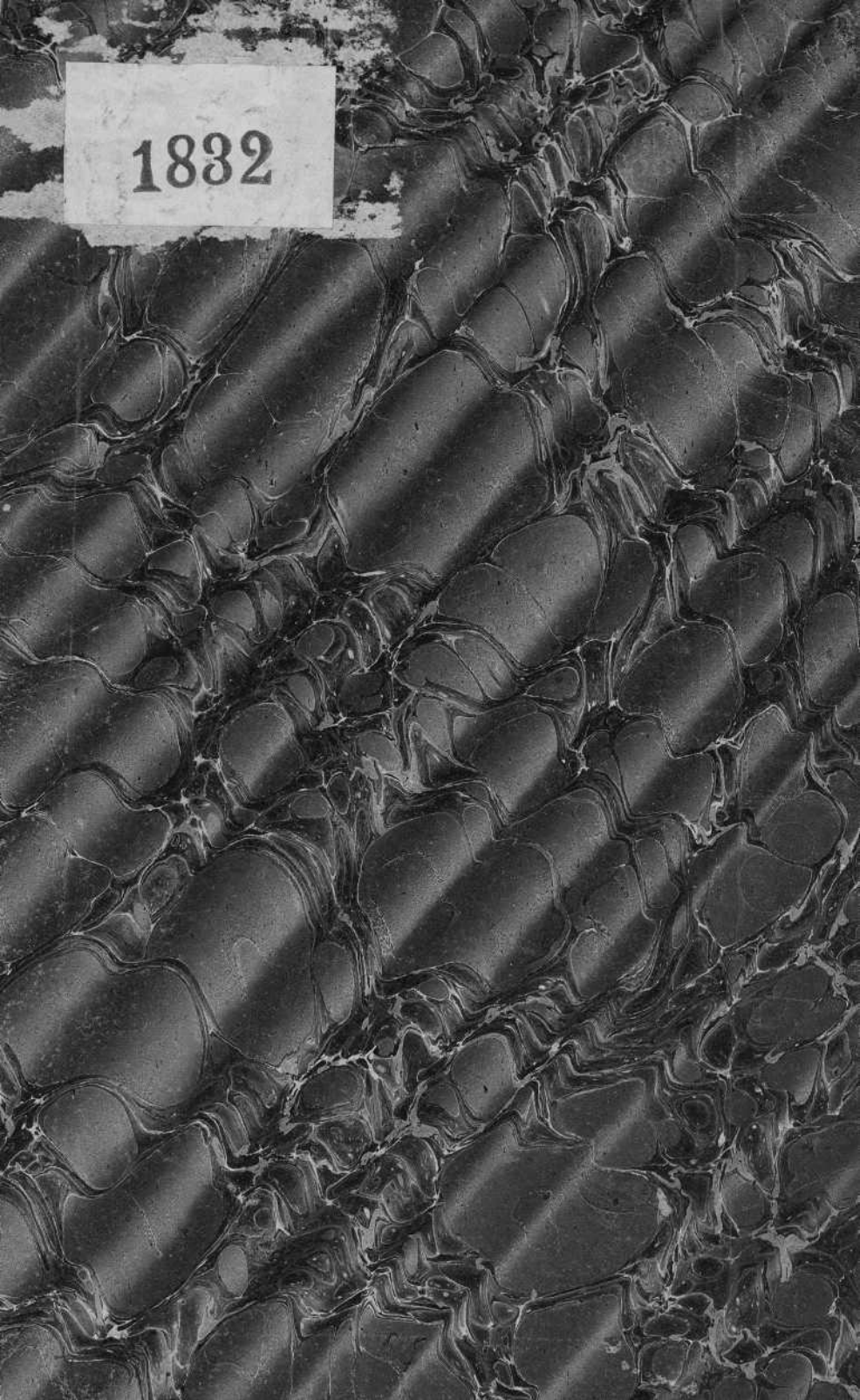
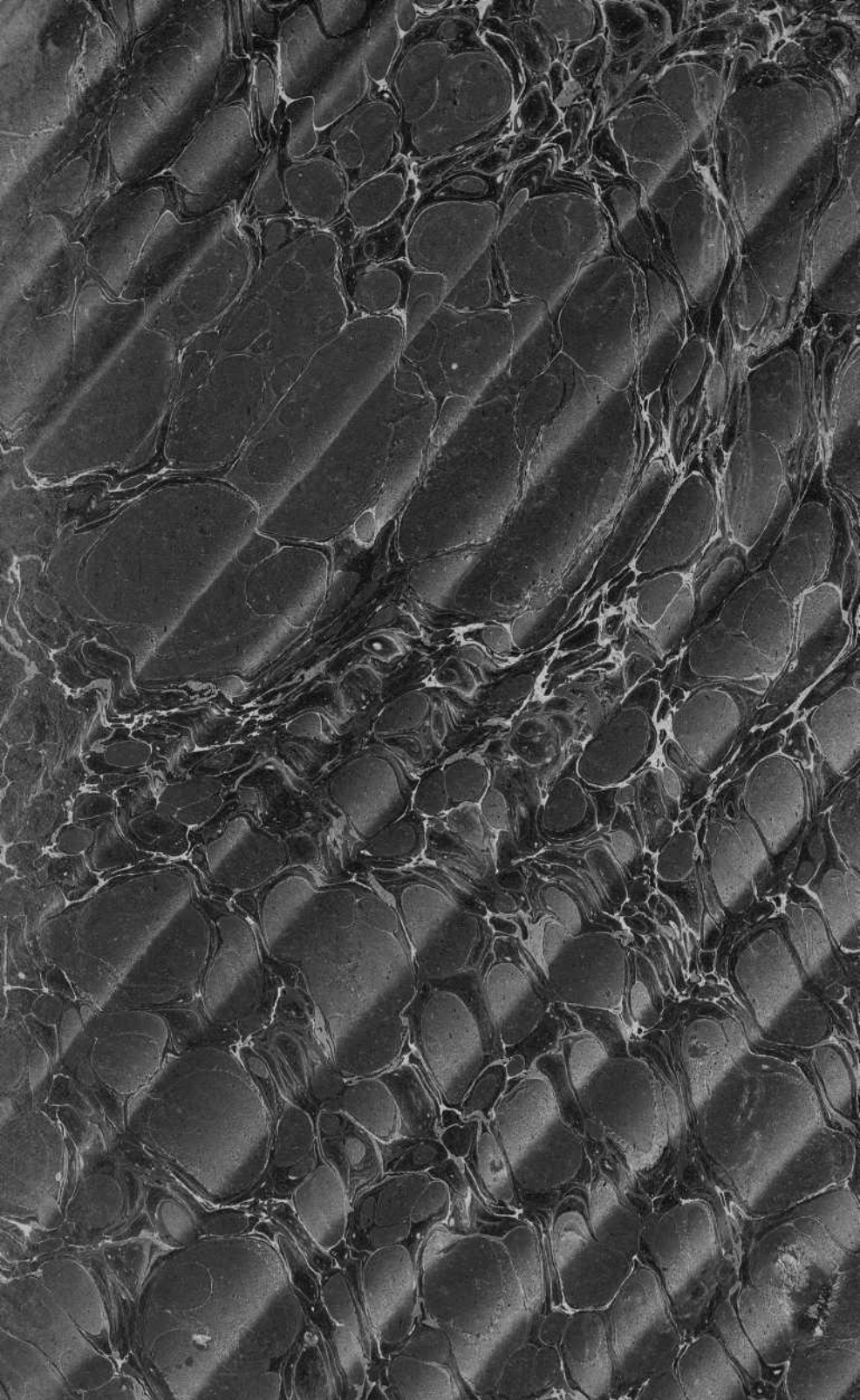


1832





OBRAS COMPLETAS DE PLATON.

Esta traduccion es propiedad;
quedando hecho el depósito que la
ley previene.

BIBLIOTECA FILOSOFICA.

OBRAS COMPLETAS
DE
PLATON

PUESTAS EN LENGUA CASTELLANA POR PRIMERA VEZ

POR

D. PATRICIO DE AZCÁRATE

SÓCIO CORRESPONDIENTE DE LA ACADEMIA DE CIENCIAS MORALES Y POLÍTICAS
Y DE LA ACADEMIA DE LA HISTORIA.

TOMO II.



MADRID
MEDINA Y NAVARRO, EDITORES
HORTALEZA, 39
1871

DIÁLOGOS DE PLATON.

PRIMERA SÉRIE.

DIÁLOGOS SOCRÁTICOS.

TOMO II.

PROTÁGORAS. — PRIMER HIPIAS. — MENEXENES. — ION.

LISIS. — FEDRO.

RESEARCH IN PLANT

1950

IN THE FIELD OF

1950

1950

1950

PROTÁGORAS.

ARGUMENTO.

El nombre de Protágoras puesto á la cabeza de este diálogo; la solemnidad de una especie de presentacion oficial del jóven Hipócrates al célebre sofista, hecha delante de testigos por Sócrates; lo escogido de los personajes que deben asistir á la discusion que se va á suscitar, Antimóeros de Mendo, Hippias de Elea, Prodicó de Ceos, amigos de Protágoras; Palaros, Jantipo, Agaton, sus discípulos; esta reunion imponente de sofistas, de jóvenes y de extranjeró, que concurren como á un espectáculo, constituyen un conjunto de detalles característicos, que descubren el pensamiento íntimo de Platon en esta composicion á la vez divertida y severa, irónica y profunda; deleitar é ilustrar todo á la vez, poniendo en accion, por medio de la crítica, las costumbres y el espíritu de los sofistas. Este es uno de esos cuadros, aunque más en grande, que Sócrates acostumbraba á presentar en sus polémicas diarias á vista del público, para llevar á cabo su reforma, y en las que empleaba con arte la ironía y el buen sentido para desacreditar la escuela sofística, entregando al ridículo y, por último, condenando al silencio á sus más famosos jefes.

Era preciso dar representacion á 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 burlon, tan pronto el de un espectador descontento y despiadado, y de aquí el objeto de la discusion producido naturalmente por la

situacion del jóven hijo de Apollodoro. Hipócrates solicitó, en efecto, de Sócrates que le proporcionara un maestro capaz de enseñar lo que debe saber un jóven de su edad. ¿Qué otra cosa puede ser sino la virtud? ¿la virtud puede ser enseñada?; hé aquí la cuestion. Protágoras sostiene la afirmativa, y Sócrates la tésis contraria; y este debate contradictorio forma el curso de este diálogo, que algunas líneas bastarán para resumir.

Protágoras, para darse importancia á 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 razon 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 á dar su dictámen, y esto sin haber recibido jamás ninguna enseñanza. También lo extrañó por esta otra razon, y es que los más grandes políticos, Pericles, por ejemplo, jamás han podido transmitir á 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 entónces la vieja leyenda de los dioses, encargando á Epimeteo y á su hermano Prometeo dar facultades diversas á todos los seres del universo, la imprevision de Epimeteo, el mañoso robo de Prometeo en las fraguas de Vulcano, en fin, la intervencion suprema de Júpiter, dando liberalmente á cada uno de los mortales una parte de los bienes que aún no se habian repartido, la justicia y el pudor. Gracias á 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 sér en todo semejante á él, privado de la idea de la justicia. Hé aquí cómo queda desvanecida la primera duda de Sócrates.

Protágoras rebate de la misma manera la segunda objecion de Sócrates. ¿Cómo puede sostenerse que la justicia no puede enseñarse, cuando es constante que los hombres injustos son todos los dias y por todas partes reprimidos y castigados? Si la privacion de la idea de justicia fuese un defecto de la naturaleza, seria una locura imponer castigos á los que la naturaleza hubiere privado de ella. ¿Se castiga á los enfermizos y contrahechos? No, porque no está en su mano remediarlo. Pero se castiga á 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 á sus hijos la idea de la justicia. Y si los hijos de los hombres virtuosos raras veces heredan la virtud de sus padres, la razon de esto es muy sencilla; es porque los hombres no reciben todos disposiciones igualmente felices, y la adquisicion de la más elevada virtud reclama un natural mejor y mayores esfuerzos que lo que requiere la práctica de una virtud comun.

La discusion hasta ahora aparece muy superficial, porque no sale del dominio de los hechos y de los accidentes, sin remontar á un principio. Sócrates, cambiando de táctica, emprende el tratar la cuestion á fondo. Partiendo del principio evidente de que para saber si la virtud puede ser enseñada, es necesario saber en qué consiste, pregunta á Protágoras si la virtud á sus ojos es una en su esencia ó compuesta de partes independientes las unas de las otras, como la justicia, la templanza, el valor. El sofista se esfuerza en sostener la última opinion, hasta que Sócrates

le obliga insensiblemente, por una cadena indisoluble de concesiones, á contradecirse á sí mismo, y, en fin, á convenir, á 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 á 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 á 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 á la otra, se encadenan, se asocian, y no forman más que un todo. Hé aquí cómo Sócrates, bajo la idea de virtud, abrazando todas las virtudes particulares, establece un principio, que los estóicos, despues de él, falsearon exagerándole. Considerada de esta manera la virtud, no entra en el alma, como lo pretende Protágoras, por una enseñanza progresiva y diversa que poco á poco la penetre por el precepto y por el ejemplo, para que nazca en ella, primero la justicia y despues el valor. La virtud con sus dones diversos nace de la inspiración de una naturaleza honesta, que por su propio esfuerzo abraza á 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 á 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 objecion: 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 ó 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 condicion de la virtud. Si es una ciencia, se la puede enseñar, lo cual es una contradiccion patente con la conclusion que precede.

Sea que Sócrates no haya tenido por objeto, al fin del debate, más que probar á Protágoras que sabe mejor que un sofista defender y probar el pró y el contra, ó sea que se propusiera dejar sin resolucion la cuestion principal, es decir, si la virtud puede ó no puede ser enseñada, Sócrates rompe la conversacion, dirigiendo al sofista este último epigrama: quizá venga un dia en que llegue á saber que Protágoras es el más sabio de los hombres.

PROTAGORAS
ó
LOS SOFISTAS.

PRIMEROS INTERLOCUTORES.

UN AMIGO DE SÓCRATES Y SÓCRATES.

SEGUNDOS INTERLOCUTORES.

HIPÓCRATES.—PROTÁGORAS.—ALCIBIADES.—CRITIAS.
PRODICO.—HIPIAS.

EL AMIGO DE SÓCRATES.

¿De dónde vienes? Sócrates. ¿Pero para qué es preguntarlo? Vienes de la caza ordinaria á la que te arrastra el hermoso Alcibiades. Te confieso que el otro dia me complacia en mirarle, porque me parecia que, á 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 jóven que comienza á tener barba es la más agradable? (1) Esta es precisamente la edad de Alcibiades.

EL AMIGO DE SÓCRATES.

Acabo de dejarle. ¿Cómo estás tú con él?

(1) Homero, *Odisea*, l. X, v. 279.

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 algun jóven más hermoso que Alcibiades?

SÓCRATES.

Mucho más hermoso.

EL AMIGO DE SÓCRATES.

Muy bien; es ateniense ó extranjero?

SÓCRATES.

Extranjero.

EL AMIGO DE SÓCRATES.

¿De dónde es?

SÓCRATES.

De Abdere.

EL AMIGO DE SÓCRATES.

¿Tan hermoso te ha parecido, que á tus ojos ha eclipsado al hijo de Clinias?

SÓCRATES.

¿Hay nada, amigo mio, que impida que el más sabio aparezca tambien el más hermoso?

EL AMIGO DE SÓCRATES.

¡Pero qué! ¿acabas de ver algun 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 dias.

EL AMIGO DE SÓCRATES.

¿Y acabas ahora mismo de dejarle?

SÓCRATES.

Sí, en este momento, y despues de una conversacion muy larga.

EL AMIGO DE SÓCRATES.

¡Ah! si no tuvieses cosa urgente que hacer ¿no querias referirnos esa conversacion? Siéntate, te suplico, en el sitial que ocupa este niño, que te le cederá.

SÓCRATES.

Con todo mi corazon, y me daré por complacido, si quereis escucharme.

EL AMIGO DE SÓCRATES.

Los complacidos seremos nosotros, si te dignas referirnoslo.

SÓCRATES.

Unos y otros quedaremos obligados, y ahora escuchadme. Esta mañana, cuando aún no habia amanecido, Hipócrates, hijo de Apollodoro y hermano de Fason, vino á llamar muy fuerte á mi puerta con su baston, y apenas le abrieron, cuando se fué derecho á 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 pié frente á mi cama.—Ya está aquí desde ántes de ayer, le repuse; ¿no lo has sabido hasta ahora?—No lo supe hasta esta noche. Diciendo esto, se aproximó á mi cama á tientas, se sentó á mis piés, y continuó hablando de esta manera:—Volví ayer por la tarde, ya muy tarde, del pueblo de Oenoe, á donde fuí para coger á mi esclavo Satiro, que se me habia fugado; pensaba decírtelo ántes, pero no sé qué otra cosa borró de mi espíritu esta idea. Cuando estuve de vuelta, despues de cenar, y cuando íbamos ya á acos-

tarnos, fué mi hermano á decirme que Protágoras estaba aquí. El primer pensamiento que me ocurrió fué venir á darte esta buena noticia, pero habiendo reflexionado que la noche estaba muy avanzada, me acosté, y despues de un ligero sueño que me ha repuesto de las fatigas de mi viaje, me levanté y me vine aquí corriendo.—Yo que conozco á Hipócrates como un hombre de corazon, y que le veia 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 sólo, y no hacerme á mí sabio.—¡Oh! le dije, y si le das dinero y le puedes comprometer á que te admita por discípulo, tambien te haria sabio.—¡Quiera Júpiter 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 jóven, jamás le he visto ni conocido, pues cuando hizo aquí su primer venida, era yo un niño. Pero oigo decir á todo el mundo muy bien de él y se asegura que es el más elocuente de los hombres. ¿No será bueno que vayamos á su casa ántes de que salga? Me han dicho que está en casa de Callías, hijo de Hiponico; vamos allá, te lo suplico encarecidamente.—Es demasiado temprano, le dije, pero vamos á pasearnos á mi pórtico; allí hablaremos hasta que rompa el día, y despues 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 sondearle le pregunté: y bien, Hipócrates, vas á casa de Protágoras á ofrecerle dinero para que te enseñe alguna cosa; ¿qué hombre piensas que es, y qué hombre quieres que te haga? Si fueses á casa de Hipócrates, ese gran médico de Cos, que lleva el mismo nombre que tú, y que descende de Esculapio, y le ofre-

cieses dinero, si alguno te preguntase: Hipócrates, ¿á qué clase de hombre pretendes dar este dinero destinado á Hipócrates?—Yo responderia; á un médico.—¿Y qué es lo que querrias hacerte, dando ese dinero?—Médico, diria.—Y si fueses á casa de Policleto de Argos ó á casa de Fidias de Atenas, y les dieses dinero para aprender de ellos alguna cosa, y te preguntasen en igual forma, quiénes son estos dos hombres Policleto y Fidias á quienes ofreces dinero, ¿qué responderias?—Que son escultores.—¿Y si te preguntasen para qué, respecto de tí?—Para hacerme escultor, responderia.

