<

[127] Es interesante hacer ver el curso y progreso de las ideas sobre la adivinación desde Platón hasta Aristóteles. A nuestro parecer, nada más sensato en esta materia, que el pequeño tratado, de la adivinación en el sueño, de Aristóteles.

Se cree generalmente, dice Aristóteles, que los ensueños nos son enviados por los dioses como avisos para el porvenir. Que los dioses nos envíen nuestros ensueños, puede admitirse en el sentido que todo nos viene de ellos; pero que quieran por este medio revelarnos los acontecimientos futuros, hay mucha dificultad en creerlo. Independientemente de otros mil absurdos que envuelve esta suposición, resultaría el siguiente: que los dioses concedían este favor a los hombres menos dignos, y lo mismo a los animales, porque los animales sueñan. Sin embargo, nuestros ensueños se refieren a veces y hasta con frecuencia a sucesos que sobrevienen. Aristóteles reconoce este hecho, y le explica muy filosóficamente. Estas relaciones entre los ensueños y los sucesos subsiguientes son casi siempre meras coincidencias. No es porque yo sueño el que el suceso tenga lugar, ni el que el suceso tenga lugar es causa de que yo sueñe, sino que por una coincidencia completamente fortuita yo tengo tal sueño y tal suceso se realiza. ¿Y deberá sorprender esta coincidencia? Lo sorprendente sería, que siendo tantos los sueños que tenemos, y tantos los hechos que se realizan, no tuvieran lugar nunca estas coincidencias accidentales. Ahora, en ciertos casos particulares, la relación que se observa entre tal sueño y tal suceso, no es una simple coincidencia, porque puede suceder que el sueño sea la causa o el signo del suceso. He aquí cómo puede naturalmente ser la causa. Todos saben muy bien cuánto no influyen los pensamientos y las acciones de la vigilia sobre los pensamientos y las acciones del sueño, es decir, sobre los ensueños; ¿por qué la recíproca no ha de poder ser verdadera? ¿Y no se concibe que nuestro sueño pueda tener una influencia real, aunque sin darnos cuenta de ella, sobre nuestras determinaciones y sobre nuestras acciones de la vigilia? ¿No pueden ciertos sueños poner nuestro espíritu en tal o cual predisposición? ¿No pueden ciertos sentimientos que nos han agitado vivamente poner nuestra voluntad en tal o cual dirección? Esto aparecerá incontestable a cualquiera que reflexione en ello. Los sueños pueden igualmente ser señal de las afecciones mórbidas, que se declaran más tarde en el que sueña. En efecto, nuestras enfermedades son evidentemente precedidas por toda clase de movimientos insólitos en nuestra organización. Estos movimientos son muchas veces imperceptibles durante el día y la vigilia, porque se ven como borrados y como cubiertos por movimientos más considerables y por impresiones más vivas. Pero durante la noche y el sueño, estos pequeños movimientos, a falta de otros, nos parecen muy grandes, y estas débiles impresiones muy energicas. Así es cerno se imagina uno oír los truenos y los rayos, sólo con que haya llegado al oído un pequeño ruido; se cree tocar con un brasero encendido con sólo tener un pequeño escozor en cualquier parte del cuerpo. El sueño entonces es un verdadero síntoma, y si se quiere un aviso. He aquí la verdad sobre los ensueños y su extensión; el que crea hallar en esto otra causa que un signo en los casos particulares que acabamos de citar, y una coincidencia en todos los demás, es víctima de su imaginación y de su credulidad. (PA) <<

[128] De los huesos, de las cubiertas óseas en que debía estar ella encerrada. (PA) <<

[129] Κεφαλή y de aquí ἔγχέφαλον. Llamó esta porción de la médula ἔγχέφαλον, porque debía estar encerrada en la bóveda ósea llamada κεφαλή: y redondeó esta porción de la médula, porque esta bóveda ósea era redonda; lo que confirma la explicación dada en la nota precedente. (PA) <<

[130] Estas ataduras o lazos de la vida, ligados a la médula oblongada y a la médula espinal, no pueden ser los nervios, cuya naturaleza desconocían completamente Platón y Aristóteles, confundiéndolos generalmente con los tendones y ligamentos. Un poco más adelante, Platón explica la formación de los nervios y les atribuye un uso muy distinto. Se trata, pues, de lazos invisibles e imaginarios. Sea esto lo que quiera, la misión que Platón atribuye al cerebro y a la médula en la producción de los fenómenos de la vida y del pensamiento es muy notable, y ha llamado con justicia la atención de nuestros modernos fisiólogos. (PA) <<

[131] Platón, como los pitagóricos, considera la esperma como una emanación del cerebro y de la médula. (PA) <<

[132] ¿Se trata de la sinovia, como sospecha M. Martin? (PA) <<

[133] Las uñas. (PA) <<

[134] Esta metempsícosis será expuesta más por extenso al fin del diálogo. (PA) <<

[135] El fuego, es decir, el calor. (PA) <<

[136] En su sustancia interior y en sus conductos interiores. (PA) <<

[137] Entiéndase por esto el movimiento del crecimiento y circulación de los jugos. (PA) <<

[138] Galeno, *De los dogm. de Hipoc. y Plat.*, deshace el error de Platón, que confunde las arterias con las venas. (PA) <<

[139] Para la traducción de la oscura y singular comparación que sigue, adoptamos la interpretación de M. Martin, y reproducimos su versión casi palabra por palabra. Véase la nota CLXIX de sus *Estudios sobre el Timeo*. (PA) <<

[140] Esta red es el pulmón; las dos bolsas son el exófago y la traquearteria, la cual se divide cerca del pulmón en dos ramas o bronquios (Cousin). (PA) <<

[141] Por la traquearteria y las venas del pulmón. (PA) <<

[142] Por el exófago. (PA) <<

[143] El pulmón. (PA) <<

[144] Del aire, es decir, de la red que está compuesta también de aire. (PA) <<

[145] Se ve bastante claramente en esta oscura teoría, que Platón confunde dos funciones muy diferentes y de importancia muy desigual, a saber: la respiración y la perspiración. Se las encuentra, sin embargo, muy claramente distinguidas en los dos tratados hipocráticos, *De la naturaleza del hombre*, Foës, p. 226, y *Epidemias*, 1. YI. Puede verse la refutación de la teoría platoniana hecha por Aristóteles, *De part. animal*, III, 6, y *De respiratione*, 5 y la de Galeno, *De placit. Eippocr. et Plat.*, VIII, 3. (PA) [<<](#)

[146] M. Cousin remite el lector al pasaje clásico del Ion sobre el imán. He aquí este pasaje: Esta piedra no sólo atrae los anillos de hierro, sino que les comunica la virtud de producir el mismo efecto, y de atraer otros anillos; de suerte que se ve algunas veces una larga cadena de pedazos de hierro y de anillos, suspendidos los unos de los otros; y todos estos anillos toman su virtud de esta piedra. Poco antes de las líneas que se acaban de trascibir, Platón dice, que esta piedra, denominada magnética por Eurípides, se la llama comúnmente piedra de Heraclea. Sin duda estas denominaciones son tomadas de las dos ciudades de Heraclea y Magnesia. (PA) <<

[147] Más arriba, en el pasaje en que Platón explica que lo rojo es una especie de fuego que divide el fuego visual, penetra en el líquido de que está lleno el ojo, y mezclándose con él, produce el color rojo. (PA) <<

[148] La médula, los huesos, la carne y la sangre, son composiciones secundarias. (PA) <<

[149] El tétano es una tirantez espasmódica de los músculos cuyo origen es un estado particular del sistema nervioso. Hipócrates, en el tratado de las enfermedades, describe ésta poco más o menos así: las mandíbulas se cierran tan fuertemente que es imposible abrir la boca; los ojos, extraviados derraman lágrimas; la espalda está rígida, las piernas y los brazos inflexibles; la cara, encendida, expresa un extremo dolor etc. El opistotonos es un caso particular de la enfermedad precedente. Los miembros, en lugar de estirarse en línea recta, se doblan en sentido contrario al de las articulaciones. M. Cousin, que ve en el opistotonos una enfermedad de la espalda, se equivoca. He aquí la descripción de Hipócrates: el opistotonos difiere de la enfermedad precedente sólo en que las miembros se tuercen hacia atrás. El paciente no puede enderezar los miembros ni extender los dedos, sufre cruelmente, y el dolor le arranca gritos. (PA) <<

[150] Es esta explicación muy filosófica, pero históricamente muy inexacta. Los antiguos llamaban a la epilepsia enfermedad sagrada, porque veían en ella una acción especial de la divinidad, error supersticioso que Hipócrates refuta con buen sentido y con una gran elevación de pensamiento en el principio de su tratado de la enfermedad sagrada. He aquí sus palabras: La enfermedad sagrada no tiene más de divina que las otras enfermedades. Si viene de Dios, es porque todo viene de él y no de otra manera. ¿Cómo admitir racionalmente, que la divinidad, la pureza misma, tenga placer en manchar el cuerpo de un hombre? Las barreras que se levantan en nuestros templos, que rodean y protegen los altares, ¿no están allí para advertir a los hombres que no se aproximen si no están puros, y que el que tiene alguna mancha debe empezar por borrarla? (PA) <<

[151] Estas enfermedades, estas fiebres, pertenecen, como se comprende sin dificultad, a la primera de las tres clases distinguidas por Platón; de suerte que este pasaje no parece estar aquí en su lugar. (PA)

<<

[152] Esta errónea teoría se encuentra también en el Protágoras y en el 1. X de la República. (PA) <<

[153] Es decir, la materia, la cual está en un movimiento perpetuo. Es preciso recordar, para inteligencia de lo que sigue, que este movimiento tiene por objeto separar las cosas contrarias y reunir las cosas semejantes. (PA) <<