Está perfectamente. Ahora vamos tú y yo á casa de Protágoras, dispuestos á darle todo lo que pida por tu instruccion, hasta donde alcance nuestra fortuna; y si no alcanza, acudiremos á los amigos. Si alguno, viendo este empeño tan decidido, nos preguntase: Sócrates é Hipócrates, decidme, dando este dinero á Protágoras, ¿á qué hombre creéis darlo? ¿qué le responderiamos? ¿Con qué nombre conocemos á Protágoras, como conocemos á Fidias con el de estatuario, y á Homero con el de poeta? ¿Cómo se llama á Protágoras?—Se llama á Protágoras un sofista, Sócrates.—Bueno, le dije, vamos á dar nuestro dinero á un sofista.—Seguramente.—Y si el mismo hombre, continuando, te preguntase lo que quieres 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 á la faz de los griegos?—Si tengo de decir la verdad, te juro, Sócrates, que me daria vergüenza.—¡Ah! ya te entiendo, mi querido Hipócrates, tu intencion no es de ir á la escuela de Protágoras, sino como has ido á la de un gramático, á la de un tocador de lira ó un maestro de gimnasia; porque tú no has ido á casa de todos estos

maestros para estudiar á fondo su arte , y para hacerte profesor , sino sólo para ejercitarte y aprender lo que un ciudadano , un hombre libre , debe necesariamente saber. —Sí, me dijo, hé aquí el provecho que justamente quiero sacar de Protágoras. —¿Pero sabes lo que vas á hacer? le dije. —¿Qué? —Vas á poner tu alma en manos de un sofista, y apostaré á que no sabes qué es un sofista. No sabiendo lo que es, tampoco sabes á quién vas á confiar lo más precioso que tú tienes é ignoras si lo pones en buenas ó 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 ó 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 á 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 á uno elocuente? ¿Por qué un tocador de lira hace á su discípulo elocuente en lo que corresponde al manejo de la lira? —Eso es claro. —En qué el sofista hace á otro elocuente, ¿no es en lo que sabe? —Sin duda. —¿Qué es lo que sabe y qué es lo que enseña á los demás? —En verdad, Sócrates, no podré decírtelo.

—¿Cómo? le dije, ¡ah! ¿no sabes á qué peligro te expones? Si tuvieras precision de poner tu cuerpo en manos de un médico que no conocieses, y que lo mismo que puede curarte puede matarte, ¿no te mirarías mucho? ¿No llamarías á tus amigos y á tus parientes para consultar con ellos? ¿y no tardarías más de un dia en resolver-

te? Estimás infinitamente más tu alma que tu cuerpo, y estás persuadido de que de ella depende tu felicidad ó tu desgracia, segun que está bien ó mal predispuesta; y sin embargo, cuando se trata de su salud, no pides consejo ni á tu padre, ni á tu hermano, ni á ninguno de nosotros que somos tus amigos; ni tomas un solo momento para deliberar si debes entregarte á un extranjero que acaba de llegar; si no que, sin más que saber ayer tarde y bien tarde su llegada, vienes al dia siguiente, ántes de rayar el alba, para ponerte sin dudar en sus manos, y con la firme resolución de gastar para ello no sólo tu fortuna, sino tambien la de tus amigos. Este es negocio concluido; es preciso entregarse á Protágoras, á quien no conoces, como tú mismo lo confiesas, y á quien jamás has hablado; sólo sabes que es un sofista, y vas á abandonarte en sus manos, ignorando al mismo tiempo lo que es un sofista. — Lo que me dices es muy cierto, Sócrates; tienes razon. — ¿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, á fuerza de ponderarnos sus mercancías, nos engañe, como hacen los que nos venden las cosas necesarias para el alimento del cuerpo; porque éstos últimos, sin saber si los géneros que ponen en venta son buenos ó malos para la salud, los alaban excesivamente para salir lo más pronto posible de ellos, sin que los que los compran los conozcan mejor, á ménos que el comprador sea algun médico ó algun maestro de palestra. Lo mismo sucede con estos mercaderes, que van por las ciudades vendiendo su ciencia á 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 ó malo para el alma, y que

los que compran estén en la misma ignorancia, á ménos que no se encuentre alguno que sea buen médico de alma. Si te conoces, pues; si sabes lo que es bueno ó malo, puedes comprar con seguridad las ciencias en casa de Protágoras ó en la de todos los demás sofistas; pero si no te conoces, no expongas 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. Despues que se han comprado estas últimas, se las lleva á casa en cestos ó vasijas que no las pueden alterar, y ántes de gastarlas, se tiene tiempo para consultar y llamar en su socorro á los que saben qué cosas deben comerse ó 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 ningun cesto ó 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 dias. 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 á Protágoras, y despues de haberle oido, se lo comunicaremos á los demás. Protágoras no estará solo, y encontraremos allí á Hipias de Elea, y áun creo que estará Prodicó de Ceos y muchos otros, gente toda de ciencia.

Tomada esta resolucion, emprendimos nuestra marcha. Cuando llegamos á la puerta, nos detuvimos para terminar una ligera disputa que sostuvimos mientras nos dirigíamos á 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 á cada momento le ha-

bia puesto de mal humor con todos los que se aproximaban á 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 dió con ella en el rostro, cerrándola con toda su fuerza. Nosotros volvimos á llamar, y nos respondió de la parte de adentro: qué! ¿no me habeis entendido? ya os he dicho, que mi amo no ve á nadie.—Amigo mio, le dije, no venimos aquí á interrumpir á Callias, ni somos sofistas; abre, pues, sin temor; nosotros venimos á ver á Protágoras, y á tí te vasta anunciarnos. A pesar de esto, se hizo violencia en abrirnos la puerta.

Cuando entramos, encontramos á Protágoras, que se paseaba delante del pórtico, y con él estaban de un lado Callias, hijo de Hiponico y su hermano uterino Paralos, hijo de Pericles, y Carmides, hijo de Glaucon; y del otro lado estaban Jantipo, el otro hijo de Pericles, Filipides, hijo de Filomeles, y Antimeros de Menda (1) el más famoso discípulo de Protágoras, y que aspira á ser sofista. Detrás de ellos marchaba una porcion de gente, que en su mayor número parecian extranjeros, que son los mismos que Protágoras lleva siempre consigo por todas las ciudades por donde pasa, y á los que arrastra por la dulzura de su voz, como Orfeo. Entre ellos habia algunos atenienses. Cuando ví esta magnífica reunion, 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 veia aquella turba, que le seguia, colocarse en círculo á derecha é izquierda, hasta que él pasaba, y en seguida colocarse detrás.

Despues de él, vislumbré, sirviéndome de la expresion

(1) Ciudad de Tracia.

de Homero (1), á Hippias de Elea, que estaba sentado al otro lado del pórtico en un sitio elevado, y cerca de él sobre las gradas observé á Eriximaco, hijo de Acumenos, Fedro de Mirriñusa (2), Andron, hijo de Androtion, y algunos extranjeros de Elea mezclados con los demás. Al parecer dirigian algunas preguntas de fisica y de astronomía á Hippias, é Hippias de lo alto de su asiento resolvía todas sus dificultades. Asimismo ví allí á Tantaró (3), quiero decir, Prodicó de Ceos, que habia llegado tambien á Atenas, pero estaba en un pequeño cuarto que sirve ordinariamente de despacho á Hipónico, y que Callias, á causa del excesivo número de huéspedes, habia arreglado para estos extranjeros, despues que le hubo desocupado. Prodicó estaba aún acostado, envuelto en pieles y cobertores, y cerca de su cama estaban sentados Pausanías, del pueblo de Ceramis, y un jóven que me pareció bien portado y el más hermoso del mundo. Me parece haber oido llamarle Agaton, y mucho me engañaré, si Pausanías no estaba enamorado de él. Además estaban los dos Adimantos, el uno hijo de Cefis y el otro hijo de Leucolofides, y algunos otros jóvenes. Como yo estaba de la parte de fuera, no pude saber el objeto de su conversacion, por más que desease ardientemente oír á Prodicó que me parecia un hombre muy sabio, ó mas bien, un hombre divino. Pero tiene la voz tan gruesa, que causaba en la habitacion cierto eco que impedía oír distintamente lo que decia. Entramos nosotros, y un momento despues llegaron el hermoso Alcibiades, como tienes costumbre de llamarle y con mucha razon, y Critias, hijo de Callescrus.

Despues de estar allí un poco de tiempo y de ver lo que

(1) Esta palabra se toma del libro II de la *Odisea*, verso 601.

(2) Aldea de Ática.

(3) Homero, *Odisea*, lib. XI. v. 582.

pasaba nos dirigimos á Protágoras. Cerca ya de él, le dije:

—Protágoras, Hipócrates y yo venimos aquí para verte.

—¿Quereis hablarme en particular ó 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 Apollodoro, una de las más grandes y ricas casas de Atenas, y es de tan buen natural, que ningun 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 ó delante de todo el mundo.

—Está muy bien, Sócrates, que tomes esta precaucion para conmigo; porque tratándose de un extranjero que va á las ciudades más populosas, y persuade á los jóvenes de más mérito á que abandonen á sus conciudadanos, parientes y demás jóvenes ó ancianos, y que sólo se liguen á él para hacerse más hábiles con su trato, son pocas cuantas precauciones se tomen, porque es un oficio muy delicado, muy expuesto á los tiros de la envidia, y que ocasiona muchos odios y muchas asechanzas. En mi opinion, 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, trataron de encubrirlo, unos, con el velo de la poesía como Homero, Hesiodo y Simonides; otros, bajo el velo de las purificaciones y profecías, como Orfeo y Museo; aquellos la han disfrazado bajo las apariencias de la gimnasia, como Iccos de Tarento, y como hoy dia hace uno de los más grandes sofistas que han existido, quiero decir, Herodico de Selibria (1)

(1) Selibria, hoy dia Silivri, ciudad del Sudoeste de la Tracia sobre la Propóntide.

en Tracia y originario de Megara; y estos la han ocultado bajo el pretexto de la música, como vuestro Agatocles, gran sofista como pocos, Pitocrides de Ceos y otros muchos.

Todos estos, como os digo, para ponerse á 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 dictámen, persuadido de que no han conseguido lo que querian, porque es imposible ocultarse por mucho tiempo á los ojos de las principales autoridades de las ciudades, que al fin siempre descubren estas urdimbres 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 á 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 tenérsele por un bellaco. En cuanto á mí, tomo un camino opuesto; hago francamente profesion de enseñar á los hombres, y me declaro sofista. El mejor de todos los disimulos es, á mi parecer, no valerse de ninguno; quiero más presentarme, que ser descubierta. Con esta franqueza no dejo de tomar todas las demás precauciones necesarias, en términos que, gracias á Dios, ningun mal me ha resultado por blasonar de sofista, á pesar de los muchos años que ejerzo esta profesion, porque por mi edad podria ser el padre de todos los que aquí estais. Por lo tanto, nada puede serme más agradable, si lo quereis, que hablaros en presencia de todos los que están en esta casa.

Desde luego conocí su intencion, y ví que lo que buscaba era hacerse valer para con Prodicó é Hipias, y envanecerse de que nosotros nos dirigiéramos á él, como ansiosos de su sabiduría. Para halagar su orgullo, le dije:

—No seria bueno llamar á Prodicó é Hipias, para que nos oyeran?

—Seguramente, dijo Protágoras.

Y Callías nos dijo: ¿quereis que preparemos asientos para que habéis sentados?

Esto nos pareció muy bien pensado, y al mismo tiempo, con la impaciencia de oír hablar hombres tan hábiles, nos dedicamos todos á llevar sillas cerca de Hipias, donde ya habia bancos. Apénas se llenó este requisito, cuando Callías y Alcibiades estaban de vuelta, trayendo consigo á Prodicó, á quien habian obligado á levantar, y á 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 habias comenzado á decirme por este jóven.

—Protágoras, le dije, no haré otro exordio que el que ya hice ántes. Hipócrates, á quien ves aquí, arde en deseo de gozar de tu trato, y querria saber las ventajas que se promete; hé aquí todo lo que teniamos que decirte.

—Entónces Protágoras, volviéndose hácia Hipócrates: mi querido jóven, le dijo, las ventajas, que sacarás de tus relaciones conmigo, serán que desde el primer dia te sentirás más hábil por la tarde que lo que estabas por la mañana, al dia siguiente lo mismo, y todos los dias ad-vertirás visiblemente que vas en continuo progreso.

—Pero, Protágoras, le dije; nada de sorprendente tiene lo que dices y ántes bien es muy natural, porque tú mismo, por avanzado que estés en años y por hábil que seas, si alguno te enseñase lo que no sabes, precisamente te habias 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 á ese pintor jóven que acaba de llegar á la ciudad, á Zeuxipo de Heraclea; que se dirige á él, como al presente se dirige á tí, y que este pintor le hace la misma promesa que tú le hacés: que cada dia se hará más hábil y hará nue-

vos 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 éntre en el magin ligarse en la misma forma á Ortágoras el Tebano, y que, despues de haber oido de su boca las mismas promesas que tú le has hecho, le hiciese la misma pregunta, esto es, en qué se hará cada dia más hábil, ¿no es claro que Ortágoras le responderia que en el arte de tocar la flauta? Siendo esto así, te suplico, Protágoras, que nos respondas con la misma precision. Nos dices que si Hipócrates intima contigo, desde el primer dia se hará más hábil, al dia siguiente más aún, al otro dia alcanzará nuevos progresos, y así por todos los dias de su vida; pero explícanos en qué.

—Sócrates, dijo entónces Protágoras, hé aquí una cuestion bien sentada, y me gusta responder á los que las presentan de esta especie. Te digo que Hipócrates no tiene que temer conmigo lo que le sucederia con cualquier otro de los sofistas, porque todos los demás causan un notable perjuicio á los jóvenes en cuanto les obligan, contra su voluntad, á aprender artes, que no les interesan y que de ninguna manera querian aprender, como la aritmética, la astronomía, la geometría, la música, (y diciendo esto miraba á Hippias) en vez de que conmigo, este jóven no aprenderá jamás otra ciencia que la que desea al dirigirse á mí, y esta ciencia no es otra que la prudencia ó el tino que hace que uno gobierne bien su casa, y que en las cosas tocante á 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; páreceme 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 habia creido que era esta una cosa que no podia 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 á 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 precision de construir un edificio, se llama á los arquitectos para que den su dictámen; 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 á dar consejos, por bueno, por rico, por noble que sea, no le dan oidos, 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 ántes no le cogen los ujieres y le echan fuera por órden de los senadores. Así se conduce el pueblo en todas las cosas que dependen de las artes. Pero siempre que se delibera sobre la organizacion de la república, entónces se escucha indiférentemente á todo el mundo. Veis al albañil, al aserrador, al zapatero, al mercader, al patron de buque, al pobre, al rico, al noble, al plebeyo, levantarse para dar sus pareceres, y no se lleva á mal; nadie hace ruido como en las otras ocasiones, y á nadie se le echa en cara que se ingiera 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 sólo en los negocios generales de la república, sino tambien 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 á los demás. Sin ir más léjos, Pericles ha hecho que sus dos hijos, que están presentes, aprendan todo lo que depende de maestros, pero en razon de su capacidad política, ni él los enseña, ni los envia á casa de ningun maestro, sino que los deja pastar libremente por todas las praderías, como animales consagrados á 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 Alcibiades, aquí presente, temeroso de que este último, mucho más jóven, fuese corrompido por su hermano, tomó el partido de separarlos, y llevó á Clinias á casa de Arifron (1). para que este hombre sabio tuviese cuidado de educarle é instruirle. ¿Pero qué sucedió? Que apenas Clinias estuvo seis meses, cuando Arifron, no sabiendo qué hacer de él, le restituyó á Pericles. Podria citar muchos otros, que siendo muy virtuosos y muy hábiles, jamás han podido hacer mejores, ni á sus hijos, ni á los hijos de otros, y cuando considero todos estos ejemplares, te confieso, Protágoras, que me confirmo más en mi opinion de que la virtud no puede ser enseñada; y así es, que cuando te oigo hablar como tú lo haces, me conmuevo y comienzo á 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 tí 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

(1) Hermano de Pericles.

haga, como buen anciano que se dirige á jóvenes, esta demostracion por medio de una fábula (1), ó 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 eleccion. Supuesto eso, dijo, creo que la fábula será más agradable.

Hubo un tiempo en que los dioses existian solos, y no existia ningun sér mortal. Cuando el tiempo destinado á la creacion 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 composicion de los dos primeros. Pero ántes de dejarlos salir á luz, mandaron los dioses á Prometeo (2) y á Epimeteo que los revistieran con todas las cualidades convenientes, distribuyéndolas entre ellos. Epimeteo suplicó á Prometeo que le permitiera hacer por sí solo esta distribucion, á condicion, le dijo, de que tú la examinarás cuando yo la hubiere hecho. Prometeo consintió en ello; y hé aquí á Epimeteo en campaña. Distribuye á unos la fuerza sin la velocidad, y á otros la velocidad sin la fuerza; da armas naturales á estos y á aquellos se las rehusa; pero les da otros medios de conservarse y defenderse. A los que da cuerpos pequeños les asigna las cuevas y los subterráneos para guarecerse, ó les da alas para buscar su salvacion en los aires; los que hace corpulentos en su misma magnitud tienen su defensa. Concluyó su distribucion con la mayor igualdad que le fué posible, tomando bien las medidas, para que ninguna de estas especies pudiese ser destruida. Despues de haberles dado todos los medios de defensa para libertar á los unos de la violencia de los otros, tuvo

(1) La fábula, que era el fuerte de los sofistas, suplantó la religion natural é introdujo el paganismo, que es su corrupcion.