[154] El ejercicio de la gimnasia. (PA) <<

[155] Es decir, todo paseo que no sea a pie. (PA) <<

[156] Alude a las fricciones. (PA) <<

[157] Es la purga propiamente dicha. (PA) <<

[158] Esta sabia doctrina era ya la de Hipócrates. He aquí lo que se lee en los *Aforismos*, 1. 24,25. «En las enfermedades agudas, ni aun al principio uséis sino muy raras veces de purgantes; no los apliquéis sino con una extremada circunspección y después de haberlo seriamente reflexionado. Una purga tomada a tiempo es sin duda muy saludable; cuando no es necesaria, es funesta». (PA) <<

[159] Como se ve, Platón no es menos severo para la mujer que la antigüedad en general; porque no es esto un exabrupto, sino que el mismo juicio se encuentra en la *República*, 1. IV y V, y en las *Leyes*, 1. VI. (PA) <<

[160] No es posible burlarse con más gracia de los filósofos de Jonia, criticados ya más seriamente en el *Sofista*. (PA) <<

[¹] *Critias* (Κριτίας) o *La Atlántida* (Ἀτλαντικός) es uno de los últimos diálogos de Platón. Parece ser una continuación de *La República* y el *Timeo*, es de carácter inconcluso y su contenido describe la guerra entre la Atenas prehelénica y la Atlántida, hipotético imperio occidental e isla misteriosa descrita por *Critias*. El sofista sostiene que la Atlántida existió en una época muy remota, y la sitúa más allá de las columnas de Heracles. Dicha isla mitológica fue tragada por el mar y se perdió para siempre. (Wikipedia) [<<](#)

[1] Critias no tenía más fe en los dioses que en el alma espiritual. No veía en la religión otra cosa que una invención dé los legisladores para gobernar a los hombres. (PA) <<

[²] Es decir, la naturaleza propiamente dicha. Si esta interpretación parece un poco sutil, téngase en cuenta que no es posible encontrar otra mejor sin corregir arbitrariamente los manuscritos. (PA) <<

[3] Es decir, la antigua Atenas. (PA) <<

[4] Es decir, el África. (PA) <<

[5] Lengua de tierra en medio del mar, que une la Acaya al Peloponeso. (Escoliasta). (PA) <<

[6] Montaña de Beocia. (PA) <<

[7] Montaña situada entre el Ática y la Beocia. (PA) <<

[8] Ciudad de Beocia. (PA) <<

[9] Río de Beocia. (PA) <<

[10] Era, dice el Escoliasta, una llanura árida y pedregosa. (PA) <<

[11] Literalmente, la ciudad elevada. En ella estaba la ciudadela de Atenas, la Atenas de la historia. (PA)

<<

[12] Río del Ática. (PA) <<

[13] Río también del Ática. (PA) <<

[14] Plaza de Atenas donde tuvieron lugar al principio las asambleas del pueblo. (PA) <<

[15] Montaña del Ática que debe su nombre al gran número de lobos ($\lambdaύχοις$) que la poblaban. (PA) <<

[16] Colina rocosa situada en el centro de Atenas, a corta distancia de la Acrópolis. (PA) <<

[17] Es decir, la ciudadela. (PA) <<

[18] Es decir, la montaña poco elevada, de que acaba de hablarse. (PA) <<

[19] Hidrocarbonato de cobre y de zinc, conocido por los antiguos con el nombre de oricalco. Es verdoso, amorfo, granujiento, poco transparente y poco duro. (PA) <<

[20] La vid. (Cousin.) (PA) <<

[21] El trigo. (Cousin.) (PA) <<

[22] ¿Serán los frutos del coco? (Cousin.) (PA) <<

[23] Las nueces, al parecer. (PA) <<

[²⁴] Neptuno. (PA) <<

[25] De tierra, separados por cercos de agua o fosos. (PA) <<

[26] Es decir, el que tenía el mando supremo, el rey de los reyes. (PA) <<

[27] Es decir, los otros nueves reyes. (PA) <<

[1] *La República* (en griego, Πολιτεία, Politeia, de polis, que significa «ciudad-estado») es la más conocida e influyente obra de Platón, el compendio de las ideas que conforman su filosofía. Escrita en forma de diálogo entre Sócrates y otros personajes, como discípulos o parientes del propio Sócrates, se estructura en diez libros, si bien la transición entre ellos no corresponde necesariamente con cambios en los temas de discusión. Según la «Thrasyllus», ocupa el segundo lugar de la octava tetralogía.

Según Cicerón, la *República* de Platón es el primer libro de la filosofía griega. Aristóxeno acusa a Platón de plagio debido a las similitudes con el *Antilogikoi* o *Peri politeias* de Trasímaco.

En la *República*, obra con la que culmina la etapa de madurez de Platón, encontramos todas las ideas que van a configurar su filosofía y que se centran en dos motivos recurrentes y fundamentales para el pensamiento occidental posterior: la identificación última de la felicidad con la virtud y la contraposición entre ciencia y apariencia. El sentido íntimo que tiene para Platón el término filosofía está en la identificación de la propia vida con el saber, con la ciencia, frente al mundo de la apariencias. El valor imperecedero de la *República*, más allá, de los detalles de su programa político y educativo, consiste en haber hecho plausible la tesis de que el correlato natural de la justicia es la felicidad. Y ello gracias a haber situado el principio de la realidad, así como el de la teoría y el de la praxis, en el mismo lugar: en la real idea de Bien. (Wikipedia) <<

[1] La escena de este diálogo, referida por Sócrates, pasa en el Pireo, en casa de Céfalo. (PA) <<

[2] Uno de los hermanos de Platón. (PA) <<

[3] Probablemente la diosa Bendis, divinidad lunar de la Tracia, cuyo culto acababa de ser importado en Atenas. Las fiestas que se hacían en su honor se llamaban Bendidias. (PA) <<

[4] Pompa significa propiamente una ceremonia en la que se llevaban en procesión las estatuas de los dioses. (PA) <<

[5] Otro hermano de Platón. (PA) <<

[6] Es el famoso Nicias, que pereció en el sitio de Siracusa durante la guerra del Peloponeso. (PA) <<

[7] Lucrecio (lib. II) alude a esta especie de carrera al hablar de las generaciones que se suceden unas a otras. *Et quasi cursores vitae lampada tradunt.* (PA) <<

[8] El *Pervigilium Veneris*, o vela de las fiestas de Venus, ha debido tener lugar en Roma en ocasión poco más o menos semejante. (PA) <<

[9] Es el célebre orador de este nombre. Eutidemo no ha de confundirse con el sofista cuyo nombre lleva uno de los diálogos de Platón. (PA) <<

[10] Retórico siciliano, que vino a Atenas a ruegos de Pericles. (PA) <<

[11] Homero, XXIV, v. 487. (PA) <<

[12] «Las personas de la misma edad gustan de estar juntas». (*Fedro*, 240c). (PA) <<

[13] Cicerón ha traducido casi todo este discurso de Céfalo en su tratado *De Senectute*, poniéndolo en boca de Catón el Viejo. (PA) <<

[14] La más pequeña de las islas Cícladas. (PA) <<

[15] Píndaro, *Fragmento* 214. (PA) <<

[16] Simónides, *Fragmentos*, CLXI. (PA) <<

[17] Homero, *Odisea*, XIX, v. 396. (PA) <<

[18] Platón juega con la vecindad verbal de los conceptos «hacer mal» y «hacer mal», muy natural al oído griego. (PA) <<

[19] Tirano de Corinto. (PA) <<

[20] Rey de Macedonia, padre de Arquelao. (PA) <<

[²¹] Era opinión popular que el hombre a quien miraba un lobo perdía la palabra, y que se evitaba esta desgracia mirando primero el hombre al lobo. Ahora bien, Sócrates acaba de describir a Trasímaco como una fiera. (PA) <<

[22] Hay aquí un equívoco con la palabra *κρείττων*, que significa: más fuerte y mejor. El sofista, para salir del apuro, la emplea en el segundo sentido, después de haberla tomado antes en el primero. Este doble sentido no puede resultar en la traducción. (PA) <<

[23] Tramposo. Se dice propiamente de los que atribuyen falsedad a otros. (PA) <<

[²⁴] Proverbio griego, para dar a entender que uno intenta algo superior a sus fuerzas. (PA) <<

[²⁵] Εύηθεια palabra que Sócrates interpreta en el sentido positivo de «bondad», y Trasímaco, en el peyorativo de «inocencia», «ingenuidad» o «candidez». (PA) <<

[26] En toda esta argumentación, Sócrates recurre a la anfibología de la expresión griega εὐπράττειν: «obrar bien» y «vivir bien. (PA) <<

[¹] Los antiguos creían que las serpientes se dejaban encantar por el canto. Véase Virgilio, *Églog*, VIII, v. 71. (PA) <<

[²] Esquilo, *Siete contra Tebas*, 592. (PA) <<

[3] Esquilo, *Siete contra Tebas*, 593-594. (PA) <<

[4] Hesíodo, *Los trabajos y los días*, vv. 232-234. (PA) <<

[5] *Odisea*, XIX, vv. 109-113. (PA) <<

[6] *Los trabajos y los días*, v. 282. (PA) <<

[7] *Los trabajos y los días*, vv. 285-290. (PA) <<

[8] *Ibíd.*, IX, vv. 497-501 (cita aproximada: falta el verso 498). (PA) <<

[9] Τελεται. (PA) <<

[10] Píndaro, frag. 213 Schröder. (PA) <<

[11] Alusión a unos versos de Arquíloco, en que la zorra desempeña el papel de un personaje falso y astuto. Y de aquí el proverbio «la zorra de Arquíloco, *Archiloci fragm.* Galsford, XXXVI y XXXIX, t. I, págs. 307 y 308. (PA) <<

[12] Véase *supra* nota 8. (PA) <<

[13] Hesíodo, *Teogonía*, vv. 154 y signs., y vv. 178 y signs. (PA) <<

[14] Alusión a los misterios de Eleusis. Era preciso inmolar un cerdo antes de ser iniciado. (PA) <<