(2) Hesiodo en su teología, v. 513.

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 piés con un casco muy firme, ó con una especie de callo espeso y una piel muy dura, desprovista de sangre. Hecho esto, les señaló á cada uno su alimento; á estos las yerbas; á aquellos los frutos de los árboles; á otros las raíces; y hubo especie á la que permitió alimentarse con la carne de los demás animales; pero á ésta la hizo poco fecunda, y concedió en cambio una gran fecundidad á las que debian alimentarla, á fin de que ella se conservase. Pero como Epimeteo no era muy prudente, no se fijó en que habia distribuido todas las cualidades entre los animales privados de razon, y que aún le quedaba la tarea de proveer al hombre. No sabia qué partido tomar, cuando Prometeo llegó para ver la distribucion que habia hecho. Vió todos los animales perfectamente arreglados, pero encontró al hombre desnudo, sin armas, sin calzado, sin tener con qué cubrirse. Estaba ya próximo el dia destinado para aparecer el hombre sobre la tierra y mostrarse á la luz del sol, y Prometeo no sabia qué hacer, para dar al hombre los medios de conservarse. En fin, hé aquí el expediente á que recurrió: robó á Vulcano y á Minerva (1) el secreto de las artes y el fuego, porque sin el fuego las ciencias no podian poseerse y serian inútiles, y de todo hizo un presente al hombre. Hé 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 Júpiter, y Prometeo no tenia aún la libertad de entrar

(1) Vulcano (el fuego) suministra los instrumentos y la operacion; Minerva (el espíritu) da el diseño y el conocimiento.

en el santuario del padre de los dioses (1), cuya entrada estaba defendida por guardas terribles. Pero, como estaba diciendo, se deslizó furtivamente en el taller en que Vulcano y Minerva trabajaban, y habiendo robado á este dios su arte, que se ejerce por el fuego, y á 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 fué despues castigado por este robo, que sólo fué hecho para reparar la falta cometida por Epimeteo. Cuando se hizo al hombre partícipe de las cualidades divinas, fué el único de todos los animales, que, á causa del parentesco que le unia con el sér divino, se convenció de que existen dioses, les levantó altares y les dedicó estátuas. En igual forma creó una lengua, articuló sonidos y dió nombres á todas las cosas, construyó casas, hizo trages, calzado, camas y sacó sus alimentos de la tierra. Con todos estos auxilios los primeros hombres vivian dispersos, y no habia aún ciudades. Se veian miserablemente devorados por las bestias, siendo en todas partes mucho más débiles que ellas. Las artes que poseian eran un medio suficiente para alimentarse, pero muy insuficiente para defenderse de los animales, porque no tenian aún ningun conocimiento de la política, de la que el arte de la guerra es una parte. Creyeron que era indispensable reunirse para su mútua conservacion, construyendo ciudades. Pero apenas estuvieron reunidos, se causaron los unos á los otros muchos males, porque aún no tenian ninguna idea de la política. Así es que se vieron precisados á separarse otra vez, y hé aquí expuestos de nuevo al furor de las bestias. Júpiter, movido de compasion y temiendo tambien que la raza humana se viera exterminada, envió

(1) Fortaleza de la que habla Homero cuando dice que Júpiter vivia separado sobre la cima más alta del Olimpo.

á Mercurio con órden de dar á los hombres pudor y justicia, á fin de que construyesen sus ciudades y estrechasen los lazos de una comun amistad. Mercurio, recibida esta órden, preguntó á Júpiter, cómo debia dar á los hombres el pudor y la justicia, y si los distribuiria como Epimeteo habia distribuido las artes; porque hé aquí cómo lo fueron éstas: el arte de la medicina, por ejemplo, fué atribuido á un hombre solo, que le ejerce por medio de una multitud de otros que no le 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, ó las repartiré á todos indistintamente? A todos, sin dudar, respondió Júpiter; es preciso que todos sean partícipes, porque si se entregan á un pequeño número, como se ha hecho con las demás artes, jamás habrá, ni sociedades, ni poblaciones. Además, publicarás de mi parte una ley, segun 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 razon por qué los atenienses y los demás pueblos que deliberan sobre negocios concernientes á las artes, como la arquitectura ó cualquier otro, sólo escuchan los consejos de pocos, es decir, de los artistas; y si otros, que no son de la profesion, se meten á dar su dictámen, 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 á la política, como la política versa siempre sobre la justicia y la templanza, entónces escuchan á todo el mundo y con razon, porque todos están obligados á tener estas virtudes, pues que de otra manera no hay sociedad. Esta es la única razon 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 las demás ocasiones sea loable decir la verdad, en este caso se califica de loco, y se dice con razón, que todos los hombres están obligados á afirmar de sí mismos que son justos, aunque no lo sean, y que el que no sabe, por lo ménos, fingir lo justo, es enteramente un loco; porque no hay nadie que no esté obligado á participar de la justicia de cualquier manera, á ménos que deje de ser hombre. Hé aquí por qué he sostenido que es justo oír indistintamente á todo el mundo, cuando se trata de la política, en concepto de que no hay nadie que no tenga algun 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 á los defectos que nos son naturales ó 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 á un hombre raquí-tico, á un hombre feo, á 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 aplicacion y del estudio. Cuando se encuentra alguno que no las tiene ó que tiene los vicios contrarios á 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 á 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 expresion: *castigar á los malos*, la fuerza que tiene y el fin que nos proponemos con este castigo; esto sólo basta para probarte que los hombres todos están persuadidos de que la virtud puede ser adquirida. Porque nadie castiga á un hombre malo sólo porque ha sido malo, á no ser que se trate de alguna bestia feroz que castigue para saciar su crueldad. Pero el que castiga con razon, 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 á los demás su castigo. Todo hombre que se propone este objeto, está necesariamente persuadido de que la virtud puede ser enseñada, porque sólo castiga respecto al porvenir. Es constante que todos los hombres que hacen castigar á 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 razon 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 pié es la relativa á 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 á los demás ciudadanos. Para responder á esto, Sócrates, no recurriré á la fábula cómo ántes, sino que te daré razones muy sencillas, y para ello me basto solo. ¿No crees que hay una cosa, á la que todos los ciudadanos están obligados igualmente, y sin la que no se concibe, ni la sociedad, ni la ciudad? La solucion 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 á participar de ella, de manera que cada particular que quiera instruirse ó hacer alguna cosa, esté obligado á conducirse segun sus reglas ó renunciar á todo lo que queria; que todos aquellos que no participen de esta cosa, hombres, mujeres y niños, sean contenidos, reprimidos y penados hasta que la instruccion y el castigo los corrijan; y que los que no se enmienden sean castigados con la muerte ó 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 á 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 instru-

yan á 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 prision, del destierro, de la confiscacion 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 sólo los padres sino tambien las madres, las nodrizas y los preceptores.

Todos trabajan únicamente para hacer los hijos virtuosos, enseñándoles con motivo de cada accion, 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 tambien se los endereza como á los árboles que se tuercen. Cuando se los envia á la escuela, se recomienda á los maestros que no pongan tanto esmero en enseñarles á 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 á viva voz, los obligan á leer en los bancos los mejores poetas, y á 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 emulacion, les imiten y procuren parecérseles. 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 á 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 envia además á 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 obligue rehusar el servir á su patria, sea en la guerra, sea en las demás funciones. Los que tienen más recursos son los que comunmente 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 á 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 á aprender las leyes y á vivir segun las reglas que ellas prescriben, para que cuanto hagan, sea segun principios de razon y nada por capricho ó fantasía; y á la manera que los maestros de escribir dan á los discípulos, que no tienen firmeza en la mano, una reglilla para colocar bajo del papel, á fin de que, copiando las muestras, sigan siempre las líneas marcadas; en la misma forma la patria da á los hombres las leyes que han sido inventadas y establecidas por los antiguos legisladores. Ella los obliga á gobernar y á dejarse gobernar segun sus reglas, y si alguno se separa le castiga, y á esto llamais co-

munmente vosotros, valiéndoos de una palabra muy propia, *enderezar*, que es la funcion misma de la ley. Despues 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? Léjos de extrañarlo, deberias sorprenderte más, si lo contrario fuese lo cierto.

¿Pero de dónde nace que muchos hijos de hombres virtuosísimos se hacen muy malos? La razon es muy clara, y no puede causar sorpresa, si lo que yo he dicho es exacto. Si es cierto que todo hombre está obligado á ser virtuoso, para que la sociedad subsista, como lo es sin la menor duda, escoge, entre todas las demás ciencias y profesiones que ocupan á los hombres, la que te agrada. 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 á este ejercicio, que en público y en particular nos enseñaríamos los unos á los otros á tocar, que reprenderíamos y castigaríamos á 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? ¿Rehusa nadie enseñar á 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 razon es porque la virtud y la justicia de cada particular son útiles á toda la sociedad. Hé aquí por qué todo el mundo se siente inclinado á enseñar á los demás todo lo relativo á las leyes y á la justicia. Si sucediese lo mismo en el arte de tocar la flauta, y estuviésemos todos igualmente inclinados á enseñar á los demás sin ninguna reserva lo que supiésemos, ¿crees tú, Sócrates, que los hijos de los mejores tocadores de flauta se harian 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, serian los que harian los mayores progresos, mientras que se fatigarian en vano los demás y no adquiririan jamás nombradía, y veriamos todos los dias 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 seria un hombre justo, y hasta capaz de enseñar la justicia, si le comparas con gentes que no tienen educacion, ni leyes, ni tribunales, ni jueces; que no están forzados por ninguna necesidad á rendir homenaje á la virtud, y que, en una palabra, se parecen á esos salvajes que Ferecrates nos presentó el año pasado en las fiestas de Baco. Créeme, si hubieras de vivir con hombres semejantes á los misántropos que este poeta introduce en su pieza dramática, te tendrías por muy dichoso cayendo en manos de un Euribate (1) 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 le encontrarías; ¿por qué? Porque todo el mundo la enseña. Verdaderamente, si buscáseis alguno que pudiese enseñar á los hijos de los artesanos el oficio de sus padres, con la misma capacidad que podrian hacerlo estos mismos ó los maestros jurados, te confieso, Sócrates, con más razon, que semejante maestro no seria

(1) Euribate y Frinondas, insignes malvados.

fácil encontrarle; pero encontrar á los que pueden instruir á los ignorantes es cosa sencilla. Lo mismo sucede con la virtud y con todas las demás cosas semejantes á 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 envernecernos y darnos por dichosos. Creo ser yo del número de éstos, porque sé mejor que nadie todo lo que debe practicarse para hacer á uno hombre de bien, y puedo decir que no robo el dinero que tomo, pues aún merezco más segun el voto mismo de mis discípulos. Hé 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 á un templo, y despues de jurar que lo que le he enseñado vale tanto ó cuanto, depositar la suma que me destine.

Hé 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 Policeto, que son de la misma edad que Jantipo y Paralos, 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 á 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, despues de haber permanecido largo rato en una especie de arrobamiento, me puse á mirarle como quien esperaba que dijese más y cosas que yo aguarda con mucha impaciencia. Pero viendo que habia efectivamente

concluido , y despues de hacer yo un esfuerzo para replegarme sobre mí mismo , me dirigí á Hipócrates y le dije; en verdad , hijo de Apollodoro , no me es posible expresarte mi agradecimiento en haberme precisado á venir aquí , porque por nada en el mundo hubiera querido perder esta ocasion de haber oido á Protágoras. Hasta aquí habia creido siempre que de ninguna manera debiamos al auxilio del hombre el hacernos virtuosos , pero al presente estoy persuadido de que es una cosa puramente humana. Sólo me queda un pequeño escrúpulo , que me quitará fácilmente Protágoras , que tan lindas cosas nos acaba de demostrar. Si consultáramos sobre estas materias á alguno de nuestros grandes oradores , quizá tendríamos discursos semejantes á éste , y creeríamos oir á un Pericles ó á alguno de los más elocuentes que hemos tenido. Pero si despues de esto les propusiéramos alguna objecion , no sabrian qué decir , ni qué responder , y permanecerian mudos como un libro; en lugar de que , no oponiendo objeciones y limitándose á escucharles , no concluirian nunca , y harian como los vasos de bronce , que una vez golpeados producen por largo tiempo un sonido , si no se pone en ellos la mano ó se los coge , y hé aquí lo que hacen nuestros oradores; se les excita , razonan hasta el infinito. No sucede esto con Protágoras; es muy capaz , no sólo de pronunciar largos y preciosos discursos , como acaba de hacerlo ver , sino tambien de responder con precision y en pocas palabras á las preguntas que se le hagan , así como de esperar y recibir las respuestas en forma conveniente , cosa que está reservada á muy pocos.

Por ahora , Protágoras , le dije , sólo 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 á 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 Júpiter envió á 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. Explicame con la mayor exactitud si la virtud es una, y si la justicia, la templanza, la santidad, no son más que sus partes, ó si todas las cualidades que acabo de nombrar no son más que nombres diferentes de una sola y misma cosa. Hé aquí lo que deseo aún saber de tí.

—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? ó bien lo son como las partes del oro, que son todas de la misma naturaleza que la masa, y sólo 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? ¿Ó necesariamente el que adquiere una tiene que adquirirlas todas?

—De ninguna manera, me respondió; porque ves todos los días gentes que son valientes é injustas, y otras que son justas sin ser sábias

—¿Luego el valor y la sabiduría son partes de la virtud?

—Seguramente, 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 á 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 de que nos hemos servido.

—Sócrates, eso es muy cierto, me dijo.

—La virtud, le dije, no tiene ninguna otra parte que se parezca á la ciencia, ni á la justicia, ni al valor, ni á la templanza, ni á la santidad?

—No, sin duda.

—Veamos, pues, y examinemos á fondo tú y yo la naturaleza de cada una de sus partes. Comencemos por la justicia; ¿es alguna cosa real en sí ó no es nada? Yo encuentro que es alguna cosa; ¿y tú?

—Tambien yo encuentro eso.

—Si alguno se dirigiese á tí y á mí, y nos dijese: Protagoras y Sócrates, explicadme, os lo suplico, qué es eso que llamais *justicia*, es alguna cosa justa ó injusta? Yo le responderia sin dudar, que es alguna cosa justa: no responderias tú como yo?

—Seguramente.

—La justicia consiste, segun vosotros, nos diria, en ser justo? Nosotros diriamos que sí; ¿no es verdad?

—Sin duda, Sócrates.

—Y si despues nos preguntase: ¿no decís tambien que hay una santidad? Nosotros le diriamos que la hay?

—Seguramente.

—Sosteneis que esta santidad es alguna cosa? continuaria él; y nosotros se lo concederiamos; ¿no es así?

—Sin duda.

—Consiste su naturaleza en ser santa ó impía? seguiria diciendo. Confieso que al oir esta pregunta, yo montaria en cólera, y diria á ese hombre: hablad mejor, os lo

suplico; ¿qué habria de santo en el mundo, si la santidad misma no fuese santa? No responderias tú como yo?

—Sí, Sócrates.

—Si despues, continuando este hombre preguntándonos, nos dijese: ¿pero qué es lo que habeis 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 responderia: tienes razon, 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 proposicion; yo no he hecho más que interrogarle. Entónces no dejaria de dirigirse á tí: Protágoras, diria, convienes en que ninguna de las partes de la virtud es semejante á otra? ¿Es esta tu opinion? Qué responderias?

—Me seria forzoso confesarlo, Sócrates.

—Hech esta confesion, qué le responderiamos, si continuase en sus preguntas, y nos dijese: segun 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 responderiamos, Protágoras? Te confieso, que por mi parte le responderia que tengo la justicia por santa y la santidad por justa; y si tú no me lo impedias, aseguraria por tí, que estás persuadido de que la justicia es la misma cosa que la santidad ó, por lo ménos, una cosa muy aproximada, y que la santidad es la misma cosa que la justicia ó muy próxima á la justicia. Mira ahora, si me impedirias responder esto por tí, ó si convendrias 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, á mi parecer, ese *si yo quiero*, para ilustrar la discusion.

—Sea así, me respondió; admitamos que la justicia se parece en cierta manera á la santidad, porque una cosa siempre se parece á otra hasta cierto punto. Lo blanco se parece en algo á lo negro, lo duro á 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 podrias probar muy bien, si quisieses, que todas las cosas son semejantes entre sí. Pero no es justo llamar semejantes á 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 á otros. ¿Qué piensas tú de la insania? ¿No es una cosa enteramente contraria á 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 contradiccion.

—¿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 á 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?

— Seguramente.

— ¿Es debido á la velocidad que una cosa sea ligera, y debido á 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 recapitulacion 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 á 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?

—Seguramente.

—¿Luego la templanza es lo contrario de la locura?

—Así me parece.

—¿Te acuerdas que conviniste ántes 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 ¿á cual de estos dos principios nos atenderemos? mi querido Protágoras. Será al de que un

contrario no tiene más que un contrario, ó al que supusimos ántes diciendo que la sabiduría es otra cosa que la templanza, que una y otra son partes de la virtud, y que no sólo son diferentes, sino tambien 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 podrian 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 á tí lo mismo? Protágoras.

Convino en ello á pesar suyo, y yo continué.

—Es preciso que la sabiduría y la templanza sean una misma cosa, como ántes 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 tendria en confesarlo; sin embargo, es la opinion del pueblo en general.

—Pues bien, quieres que me dirija al pueblo ó que te hable á tí?

—Te suplico, me dijo, que por lo pronto te dirijas al pueblo.