[15] *Ibíd.*, I, v. 388. (PA) <<

[16] *Ibíd.*, XXIV, v. 527. (PA) <<

[17] *Ibíd.*, XXIV, v. 530. (PA) <<

[18] *Ibíd.*, XXIV, v. 532. (PA) <<

[19] *Ibíd.*, IV, v. 84. (PA) <<

[20] *Ibíd.*, V, v. 55. (PA) <<

[²¹] *Ibíd.*, XX, vv. 1-74. (PA) <<

[22] Esquilo, fr. 156 de *Níobe* (fr. 116 de Mette, Pap. Soc. Ital. 1216). (PA) <<

[23] Esquilo, fr. 156 de *Níobe* (fr. 116 de Mette, Pap. Soc. Ital. 1216). (PA) <<

[²⁴] *Ibíd.*, IV, v. 364. (PA) <<

[25] Píndaro, *Nem.*, 3, 60. (PA) <<

[26] *Inaco*, drama satírico, atribuido diversamente a Sófocles, Esquilo y Eurípides. (PA) <<

[27] *Ibíd.*, II, v. 6. (PA) <<

[28] *Psycostasia*, pieza perdida de Esquilo. Véase Wyttembach, *Select. princip. histor.*, pág. 338, y frag. 350, 1-9 Nauck. (PA) <<

[1] *Odisea*, XI, vv. 489-491. (PA) <<

[²] *Ibíd.*, XX, vv. 64-65. (PA) <<

[3] *Ibíd.*, XIII, vv. 103-104. (PA) <<

[4] *Odisea*, X, v. 495. (PA) <<

[5] *Ibíd.*, XVI, v. 856. (PA) <<

[6] *Ibíd.*, XXIII, vv. 100-101. (PA) <<

[7] *Ibíd.*, XXIV, vv. 6-9. Se refiere a las almas de los pretendientes de Penélope. (PA) <<

[8] *Ibíd.*, XXIV, vv. 10 y sigs. (PA) <<

[9] *Ibíd.*, XVIII, vv. 23-24. (PA) <<

[10] *Ibíd.*, XXII, vv. 414-415. (PA) <<

[11] *Ibíd.*, XVIII, v. 54 (Tetis llorando la muerte de Aquiles). (PA) <<

[12] *Ibíd.*, XXII, vv. 168-169. (PA) <<

[13] *Ibíd.*, XVI, vv. 433-434. (PA) <<

[14] *Ibíd.*, I, vv. 599-600. (PA) <<

[15] *Odisea*, XVII, vv. 383-384. (PA) <<

[16] *Ibíd.*, IV, v. 412. (PA) <<

[17] *Ibíd.*, III, v. 8, y IV, v. 431. (PA) <<

[18] *Ibíd.*, I, v. 225. (PA) <<

[19] *Odisea*, IX, vv. 8-10. (PA) <<

[20] *Ibíd.*, XII, v. 342. (PA) <<

[²¹] *Ibíd.*, XIV, vv. 294-296. (PA) <<

[22] *Odisea*, VIII, vv. 266 y signs (PA) <<

[23] *Ibíd.*, XX, vv. 17-18. (PA) <<

[²⁴] Eurípides, *Medea*, vv. 964-965 (atribuido a Hesíodo). (PA) <<

[25] *Ibíd.*, IX, vv. 515 y sigs. (PA) <<

[26] *Ibíd.*, XIX, vv. 278 y sigs. (PA) <<

[27] *Ibíd.*, XXIV, vv. 593-594. (PA) <<

[28] *Ibíd.*, XXII, vv. 15 y sigs. (PA) <<

[29] *Ibíd.*, XXI, vv. 212-226. (PA) <<

[30] *Ibíd.*, XXIII, v. 151. (PA) <<

[³¹] *Ibíd.*, XXIV, vv. 14-16. (PA) <<

[32] *Ibíd.*, XXIII, vv. 175 y sigs. (PA) <<

[33] *Ibíd.*, XXI, v. 189. (PA) <<

[34] Los raptos de Helena y de Perséfone. Véase Isócrates, *Elogio de Helena*, X, 18-20. (PA) <<

[35] Esquilo, *Níobe* (fr. 155 Dindorf). (PA) <<

[36] *Ibíd.*, I, vv. 15-16. (PA) <<

[37] En el teatro griego, todos los papeles, tanto masculinos como femeninos, eran desempeñados por varones. (PA) <<

[38] Por armonía debe entenderse la «altura» o tono (grave o agudo) de los sonidos, y por ritmo, su duración relativa. (PA) <<

[39] Κύων, perro; habitual juramento eufemístico de Sócrates. Unos pretenden que era un juramento egipcio, y que Sócrates entendía por esto el perro Anubis; otros, que sólo entendía un perro ordinario, y que era una burla del juramento «¡por Zeus!», y demás fórmulas oracísticas familiares a los griegos. (PA) <<

[40] Célebre músico, que fue maestro de Pericles. (PA) <<

[41] Los médicos, seguidores del dios Asclepio, inspirador del arte médica. (PA) <<

[42] Macaón y Podalirio, únicos médicos de los aqueos, II, v. 729. (PA) <<

[43] *Ibíd.*, XI, vv. 624 y 844 y sigs. Platón mezcla aquí dos anécdotas diferentes: el herido citado en el primer verso es Macaón. (PA) <<

[44] Focílides, fr. 10 Bergk. (PA) <<

[45] *Ibíd.*, IV, vv. 218-219, modificados por Platón. (PA) <<

[46] Píndaro, *Pítica*, III, vv. 55 y sigs., aunque la anécdota se atribuye al centauro Quirón, ayo de Asclepio. (PA) <<

[47] *Ibíd.*, XVII, v. 588, referido a Menelao, rey de Esparta. (PA) <<

[48] *Oscuras.* (PA) <<

[49] A partir de aquí, los antes considerados bajo el título genérico de «guardianes», φύλακες se subdividen en magistrados o gobernantes (άρκοντες) y ministros o auxiliares (έπικουροι). (PA) <<

[50] Léase: «guardianes propiamente dichos», o sea, «magistrado». (PA) <<

[1] Expresión proverbial empleada en el juego de dados. (PA) <<

[²] *Odisea*, I, v. 351. (PA) <<

[3] Los antiguos creían que Delfos estaba situada en el centro del mundo. Véase Esquilo, *Euménides*, v. 40. (PA) <<

[4] Platón establece aquí un símil con las proporciones matemáticas, en las que, dados tres términos, siempre podemos hallar el cuarto. (PA) <<

[5] Carbonato de sosa natural oriundo de Calestra, Macedonia. (PA) <<

[6] «Político» = «propia del Estado (*polis*)». (PA) <<

[7] Hay una analogía musical intraducible en la expresión «por todo», διάπασών, que también significa «a la octava», armonía perfecta. (PA) <<

[8] Referencia, no a pasajes anteriores de *La República*, sino a *Cármides*, 161b. (PA) <<

[9] Platón muestra aquí el proceso psicológico como un desdoblamiento o «diálogo» del alma consigo misma. (PA) <<

[10] *Odisea*, XX, v. 17, ya citado en lib. III, 390d. (PA) <<

[11] Cfr. el proverbio castellano: «Cree el ladrón que todos son de su condición. (PA) <<

[12] Referencia a la teoría hipocrática de la salud como equilibrio entre tres líquidos: sangre, flema y bilis. (PA) <<

[1] Referencia a lib. IV, 423e-424a. (PA) <<

[²] Expresión proverbial para decir: «concebir grandes esperanzas y verse precisado a abandonarla». Véase el origen de este proverbio en Suidas, t. III, 694. (PA) <<

[3] Adrastea o Némesis, hija de la Noche y del Océano, castigaba hasta las muertes involuntarias. (PA)

<<

[4] Los mimos, al parecer, se representaban en Atenas divididos en dos partes, una representada por hombres y otra por mujeres. (PA) <<

[5] Alusión al salvamento del poeta Arión por un delfín (Heródoto, I, 23-24). (PA) <<

[6] Píndaro, fr. 209 (Píndaro habla de la sabiduría en lugar de la risa). (PA) <<

[7] Cita de algún texto trágico no identificado. (PA) <<

[8] Cfr. lib. III, 389b. (PA) <<

[9] Literalmente: «redil» (para seguir con la alegoría del ganado). (PA) <<

[10] Cfr. 459b. (PA) <<

[11] Cita, probablemente, de algún verso de Píndaro. (PA) <<

[12] Αρχοντας, también traducido habitualmente por «magistrado». (PA) <<

[13] Lib. IV, 419a y sigs., objeción de Adimanto. (PA) <<

[14] *Los trabajos y los días*, v. 40. (PA) <<

[15] *Ibíd.*, VII, v. 321. (PA) <<

[16] *Ibíd.*, VIII, vv. 161-162. (PA) <<

[17] Cfr. lib. III, 415a. (PA) <<

[18] *Los trabajos y los días*, v. 121. (PA) <<

[19] Στάσις. Hoy diríamos: «guerra civil». (PA) <<

[20] Entiéndase: el discurso como enunciado de un modelo ideal. (PA) <<

[²¹] *Filósofo* significa, literalmente, «amante del saber». (PA) <<

[22] He aquí el acertijo completo: «Un hombre que no es un hombre (eunuco), viendo y no viendo (entreviendo), ha tirado y no ha tirado una piedra, que no es piedra (piedra pómez), a un pájaro que no es pájaro (un murciélagos), que estaba sobre un palo que no es palo (caña): es decir, un eunuco ha tirado, sin atinar, una piedra pómez a un murciélagos entrevisto posado en una caña». (PA) <<

[23] Filósofos. (PA) <<

[¹] Locución proverbial. Véase Erasmo, *Cheliad.*, 1. 5. 75. Momo era el dios de la burla y la sátira, de las que dios ni hombre alguno podía librarse. (PA) <<

[2] Adimanto se expresa aquí irónicamente. (PA) <<

[3] Cfr. Aristóteles, *Retórica*, 1391a, en referencia a Simónides. (PA) <<

[4] *Corruptio optimi pessima*, principio sostenido, al parecer, por Sócrates (cfr. Jenofonte, *Memorabilia*, IV, 1, 4). (PA) <<