—Me es igual, le dije, con tal que seas tú el que me responda, porque me importa poco que tú pienses de esta ó de la otra manera, puesto que yo sólo 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 á responderme. Le dije: Protágoras, respóndeme, te lo suplico, á mi primer 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 sólo cuando triunfa su injusticia ó tambien cuando no triunfa?

—Cuando triunfa.

—¿No crees que ciertas cosas son buenas?

—Seguramente.

—¿Llamas buenas las que son útiles á los hombres?

—¡Por Júpiter! hay cosas que no son útiles á 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 desórden de ideas y muy predispueto á perder el aplomo. Viéndole en este estado, quise halagarle, y procuré preguntarle con más precaucion.—Protágoras, le dije, llamas buenas las cosas que no son útiles á ningun hombre ó aquellas que no son útiles en ningun concepto?

—De ninguna manera, Sócrates. Conozco muchas cosas que son dañosas á 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 á los hombres, y que son muy buenas para los caballos. Las hay que sólo son útiles para los bueyes, y otras que sólo 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 perecerian, si se cubriesen sus ramas y sus hojas con el mismo abono que vi-

vifica 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. Hé aquí por qué los médicos prohíben absolutamente á los enfermos el tomarle, y le dan en cortas dosis, y sólo 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 á los demás, acomodándote á mi defecto, en la misma forma tienes que abreviar tus respuestas, si quieres que yo te siga, puesto que estás hablando con un hombre de tan poca memoria.

—¿Cómo quieres que abrevie mis respuestas? ¿Quieres que las acorte más que lo que debo?

—No, le dije.

—Las quieres tan cortas como sea necesario?

—Eso es lo que yo quiero.

—¿Pero quién ha de ser juez para graduarlo? ¿serás tú ó seré yo?

—Siempre he oído decir, Protágoras, que eres muy capaz, y que puedes hacer capaces á los demás para hacer discursos largos ó cortos, como se quiera; que nadie es tan afuente y tan extenso como tú, cuando quieres, así como tampoco tan lacónico, ni que se explique en menos palabras que tú. Si quieres por lo tanto que disfrute

yo de tu conversacion, aplica el segundo método, y te conjuro á 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 á sufrir interrogatorios. Viendo, pues, que no podía sostener ya por mi parte esta conversacion:—Protágoras, le dije, no te apuro á que converses conmigo contra tu voluntad, ni á que nos valgamos de un método que te es desagradable; pero si quieres acomodarte á las condiciones de mi carácter y hablar de manera que pueda seguirte, me tienes á tus órdenes. Porque segun todos dicen, y tú mismo lo confiesas, te es igual hacer discursos cortos que discursos largos, y con respecto á mí me es imposible seguir discursos difusos. Yo quisiera tener esta capacidad, pero en el supuesto de que te es indiferente adoptar uno ó otro método, á tí te corresponde complacerme en este punto, para que nuestra conversacion pueda continuar. Al presente, puesto que no te prestas á ello, y que yo no tengo tiempo para oírte por extenso, porque me llama otro negocio, adios te digo, y por mucho placer que tendria en oír tus arengas, no puedo ménos de marcharme.

Diciendo esto, me levanté para retirarme, pero Callias, 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 conversacion. Te conjuro á que permanezcas aquí; nada puede halagarme tanto como oír tu disputa con Protágoras; te lo suplico, y nos darás gusto á todos.

Yo le respondí, estando en pié como en ademan de sa-

lir:—hijo de Hiponico, he admirado siempre el amor que profesas á la sabiduría, y hoy es un objeto de mi admiracion y merece mis alabanzas. Seguramente con toda mi alma haria lo que me pides, si fuera cosa posible; pero es como si me exigieras seguir en la carrera á un Crison de Himera (1), que es un jóven, ó á cualquiera de los que han salvado doce veces seguidas el estadio, ó á algun Hemerodramo (2). Quisiera, Callias, tener toda la ligereza necesaria para competir, y lo deseo más que tú, pero esto es imposible. Si quieres vernos correr á Crison y á mí, obten de éste que se ajuste á 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, supléale que me responda en pocas palabras como lo hizo al principio, porque de otra manera ¿qué clase de conversacion puede tener lugar? Yo he creido siempre que conversar con sus amigos y hacer arengas eran dos cosas muy diferentes.

—Sin embargo, Sócrates, me dijo Callias, me parece que Protágoras propone una cosa muy justa, cuando quiere que le sea permitido hablar lo que le parezca, y á tí responder en la misma forma.

—Te engañas, Callias, dijo Alcibiades, 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, á saber preguntar bien y responder bien, me maravillaria si le viese ceder la primacia, ni á Protágoras, ni á nadie. Que Protágoras confiese á su vez que en este punto es inferior á Sócrates, y asunto concluido; pero si

(1) Este Crison de Himera habia conseguido tres veces seguidas el premio en las carreras del estadio.

(2) Corredores que en un dia andaban muchas leguas.

se alaba de que puede sostener la competencia, que éntre en lid, que sufra el preguntar y ser preguntado, que responda á las preguntas, sin extenderse hasta el infinito sobre cada una, con el objeto de embrollar la cuestion, evitar la polémica y hacer perder á los oyentes el hilo del estado de la cuestion misma. Por lo que toca á Sócrates, yo salgo garante de que no olvidará nada, y cuando dice que se olvida es porque se chancea. Me parece, pues, que su peticion es la más justa, puesto que es preciso que cada uno consigne su opinion.

Entónces Critias, tomando la palabra y dirigiéndose á Prodicó y á Hipias: me parece, amigos míos, les dijo, que Callias se ha declarado demasiado abiertamente por Protágoras, y que Alcibiades es demasiado tenaz en sus opiniones. Respecto á nosotros, no nos embrollemos, tomando partido los unos por Protágoras, los otros por Sócrates; ántes bien unamos nuestras súplicas para obtener de ellos que no interrumpan esta conversacion.

Hablas perfectamente, Critias, dijo Prodicó; todos los que asisten á una discusion deben escuchar á todos los interlocutores, pero no con la misma igualdad; porque áun prestando á ambos una atencion comun, debe ser mayor respecto del más sabio, y menor respecto al que no sabe nada. Para mí, si quereis seguir mi consejo, Protágoras y Sócrates, hé aquí una cosa en que querria que os pusiéseis de acuerdo; y es que discutais, pero que no os querelleis, porque los amigos discuten entre sí decorosamente, y los enemigos se querellan para despedazarse, y de esta manera esta conversacion nos será á todos muy agradable. En primer lugar el fruto que sacariais, seria, no digo nuestras alabanzas, sino nuestra estimacion. Porque la estimacion es un homenaje sincero que rinde un alma verdaderamente conmovida y persuadida, en lugar de que la alabanza es un sonido que la boca pronuncia contra los sentimientos del corazon; y nosotros, como oyen-

tes, tendríamos, no lo que se llama placer, sino gozo, porque el gozo es el contentamiento del espíritu que se instruye y adquiere la sabiduría, en lugar de 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 Prodicó. El sabio Hipias, tomando en seguida la palabra, dijo: amigos míos, os miro á todos los que estais 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. Seria 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 á Atenas, que es en las ciencias como el Pritaneo de la Grecia (1), y nos hubiésemos reunido en la más grande y más rica casa de la ciudad, para no decir algo que sea digno de nuestra reputacion, y para divertirnos en meter zizaña y altercar como los más ignorantes de los hombres. Os conjuro, Sócrates y Protágoras, y os aconsejo, como si fuéramos aquí vuestros árbitros, que tomeis 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 á sus discursos, para que nos parezcan más magníficos y más agradables. Y tú, Protágoras, no hanches de tal manera las velas de tu elocuencia, que te dejes llevar á alta mar y pierdas de vista la tierra. Hay un medio entre estos dos extremos; es, si me creéis, que escojais un moderador, un juez, un

(1) Se llamaban Pritaneos los templos donde ardía día y noche el fuego sagrado de Vesta.

presidente, que os obligue á ambos á manteneros dentro de justos límites.

Este expediente agradó á todos los concurrentes. Callias me repitió que no me dejaria salir, y me estrechó á que nombrara el árbitro; pero en este punto le impugné diciendo, que seria deshonoroso para nosotros tomar un moderador de nuestros discursos, porque, como les dije, el que elijamos habrá de ser ó inferior ó igual á nosotros; si es inferior, no es justo que el ménos entendido dé la ley al que lo es más; y si es nuestro igual, pensará como nosotros y la eleccion 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 á juicio vuestro fuese mejor, considerad el disgusto que causarais á un hombre de mérito, sometiéndole á semejante moderador, porque respecto á mí nada me importa. Estoy dispuesto á renovar nuestra conservacion 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 á mi vez y me responderá de la misma manera. Si entónces encuentra alguna dificultad en responderme, uniremos vosotros y yo nuestras súplicas para pedirle la misma gracia que ahora me pedís á mí, es decir, que no rompa la conversacion. Para todo esto no es necesario nombrar un moderador, porque en vez de uno lo sereis 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 interrogaria el primero, y que cuando se cansara de interrogar, me responderia á 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 razon de ello y hacerlo sentir á todo el mundo. No temas que me aleje del objeto de nuestra disputa; mi cuestion recaerá siempre sobre la virtud. Toda la diferencia consistirá en que te someteré al dominio de la poesía. Simónides dice en cierto pasaje, dirigiéndose á Scopas hijo de Creon el tesaliense; «es difícil *Uegar á ser* verdaderamente virtuoso, á ser cuadrado (1) de las manos, de los piés y del espíritu, en fin, á no tener la menor imperfeccion» ¿te acuerdas de esta pieza ó 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 ó mala, verdadera ó 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 entónces.

— Mi querido Protágoras, le respondí, creo haberla examinado suficientemente.

— Puesto que tan bien la has examinado, observa lo que dice despues: «el dicho de Pitaco no me place en manera alguna, aunque Pitaco 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?

(1) Quiere decir suelto, seguro en sus movimientos, modo de obrar, etc.

—Sí, Protágoras, le dije; y al mismo tiempo, temeroso yo de que pasara á 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 á ser virtuoso;» y á renglón seguido se olvida de este precioso principio, y usando la misma palabra, pone en boca de Pitaco: «que es bien difícil ser virtuoso,» por lo que le reprende, y dice en palabras terminantes, que no le agrada esta opinion en manera alguna, cuando es la suya misma. Cuando condena á un autor, que no dice más que lo que él ha dicho, se vitupera á sí mismo, y es preciso necesariamente que en uno ó en otro pasaje hable mal.

Apénas concluyó de decir esto, cuando se levantó un gran ruido en la asamblea, llenando á 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 decir la verdad, para tener tiempo de profundizar el sentido del poeta, me volví hácia Prodico, y dirigiéndole la palabra: Prodico, le dije, Simónides es tu compatriota, y es justo que salgas á su defensa, y te interpelo para ello, como Homero finge que el Scamandro, vivamente hostigado por Aquiles, llama en su socorro á Simois diciendo: *rechacemos tú y yo, mi querido hermano, á este terrible enemigo* (1). Yo te digo lo mismo; pongámonos en guardia, no sea que Protágoras derrote á 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 aca-

(1) Homero. *Iliada*, XXI, v. 308.

bas de enseñarnos. Mira si tú eres de mi opinion, porque no me parece, que Simónides se contradiga. Pero dime tú, el primero, te lo suplico, lo que piensas.—Crees, que ser y devenir ó llegar á ser sean la misma cosa ó dos cosas diferentes?

—Dos cosas muy diferentes, ¡por Júpiter! respondió Prodicó.

—En los primeros versos, Simónides declara su pensamiento, diciendo: «que es muy difícil devenir verdaderamente virtuoso.»

—Dices verdad, Sócrates.

—Reprende á Pitaco, no como tú piensas, Protágoras, por haber dicho lo mismo que él, sino por haber dicho una cosa muy diferente. En efecto, Pitaco no ha dicho como Simónides que es difícil devenir virtuoso, sino ser virtuoso. Ser y devenir, mi querido Protágoras, no son la misma cosa, segun opinion del mismo Prodicó; y si no son la misma cosa, Simónides no se contradice en manera alguna. Quizá Prodicó y muchos otros piensan con Hesiodo (1) que es á la verdad difícil devenir ó hacerse hombre de bien, porque los dioses han puesto el sudor delante de la virtud, pero que una vez llegado á la cima, la virtud es fácil poseerla, aunque al principio haya costado sacrificios.

Habiéndome oido Prodicó hablar de esta manera, hizo de ello un gran elogio. Pero Protágoras, tomando la palabra:—tu explicacion, 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, le aumento.

—Es como te digo, Sócrates.

—¿Cómo es eso?

—Seria bien ignorante el poeta, dijo, si hubiera di-

(1) Hesiodo. *Las obras y los días*, v. 207.

cho de la virtud que era fácil poseerla, cuando todo el mundo conviene que es cosa muy difícil.

— ¡Por Júpiter! Protágoras, dije yo, qué fortuna tenemos en que Prodicó esté presente á nuestra discusion, porque la ciencia de Prodicó es una de las antiguas y divinas, y no es sólo del siglo de Simónides, sino mucho más antigua. Tú eres seguramente muy entendido en otras ciencias, mas en esta me pareces poco instruido. En cuanto á mí puedo decir, que tengo de ella alguna tintura como discípulo de Prodicó. Me parece que tú no comprendes que Simónides no ha dado á 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, Prodicó me reprende siempre, y me dice que si no me da vergüenza llamar terrible á lo que es laudable; porque añade que esta palabra se toma siempre en mal sentido. Y esto es tan cierto, que á 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, ú otra cosa que nosotros no entendamos? Preguntémoslo á Prodicó, porque es justo pedirle la explicacion de los términos de que se ha servido Simónides. Dinos, pues, Prodicó, qué ha querido decir Simónides por la palabra *difícil*?

— Ha querido decir *malo*.

— Hé aquí, mi querido Prodicó, por qué Simónides reprende tanto á Pitaco, por haber dicho que es *difícil ser virtuoso*, como si hubiera querido decir que es malo ser virtuoso.

— ¡Piensas, Sócrates, me respondió Prodicó, que Simónides quiso decir otra cosa, y que su objeto no fué echar en cara á Pitaco que no conocia la propiedad de los

términos, y hablaba groseramente como un hombre nacido en Lesbos, acostumbrado á un lenguaje bárbaro?

—Protágoras, ¿entiendes lo que dice Prodicó? ¿Tienes algo que responder?

—Estoy muy léjos de tu opinion, Prodicó, 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.

—Á decir verdad, Protágoras, le dije, no dudo en manera alguna, que Prodicó no esté muy bien enterado del sentimiento de Simónides, pero hasta cierto punto se burla de tí 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 expresion *difícil* lo que es malo, hé aquí una prueba incontestable, cuando en seguida é inmediatamente añade:

Y sólo Dios posee este precioso tesoro.

Si hubiera querido decir que es malo ser virtuoso, no hubiera añadido que sólo Dios posee la virtud, y se hubiera guardado bien de hacer semejante presente á la divinidad. Si lo hubiera hecho, Prodicó no hubiera dejado de llamar á Simónides impío, léjos de llamarle un ciudadano de Ceos (1). Pero por poca que sea tu curiosidad de saber si yo estoy versado en lo que llamas lectura de les poetas, voy á darte una explicacion del sentido de este pequeño poema de Simónides, y si gustas tú darla, te escucharé con el mayor placer.

—Protágoras entónces dijo: Como quieras, Sócrates.

Prodicó é Hipias y todos los demás me suplicaron que hiciera la relacion.

(1) El pueblo de Ceos era conocido por sus buenas costumbres.