[5] Alusión a la leyenda según la cual Diomedes hizo marchar a Ulises delante de él con las manos atadas (Greene, 239). (PA) <<

[6] Personaje conocido de Sócrates, de natural enfermizo, muerto muy joven. (PA) <<

[7] Según Heráclito, el sol se apaga todas las tardes y se enciende de nuevo cada mañana (cfr. fr. 6 Diels, y Aristóteles, *Meteorologica*, 355a). (PA) <<

[8] La música y la gimnasia. (PA) <<

[9] Es decir, la filosofía. (PA) <<

[10] No es a Adimanto a quien se dirige Sócrates en este pasaje sino a Glaucó, que dijo esto en el quinto libro. Platón no tuvo presente esto. (PA) <<

[11] Cfr. lib. III, 412c-414b. (PA) <<

[12] Cfr. 484d-487a. (PA) <<

[13] Equívoco que no se puede traducir: τόκος significa a la par un hijo, una producción y el interés o producto de una deuda. (PA) <<

[14] Cfr. lib. V, 475e y sigs. (PA) <<

[15] Platón pasa por alto la función del aire en la transmisión del sonido. (PA) <<

[16] «El ojo es el sol del cuerpo». (Aristófanes, *Tesmoforias*, 17). (PA) <<

[17] *Cielo* en griego es οὐρανός y *visible*, ὄρατόν, y de aquí la precaución de Platón, para evitar la apariencia de parentesco etimológico entre ambos vocablos. (PA) <<

[18] En esquema, esta célebre analogía de Platón sería así:



De manera que:

$$\frac{AC}{CB} = \frac{AD}{DC} = \frac{CE}{EB}$$

(PA) <<

[19] En griego, las cuatro operaciones se designan así: νούς, διάνοια, πίστις y είκασία (PA) <<

[¹] *Odisea*, I, XI, vv. 489-490 (citado ya en lib. III, 386c). (PA) <<

[²] Adimanto, no Glaucón, incurría en este mismo error en el lib. IV, 419a. (PA) <<

[3] El juego del *ostrakinda*, tejuelo con una cara blanca y otra negra, llamadas «noche» y «día». (PA)

<<

[4] Cfr. lib. II, 376 y sigs. (PA) <<

[5] Personaje de tragedia participante en la guerra de Troya, supuesto inventor de las matemáticas.
(PA) <<

[6] Παρατείνειν: técnicamente, construir un paralelogramo sobre una recta (*aplicarlo* a esta última).
(PA) <<

[7] Calípolis, «Ciudad hermosa», nombre apto para un Estado ideal. (PA) <<

[8] Segundo desarrollo o generación: la de la superficie a partir del movimiento lateral de la recta.
Tercera: la del sólido a partir del movimiento de la superficie. (PA) <<

[9] «Aquéllos son la luna y el sol, representados por la noche, el día, los meses y los años. (PA) <<

[10] Πύκνωμα: el bemol o diesi, típico semitono de cada tetracordio, cuya diferente posición distingue los diferentes modos musicales, pero que en la armonía no temperada variaba según fuera ascendente o descendente. (PA) <<

[11] Véase a Euclides, lib. X, sobre las líneas incommensurables (como la diagonal del cuadrado respecto al lado). (PA) [<<](#)

[12] Cfr. lib. III, 412b y sigs. (PA) <<

[13] Cfr. lib. IV, 495c-496a. (PA) <<

[14] Solón, fr. 22. (PA) <<

[15] Cfr. lib. V, 451c. (PA) <<

[¹] Cfr. lib. III, 416e. (PA) <<

[²] Cfr. lib. V, 449a y VII, 541b. (PA) <<

[3] Cfr. lib. IV, 445c. (PA) <<

[4] *Ibíd.*, XXII, v. 126. *Odisea*, XIX, 163. (PA) <<

[5] *Ibíd.*, XVI, vv. 112-113. (PA) <<

[6] En este pasaje, llamado «discurso de las Musa» o «del número nupcial», se hace referencia a un número del que parece imposible encontrar sentido racional y cuya oscuridad se ha hecho proverbial. Algunos autores lo cifran en 12.960.000, correspondiente al número de días del «gran año» astronómico (36.000 años de 360 días). (PA) <<

[7] Elevación, respectivamente, al cuadrado y al cubo. (PA) <<

[8] *Los trabajos y los días*, vv. 109-201. (PA) <<

[9] *Siete contra Tebas*, vv. 451 y 570. (PA) <<

[10] Cfr. 548a. (PA) <<

[11] Es decir, compuesto solamente de ricos y, por consiguiente, poco numerosos (*ολίγος*: «poco», «escaso»). (PA) <<

[12] Pluto, el dios ciego de las riquezas. (PA) <<

[13] Peregrinación religiosa. (PA) <<

[14] Fruto del que no se podía comer sin olvidar lo pasado (Odisea, IX, v. 83: episodio de los «lotófagos»). (PA) <<

[15] El lugar donde habita el alma, reina del ser humano. (PA) <<

[16] En tono irónico. (PA) <<

[17] Esquilo, fr. 351. (PA) <<

[18] Alusión a los problemas de circulación en la populosa Atenas. (PA) <<

[19] Probable expresión proverbial. (PA) <<

[20] Véase Pausanias, VII, 2, 3. (PA) <<

[²¹] Alusión al destierro y regreso de Pisístrato. (PA) <<

[22] Véase Herodoto, I, 55. (PA) <<

[23] *Ibíd.*, XVI, v. 776. (PA) <<

[24] Juramento por el perro *Cerbero*, guardián de los infiernos. (PA) <<

[25] Frase de sentido irónico. (PA) <<

[26] En *Troyanas*, v. 1169. (PA) <<

[1] Cfr. lib. VIII, 561a-562a. (PA) <<

[²] El adjetivo αναγκαῖος significa «necesario» y también «pariente», ambigüedad explotada aquí por Platón. (PA) <<

[3] Μητρίδα, expresión formada a partir de «madre» como *πατρίδα* (patria) lo está a partir de «padre». (PA) <<

[4] Platón asimila la monarquía al gobierno aristocrático. (PA) <<

[5] Alusión a los seguidores de la escuela órfico-pitagórica. (PA) <<

[6] Cfr. *Fedón*, 109 y sigs. En el *Timeo* (62c-63a), en cambio, se rechaza la idea de lo alto y lo bajo como lugares absolutos. (PA) <<

[7] Pasaje de difícil lectura en los manuscritos. (PA) <<

[8] Según Herodoto, lib. II, Paris y Elena, yendo de Esparta a Troya, fueron arrojados por la tempestad sobre las costas de Egipto. Proteo, que entonces reinaba allí, dejó marchar a Paris y retuvo a Elena, que entregó a Menelao cuando de vuelta de Troya se vio obligado a tocar en las costas de Egipto. Estesícoro y el escoliasta de Licofrón (*Alexandra*, v. 113) añaden que la sombra de Elena siguió a Paris a Troya. Eurípides adopta esta versión en su tragedia *Elena*. (PA) <<

[9] El segundo es el timocrático (cfr. lib. IV, 445d). (PA) <<

[10] Asaber, un producto de dos números, como los productos de dos dimensiones para expresar una superficie. Cfr. nota 11. (PA) <<

[11] La felicidad del tirano tiene tres veces menos realidad que la del oligarca; la del oligarca tiene tres veces menos que la del rey; luego la felicidad del tirano tiene nueve veces menos realidad que la del rey. El número nueve es un número plano, puesto que es el cuadrado de tres. En seguida, Platón, considerando estas dos felicidades, la una real, la otra aparente, como dos sólidos, cuyas dimensiones todas son proporcionales, y sus distancias de la realidad, 1 y 9, como una de sus dimensiones, su longitud, por ejemplo, multiplica uno de estos números dos veces por sí mismo, para tener la relación de estos dos sólidos, y por este medio se encuentra que es la de 1 a 729, es decir, que la felicidad del tirano es setecientas veintinueve veces menor que la del rey. Este cálculo está fundado sobre este teorema de geometría: los sólidos cuyas dimensiones son todas proporcionales están entre sí en razón triplicada o como los cubos de una de sus dimensiones. (PA) <<

[12] Libro II, 361a. (PA) <<

[13] Recuérdese que éste es Trasímaco. (PA) <<

[14] La Quimera tenía cuerpo de león, cabra y dragón. Escila, cabeza y pecho de mujer, costado compuesto de cabezas y patas de perro. Cerbero, tres cabezas de perro, cabezas de sierpe en el lomo y cola de dragón. (PA) <<

[15] Erifila, esposa del divino Anfiarao, seducida por el regalo de un collar de oro, descubrió el sitio en que se había ocultado su marido, para no verse obligado a ir a la guerra de Tebas, donde había predicho que perecería, y donde, en efecto, pereció (Odisea, XI, vv. 326-327). Alcmeón, hijo de Anfiarao, vengó a éste matando a Erifila. (PA) <<

[16] Cfr. lib. VI, 498b-c, sobre la educación y sus fines. (PA) <<

[1] Se inicia aquí una exposición completa de la teoría de las ideas. (PA) <<

[²] Es decir, la cama «real», o esencia subsistente de la cama. (PA) <<

[3] Es decir, el rey filósofo de Platón, que contempla la verdad en sí misma. O también, la idea de Bien, que reina en el mundo de las ideas. O, por último, alusión al mecanismo sucesorio del rey de Persia, que tenía previstas dos generaciones de herederos. (PA) <<

[4] El nombre de Creófilo se compone de dos palabras griegas, que significan, la una, *estirpe*, y la otra, *carne*. (PA) <<

[5] El yambo es el metro propio de los diálogos de la tragedia. Los versos épicos son los de la épica sin más (Platón incluye a Homero entre los trágicos). (PA) <<

[6] Cfr. lib. IV, 436a-c. (PA) <<

[7] Cfr. lib. IV, 439c y sigs. (PA) <<

[8] Cfr. lib. III, 387e. (PA) <<

[9] Frases tomadas de poetas antiguos desconocidos. Se recuerdan en las *Leyes* hacia el final del libro XII. Pueden considerarse como otras tantas réplicas de los poetas a los ataques lanzados tradicionalmente por los filósofos, empezando por Jenófanes y Heráclito. (PA) <<

[10] El alma, para Platón, no sólo sobrevive, sino también preexiste al cuerpo. (PA) <<

[11] Legendario pastor beocio convertido en ser marino de vida inmortal tras haber ingerido una planta maravillosa. Da nombre al color del mar. (PA) <<

[12] Cfr. lib. VII, 519a-b. (PA) <<

[13] Homero habla de este casco en el libro V de la, v. 845: dice que Palas tomó el casco de Hades para que Ares no la viese. Este casco hacía, al que lo llevaba, invisible a los dioses, como el anillo de Giges le hacía invisible a los hombres. (PA) <<

[14] Probablemente, lib. II, 361a-d. (PA) <<

[15] Alusión a la carrera olímpica de doble recorrido del estadio ($\deltaίαυλος$). (PA) <<

[16] Libro II, 362b-c. (PA) <<

[17] Es decir, una historia larga y farragosa, tal como la de Ulises ante Alcínoo, rey de los feacios, narrada en los libros IX-XII de la *Odisea*. (PA) <<

[18] El número diez es aquí una influencia pitagórica. (PA) <<

[19] La Vía Láctea, con toda probabilidad. (PA) <<

[20] Las estrellas fijas. (PA) <<

[²¹] El Sol. (PA) <<

[22] La Luna. (PA) <<

[23] Saturno y Mercurio. (PA) <<

[24] Júpiter. (PA) <<

[25] Marte. (PA) <<

[26] Venus. (PA) <<

[27] Las ocho torteras, encajadas las unas en las otras, son los ocho cielos, el de las estrellas fijas y los de los siete planetas; los círculos formados por los bordes de cada tortera son las órbitas que describen los astros. La sirena, situada sobre cada uno de estos círculos, es el astro mismo. Es sabido lo que Pitágoras ha dicho de la armonía de los cuerpos celestes. El resto de la alegoría es relativa a la velocidad respectiva de los planetas, a su magnitud, a sus distancias respectivas, medidas por la anchura de los bordes de cada tortera, y a su color, representado por el de los círculos. (PA) <<

[28] Epeo es el que construyó el caballo de madera de que se sirvieron los griegos para tomar Troya.
(PA) <<

[29] Zona fronteriza entre la vida y la muerte, según la mitología órfico-pitagórica. (PA) <<

[¹] *Las Leyes* (en griego, Νόμοι) es un diálogo de Platón perteneciente a su época de vejez. En él se expresan sus teorías acerca de la política y la organización social de un modo más realista y menos utópico que en diálogos anteriores (quizás influido por sus experiencias con la política en Siracusa).

Gracias a esto, al contrario que en la mayoría de los diálogos de Platón, Sócrates no aparece en *Las Leyes*. Esto es porque el diálogo tiene lugar en Creta, y Sócrates nunca aparece fuera de Atenas en los escritos de Platón. En lugar de Sócrates, tenemos como protagonistas a un anciano ateniense (contrafigura del propio Platón) y otros dos ancianos: un espartano (Megilo) y un cretense (Clinias) de Cnosos.

El ateniense se une a los otros dos en su peregrinaje religioso al santuario de Zeus. El diálogo completo tiene lugar durante esa jornada, emulando la acción de Minos, al cual atribuyen los cretenses la redacción de sus antiguas leyes y que hacía este camino cada nueve años para recibir instrucciones de Zeus.

Hacia el final del tercer capítulo, Clinias anuncia que tiene el encargo de establecer las leyes de una nueva colonia cretense y que agradecería la ayuda del ateniense. El resto del diálogo transcurre con los tres ancianos elaborando leyes para la nueva ciudad, al tiempo que caminan hacia el santuario. (Wikipedia) <<

[2] Criptia: caza o emboscada de los ilotas o esclavos campesinos en Lacedemonia (Esparta). (PA) <<

[1] Cicerón en el primer libro de sus *Leyes* dice que el extranjero Ateniense es el mismo Platón. (PA)

<<

[2] Los tres personajes conversan, marchando a lo largo del camino desde Cnosa a Creta, con dirección a la cueva y templo de Júpiter, fin de su viaje. (PA) <<

[3] Júpiter, dice Cicerón, o Minos, inspirado por Júpiter, si se da crédito a los poetas, dio las leyes a Creta. *Tusculae*, II. —Licurgo, dice también, hizo confirmar por la autoridad de Apolo Delfico las leyes que destinaba a Lacedemonia. *De divinit.* I, 48. —Véase Herodoto, *Clio*, 65. —Polibio, X, 1. (PA) <<

[4] *Odisea*, XIX, 178. (PA) <<

[5] Es la gruta donde Júpiter fue educado desde su infancia por las abejas. (PA) <<

[6] Es sabido que los cretenses eran los mejores arqueros de la Grecia (PA) <<

[7] Minerva, en griego Atenea, de donde viene el nombre de Atenas y de Ateniense. (PA) <<

[8] Vivía hacia la Olimpiada LIX. Escribió sentencias en versos elegiacos, de las que nos han quedado muchos fragmentos dirigidos a Cirno, joven que se propone educar. (PA) <<

[9] He aquí, según Heráclito y Plutarco, en qué consistía la criptia (del verbo κρύπτειν, ocultar); los jóvenes espartanos se dispersaban por la campiña, se emboscaban de día y sólo salían de sus escondites de noche para sorprender y matar los ilotas. Se quería por este medio impedir la excesiva propagación de los esclavos; pero según el Escoliasta, la criptia era simplemente un ejercicio guerrero que tenía por objeto habituar a los jóvenes a una vida de emboscadas y fatigas. Los jóvenes espartanos, que se dejaban sorprender, eran castigados severamente. (PA) <<

[10] El abuso de los ejercicios del cuerpo habla hecho a estos pueblos turbulentos y las sediciones fáciles entre ellos. (PA) <<

[11] En Atenas, durante las bacanales, gentes enmascaradas iban en carretas por las calles y dirigían toda clase de injurias a los que pasaban. También representaban farsas y a esta grosera diversión debe su origen el más noble de los espectáculos. (PA) <<

[12] Aristóteles echa en cara a Licurgo el haber despreciado lo relativo a las mujeres; y añade que en todas partes donde se ha omitido este punto, la mitad del Estado no tiene leyes. Véase la Política, II, 9. (PA) <<

[13] Ηρόζενος, projeno, agente encargado de recibir y servir de auxiliar a los extranjeros de tal o cual ciudad. (PA) <<

[14] Véase Tucídides, 1,126; y Plutarco, *Vida de Solón*. (PA) <<

[1] Platón hace derivar χορός, coro, de χαρά, alegría. (PA) <<

[2] En el texto, χορεια. (PA) <<

[3] Una de las partes fundamentales de la música antigua se llamaba cromática de la palabra χρώμα, color. (PA) <<

[4] Entre los griegos el poeta era músico y componía al mismo tiempo las palabras, el canto y las danzas, cuando los versos habían de ser cantados bailando. Además, la palabra poeta se decía en general de todo compositor, fuera de verso, fuera de cantos, fuera de danzas. (PA) <<

[5] Todos estos versos son de Tirteo. (PA) <<

[6] Véase Ovidio, *Mttarm.* 3. (PA) <<

[7] Χορεία. (PA) <<

[1] *Odisea*, IX. v. 112. (PA) <<

[2] Licurgo había llevado las poesías de Homero a Lacedemonia al volver de Jonia. (PA) <<

[3] *Ilíada*, ix, v. 515. (PA) <<

[4] Troya había sido tomada la primera vez por Hércules. (PA) <<

[5] *Fragmentos*, t. III, edic, Heine. (PA) <<

[6] *Las obras y los días*, v. 40. (PA) <<

[7] Licurgo. (PA) <<

[8] El rey Teopompo probablemente. (PA) <<

[9] Uno de los tres hermanos, que vencieron los aqueos, y a quien tocó en suerte Lacedemonia. (PA)

<<

[10] Véase Heródoto, III, 61 (PA) <[<](#)

[11] Heródotos, III, 1. 61 (PA) <<

[12] Lamentaciones. (PA) <<

[13] Cantos en honor de Apolo. (PA) <<

[14] Que sale por dos puertas: alusión al doble nacimiento de Baco. (PA) <<

[1] *Ilíada*, XIV, 96. (PA) <<

[²] En griego la palabra φρονεῖν, ser sabio, se confunde muchas veces con σοφρονεῖν, ser prudente.
(PA) <<

[3] La tradición órfica. (PA) <<

[4] Uno de los preceptos de Pitágoras era que se sacrificase a los dioses celestes en número impar, y a los dioses subterráneos en número par. Plutarco, *Vida de Numa*. (PA) <<

[5] *Las obras y los días*, v. 286 y siguientes. (PA) <<

[6] Observad los individuos: ningún animal es inmortal; todo envejece, todo pasa, todo desaparece, todo se anonada. Observad las especies: todo subsiste, todo es permanente e inmutable en una vicisitud continua. Penelon: *Existencia de Dios*, primera parte, cap. II. (PA) <<

[7] Cicerón dice que Platón tomó de Zaleuco, legislador de los locrios, y de Carondas, legislador de los turienses, esta idea de poner a la cabeza de cada ley un preámbulo que explique las razones y muestre la sabiduría de ella. *De legibus. lib. 2.* (PA) <<

[1] Se llamaba golpe sagrado lo que se denomina golpe de gracia. Véase el Escoliasta (PA) <<

[²] Δημήτηρ, tierra madre, Ceres, divinidad del Ática. (PA) <<

[3] Era, dice Heráclides Póntico, cosa vergonzosa entre los lacedemonios vender sus tierras, y estaba prohibido por la ley a todo ciudadano dividir entre muchos la porción de heredad que le hablado asignada al principio. (PA) <<