—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 á todos los demás griegos en habilidad y en ciencia, y sólo quieren que se les considere como hombres bravos, que están por cima de todos los demás por su valor. Porque están persuadidos de que si fuesen conocidos tales como ellos son, todo el mundo se aplicaria á la filosofía. De esta manera, ocultando su habilidad, engañan á 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 sólo con cuerdas, se entregan á los ejercicios más duros, y gastan vestidos muy cortos, porque están persuadidos de que, merced á estas austeridades, los lacedemonios superan en fama á todos los demás griegos. Pero los lacedemonios, cuando quieren conversar con sus sofistas en plena libertad, y están fastidiados de verlos sólo á 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 á ningun 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 sólo se cuentan hombres, sino tambien 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 despues, en el curso de la conversacion, este idiota hallará medio de soltar á tiempo una frase corta, viva, llena de sentido y de

fuerza, que lanzará como un rayo, de suerte que el que tan mala opinion habia 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 razon, de que sólo un hombre muy instruido y bien educado puede tener semejantes arranques. De este número han sido Tales de Mileto, Pitaco de Mitilena, Bias de Priena, nuestro Solon, Cleobulo de Lindo, Mison de Quena (1) y Quilon de Lacedemonia, el sétimo sabio. Todos estos sabios han sido sectarios de la educacion lacedemoniana, como lo prueban esas lacónicas sentencias que se conservan de ellos. Habiéndose encontrado cierto dia todos ellos juntos, consagraron á 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 á tí mismo y Nada en demasia.*

¿Por qué os he referido todo esto? Es para haceros ver que el carácter de la filosofía de los antiguos consistia en cierta brevedad lacónica. Una de las mejores frases que ha sido atribuida á Pitaco, y que más han alabado los sabios, es justamente esta: *es difícil ser virtuoso.* Simónides, como émulo de Pitaco en la sabiduría, comprendió que si podia echar abajo esta expresion y triunfar de un atleta de tanta reputacion, adquiriria una nombradía inmortal. Así es, que esta expresion es la que quiso y tuvo designio de destruir, y para este objeto compuso todo este poema; por lo ménos yo lo creo así. Examinémosle juntos, para ver si tengo razon. Ante todo los primeros versos de este poema serian insensatos, si en lugar de decir simplemente, que es difícil hacerse virtuoso, el poeta hu-

(1) En la Fócida, pueblo del monte Oeta.

biese 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 Pitaco. Habiendo dicho Pitaco que es difícil ser virtuoso, Simónides se opone á ello, y corrige este principio, diciendo que es difícil hacerse ó 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; este 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 á Pitaco; porque es como si tuviera lugar una especie de diálogo entre Simónides y Pitaco en esta forma: dice Pitaco: «amigos míos, es difícil ser virtuoso;» Simónides responde: «Pitaco, lo que tú dices es falso; porque no es difícil ser virtuoso, pero es difícil, te lo confieso, hacerse virtuoso, cuadrado de piés, de manos y de espíritu, y formado sin la menor imperfección; hé aquí lo que es difícil verdaderamente.» De esta manera se ve que esta palabra «lo confieso» está colocada con razón, y que la palabra «verdaderamente» está bien colocada al final. Todo el giro que lleva el poema, prueba que este 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 léjos. Contentémonos con examinar la idea del poema en general y el objeto que se propuso el poeta para hacer ver que todo su poema sólo se propone rebatir esta sentencia de Pitaco. 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 algun tiempo, pero persistir en este estado despues que uno se ha hecho virtuoso, como tú dices, Pitaco, es imposible, porque está por cima de las fuerzas del hombre; este dichoso privilegio sólo pertenece á 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 baten, por ejemplo, llevando el timon de un buque? Es evidente que no son los ignorantes, porque los ignorantes están siempre abatidos. A la manera que no se arroja á tierra á un hombre tumbado sino á un hombre en pié, en la misma forma las calamidades no abaten ni hacen variar más que á hombres hábiles y nunca á 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 podia 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. Sólo al hombre hábil, al bueno, al sabio, es á quien puede sucederle el hacerse malo, cuando le sobreviene una terrible calamidad, y es humanamente imposible que suceda de otra manera. Tú, Pitaco, dices: «que es difícil ser bueno;» dí más bien : «que es difícil devénir 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 el 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. 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, ó por el trabajo, ó por las enfermedades, ó por cualquiera otro accidente, porque el único mal verdadero es estar privado de la sabiduría; pero los viciosos no pueden hacerse viciosos, sin que ántes 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 ó devenir virtuoso, como es posible devenir vicioso. Los que más perseveran en la virtud son los que los dioses aman. Que todo esto se dice contra Pitaco, lo muestra más claramente lo que resta del poema, porque Simónides añade: «Esta es la razon, porque 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 le encuentro, os lo diré.» En todo su poema se fija tanto en esta sentencia de Pitaco, que dice en seguida: «Yo, á todo hombre que no comete accion vergonzosa, de buena gana le alabo, le quiero; pero la necesidad es más fuerte que los dioses mismos»; todo esto se dice contra Pitaco. 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 filó-

sofos no se encontrará uno que diga que hay hombres que pecan de buena gana; saben todos que los que cometen faltas, lo hacen á pesar suyo. Simónides no dice que alabará á aquel que no comete el mal de buena gana, sino que estas palabras se las aplica á sí mismo; porque estaba persuadido de que muchas veces sucede, que un hombre de bien tiene que hacerse violencia á sí mismo para amar y alabar á ciertas gentes. Por ejemplo, un hombre tiene un padre y una madre muy irracionales, una patria injusta ó cualquiera 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 á todo el mundo el mal proceder de su padre y de su madre ó la injusticia de su patria, para ponerse á cubierto, por este medio, del mal juicio que justamente se formaria de él por su falta de miramiento para con ellos. Con la misma intencion pondera los motivos de queja y añade un odio voluntario á 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, léjos de quejarse de ellos, tiene bastante poder sobre sí propio para hablar con honor de los mismos. Y si alguna injusticia que clame al cielo le ha forzado á ponerse en pugna con ellos, se representa todas las razones que puedan tranquilizarle y traerle á buen camino, hasta que, dueño de su resentimiento, les haya restituido toda su ternera y les respete como ántes. Estoy persuadido de que Simónides mismo se ha encontrado muchas veces en la necesidad de alabar á un tirano ó á cualquiera otro notable personaje. Lo ha hecho por conveniencia, pero lo ha hecho á pesar suyo. Hé aquí el lenguaje que usa dirigiéndose á Pitaco: «cuando te reprendo, Pitaco, no es porque tenga yo inclinacion á reprender; por el contrario, á mí me basta que un hombre no sea malo ó 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, seria cosa de nunca acabar. Es preciso tener por bueno todo acto en el que no se descubre tacha vergonzosa.» 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 á entender es, que se contenta con un término medio entre lo vergonzoso y lo honesto, y que donde quiera que encuentra este término medio, nada tiene que reprender. « Esta es la razon, dice, porque no busco un hombre que sea enteramente inocente entre todos los que las producciones de esta tierra fecunda alimentan. Si le encuentro, yo os lo descubriré. Hasta aquí no alabo á nadie por ser perfecto; me basta que un hombre ocupe ese término medio digno de alabanza y que no obre mal. Hé aquí las gentes que quiero y que alabo.» Y como se dirige á Pitaco, que es de Mitilena, usa el lenguaje de los mitilenses (1): yo alabo y amo de buena gana, (aquí es preciso hacer pausa al leer) á todos los que no hacen cosa que sea vergonzosa; porque hay otros hombres á quienes alabo y amo á pesar mio.» « Así pues, Pitaco, 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.» Hé aquí, mi querido Prodicó, mi querido Protágoras, cuál es, á mi parecer, el sentido y objeto de este poema de Simónides.

Hipias, tomando entónces la palabra me dijo:—En verdad, Sócrates, nos has explicado perfectamente el pensamiento del poema; y yo tambien podré dar una ex-

(1) El idioma eolio.

plicacion que vale la pena. Si quieres, tomaré parte en este asunto.

—Eso está muy bien, dijo Alcibiades 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 á su vez, que Sócrates interroga.

—Doy la eleccion á Protágoras, dije yo, y sólo falta saber qué es lo que prefiere. Si me cree, deberemos abandonar los poetas y la poesía. Te confieso, Protágoras, que tendria el mayor placer en profundizar contigo la primera cuestion que te propuse, porque, si continuáramos hablando de poesía, nos equiparariamos á los ignorantes y al vulgo. Cuando se convidan á comer los unos á los otros, como no son capaces de hablar entre sí de cosas que lo merezcan, ni alimentar la conversacion, 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 reunen á 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 conversacion animada sin estas miserias y vanos placeres; y así se hablan los unos á los otros y se escuchan recíprocamente con cortesía, en el acto mismo en que se excitan á apurar los vasos. Lo mismo debe suceder en esta asamblea, compuesta en su mayor parte de personas que no tienen necesidad de recurrir á voces extrañas, ni á los poetas, á quienes no se puede exigir que den razon de lo que dicen, y á 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. Hé aquí por qué los hombres entendidos tienen razon 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. Este es el ejemplo, Protágoras, que tú y yo debemos de seguir. Dejando, pues, aparte los poetas, hablemos aquí entre nosotros, para ver á qué altura se halla nuestro espíritu, y hasta qué punto podremos descubrir la verdad. Si quieres preguntarme, estoy dispuesto á responderte; si no, permite que yo te pregunte, y tratemos de llevar á buen término la indagacion que hemos interrumpido.

Luego que yo hablé de esta manera, Protágoras no sabia qué partido tomar, y no se decidia. Alcibiades, dirigiéndose á Callías, crees, le dijo, que Protágoras obra bien en no declararnos lo que quiere hacer, si interrogar ó responder? En mi concepto, nó. Que continúe la conversacion ó que declare que renuncia á ella, para que sepamos á qué atenernos respecto de él, y que Sócrates converse con otros, con alguno de los presentes, con el primero que se ofrezca. Entónces Protágoras abochornado, segun me pareció, al oír hablar de esta manera á Alcibiades, y viéndose solicitado por Callías y casi por todos los que estaban presentes, se resolvió en fin, aunque con disgusto, á entrar en discusion, 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 razon: «de dos hombres que caminan juntos, el uno ve lo que el otro no ve» (1).

En efecto, nosotros, mortales como somos, cuando estamos reunidos tenemos más facilidad para todo lo que queremos hacer, decir ó pensar; un hombre solo, desde el momento en que imagina una cosa, busca siempre á alguno para comunicarle sus pensamientos y fortificarlos, hasta que ha encontrado lo que buscaba. Hé aquí porque con-

(1) *Iliada*, l. X, v. 224.

verso 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 á profundizar, y particularmente todo lo que tiene relacion con la virtud. ¡Ah! ¿á quién habremos de dirigirnos sino á tí? 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 á 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 profesion 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 á tus preceptos. ¿Cómo no recurriré á tí para el exámen de las cosas que tratamos de averiguar? ¿Cómo puedo dejar de estar impaciente por hacerte preguntas y comunicarte mis dudas? Yo no puedo ménos 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 primer cuestion 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 á un solo y mismo objeto, ó 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 á un solo y mismo objeto, sino que cada uno servia 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 propie-

dades. Dime ahora si permaneces en la misma opinion; y si has variado, explícame tu pensamiento, porque no quiero llevar las cosas á todo rigor, y te deajo 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 sériamente, Sócrates, me respondió Protágoras, que esas cinco cualidades que has nombrado son partes de la virtud; verdaderamente hay cuatro que tienen alguna relacion entre sí, pero el valor es muy diferente de las otras; y hé aquí por donde conocerás que digo verdad. Encontrarás á 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 á los que tienen audacia; ¿no es así?

—Sí, y á todos los que, sin mirar adelante, van á donde los demás no se atreven á ir.

—Veamos, pues; ¿no llamas la virtud una cosa bella, y no te precias de enseñarla en este concepto?

—Sí, como cosa muy bella la enseño; sino seria preciso que hubiera perdido yo el juicio.

—Pero esta virtud ¿es bella en parte y en parte fea, ó 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 ó por alguna otra razon?

—Porque es un oficio que saben.

—¿Cuáles son los que combaten bien á caballo? ¿son los que saben ó 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, seguramente, 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 que eran ántes 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, seguramente, los he visto y muy atrevidos.

—¿No llamas á 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 á 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 estos 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 pié 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 á 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 ántes? 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 confesion la sabiduría y el vigor son una misma cosa. Pero yo nunca he concedido, ni concederé, que los fuertes son vigorosos; sólo 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 que 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 segun que se ciñe ó nó á lo que es honesto, dijo.

—¡Pero qué! Protágoras, no eres tú de la opinion del pueblo, y no llamas, como él, malas á ciertas cosas agradables, y buenas á otras cosas penosas?

—Seguramente.

—Y dime, estas cosas agradables no son buenas en tanto que agradables, con tal que no resulte ningun 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 sólo en esta disputa, sino tambien 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?

—Seguramente.

—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 dias á los demás: que es preciso examinar este punto. Si concuerda con la razon, 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 indagacion, ó quieres que yo te guie?

—Es más natural que tú me guies, puesto que tú has comenzado.

—Hé 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 constitucion quiere conocer para juzgar de su salud y de la fuerza y de la buena disposicion 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 á nuestra indagacion, y despues 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 ó tienes otra opinion? 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 guia 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? ó piensas, por el contrario, que la ciencia es una cosa buena, capaz de dominar al hombre, y que éste, 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 á 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 seria en mí muy mal visto, más que en ningun otro, que no sostuviera que la ciencia es la más eficaz de todas las cosas humanas.

—Hablas admirablemente, Protágoras; todo lo que di-

ces 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 cuál es lo mejor, pero que no lo practican, á pesar de depender de su voluntad el hacerlo, y muchas veces practican todo lo contrario. Cuando he preguntado á los que así obran, cuál es la causa de tan extraña conducta, todos me han dicho que se ven vencidos por el placer ó por el dolor, ó 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, á pesar de que lo conozcan. Quizá si les dijéramos: amigos, estais en un error, os engañais; ellos nos preguntarían á su vez: Sócrates y Protágoras, ¿qué significa ser vencido por los placeres? ¿Decidnos qué es y qué pensais sobre ello?

—¡Cómo! Sócrates, ¿estamos obligados á examinar las opiniones del pueblo, que dice á la aventura todo lo que se le viene á las mientes?

—Sin embargo, le respondí, me parece que esto nos servirá para hallar la relacion 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 cuestion.

—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, hé aquí cómo me gobernaria para responderles. Les diria primero: amigos míos, escuchad, os lo suplico,

porque Protágoras y yo estamos resueltos á satisfacer á vuestra pregunta. ¿No os sucede eso todas las veces que, atraídos por los placeres de la mesa ó por el del amor, que os parecen muy agradables, sucumbís á la tentacion, aunque sepais muy bien que estos placeres son malos y peligrosos? No dejarían ellos de responder en este mismo sentido. En seguida les preguntariamos: ¿por qué decís que estos placeres son malos? ¿Es porque os causan una especie de placer en el momento de gozarlos? ¿Ó 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 sólo os causaran placer, ¿los llamariais 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 responderian casi todos.

— Arruinando vuestra salud, añadiría yo, ¿no os producen algun dolor como la pobreza misma? Yo creo que en esto convendrian.

— 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 cuestion contraria, diciéndoles: amigos míos, cuando decís que ciertas cosas desagradables son buenas, cómo lo entendéis? ¿os referís, por ejemplo, á los ejercicios del cuerpo, á la guerra, á 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 llamais buenas? ¿Es porque en el acto de su aplicacion os causan terribles dolores y penas infinitas? ¿Ó bien porque producen despues la salud y la buena constitucion del cuerpo, la salubridad de las ciudades, la fuerza y la riqueza de ciertos Estados? Ellos no dudarian en confesarlo.

Protágoras convino en ello.

— Todas estas cosas que acabo de nombrar, continuaria yo, ¿son buenas por otra razon que porque terminan por el placer, y os eximen de los disgustos y de la tristeza? ¿Sabeis de algun otro fin, que no sea éste, que os haga llamar buenas tales cosas? No lo sabrian.

— Ni yo tampoco, dijo Protágoras.

— ¿Buscais, por consiguiente, el placer como un bien, y huís del mal como de un dolor?

— Sin contradiccion.

— Por consiguiente, vosotros teneis el dolor por un mal y el placer por un bien? El placer mismo algunas veces le llamais un mal, cuando os priva de placeres más grandes que el que él procura, ó cuando os causa disgustos más sensibles que todos los placeres; porque si tuvieseis alguna otra razon para llamar al placer un mal, y tuvieseis otro fin en vuestras miras, no tendrias dificultad en decírnoslo; pero estoy seguro de que no le encontrareis.

— Tambien yo estoy seguro de eso, dijo Protágoras.

— ¿No sucede lo mismo con el dolor? ¿No llamais al dolor un bien cuando os libra de disgustos más grandes que los que él causa, ó 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 diriais sin duda; pero no le teneis.

— Es muy cierto, Sócrates, dijo Protágoras.

—Y si á su vez vosotros me preguntaseis, por qué re-
 tuerzo la cuestion de tantas maneras, yo os diria: amigos
 míos, perdonadme estos rodeos, porque, en primer lugar,
 no es fácil demostraros lo que es eso que llamais «ser ven-
 cido por los placeres» y, en segundo lugar, porque de esto
 depende toda mi demostracion. Pero aún teneis tiempo
 para declararnos, si creeis que el bien es una cosa
 distinta del placer, y el mal una cosa distinta del dol-
 lor. Decidme, ¿no estariais muy contentos si pasarais
 vuestra vida en el placer y sin disgustos? Si estuviereis
 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 haceis, que un
 hombre, conociendo el mal como mal y estando en su vo-
 luntad no entregarse á él, se entregue sin embargo, porque
 se ve arrastrado por las pasiones; y que un hombre, co-
 nociendo el bien, rehuse practicarlo á causa de algun pla-
 cer presente que le aleje de él. Este ridículo que yo en-
 cuentro 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 servi-
 remos sólo de dos nombres; primero las llamaremos «el bien
 y el mal,» y las llamaremos despues «lo agradable y lo
 desagradable.» Concedido esto, supongamos por lo que va
 dicho, que un hombre, conociendo el mal, no deja de co-
 meterle. En este caso precisamente se nos ha de pregun-
 tar: ¿por qué le comete? Porque se ve arrastrado, se ve
 vencido; responderiamos nosotros. ¿Y por qué se ve ven-
 cido? se preguntaria. Nosotros no podriamos 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 co-
 mete el mal, porque se ve vencido y vencido por el bien.

Por poco burlon que sea el preguntante, no podrá ménos de echarse á reir á velas desplegadas, y nos dirá: vaya una cosa notable, que conociendo un hombre el mal, sabiendo que es un mal, y pudiendo no cometerle, sin embargo le comete, porque se ve vencido por el bien. Este hombre continuará diciéndonos: ¿á vuestros ojos el bien supera por su naturaleza al mal ó es incapaz de superarle? Nosotros responderíamos sin dudar, que es incapaz de superarle, porque de otra manera aquel, que dijimos se habia dejado vencer por el placer, no seria responsable de ninguna falta. Pero continuaria él, ¿por qué razon los bienes son incapaces de superar á los males? O por qué los males tienen fuerza de superar á 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 ménos?

Porque estas son las únicas razones que podriamos alegar. Es por lo tanto evidente, añadiria él, que segun 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 ó vencido por las que son agradables, aunque sean incapaces de vencerle. ¿Y qué es lo que hace que los placeres sean capaces de superar á los dolores? ¿No es el exceso ó el defecto de los unos respecto de los otros, cuando los unos son más grandes ó más pequeños que los otros, más vivos ó ménos 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 ó el dolor? Sólo en esto podrian 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 pesais las agradables con las agradables, es preciso escoger las más numerosas y las mayores; si pesais las desagradables con las desagradables, es preciso retener las ménos numerosas y las menores; en fin, si pesais las agradables con las desagradables, y los placeres superan á los dolores, los placeres presentes á los dolores futuros, ó los placeres futuros á los dolores presentes, es preciso dar la preferencia á los placeres, y obrar en este sentido; y si los dolores pesan más en la balanza, es preciso guardarse bien de hacer una mala eleccion: ¿no es éste el partido que debe tomarse? Sí, sin duda, me responderian.

Protágoras tambien convino en ello.

—Puesto que así es, yo les diria: respondedme, os lo suplico; un objeto, no os parece más grande de cerca que de léjos, y más pequeño de léjos que de cerca? Creo que ellos vendrian 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 contradiccion.