[4] En Esparta la moneda era de hierro. Se hacían visitas en las casas para descubrir si había oro o plata oculto, y se castigaba a los culpables de esta falta. Véase Jenofonte, *Rep. de Lacedem.*, y Plutarco, *Vida de Licurgo*. (PA) <<

[5] También era ley entra los lacedemonios el no dar dote a las hijas al casarse. Véase Eliano, 1. VI., c. 6. (PA) <<

[6] Se hace aquí una observación en el griego, que no puede pasarse a otra lengua. Platón observa que la sedición se expresaría mejor por la palabra διάστασις que por la de στάσις. Tiene razón; la primera expresa muy bien la separación de los ciudadanos en dos bandos, lo cual no significa la segunda, por lo menos por la fuerza misma del término. Διάστασις significa división, y στάσις estado; sin embargo, se sirve de esta palabra para expresar la sedición. (PA) <<

[7] Aristóteles quiere también que la porción de tierra de cada ciudadano se divida en dos partes; una colocada hacia el centro del Estado, la otra a los extremos. Una de las razones que da es que, en caso de guerra con los vecinos, todos tendrán el mismo interés en defender la patria. Véase la *Polit.*, III, 10. (PA) <<

[8] Aristóteles no aprueba que se dé a cada ciudadano dos domicilios. Véase *Polit.*, XI, 6. (PA) <<

[1] Hesíodo. *Las obras y los días.* (PA) <<

[2] Una mina valía cien dracmas. (PA) <<

[3] En Calcídica, según Heráclides, estaba prohibido entrar en la magistratura y ser embajador antes de los cincuenta afios. (PA) <<

[4] El espíritu, dice Aristóteles, tiene su vejez como el cuerpo, y por eso el cargo de senador no debe ser vitalicio, como lo es en Lacedemona. Vease la *Polít.* 11,9. (PA) <<

[5] Comandante del contingente que suministraba una tribu, φυλή. (PA) <<

[6] Tá̄c̄iç significa un cuerpo de infantería de ciento veinticinco hombres. (PA) <<

[7] Los pritanos eran magistrados subordinados al Senado y encargados de la ejecución de sus decretos. (PA) <<

[8] Astinomo: el que gobierna la ciudad. (PA) <<

[9] Agoranomo: que rige el mercado. (PA) <<

[10] Agrónomo: que rige los campos. (PA) <<

[11] Criptos u ocultos: nombre que se daba en Lacedemonia a los que hacían la criptia. (PA) <<

[12] Canto ejecutado por una sola voz. (PA) <<

[13] Véase Aristóteles. *Polit.* I, 2. (PA) <<

[14] Algunos pueblos antiguos no confundían el magistrado con el juez. (PA) <<

[15] El mes de Junio, llamado en Atenas Hecatómbeo. (PA) <<

[16] He aquí la explicación de este pasaje. Dividiendo 5.040 por 11 resulta como cociente 458 con 2/11. Si se separan dos unidades de 5.040, 11 y 458 serán los divisores exactos de 5.038. Y así, esta frase: ἐπι θάτερα γάρ ογκής γιγνεται, δυοϊν ἔστιαν ἀπονεμηθείσιν, significa, porque el número 5.040 se hace sano de una y atraparte, es decir, divisible exactamente por 11 y su correspondiente 458 dejando al lado dos lugares de la totalidad. En caso que el verbo ἀπονέμω no tenga la significación que se le atribuye aquí, no habrá dificultad en leer ἀποτμηθείσιν (G). (PA) <<

[17] Esto se observaba entre los jasienses, que no permitían convidar a las bodas más que a diez hombres y a diez mujeres. Fragmentos de Heráclides. (PA) <<

[18] Plutarco dice, que el hijo que es engendrado en el estado de embriaguez nace con afición al vino y con tendencia a la enajenación mental. (PA) <<

[19] Sobre los mariandinos, véase a Estrabon 1. XII, y a Pausanias Elide. Heraclea estaba situada sobre el Ponto Euxino y habla sido fundada por los habitantes de Megara. Estrabon habla también de los penestes en el mismo pasaje y Suidas más por extenso en la palabra Penestae. Aristóteles explica por qué los ilotas se insurrecionaron muchas veces contra los espartanos, los penestes contra los tesalienses y jamás los periecienses contra los cretenses, *Polit.*, II. 9. (PA) <<

[²⁰] Homero. *Odisea*. XVII, 332. (PA) <<

[²¹] Cicerón. *De officiis*, 1.1,13. (PA) <<

[22] Nombre de Juno, invocada como diosa de los alumbramientos. (PA) <<

[23] Platón había señalado antes veinticinco años para los varones. (PA) <<

[1] Sacerdotes de Rea o la Tierra análogos a los Coribantes. Además de su danza armada, tantán otra cuyos pasos y gestos eran una imitación de los ardides empleados por Rea para sustraer a su hijo Júpiter, el dios nacional de los cretenses, a la voracidad de Saturno su esposo. Véase Hesíodo, *Theog*, 617. (PA) [<<](#)

[2] Leyes del laúd. (PA) <<

[3] Los antiguos tenían mucho cuidado de que durante los sacrificios no se profiriere ninguna palabra contraria al espíritu de la ceremonia; estas se llamaban Βλασφημία, blasfemias, maldiciones, y las conformes con el espíritu del sacrificio fútil», bendiciones. (PA) <<

[4] Ξαδία, diversión; παιδεία, instrucción. (PA) <<

[5] Homero, *Odisea*, III, 86. (PA) <<

[6] Véase Heródoto, VI. (PA) <<

[7] Se distinguía entre los griegos tres clases de armaduras: armadura ligera, a saber, el arco, la azagaya, la honda; la armadura pesada, a saber, el escudo redondo y la pica larga, cuyo nombre distintivo era οπλων y el del arte de combatir con estas armas hoplomaquia; y la armadura media, que consistía en una pica más o menos larga y en un escudo escotado llamado πελτά, de donde viene el nombre de peltástica. (PA) <<

[8] Era una danza armada y sagrada, que se ejecutaba con espadas o lanzas en la mano, principalmente en las ceremonias fúnebres alrededor de la hoguera, κυρά. (PA) <<

[9] La palabra *ammolla* significa gracia, elegancia, y está tomada de la música. (PA) <<

[10] Véase a Gronovio, *Thes. ant. gr.* t. VII, p. 189. (PA) <<

[11] De πλανάω, errar, astros errantes. (PA) <<

[1] Esta costumbre existía en Lacedemonia. Las jóvenes en sus coros hacían el elogio de los jóvenes que se distinguían por su valor, y se burlaban de los demás. Plutarco, Vida de Licurgo. (PA) <<

[²] Támiras o Támiris era de Tracia, así como Orfeo, y anterior a Homero. Cuéntase que perdió la vista por haber insultado a las Musas (Homero, *Ilíada*, II, 594-600), y que fue el primero que tocó el laúd sin acompañarse con la voz (Plinio, *Hist. nat.* VII, 36). (PA) <<

[3] Pelotas de lana para amortiguar los golpes. (PA) <<

[4] El estadio era de 600 o 625 pies; el diaulo era doble. Se iba hasta el término de la carrera, que era un estadio, y después se volvía a la barrera. En el efípicio se corría a caballo un espacio igual al que se corría a pie en el diaulo. El dólrico era de seis o siete estadios. Véase Gronovio, *Thes. ant. grac.* t. VII, p. 1913. (PA) <<

[5] Sin embargo, al fin del libro sexto Platón fija como límite los diez y seis años. La misma variación se ha advertido con respecto a los jóvenes. (PA) <<

[6] Pesados, en oposición a la carrera, al salto ya a los demás que sólo requieren agilidad. (PA) <<

[7] Filarca: que manda la tribu; hiparca: que manda la caballería. (PA) <<

[8] Eliano, lib. XII, c, 5, y otros dicen que Layo introdujo el primero en Grecia estos amores detestables y que robó a Crisipo, hijo de Pélope, Parece que lo que le movió h ultrajar así la naturaleza fue el oráculo que le predijo, que si llegaba a tener un hijo, este hijo le quitaría la vida. Y así no tuvo comercio con su mujer sino en un momento de embriaguez. (PA) <<

[9] Aristóteles nos dice que en Creta el gasto para las comidas en común pesaban sobre los fondos públicos; mientras que en Lacedemona cada particular contribuía según sus recursos. Él prefiere el uso de Creta. Véase *Polit.*, II, 9 y 10. (PA) <<

[10] Véase Plutarco, *Vida de Solón*. (PA) <<

[11] Texto de una ley de Solón. (PA) <<

[12] Parte de la población cretense, que compone la colonia para la que Platón forma las leyes. Véase el principio del libro IV. (PA) <<

[1] Platón tiene aquí en cuenta la teogonía de Hesíodo. (PA) <<

[2] Recuérdese la comparación que hizo antes del paso del río. (PA) <<

[3] *Orfeo*, XIX, 48. (PA) <<

[4] Lugar de arrepentimiento, penitenciaria. (PA) <<

[1] Solón. (PA) <<

[1] Ovidio, *Metamorph.*, 19. (PA) <<

[²] Γ ποςώματα, piezas de madera que ceñían el cuerpo de las galeras; sostenían la armadura. (PA) <<

[3] Este pasaje se refiere a los lacedemonios, que ni viajaban ni consentían a los extranjeros en su país. Véase Plutarco: *Vida de Licurgo*. (PA) [<<](#)

[4] Este pasaje de Aristófanes prueba que la costumbre o la ley en Atenas obligaban a entrar desnudo en la casa de otro para buscar en ella lo que se decía perdido. (PA) <<

[5] Νόνσ, νόμοσ. (PA) <<

[6] Es decir, dará a la parte que gane derecho para tomar lo que se le debe de los bienes de la parte contraria, fuera del quiñón de tierra asignado a cada ciudadano, y de lo quesea necesario para cultivarlo. (PA) <<

[7] Anaxágoras. (PA) <<

[8] En el texto: tres seis o tres. Se jugaba entonces con tres dados, de suerte que tres veces seis era el punto más alto, y tres el más bajo. Este proverbio se aplicaba a los que se exponían a grandes peligros. (PA) <<

[1] El *Segundo Alcibíades* es un diálogo atribuido tradicionalmente a Platón, y contado entre los llamados «diálogos platónicos».

En este diálogo, Sócrates intenta convencer a Alcibíades de que no es seguro rezar a los dioses si no se sabe si es bueno o es malo lo que se pide.

Hay una disputa entre los estudiosos acerca de la autenticidad de este texto, y muchos lo consideran apócrifo. El argumento principal contra su autenticidad es la debilidad de sus argumentos, la falta de sentido del humor y el estilo. Quienes lo consideran apócrifo sitúan su composición en los siglos III o II a. C. (Wikipedia) <<

[1] Alusión a un pasaje de Homero, *Ilíada*, X, 224. (PA) [<<](#)

[2] El autor incurre aquí en un anacronismo; habiendo muerto Sócrates antes que Arquelao, no podía hablar del fin de este rey. (PA) <<

[3] *Odisea*, I, 32. (PA) <<

[4] Verso del Antíope de Eurípides. (PA) <<

[5] Verso de un poema perdido de Homero, *Margites*. (PA) <<

[6] Homero, *Ilíada*, VIII, 548. (PA) <<

[7] Homero, V, 127. (PA) <<

[8] Eurípides, *Las Fenicias*, v. 863. (PA) <<

[1] *Teages* es un diálogo socrático que se atribuye a Platón, con Demódoco, Sócrates y Teages. Existe un debate sobre su autenticidad; W. R. M. Lambassenyala llega a esta conclusión a partir de su opinión de que el trabajo es inferior y no-socrático, pero reconoce que se había considerado universalmente como auténtico en la antigüedad.

El diálogo *Teages* es citado por Nietzsche en *La voluntad de poder*: «En el *Teages* de Platón está escrito: “A cada uno de nosotros nos gustaría ser el amo de todos los hombres, si es posible, y el mejor de todos los dioses”. Esta actitud tiene que volver a existir». (Wikipedia) [<<](#)

[1] La palabra griega $\sigma\omega\phi\imath\alpha$ significa a la vez sabiduría, habilidad, instrucción y todo lo que supone conocimientos, es decir, en general, la ciencia. (PA) <<

[2] Que ama a los dioses. (PA) <<

[3] Bacis era un adivino, que mucho antes de la invasión de Jerjes en Grecia había predicho a los griegos todo lo que debía suceder. (PA) <<

[4] Mujer que enseñaba la política, como Aspasia de Atenas y Diotima de Mantina. (PA) <<

[5] Véase el *Menón* y el *Gorgias*. (PA) <<

[6] Véase la *Apología de Sócrates*. (PA) <<

[7] Véase el *Banquete*. (PA) <<

[8] Uno de los cuatro grandes juegos de Grecia; se celebraban cada tres años, cerca de Nemea, en el Peloponeso, en honor de Arquemoros. (PA) <<

[9] Llamado *el justo*. (PA) <<

[10] Rival de Pericles en el gobierno. (PA) <<

[1] *Hiparco* (Ἴππαρχος) es un diálogo atribuido tradicionalmente a Platón. Hay desacuerdo respecto a la autenticidad de la obra. Estilísticamente, el diálogo guarda muchas similitudes con el *Minos*. Son los únicos diálogos entre Sócrates y un único interlocutor anónimo; son los únicos en que el título lleva el nombre de un personaje muerto hace mucho tiempo; y son los únicos que comienzan con Sócrates planteando la pregunta «¿Qué es?»

En el diálogo Sócrates discute con Hiparco, un tirano del siglo VI a. C.; uno de los temas que debaten es el de la honestidad intelectual y el juego limpio en la discusión dialéctica. (Wikipedia) <<

[1] El carácter de estas expresiones no puede apreciarse en la traducción. (PA) <<

[²] Platón ha hablado ya de estas inscripciones en el *Cármides*. (PA) <<

[3] Tucídides refiere este proceso conforme con la opinión general, que parece ser la verdadera. Afirma también que Hipias sucedió directamente a Pisístrato, y que Hiparco murió sin haber reinado (Lib. VI, 54 y siguientes). (PA) <<

[4] Es decir, portadora de canastillos. En las Panateneas, las jóvenes llevaban sobre la cabeza canastillos coronados de flores. (PA) <<

[¹] *Minos* (Μίνως) es un diálogo atribuido tradicionalmente a Platón. Su autenticidad es puesta en duda por W. R. M. Lamb debido a su carácter insatisfactorio, aunque lo considera «una imitación bastante hábil y plausible de la obra temprana de Platón».

El diálogo comienza con Sócrates preguntando a su interlocutor anónimo: «¿Qué es la ley para nosotros?». Luego procede a examinar la naturaleza de la ley antes de elogiar a Minos, el mítico rey de Creta y un viejo enemigo de Atenas. Sócrates defiende una extraordinaria definición de la ley como aquello que «desea ser el descubrimiento de lo que existe», frente a la concepción de sentido común que el interlocutor anónimo mantiene de la ley como la «opinión oficial de una ciudad convertida en decreto». (Wikipedia) [<<](#)

[1] No se conoce el segundo título de este diálogo. (PA) <<

[²] Diod. de Sic. XX, 14. Plutarc. *De superst.* Plinio, Hist. XXX, 1. Justin. XVIII, 7. (PA) <<

[3] En Arcadia. El monte Liceo debe sin duda su nombre al gran número de lobos que allí había. (PA)

<<

[4] Rey de Beocia. Precisado a expatriarse, el oráculo le advirtió que se estableciera en países donde los animales salvajes le dieran hospitalidad. Habiendo encontrado lobos que se disputaban la carne de ovejas que hablan degollado, como huyeran de miedo, comprendió que aquel era el país en que debía establecerse, y se estableció dándole su nombre así como a sus descendientes. (PA) <<

[5] Se trata, téngase en cuenta, de sacrificios humanos. Véase la *República*, 1. (PA) <<

[6] Parece que esta costumbre subsistió hasta Solón. (PA) <<

[7] Marsias es muy conocido; en cuanto al Olimpo, el Escoliasta se limita a decirnos que era Misio, y que fue el que invento la armonía musical. (PA) <<

[8] *Odisea*, XIX, 178, 179. (PA) <<

[9] *Odisea*, XI, 569. (PA) <<

[10] Véase para estos pormenores *Apolodoro*, 1. XXVI. (PA) <<

[11] Estos versos se han perdido; no se encuentran en los fragmentos de Hesíodo. (PA) <<

[12] Es decir, Atenas. (PA) <<

[13] Frínico, menos conocido que Tespis, inventó el yambo tetrámetro, que se aplicó a la tragedia, introdujo los papeles de mujeres e hizo adoptar el uso de la careta. Pasa por haber compuesto nueve tragedias, entre ellas *La toma de Mileto*. (PA) <<

[¹] *Los Rivaless* (*Ἐρασταῖ*) es un diálogo socrático incluido en el corpus tradicional de las obras de Platón, aunque su autenticidad ha sido puesta en duda.

Los rivales o «erastai» del título son un devoto de la lucha libre y la gimnasia, que desprecia la filosofía por considerarla un sinsentido vergonzoso, y un joven que cultiva la mousiké (término que incluye la música, la poesía y la filosofía). Al inicio del diálogo ambos están discutiendo en presencia del muchacho al que aman y de otros jóvenes, sobre la cuestión de si la filosofía es noble y admirable. Sócrates se mezcla en la disputa; cuando empieza a cuestionar la pretensión del joven músico de conocer la filosofía, obtiene la respuesta de que la filosofía es polimatía. (Wikipedia) <<

[1] Uno de los maestros de Platón. (PA) <<

[²] Geómetra y astrónomo del tiempo de Anaxágoras; era natural de Chio. (PA) <<

[3] De πέντε, y ἀσκηση, ejercicio, cinco. Conocedor experimentado en cinco especies de ejercicios, que eran el tiro de flecha, la carrera, el salto, el disco y la lucha. (PA) <<

[4] Γνωθε σεαυτόν: Conócate a ti mismo. (PA) <<

[1] *Timeo de Locres* es un diálogo tradicionalmente atribuido a Platón, pero que hoy en día se considera mayoritariamente apócrifo.

Timeo de Locres era un filósofo pitagórico que vivió ca. 420-380 a. C. Se le atribuye la obra perdida Sobre el alma del universo, aunque ésta pudiera tratarse de una invención de Platón en su diálogo Timeo. (Wikipedia) <<

[2] Tomo IV, p. 900 a 903. (PA) <<

[1] En efecto, si se concibe en el centro de una figura cualquiera una línea que venga a cortar en un punto dado el perímetro de esta figura, es claro que si la figura se mueve alrededor de su centro, y la línea subsiste inmóvil, el perímetro vendrá a cortar la línea a distancias desiguales, a no ser que la figura sea esférica. (PA) <<

[2] Platón y Aristóteles admitían cinco elementos; dos elementos opuestos, la tierra y el fuego; dos intermedios, el agua y el aire, y una quinta esencia, el éter, más móvil que el fuego de que está formado el cielo, y del que Aristóteles ha hecho derivar también el calor vital de las plantas y de los animales. (PA) <<

[3] Las órbitas de los siete planetas. (PA) <<

[4] El triángulo, que es la mitad del cuadrado, y el triángulo que es la mitad del triángulo equilátero.
(PA) <<

[5] Tomando las hipotenusas por lado del cuadrado. (PA) <<

[6] El elemento escaleno, del cual se forman la pirámide, el octaedro y el icosaedro. (PA) <<

[7] La esencia de lo diverso, que se mueve por bajo de la esencia de lo mismo, está dividida en siete partes, las cuales forman la órbita de los siete planetas. (PA) <<

[¹] El diálogo socrático *Epínomis* está considerado por muchos especialistas en filosofía griega como una continuación del diálogo *Las Leyes*. En este caso se piensa que sería el decimotercer libro de *Las Leyes*. En el texto se aborda la sabiduría que les es menester a quienes forman parte de la élite gobernante del modelo de república planteado por Platón.