—Si nuestra felicidad consistiese en escoger lo más grande y desechar lo más pequeño ¿á qué recurririamos para asegurar la felicidad de toda nuestra vida? Al arte de la agrimensura ó á 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 dictámen si se ha tratado de escoger entre magnitudes y pequeñeces, en lugar de que el arte de medir desvaneceria siempre estas falsas apariencias, y haciendo patente la verdad, volveria la tranquilidad al alma con la posesion de lo verdadero, y aseguraria la felicidad de nuestra vida. ¿Qué dirian á esto nuestros razonadores? Dirian, que nuestra salud depende del arte de medir ó de alguna otra cosa?

—Del arte de medir, sin duda alguna.

—Y si nuestra salud dependiese de la eleccion del par y del impar, todas las veces que fuese preciso escoger lo más ó lo ménos, y comparar lo más con lo más, lo ménos con lo ménos, y lo uno con lo otro, estuviesen cerca ó estuviesen léjos, ¿de que dependeria nuestra salud? ¿No dependeria de una esencia ó de una cierta esencia de medir, puesto que se trataria de juzgar del exceso ó del defecto de las cosas? Este arte aplicado al par ó al impar, ¿es otro que la aritmética? Yo creo que nuestros argumentantes convendrian en esto y tú lo mismo.

—Seguramente, dijo Protágoras.

—Muy bien, amigos míos. Pero, puesto que nos ha parecido que nuestra salud depende de la buena eleccion entre el placer y el dolor, y de lo que en estos dos géneros es más grande ó más pequeño, más numeroso ó ménos numeroso, está más cerca ó más léjos de nosotros, ¿no es cierto que este arte de examinar el exceso ó el defecto del uno respecto del otro, ó su igualdad respectiva, es una verdadera ciencia de medir?

—No puede ser de otra manera.

—¿Luego es preciso que este arte de medir sea á la vez un arte y una ciencia?

—No podrian ménos de convenir en ello.

En otra ocasion examinaremos lo que este arte y esta ciencia pueden ser, y ahora nos basta saber que es una ciencia para la explicacion que Protágoras y yo tenemos que daros, sobre la cuestion que nos habeis propuesto. Cuando acabábamos los dos de ponernos de acuerdo sobre que nada hay más eficaz que la ciencia, y que donde quiera que ella se encuentra sale siempre victoriosa del placer y de todas las demás pasiones, vosotros nos habeis contradicho, asegurándonos que el placer sale victorioso muchas veces y triunfa del hombre en el acto mismo en que está en posesion de la ciencia; entónces, si

lo recordais, nos preguntasteis: Protágoras y Sócrates, si ser vencido por el placer no es lo que nosotros pensamos, decidnos lo que es y cómo lo llamais. Si os hubiéramos respondido en el acto, que lo llamábamos «ignorancia», os hubierais reído de nosotros. Burlaros ahora y os burlareis de vosotros mismos. Porque nos habeis confesado que los que se engañan en la eleccion de los placeres y de los dolores, es decir, de los bienes y de los males, sólo se engañan por falta de ciencia; y además estais tambien conformes en que no es sólo la falta de ciencia, sino la falta de esta ciencia especial que enseña á medir. Y toda accion en la que puede haber engaño por falta de ciencia, ya sabeis que es por ignorancia. Por consiguiente, el ser vencido por el placer es el colmo de la ignorancia. Protágoras, Prodico é Hipias se alaban de curar esta ignorancia; pero vosotros, que estais persuadidos de que esta tendencia es una cosa distinta de la ignorancia, nos os dirijais á ellos, ni enviéis vuestros hijos á estos sofistas; haced como si la virtud no pudiese ser enseñada, y ahorrad el dinero que seria preciso darles. Esta es la causa de todas las desgracias de la república y de los particulares.

Hé aquí lo que nosotros responderiamos á tales gentes. Pero ahora me dirijo á vosotros, Prodico é Hipias, y os pregunto lo mismo que á Protágoras, si lo que acabo de decir os parece verdadero ó 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 á esa distincion de nombres que Prodico ha querido introducir, yo le suplico que renuncie á ella. En efecto, Prodico llama este *bien* agradable, delectable, delicioso, é inventa aún otros nombres á placer suyo, lo cual me es indiferente, y sólo quiero que me respondas á lo que te pregunto.

Prodicó me lo prometió sonriendo, y los otros lo mismo.

— Qué pensais de esto? amigos míos, les dije; todas las acciones que tienden á 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 á sí mismo no es otra cosa que estar en la ignorancia; y ser superior á sí mismo no es otra cosa que poseer la ciencia.

Convinieron en ello.

— Pero les dije, ¿qué entendeis 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 á 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 á escoger entre dos males, no hay nadie que escoja el mayor, si depende de él escoger el menor?

— Eso nos ha parecido á todos una verdad evidente.

— ¿Qué llamais terror y temor? les dije. Habla, Prodicó. ¿No es la espera de un mal lo que llamais terror ó temor?

Protágoras é Hipias convinieron en que el terror y el temor eran precisamente esto; pero Prodicó lo confesó sólo respecto al temor, pero lo negó respecto al terror.

— Poco importa, mi querido Prodicó, 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 á objetos que teme, cuando es dueño de dirigirse á objetos que no teme? Esto es imposible por vuestra misma confesion, 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.

Conviniéron en ello.

— Sentados estos fundamentos, continué yo, es preciso ahora, Prodicó é Hipias, que Protágoras justifique la verdad de lo que sentó al principio; porque ha dicho que de las cinco partes de la virtud no habia una que fuese semejante á la otra, y que cada una tenia su carácter diferente. No quiero estrecharle sobre este punto; pero que nos pruebe lo que ha dicho despues: que de estas cinco partes habia cuatro que eran casi semejantes, y una que era enteramente diferente de las otras cuatro, el valor. Me añadió que lo conoceria 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 despues que he examinado el asunto con vosotros. Le he preguntado si llamaba valientes á los que eran arrojados. Me dijo, en efecto, que daba este nombre á los que sin reparar arrostran los peligros. Recordarás, Protágoras, que fué esto lo que respondiste.

— Me acuerdo, dijo.

— Dime ahora, te lo suplico, á qué puntos se dirigen los valientes: ¿son los mismos á que se dirigen los cobardes?

— No, sin duda.

— ¿Son otros objetos?

— Seguramente.

— Los cobardes no se dirigen á puntos que se conside-

ran seguros, y los valientes á 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 opinion, que es la que quiero saber. ¿A qué puntos se dirigen los hombres valientes? á 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 razon, Protágoras, así lo he dicho. Es cosa demostrada que nadie va derecho á objetos que juzga terribles, puesto que ya hemos visto que ser inferior á sí mismo es un efecto de la ignorancia.

—Así es.

—Los valientes y los cobardes se dirigen á 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 léjos, los unos buscan la guerra, mientras que los otros huyen de ella.

—¿Pero creen ellos mismos que ir á la guerra es una cosa bella ó una cosa vergonzosa?

—Muy bella seguramente.

—Si es bella, es tambien 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 opinion.

—Me conformo. ¿Pero quiénes son los que rehusan ir á la guerra, cuando ir á la guerra es una cosa tan bella y tan buena?

—Son los cobardes, dijo.

—Si ir á la guerra es una cosa tan bella y tan buena, ¿no es igualmente agradable?

—Ese es un resultado de los principios sentados.

—Los cobardes rehusan ir á 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.

—Esa 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 ó cobardía?

—Lo llamo cobardía.

—Los cobardes, por lo tanto, te parecen cobardes á causa de la ignorancia en que están de las cosas terribles?

—Seguramente.

—¿Luego es esta ignorancia la que les hace cobardes?

—Convengo en ello.

—¿Convienes, pues, en que lo que hace los cobardes es la cobardía?

—Seguramente.

—De esta manera en tu opinion la cobardía es la ignorancia de las cosas terribles y de las que no lo son?

Hizo un signo de aprobacion.

—¿Pero el valor es lo contrario de la cobardía?

Hizo el mismo signo de aprobacion.

—La ciencia de las cosas terribles y de las que no lo son ¿es opuesta á la ignorancia de estas mismas cosas?

Hizo otro signo de aprobacion.

—¿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 á la ignorancia de estas mismas cosas.

Sobre esto, ni hizo signo, ni pronunció una palabra.

—Y yo le dije, ¡cómo! Protágoras, ¿ni confesas, ni niegas lo que yo te pregunto?

—Tú concluye, me dijo.

—Ya sólo te voy á hacer una ligera pregunta. ¿Crees, como creias ántes, 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, segun 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 seguramente 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 personificarle, yo diria que nos dirige terribles cargos y que se mofa de nosotros, diciéndonos: Sócrates y Protágoras, sois unos pobres disputadores! Tú, Sócrates, despues 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 que si pasa por ciencia, como quieres que los demás lo reconozcan, no se podrá comprender nunca que no pueda ser enseñada. Protágoras, por su parte, despues de haber sostenido que se la puede enseñar, incurre igualmente en contradiccion, tratando de demostrar que es otra cosa que la ciencia, lo que equivale á decir formalmente que no puede ser enseñada. Yo, Protágoras, tengo un sentimiento en ver todos nuestros principios confundidos y trastornados, y desearia con toda mi alma que los pudiésemos aclarar, y querria que, despues de tan larga discusion, hiciéramos ver claramente lo que es la virtud en sí misma, para decidir, hecho este exámen, si la virtud puede ó no puede ser enseñada. Porque me temo mucho que Epimeteo nos haya engañado en este exámen, como dices que nos engañó en la distribucion 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 previsorá á todo lo largo de mi vida, me aplico cuidadosamente al estudio de estas indagaciones; y si quieres, como te decia ántes, con el mayor gusto profundizaré contigo todas estas materias.

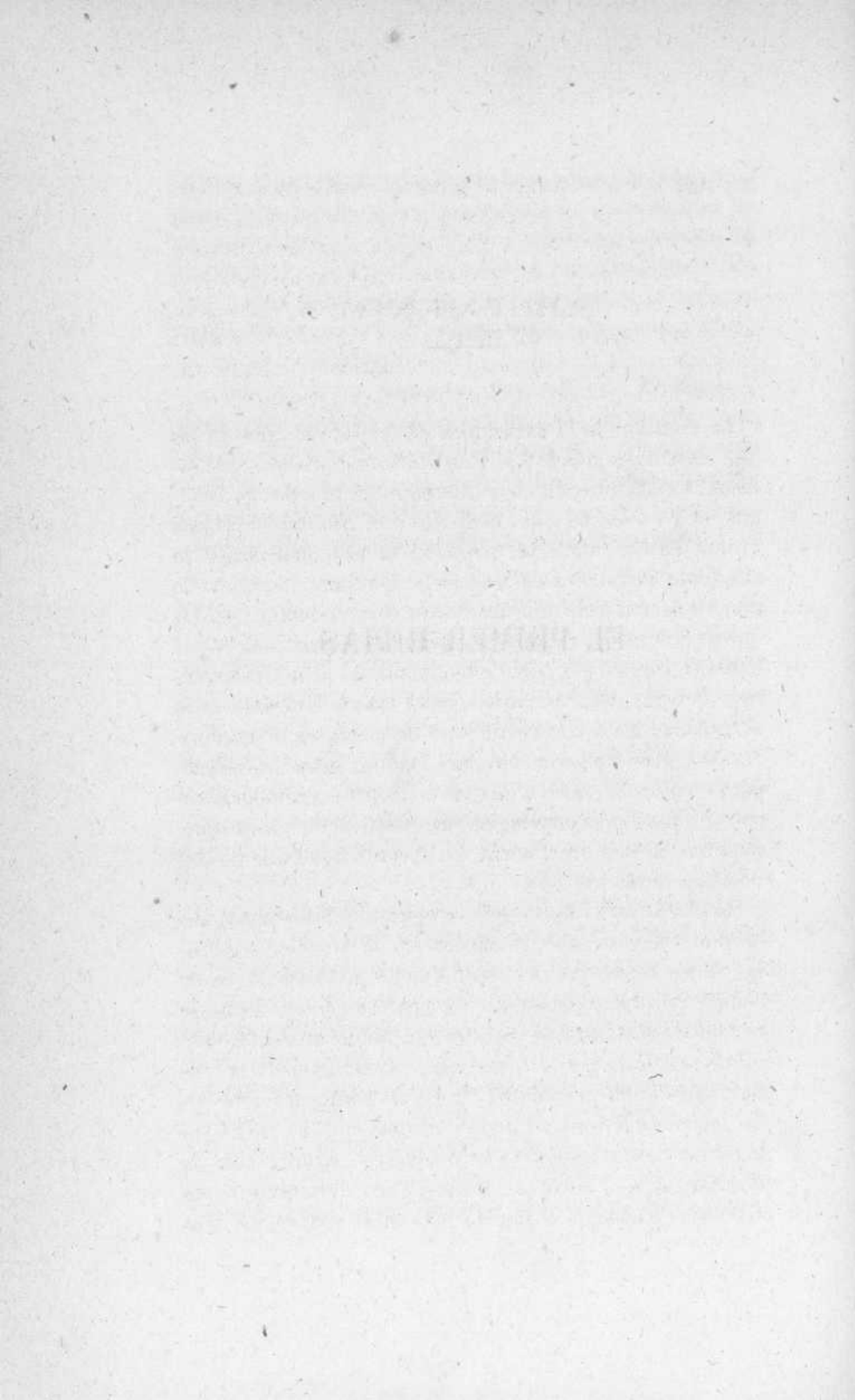
—Sócrates, me dijo entónces Protágoras, alabo extraordinariamente tu ardor y tu manera de tratar las cuestiones. Yo puedo alabarme, así lo creo, de que no tengo defectos, y sobre todo estoy muy léjos del de la envidia, y no hay nadie en el mundo ménos llevado de esta pasion. Por lo que á tí toca, he dicho á 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 bajo de tí. Añado, que no me sorprenderé, si algun dia tu nombre aparece entre los personajes que se han hecho célebres por su sabiduría. En otra ocasion hablaremos de estas materias, y lo haremos cuantas veces quieras. Por ahora basta, porque un negocio me precisa á ausentarme.

—Marcha á tus negocios, respondí yo, Protágoras, puesto que así lo quieres. Así como así, há mucho rato que yo debiera haber partido para ir á donde se me aguarda, y sólo por complacer al buen Callías, que me lo suplicó, he permanecido aquí.

Dicho esto, cada uno se retiró á donde le pareció.

EL PRIMER HIPIAS.



ARGUMENTO.

La cuestion de la naturaleza de lo bello es una de las que más han ocupado á Platon. La ha estudiado sucesivamente bajo puntos de vista diferentes en tres de sus diálogos, el *Primer Hippias*, 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 elevacion 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, habia nacido para meditar sobre la belleza, para desprender la idea de todo elemento engañoso ó 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 *Hippias*, Platon se ha propuesto refutar una á una las falsas teorías sobre la naturaleza de lo bello, sostenidas ántes de él por los poetas ó los filósofos, y en su tiempo por los sofistas. En un preámbulo, en el que se ve compensada alguna difusion con la fuerza del talento, Sócrates se entrega á la maligna satisfaccion de desmascarar, en la persona de Hippias de Elea, su interlocutor, el verdadero móvil de los sofistas, que no era la indagacion 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 confesion de sus empresas afortunadas y de sus percances, en este punto, es á la vez materia de instruccion y de diversion. 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 á proponer sucesivamente al buen sentido y á la perspicaz razon de Sócrates. Es una serie de refutaciones. El *Hippias*, en este sentido, es un diálogo todo negativo, que prepara y reclama á su vez las teorías de *Fedro* y del *Banquete*.

La cuestion 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 á los jóvenes. Pero, pregunta Sócrates, ¿qué es una ocupacion 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, Hippias, muy sorprendido, respondió por lo pronto con rodeos. Confundiendo las cosas bellas con lo bello mismo, propone sin intermision 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 ménos que el marfil, las piedras preciosas, ó cualquiera otra sustancia puesta en obra por el arte (1). — Lo bello es la riqueza, la salud, la consideracion, la ancianidad, una muerte honrosa acompañada de magníficos funerales. — De ninguna manera; porque cada una de es-

(1) El marfil y el oro fueron muchas veces puestos en obra por los antiguos, ya como materia primera, ya como adorno de sus producciones artisticas, en la estatuaria sobre todo. Fidias los empleó ámbos: su Júpiter Olímpico y su Minerva del Partenon, estátuas colosales, eran de marfil y de oro. Pero su belleza no estaba en esto, como Hippias se lo figura.

tas cosas, tan pronto es bella, tan pronto fea, segun 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 á los hombres, y jamás al arte, á la naturaleza, á los dioses, estrechan lo bello, universal por su naturaleza, á un solo género de seres y al menor de todos.—Hé aquí, en suma, tres teorías insostenibles bajo el mismo concepto, y aunque con diferentes términos, siempre aparece la misma confusion de las dos ideas: la idea del objeto bello, la idea de lo bello en sí.

Mejor instruido por la discusion, Hippias pone más alto sus miras y presenta definiciones, que si no son más verdaderas, son por lo ménos más generales, y que valen la pena de ser refutadas con más extension. La primera es la siguiente: lo bello es la conveniencia.—No, responde Sócrates, porque por conveniencia se entiende el acuerdo que resulta de la reunion de partes que se convienen; el concierto que se produce por una asociacion acertada de elementos diversos; en una palabra, la armonía. Y de estas dos cosas, una: ó bien las partes que componen un conjunto armonioso son bellas, cada una en sí misma, y entónces no es la conveniencia la que las hace bellas; ó bien estas partes no son bellas en sí mismas, y en este caso la belleza, que la union les presta, es sólo 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 ilusion, es la ficcion de una falsa belleza.

Hé aquí la segunda definicion: 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 á asimilar la utilidad á la belleza, que una cosa sea bella sólo porque conduce á un fin y es un medio de accion.