Aunque existe desacuerdo respecto a la autenticidad del *Epínomis*, muchos expertos defienden su autenticidad. Así, el análisis estilométrico de Gerard Ledger apoya la autenticidad del diálogo, encontrando similitudes estadísticas entre el mismo y *Las Leyes*, *Filebo*, *El Sofista* y *Timeo* (y también la *Carta Séptima*). Holger Thesleff considera que el diálogo es una obra hecha en colaboración con un discípulo joven, que actuaría en calidad de secretario. (Wikipedia) <<

[¹] Se trata de los meses lunares, los primeros de que se hizo uso. En griego la palabra μήν, mes, viene de μῆνή, luna. (PA) <<

[²] Véase el libro décimo de las *Leyes*. (PA) <<

[3] Platón, siguiendo a Pitágoras, representa el alma bajo la idea de un número resultado de combinaciones pares e impares. Véase el *Timeo*. (PA) <<

[4] No se trata aquí del año lunar, tal como nosotros lo entendemos, sino del tiempo que gasta la luna en hacer su revolución periódica y en volver al punto de donde ha partido; esto es lo que significa ἔνιαυτός. (PA) <<

[5] Venus fue conocida y reverenciada por los pueblos orientales bajo diferentes nombres: Astarté, Milita, Alita, Derceto, Atargátide. Véase Heródoto, I, 105 - Luciano, *De dea Syria*, C, 22. (PA) <<

[6] Era opinión común entre los pitágoricos y los platonianos que la unidad corresponde al punto, el número dos a la línea, el número cuatro a la superficie, el número ocho al sólido. (PA) <<

[1] *Axíoco* es un diálogo socrático atribuido tradicionalmente a Platón, pero que hoy se considera apócrifo. La obra data de la era helenística, c. siglo I a. C. El autor fue probablemente un platónico, o quizás un neopitagórico. Forma parte de la literatura consoladora que fue muy popular en la era helenística y romana, aunque es inusual por ir dirigido a alguien que está cerca de la muerte, en lugar de dirigirse a alguien que ha perdido a un ser querido. (Wikipedia) <<

[1] Era a la vez un gimnasio consagrado a Hércules y el cuartel de la ciudad donde se hallaba el gimnasio. (PA) <<

[2] Río del Ática, de que se ha hecho mención muchas veces en los diálogos, particularmente en el Fedro. (PA) <<

[3] Fuente del Ática, no lejos del Iliso. (PA) <<

[4] Véase el diálogo de este nombre. (PA) <<

[5] Magistrado encargado en Atenas de vigilar las costumbres de los jóvenes. (PA) <<

[6] Es claro que no se trata aquí de la escuela de Aristóteles. (PA) <<

[7] Tampoco se trata de la escuela de Platón. Probablemente antes de Platón y Aristóteles se enseñaba ya en la Academia y en el Liceo. (PA) <<

[8] El Areópago, entre otras funciones, tenía la alta inspección de la educación de la juventud. (PA) <<

[9] Homero, *Ilíada*, XXVI, 525. (PA) <<

[10] Homero, *Ilíada*, XVII, 446-447. (PA) <<

[11] Homero, *Ilíada*, XV, 245-246. (PA) <<

[12] *Eurípides en Creofonte*, pieza de que sólo se conservan fragmentos. (PA) <<

[13] Apolo y Latona. (PA) <<

[14] Γεννητή: Aristóteles dice que el pueblo ateniense, compuesto de agricultores y obreros, estaba dividido en cuatro tribus, cada tribu en tres partes, llamadas fratrías, y cada fratría en treinta γένη. Cada γένος comprendía treinta hombres, cada uno de los cuales era llamado γεννητής. (PA) <<

[¹] *Erixias* (Ἐρυξίας) es un diálogo socrático tradicionalmente atribuido a Platón, pero que hoy se considera apócrifo. Tiene lugar en la Stoa de Zeus Eleutherios, y en él Sócrates conversa con Critias, Erixias y Erasístrato. El diálogo trata del tema de la riqueza y la virtud. La posición de Erixias de que es bueno ser materialmente próspero es refutada cuando Critias argumenta que tener dinero no siempre es bueno. Sócrates muestra entonces que el dinero solo tiene un valor convencional. (Wikipedia) [<<](#)

[1] A Júpiter Libertador, llamado así por los atenienses, se le veneraba igualmente en Siracusa, en Tarento, en Platea y en Caria. (PA) <<

[2] Yo, es decir, Sócrates. (PA) <<

[3] Moneda ateniense del valor de cuatro dracmas. (PA) <<

[4] Montaña estéril y llena de piedras en el interior de Atenas, frente al Acrópolo. (PA) <<

[5] Es decir, los instrumentos con que se fabrican estos instrumentos. (PA) <<

[6] Piedra lignita, es decir, piedra que tiene el brillo de la luz, del rubí o del carbúnculo. (PA) <<

[7] Χρείαν, χρήσιμα χρηματα χρήματα, analogías verbales intraducibles. (PA) <<

[¹] *De la virtud* es un diálogo socrático atribuido tradicionalmente a Platón, pero que hoy se considera apócrifo. En este breve diálogo, Sócrates discute con un amigo si la virtud puede enseñarse o no. Para responder a esta pregunta, el autor del diálogo hace poco más que copiar unos cuantos pasajes del *Menón* casi palabra por palabra. (Wikipedia) <<

[¹] *De lo justo* es un diálogo socrático atribuido a Platón, pero considerado mayoritariamente como apócrifo. En este corto diálogo, Sócrates discute con un amigo cuestiones sobre lo que es justo e injusto. <<

[1] No se advierte la necesidad de admitir con Cousin la interpolación de Boeckh: —¿Pero qué?, ¿el más y el menos no lo discernimos con el auxilio del número? —Sí. —Y además del número, ¿no empleamos un cierto arte, la aritmética? —Sin duda. (PA) <<

[2] Es sensible que el autor no cite el nombre de este poeta. Se sabría a quién debe atribuirse este verso, citado también por Aristóteles en los *Tratados de moral*. (PA) <<

[1] Ésta ha sido definida antes en términos un poco diferentes. (PA) <<

[2] Definida antes. (PA) <<

[3] Definida ya. (PA) <<

[4] Obsérvese que esta definición no es más que la penúltima cambiado el orden de los términos. (PA)

<<

[5] Definida ya. (PA) <<

[6] Definido ya. (PA) <<

[7] Definida ya. (PA) <<

[¹] Este texto es una parodia de la *Ilíada*, XVIII, v. 393. Según la tradición, a partir de este momento Platón no pudo escribir más versos; en cuyo caso no sería el autor de los dedicados a Dión, en los que se trata del triunfo de este generoso ciudadano. (PA) <<

[1] Las epístolas atribuidas a Platón que nos ha legado la tradición son dieciocho, aunque cinco de ellas (de la XIV a la XVIII) son tan evidentemente falsas que la mayoría de editores ni siquiera las publican. El resto han tenido sobre ellas la duda sobre su autoría, al menos desde el Renacimiento.

Durante la segunda mitad del siglo XIX se produce un cambio en esta visión, al aclararse las aparentes inexactitudes históricas y comprobarse que la lengua era la misma que en los diálogos platónicos (aunque la estilometría es más fiable cuanto más extenso sea un escrito). Es posible, verbigracia, que muchas de estas cartas fueran obra de discípulos de Platón, con la intención de propagar la fama de la Academia. Sea como fuere, algunas cartas revelan discrepancias entre sí (como las ocho que tratan temas de Siracusa), por lo que no todas pueden ser auténticas. Son especialmente sospechosas aquéllas que tocan temas de carácter privado, pues de ser auténticas no pudieron ser escritas para su divulgación. Al mismo tiempo, la existencia de esta tradición de cartas platónicas puede haber surgido de una original (probablemente, la VII, que es la de mayor extensión, la de argumentos más importantes, y de la que beben algunas de las otras, tanto en ideas como en expresiones concretas). (Wikipedia) <<

[¹] Según Cousin, *εή πράττειν* significa ser sabio y ser feliz, mientras que la fórmula acostumbrada, *καίρειν*, expresa solamente un deseo de felicidad; así que, al comienzo de todas las cartas, traduce felicidad y sabiduría. Véase el principio de la carta tercera. (PA) <<

[2] Este verso pertenece a los fragmentos de las obras de Eurípides, y no a ninguna de las piezas completas que han llegado a nosotros. (PA) <<

[3] Autor desconocido. (PA) <<

[4] Autor desconocido. (PA) <<

[5] Personaje desconocido. (PA) <<

[6] No es creíble que el sentido de este pasaje sea, como supone Cousin, que Platón no ha escrito absolutamente nada. El autor de esta carta, cualquiera que él sea, no podía ignorar la existencia de los diálogos. Esto quiere decir que Platón no ha escrito *Tratados* consagrados a la exposición de la pura doctrina filosófica. Sus diálogos son las *ligeras indicaciones* de que aquí habla. (PA) <<

[7] Homero, *Odisea*, XII, 248. (PA) <<

[8] Ópicos u Oscos, una de las más antiguas poblaciones de Italia que se creían aborígenes. (PA) <<

[9] Alusión al asesinato de Dión por dos hombres que eran sus huéspedes (Cousin). (PA) <<

[10] Distinción tan frívola como poco fundada, según la observación de Cousin, puesto que ninguna de las cartas precedentes, ni ésta, comienzan ni por Dios ni por los hombres. (PA) <<

[1] Este testamento es, con toda seguridad, una fuente de segunda mano. Debemos su existencia al historiador griego Diógenes Laercio (circa 300 d. C.), que vivió 600 años después de Platón. (Wikipedia) [<<](#)

[1] Uno de los distritos del Ática. (PA) <<