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 á la definición misma de lo útil. ¿Y el poder es una cosa bella? Sí, cuando sirve para hacer el bien; nó, si produce el mal. La belleza del poder no está en el hecho de llegar á los fines, es decir, á su utilidad, sino en la bondad de sus fines. Por lo tanto, lo bello no es lo útil. — Hippias conviene en ello, pero al mismo tiempo deduce muy oportunamente, que lo bello es lo que conduce á un buen fin, lo que es ventajoso en sí, ó, dicho de otra manera, lo que es bien, definición que parece aproximarse singularmente á las miras de Sócrates. Este, sin embargo, la rechaza con energía, por más que más bien es la suya que la de Hippias, y parezca á primer golpe de vista conformarse á la vez con sus ideas y con la razón; la rechaza, porque en la forma y en el sentido en que ha venido á 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. Hé 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 sólo existe por él y después de él? Esta es la verdadera extensión de la definición, y Sócrates, rehusando asentir á 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.

Hippias 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 definicion no puede entrar una clase de belleza, que no es ménos real, que es la belleza moral, la de las instituciones y las leyes, por ejemplo. Por otra parte, la vista y el oido no son los únicos sentidos que nos causan placer. Para ser justo debería decirse que lo bello está en toda sensacion de placer, en una palabra, en lo agradable. Lo que esto supone es, que entre el número de las sensaciones agradables que proceden de los sentidos, además de las de la vista y el oido, las hay que son groseras, las hay que son vergonzosas, incapaces las unas é 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 oido constituyen lo bello por sí solos, no puede verificarse por el placer que es comun á ambos, y comun igualmente á los demás sentidos. Entónces, ¿á qué título las sensaciones de la vista y del oido 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 á la confusion refutada ya más arriba de lo ventajoso y de lo bello, de lo bello causa eficiente del bien; y de este modo la discusion gira en un círculo vicioso. Hípias 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 sólo limitarse á repetir la primera pregunta que hizo al principio: ¿puede saberse si un discurso es bello cuando no se sabe qué es lo bello?

EL PRIMER HIPIAS
ó
DE LO BELLO.

SÓCRATES.—HIPIAS.

SÓCRATES.

¡Oh sabio y excelente Hippias! ¿cuánto há ya que no vienes á Atenas?

HIPIAS.

En verdad, Sócrates, no he podido. Apenas hay en Elide un negocio que se roce con otra ciudad, que al momento me preferen á los demás para embajador, creyéndome el más competente y el mejor negociador de sus intereses para con los demás Estados. En este concepto me han enviado á muchas ciudades para los negocios más graves, y las más veces á Lacedemonia. Hé aquí, por qué, puesto que me lo preguntas, vengo aquí pocas veces.

SÓCRATES.

Hippias, 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 tí, y de las notables ventajas que éstos han obtenido, tú has hecho un servicio público á tu patria, como conviene á un hombre digno de la consideracion y estimacion pública. Pero puedes decirme, Hippias, ¿por qué todos esos antiguos filósofos, cuya sabiduría se alaba tanto,

Pitaco, Bias, Tales de Mileto y otros más modernos hasta el tiempo de Anaxágoras, todos ó casi todos se han negado á mezclarse en los negocios públicos?

HIPIAS.

Será únicamente, Sócrates, porque la debilidad de su juicio fuera incapaz de abrazar á la vez los negocios de los particulares y los del Estado.

SÓCRATES.

¡Por Júpiter! Hippias, ¿crees tú que si las artes se han perfeccionado con el tiempo, y si nuestros artistas exceden en mucho á 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 hacian profesion de sabiduría, resultaria que eran unos ignorantes cotejados con vosotros?

HIPIAS.

Así es la verdad.

SÓCRATES.

De manera, que si Bias volviese al mundo, seria un hombre ridículo á vuestros ojos, como Dédalo, que al decir de nuestros escultores, si diese ahora á luz las obras que en otro tiempo le granjearon tanta reputacion, hasta seria objeto de befa.

HIPIAS.

Lo que dices, Sócrates, es la verdad; sin embargo, yo no dejo de preferir los antiguos á los modernos, y hacer de ellos las mayores alabanzas, para evitar los celos de los vivos y la indignacion de los muertos.

SÓCRATES.

Eso está muy bien pensado y razonado, Hippias, y soy de tu opinion; porque es cierto, que vuestra ciencia se ha aumentado mucho, puesto que abraza al presente la direccion de los negocios particulares y la de los negocios públicos. Cuando Gorgias, el sofista, vino á Atenas en calidad de embajador de los leontinos, se le tuvo en efecto

como el más hábil político que habia entre ellos. Además de sus arengas, que le honraron mucho para con el público, ¿no dió en particular lecciones á los jóvenes, que le valieron sumas considerables? Nuestro amigo Prodicó igualmente, despues de haber desempeñado muchas embajadas públicas, últimamente vino á Atenas enviado por los habitantes de Ceos, arengó al Senado con aplauso general, y además es increíble lo que le valieron las lecciones particulares que daba á nuestra juventud. Por lo que toca á los antiguos sabios, jamás ninguno de ellos quiso poner su ciencia á precio, ni hacer valer públicamente los conocimientos que habia 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 profesion, que ninguno de los artistas en la suya, y Protágoras ántes que ellos habia hecho lo mismo.

HIPIAS.

Verdaderamente, Sócrates, tú no estás al cabo de lo que pasa; si te dijera yo lo que he ganado, te sorprenderias. Sólo en Sicilia, donde Protágoras se habia establecido con un gran crédito, reuní yo en ménos de nada ciento cincuenta minas, y eso que yo era más jóven, y él gozaba de una gran nombradía. Sólo en la aldea llamada Inico, saqué más de veinte minas. A mi vuelta entregué todo este dinero á 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, Hippias, 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 á 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 dictámen, porque comunemente 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 á donde has ido más veces?

HIPIAS.

No, ¡por Júpiter! Sócrates.

SÓCRATES.

¡Qué! ¿ganaste allí poco?

HIPIAS.

Nada, absolutamente nada.

SÓCRATES.

Verdaderamente lo que me dices me sorprende mucho; pero dime, Hippias, tu sabiduría no hace más virtuosos á los que conversan y aprenden contigo?

HIPIAS.

Sí, en verdad.

SÓCRATES.

¿Y eras tú ménos capaz de inspirar la virtud á los jóvenes lacedemonios que á los de la aldea de Inico?

HIPIAS.

De ninguna manera.

SÓCRATES.

Quizá los jóvenes en Sicilia tienen más cariño á la virtud que los de Lacedemonia?

HIPIAS.

Todo lo contrario, Sócrates; los jóvenes de Lacedemonia son apasionados por la virtud.

SÓCRATES.

Será quizá 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 á sus hijos que podrias tú hacerlo? ¿es este tu dictámen?

HIPIAS.

Nada de eso.

SÓCRATES.

Consistirá en que no has podido persuadir á los jóvenes lacedemonios, de que tu enseñanza les aprovecharia más que la de sus padres? O bien no pudiste convencer á sus padres de que les era mejor encomendar sus hijos á tu cuidado y no al suyo, para recibir mayor instruccion? Por que no es creible que por pura rivalidad se hayan opuesto á que sus hijos se hagan virtuosos.

HIPIAS.

No, yo no lo creo.

SÓCRATES.

¿Lacedemonia no está gobernada por buenas leyes?

HIPIAS.

Seguramente.

SÓCRATES.

Pero en las ciudades bien gobernadas la virtud tiene grande estimacion.

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 Thesalia ó en cualquiera otro país, en que se tenga afición á enjaezar caballos, donde sería perfectamente recibido un buen picador, prometiéndose grandes utilidades, mejor que en ningun 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 Inico y de la Sicilia, que entre los lacedemonios? Sin embargo, si así lo quieres, Hippias, te crearemos.

HIPIAS.

No hay nada de eso, Sócrates; sino que los lacedemonios no tienen costumbre de alterar sus leyes, ni sufren que se dé á 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 á sus hijos una educación superior en lugar de una mediana?

HIPIAS.

Ciertamente, pero sus leyes rechazan toda educación extranjera. Si no hubiera sido esto, ningun preceptor hubiera ganado tanto como yo en instruir aquellos jóvenes, porque es increíble el placer con que me escuchaban y las

alabanzas que hacian de mí; pero, como ya te he dicho, la ley se lo impedia.

SÓCRATES.

¿Crees tú que la ley es la salud ó que es la ruina de una ciudad?

HIPIAS.

Creo que la ley sólo tiende al bien público, pero contraría á 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 opinion?

HIPIAS.

Si se toma en rigor, Sócrates, es como tú dices, pero el comun de las gentes no lo entiende así.

SÓCRATES.

¿Qué es ese comun de las gentes? ¿son los hombres hábiles ó los ignorantes?

HIPIAS.

El comun de las gentes.

SÓCRATES.

¿Llamas comun de las gentes á los que conocen la verdad?

HIPIAS.

No, ciertamente.

SÓCRATES.

Los que conocen la verdad, creen que lo que es útil á 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, á 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 á Hippias, que confiarla á sus padres, puesto que resultaría mayor utilidad para sus hijos.

HIPIAS.

Es cierto, Sócrates.

SÓCRATES.

Los lacedemonios contravienen por consiguiente á la ley, cuando rehusan 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, Hippias, que los lacedemonios están en oposición con las leyes y sobre objetos de

la mayor importancia, á pesar de ser hombres sumamente afectos á sus leyes. Pero, Hippias, ¿en qué ocasion 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.

Ménos; 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 Júpiter!

SÓCRATES.

¿Les hablas del valor de las letras y de las sílabas (1), 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, dí-mela tú.

HIPIAS.

Me oyen con gusto, cuando les recito la genealogía de los héroes y de los hombres grandes; el origen y la fundacion de las ciudades; en fin, la historia antigua, por-

(1) Véase el *Segundo Hippias*.

que es lo que escuchan con la mayor atencion. Así es que, por complacerles, me he aplicado con esmero á estudiar todas estas antigüedades.

SÓCRATES.

Es una fortuna para tí, Hippias, que los lacedemonios no te exigieran la historia seguida de todos nuestros Arcontes desde Solon, porque sólo 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 habia apercibido de que conocias el arte de la mnemotecnia; confieso ahora que los lacedemonios han tenido razon en oírte con gusto, á tí que sabes tantas cosas; y parece que se pegan á tí, como los niños á las viejas, para que les refieran cuentos.

HIPIAS.

¡Por Júpiter! Sócrates. Acabo de hacerme admirar por un discurso sobre las bellas ocupaciones que convienen á los jóvenes. Este discurso, que compuse con el mayor esmero, resalta, sobre todo, por la elegancia del estilo. Hé aquí el principio y el pensamiento: despues de la toma de Troya, Pirro pregunta á Nestor, á qué debe aplicarse un jóven para llegar á tener una gran reputacion. Nestor le responde y le da numerosos y bellos preceptos. Leí este discurso en Lacedemonia; y á petición de Eudicos el hijo de Apemante, le recitaré aquí por espacio de tres dias, en la escuela de Fidostrate, con algunos otros tratados dignos de la curiosidad de las personas ilustradas. Desearé que concurras tú y lleves á aquellos 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 á tiempo que el otro dia , escuchando un discurso, como criticara yo ciertas partes que encontraba feas y alabara otras que encontraba bellas , un hombre me preguntó muy bruscamen- te : ¿ 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 permiti- ó responderle en el acto. Despues que me retiré , me sentí incomodado conmigo mismo ; me eché en cara mi tonte- ría , é hice propósito firme de aprovechar la primera oca- sion en que me encontrara con alguno de vosotros , sa- bios como sois , para que me instruyerais á 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 afor- tunado. Enséñame , pues , te lo suplico , qué es lo bello ; pero explicamelo con tal claridad , que el tal hombre no se burle de mí segunda véz ; porque tú sabes todo esto perfectamente , y lo que ahora se trata es sin duda el mé- nos 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 á darme la ley y confun- dirme.

HIPIAS.

Nadie ; porque entónces dejaria yo de ser un hombre muy hábil , y pasaria por un necio.

SÓCRATES.

¡ Por Juno ! dices bien , Hippias , si podemos convencer á ese hombre. Pero me permitirás , que suponiéndome yo en su lugar , te importune con las objeciones que podria hacer á 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 grande importancia, y te enseñaré á responder sobre cosas más difíciles, hasta el punto de que nadie pueda refutarte.

SÓCRATES.

¡Cuán bien hablas, Hippias! 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 concluiras 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, Hippias, como si fuera él el que preguntara.

HIPIAS.

Sí, son justos mediante la justicia.

SÓCRATES.

¿La justicia es alguna cosa en sí misma?

HIPIAS.

Seguramente.

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.

Seguramente.

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, Hippias. Él exige y quiere saber qué es lo bello.

HIPIAS.

¿Qué diferencia encuentras entre una y otra cuestión?

SÓCRATES.

No hay ninguna á tus ojos?

HIPIAS.

Ninguna, seguramente.

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 ó por las cosas bellas, sino qué es lo bello.

HIPIAS.

Ya te entiendo, y voy á satisfacer tan cumplidamente á su pregunta, que no tendrá ya más que preguntar. En una palabra, Sócrates, puesto que es preciso decirte la verdad, lo bello es una jóven hermosa.

SÓCRATES.

Por el cielo! Hippias; tu respuesta es maravillosa, es in-

comparable! si yo fuese con esta definicion á mi hombre, ¿crees que le satisfaria cumplidamente, y que no tendria nada que responder?

HIPIAS.

Ah! qué podia decirte, cuando tú nada le habias dicho que no estuviera apoyado en el sentido comun y en la aprobacion de todos los que estuvieran presentes?

SÓCRATES.

En buen hora, pero deja, Hippias, que me repita á mí mismo lo que acabas de decir. Este hombre me interrogará poco más ó menos en estos términos: Respóndeme, Sócrates, las cosas que tú dices ser bellas, si lo bello es alguna cosa, serán bellas por lo bello mismo? Y á mi vez sostendré yo, que si una hermosa jóven es lo bello, es por esto por lo que todas las cosas bellas son bellas.

HIPIAS.

Piensas que se atreva á llevar la cuestion más adelante, como si lo que tú has dicho que es bello no lo fuese? Si lo hiciera, no se pondria 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, hé aquí lo que me objetará y voy á decírtelo.

HIPIAS.

Dilo, pues.

SÓCRATES.

¡Cuán complaciente eres! Sócrates, me diria. ¿Una hermosa yegua no es tambien una cosa bella? El oráculo mismo de Apolo la reconoce esta cualidad. Qué responderemos nosotros á esto, Hippias? Será preciso confesar que una hermosa jaca es una cosa bella; ni cómo podriamos 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 jacas muy preciosas.

SÓCRATES.

Proseguirá él: no diremos, que una hermosa lira es alguna cosa bella? Habrá que convenir en ello, Hippias.

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, Hippias, 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 ésta, 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 á la verdad, pero si le comparas con una jaca, con una jóven hermosa ó con otras cosas bellas, no merece ser llamado bello.

SÓCRATES.

Bien comprendo ahora, Hippias, lo que es preciso objetar á nuestro hombre. Yo le diré: ignoras, amigo mio, 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 dictámen del sabio Hippias, que la más bella marmita es fea comparada con una jóven hermosa. No es esto lo que yo debia responderle, Hippias?

HIPÍAS.

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 decia de la marmita comparada con una mujer hermosa? La más bella de todas las jóvenes no seria fea respecto á una diosa? Este mismo Heráclito, que acabas de citar, no dice tambien 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, Hippias, convenir en que la más hermosa doncella es fea con respecto á una diosa?

HIPÍAS.

Pero puede dudarse de ello, Sócrates?

SÓCRATES.

Si le concedemos esto, se echará á reir, y me dirá: te acuerdas, Sócrates, de lo que te pregunté? Me acuerdo muy bien, le diria; tú me preguntaste qué es lo bello. Así es, me contestará, y en lugar de satisfacer á mi pregunta, me das por bello lo que segun tú mismo tan pronto es bello, tan pronto feo. Le confesaré, que lo que dice tiene trazas de ser verdadero; ó qué es lo que me aconsejas que le responda, amigo mio?

HIPÍAS.

Es preciso confesarle, que la belleza humana no es nada

en comparacion con la belleza divina; todo esto es cierto.

SÓCRATES.

Pero, me dirá, si desde el principio te hubiese yo preguntado qué es á la par lo bello y lo feo, y me hubieras respondido como lo haces ahora, no me habrias 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 seguramente 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 á una cosa, de fea que era ántes la hace bella.

SÓCRATES.

No conoces á este hombre, Hippias, ni conoces su terquedad; no deja pasar nada sin fijarse bien en ello.

HIPIAS.

No importa, Sócrates. ¿Puede ménos de rendirse á la verdad? Si la combate indebidamente, habrá que tratarle como un hombre impertinente.

SÓCRATES.

Estoy seguro, amigo mio, de que léjos de contentarse con esta respuesta, me dirá burlándose: imbécil, crees que Fidias fuese un artista ignorante? De ninguna manera, le responderia.

HIPIAS.

Muy bien.

SÓCRATES.

Muy bien. Pero cuando le haya dicho yo que tengo á Fidias por un escultor hábil, proseguirá diciendo: piensas que Fidias no haya sabido lo que es bello? ¿Para

qué me preguntas eso? le diria yo. Porque no hizo de oro ni los ojos, ni el semblante, ni las manos, ni los piés de su Minerva, sino que los hizo de marfil; sin embargo, segun tú, debió hacerlos de oro para ser enteramente bellos. Esta es una falta que Fidias cometió por ignorancia, por no haber sabido que el oro hace bellos todos los objetos á que se aplica. ¿Qué se dice á esto, Hipias?

HIPIAS.

Nada más fácil de responder; diremos que Fidias ha obrado bien, porque el marfil es tambien una cosa bella.

SÓCRATES.

¿Por qué, continuará él, Fidias no ha hecho de marfil las niñas de los ojos de su Minerva, usando en su lugar la piedra preciosa que se aproximaba más á la blancura del marfil? Y una piedra bella ¿no es tambien 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, ó 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 á una cosa la hace bella.

SÓCRATES.

Continuará él: si se pone á la lumbre esa bella marmita, de que hemos hablado, llena de buen condimento, ¿qué cuchara le convendrá mejor, una de higuera ó una de oro?

HIPIAS.

Ah ¡por Hércules! que hombre es ese, Sócrates? Te suplico que me digas su nombre.

SÓCRATES.

Aun cuando te lo dijera, no le conocieras.

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 á la marmita? Creo que la de higuera, porque da buen olor á las verduras, y con ellas no puede romperse la vasija, lo que seria una desgracia, porque toda la sustancia se derramaria, el fuego se apagaria y los convidados quedarian á buenas noches. La cuchara de oro causaria todos estos desastres, y por esta razon me parece, que en tal caso debe preferirse la cuchara de higuera á la de oro, á no ser que seas tú de otro dictámen.

HIPIAS.

No, la cuchara de higuera conviene más, pero no me gustaria en verdad razonar con un hombre que hace semejantes preguntas.

SÓCRATES.

Tendrias razon, porque no seria justo que un sabio que admira toda la Grecia, tan bien vestido y calzado, escuchase tan humilde lenguaje; pero por lo que á mí toca, me es indiferente conversar con este personaje. Te suplico, pues, que me instruyas ántes, 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 á 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 á conocer una definicion de lo bello, que ponga término á estos largos y fastidiosos discursos?

SÓCRATES.

Mucho gusto me darás en ello; pero dime ántes, de las dos cucharas de higuera y de oro, ¿cuál te parece más conveniente y más bella?

HIPIAS.

Pues bien, dí á ese hombre, si quieres, que la de higuera.

SÓCRATES.

Ahora ya puedes decirme esa otra definicion de que acabas de hablarme, porque con respecto á 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 definicion de lo bello.

HIPIAS.

Voy á decírtelo. Me parece que la belleza que buscas ha de ser tal, que jamás pueda parecer fea en ninguna parte, ni á ninguna persona.

SÓCRATES.

Eso es lo que yo quiero, Hippias; 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 á sus padres y á sus mayores.

SÓCRATES.

¡Ah! Hipias, ¡respuesta maravillosa, solucion incomparable, muy digna de tí! ¡Por Juno! admiro la bondad con que te esfuerzas en acudir á 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; reir, cuando no se tiene que replicar, es reirse de sí mismo y exponerse á la risa pública.

SÓCRATES.

Quizá tienes razon, pero tambien quizá esta respuesta ó solucion 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 baston en las manos, podria suceder que me diera un varapalo, si con presteza no libraba el cuerpo.

HIPIAS.

¡Cómo! ¿ese hombre es amo tuyo? ¿Y no le llamarías ante un tribunal para que reparara la injuria? ¿Son mudas las leyes en Atenas, y es permitido á los ciudadanos maltratarse los unos á los otros?

SÓCRATES.

No.

HIPIAS.

Entonces ¿seria castigado si te habia pegado sin razon?

SÓCRATES.

Me parece que no seria sin razon, porque á mi entender la tendria, si le daba la solucion que tú propones.

HIPIAS.

La tendria en efecto, si tal es tu dictámen, Sócrates.

SÓCRATES.

¿Quieres que te diga por qué tendria razon para pegarme, si le daba tu solucion? Porque indudablemente tú mismo no querrias pegarme sin escucharme y sin enterarte de mis razones.

HIPIAS.

Rehusar escucharte seria una cosa extraña en mí, Sócrates. Pero cuáles son esas razones?

SÓCRATES.

Voy á explicártelas, pero figurando ser ese hombre, como hice ántes. De esta manera te haré gracia de esos términos duros y mal sonantes de que se sirve cuando á 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 á lo que se le pregunta, se pone á cantar un ditirambo que nada tiene que ver con la cuestion?—¿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 accion, una ciencia cualquiera? Este 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 oido. ¿Creerias 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, á esto, Hipias? ¿Te enfadarias respondiendoyo de esta manera?

HIPIAS.

Yo sé perfectamente que lo que he dicho ser bello es bello en efecto, y que aparecerá así á 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 fué bello el entierro de Aquiles despues de sus antepasados, como el de su abuelo Eaco, 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.

A tales preguntas ¿no es una impiedad responder afirmativamente?

HIPIAS.

Quizá.

SÓCRATES.

El impío serias tú mismo, Sócrates, me diria, tú que das por sentado ser cosa bella siempre y para todo el mundo recibir de sus hijos los honores fúnebres y tributarlos á sus padres. Cuando tú dices para todo el mundo, Hércules 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.

Esos son á los que me he referido.

SÓCRATES.

Luego por tu mismo voto, seria una cosa impía y fea para Tántalo, Dárdano, Zetos y demás héroes, hacer los honores fúnebres á sus padres; y para Pelops y los demás, cuyos padres han sido hombres, seria una cosa bella?

HIPIAS.

Así me parece.

SÓCRATES.

Lo que te parece verdadero ahora, replicará, no te parecía ántes, puesto que ser enterrado por sus descendientes, despues de haber tributado los honores fúnebres á 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 hénos 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. Esta es la razon, porque se me quejará de nuevo y dirá: Sócrates, no es posible que me definas hoy ya ese bello, sobre que ha recaido mi pregunta? Ciertamente tendrá razon para quejarse de mi, puesto que no he podido satisfacerle. Hé aquí las conversaciones que ordinariamente pasan entre nosotros. Algunas veces podria decirse que, compadecido de mi ignorancia, me sugiere en cierta manera lo que debo decir, y me pregunta si tal cosa me parece ser lo bello. Lo mismo hace con todas las demás cosas que son objeto de nuestras conversaciones.

HIPIAS.

¿Pero qué? ¿Qué quieres decir? Sócrates.

SÓCRATES.

Te lo voy á 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 ántes, cuando dijimos que el oro es bello si cuadra bien á 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 opinion de mi hombre, no teniendo razones superiores que oponerle. ¿Pero tú crees, que lo conveniente sea lo bello?

HIPIAS.

Esa es mi opinion, Sócrates.

SÓCRATES.

Procuremos no engañarnos.

HIPIAS.

Procurémoslo.

SÓCRATES.

Lo conveniente ó decoroso es lo que hace las cosas bellas, ó es lo que las hace aparecer tales, ó no es ni lo uno ni lo otro.

HIPIAS.

Me parece que es lo uno ó lo otro.

SÓCRATES.

Lo conveniente es lo que las hace aparecer bellas, á la manera que un hombre mal formado parece bello, gracias á la elegancia de su calzado y de su trage? Pero si lo conveniente hiciese aparecer las cosas más bellas que ellas son, seria una especie de engaño é ilusion, 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 ó no lo parezcan. Lo conveniente ó decoroso no es este bello, porque hace aparecer las cosas más bellas que ellas son, como decias, 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 ó no lo parezcan. Hé aquí á lo que se dirige nuestra indagacion de lo bello.

HIPIAS.

Pero la conveniencia ó buena proporcion, 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! Hippias, ¿diremos que las bellas leyes y las bellas instituciones parecen siempre bellas á 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 avanzo á más, Sócrates, y digo que su belleza es ignorada.

SÓCRATES.

No sucederia esto, sin embargo, si tales cosas pareciesen lo que son y ellas parecerian así, si lo conveniente fuese la misma cosa que lo bello, que no sólo hace las cosas bellas sino que las hace parecer tales. Así, pues, si lo con-

veniente 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 á las cosas la apariencia de la belleza, no es este el bello que buscamos, puesto que el que buscamos las hace ser bellas, porque una misma cosa no puede ser á la vez causa de ilusión y de verdad. Resolvámonos, pues, á sostener que la conveniencia es causa de que las cosas sean bellas ó solamente de que lo parezcan.

HIPIAS.

Yo sostengo que lo conveniente hace que las cosas parezcan bellas.

SÓCRATES.

Verdaderamente hénos aquí bien léjos del conocimiento de lo bello, puesto que tenemos, Hippias, que lo bello y lo conveniente son dos cosas diferentes.

HIPIAS.

¡Por Júpiter! Sócrates, eso me parece bien singular.

SÓCRATES.

Sin embargo, querido mio, 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 cuestion un solo momento por mí solo, te daría una definición tan exacta, que la exactitud misma no tendría objecion que oponer.

SÓCRATES.

Habla bajo, Hippias, por temor de irritar á 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 busca-

mos. Pero te suplico que procures encontrarlo delante de mí, y si lo permites, como lo has hecho hasta ahora, haremos juntos la indagacion. Si lo conseguimos, será una fortuna para mí; si no, será preciso tener paciencia, porque respecto á tí con un momento que te apliques, tienes bastante para encontrarlo. Si pudiéramos investigarlo ahora, era negocio concluido, y yo no te importunaria más para saber si lo habias descubierto tú solo. Mira si lo que te voy á proponer ahora es lo bello, en concepto de que yo digo que lo es... pero procura observar si me extravio. Digamos, pues, que lo bello es propiamente lo que nos es útil, y lo que me hace creer que esto es una verdad es, que se llaman ojos bellos, no á aquellos que no ven nada, sino á 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, carruajes, 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 relacion en qué y para qué puedan ser útiles. Por el contrario, todo lo que es inútil lo encontramos feo; ¿no es esta, Hippias, tu opinion?

HIPIAS.

Sí, ciertamente.

SÓCRATES.

Decimos, pues, con razon, que, con preferencia á 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 relacion á 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, Hippias; ¿no podrá decirse con la misma razon 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 Hippias; 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 á decirte: un hombre hace lo que no sabe ni puede hacer absolutamente?

HIPIAS.

Seguramente no, porque no hará lo que no puede hacer.

SÓCRATES.

Los que hacen el mal ó cometen 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.

Y 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, ó rehusaremos darle este nombre?

HIPIAS.

En mi opinion, Sócrates, debemos rehusarlo.

SÓCRATES.

En este caso, Hippias, 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 á este fin?

SÓCRATES.

Por lo menos es indudable que el poder y lo útil no constituyen lo bello de una manera absoluta y sin restriccion; y lo que hemos querido decir, Hippias, 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 ó no ventajoso?

HIPIAS.

Sí.

SÓCRATES.

En este caso los cuerpos bellos, las leyes bellas, la sabiduría y otras cosas que nombramos ántes, son bellas porque son ventajosas?

HIPIAS.

Sin duda.

SÓCRATES.

Resulta pues, que con relacion á 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 seguramente.

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, Hippias, estás de acuerdo en que la causa es aquello que hace ó 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 hácia la sabiduría y hácia las demás cosas bellas, es aparentemente, porque ellas producen lo bueno, último objeto de nuestros deseos; de manera que conforme á nuestro razonamiento, resulta que lo bello es como el padre de lo bueno.

HIPIAS.

Muy bien, muy bien dicho.

SÓCRATES.

Pero tambien 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?

HIPIAS.

Así es verdaderamente.

SÓCRATES.

¡Por Júpiter! querido mio, 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 razon, Hippias, y de todo lo que se ha dicho aquí, esto es lo ménos razonable.

HIPIAS.

Tambien es esa mi opinion.

SÓCRATES.

Por consiguiente no hay que aspirar á que lo bello sea lo útil, ni lo ventajoso, ni lo que produce un bien; esta opinion es más ridícula que aquella segun la que hacemos consistir lo bello en una hermosa jóven y en todas las demás cosas á que hemos pasado revista.

HIPIAS.

Soy de tu dictámen, Sócrates.

SÓCRATES.

Muy bien, Hippias, pero yo ya no sé dónde estoy; por todas partes encuentro dificultades y dudas; no te ocurre á tí 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 tí la solución de esta cuestión, no me permite diferirlo más. Hé aquí ahora lo que se presenta á mi imaginación; procura examinarlo. Será lo bello lo que produce placer? por esta palabra no entiendo toda clase de placeres, sino tan sólo 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 á nuestro terco pregunton 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 á los ojos y á los oídos, ó por alguna otra belleza?

HIPIAS.

Eso podría muy bien suceder, pero esta dificultad la ignorará nuestro hombre.

SÓCRATES.

¡Por el Can! Hipias, no se ocultará á un hombre, de quien recibo lecciones cuantas veces se me escapa hablar indebidamente ó dar prueba de mi ignorancia, creyendo decir una verdad.

HIPIAS.

¿De quién hablas?

SÓCRATES.

De Sócrates, hijo de Sofronico, que no permitiría sentar ligeramente esta proposición, ni tampoco creer que sé yo una cosa, que no sé.

HIPIAS.

Por lo que toca á las leyes, tambien creo yo, de acuerdo con tu dictámen, que ya manifestaste, que su belleza es muy distinta.

SÓCRATES.

Despacito, Hippias; me parece que estamos ya en la misma dificultad en que estábamos ántes, cuando creíamos haber descubierto la naturaleza de lo bello.

HIPIAS.

Cómo? Sócrates.

SÓCRATES.

Te diré mi parecer, si es que puedo dar consejos. Podria suceder, que las sensaciones del ojo y del oido no sean extrañas á 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 oido es lo bello que buscamos. Si el hombre que tantas veces te he citado, ú otro cualquiera, nos pregunta: de donde nace, Hippias y Sócrates, que dais el nombre de bello á lo que es agradable á los ojos y á los oidos, y que rehusais este mismo nombre á lo que es agradable á los demás sentidos, al vino, á las viandas, y al placer del amor? Consiste en que no los encontrais agradables, porque creéis que el verdadero placer se encuentra sólo en los placeres de la vista y del oido? Qué responderemos, Hippias?

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 llamais bellos? Diremos, que se burlarian 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 tambien 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 á todos estos placeres, porque el mundo lo repugna. Pero yo no os he preguntado sobre lo que los hombres piensan de lo bello; yo os pregunté lo que es bello efectivamente. Entónces le diremos lo que ya hemos sentido, 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, á 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 á la vista agrada á la vez á la vista y al oído? y lo que agrada al oído agrada á la vez al oído y á la vista? Responderemos á esto, que lo que agrada á uno de estos sentidos no agrada á 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 ó ménos vivo que otro,

sino si, entre muchos placeres, el uno es diferente del otro, porque el uno es placer y el otro nó. Nosotros diremos que nó; ¿no es así?

HIPIAS.

No es posible responder otra cosa.

SÓCRATES.

¿Por qué otra razon, sino porque son placeres, habeis separado los de la vista y del oido de todos los demás? ¿No es de creer que precisamente habeis encontrado en ellos un no sé qué, que os obliga á llamarlos bellos? Porque el placer de la vista no es bello porque se goza por la vista; si esta fuera razon, no podria llamarse bello el placer del oido, puesto que no goza por la vista. ¿No confesaremos que dice verdad?

HIPIAS.

Sí.

SÓCRATES.

En igual forma, el placer del oido no es bello porque se goza por el oido; de otra manera el placer de la vista no podria llamársele bello, puesto que no goza por el oido. ¿No confesaremos, Hippias, que un hombre que se explica así, habla racionalmente?

HIPIAS.

Sin dificultad.

SÓCRATES.

¿Pero estos placeres son bellos ambos, segun lo que deciais? ¿Lo confesaremos?

HIPIAS.

Sí.

SÓCRATES.

Es preciso que ambos tengan alguna cosa de comun que los haga bellos, que les pertenezca á ambos en comun y á cada uno en particular. De otra manera no serian ambos bellos á la vez y cada uno en particular. Respóndeme como si tú le hablaras.

HIPIAS.

Yo me atengo á lo que tú respondas.

SÓCRATES.

Si estos placeres tuviesen ambos á la vez una cualidad que no tuviesen el uno y el otro separadamente, no seria por esta cualidad por la que serian 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 ignoraria la naturaleza de las cosas y la de los términos del lenguaje, si dijese otra cosa.

SÓCRATES.

En buen hora, Hippias; hablas perfectamente. Sin embargo , yo no sé , pero se me figura que entreveo una cierta cosa , que es poco más ó ménos lo que tú decias ser imposible; quizá me engañe.

HIPIAS.

No hay quizá , sino que á 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, cual 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.

Descríbeme , pues , esos objetos , Sócrates, y ya verás mejor si me burlo ó no me burlo. Pero seguramente 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? Hippias. 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 esta 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 ó estropeado, ¿no lo estaríamos ambos juntos? En igual forma, si ambos juntos fuésemos de oro, de plata ó de marfil; si ambos juntos fuésemos sabios, nobles, jóvenes ó viejos, dotados, en fin, de una cualidad propia del hombre, ¿no lo seríamos igualmente el uno y el otro en particular?

SÓCRATES.

Seguramente.

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. Examinais aparte lo bello ó cualquiera otro objeto, separándole 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 acci-

dentales, ya esenciales, que convienen á dos séres en conjunto, y no convienen á cada uno separadamente, ó que convienen al uno y al otro en particular, y de ninguna manera á ambos en conjunto. Hé aquí cuáles son vuestras creencias; y todo nace de vuestra falta de luz, de razon y de discernimiento.

SÓCRATES.

No se hace lo que se quiere, sino lo que se puede, Hippias, dice el proverbio. Pero por lo ménos tú nos auxilias siempre con tus buenos dictámenes. Es preciso que te explique á qué punto ha llegado nuestra estupidez sobre esta materia, ántes 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 ántes 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 Hippias, 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 á tus razones. Sin embargo, Hippias,

será bueno que me digas ántes, si tú y yo no somos más que uno, ó si yo soy dos y tú dos.

HIPIAS.

Qué me dices con eso?

SÓCRATES.

Digo lo que digo, porque no me atrevo á 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.

Seguramente 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.

Entónces 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 decias ántes, 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 á las cosas que acabas de decir, nó; pero no es así respecto á las que yo designé ántes.

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 dió origen á esta discusion, que los placeres de la vista y del oido no son mediante una belleza que sea propia á cada uno de ellos en particular, sin ser comun á los dos juntos; ni por una belleza comun á los dos juntos sin ser propia á cada uno de ellos separadamente; sino mediante una belleza comun á los dos y propia de cada uno; y en este concepto concedias tú que estos placeres son bellos, tomados junta y separadamente. Creí, en su consecuencia, que si ambos eran bellos, sólo podia 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 oido son bellos tomados junta y separadamente, lo que les hace bellos ¿no es comun á los dos y propio de cada uno de ellos?

HIPIAS.

Sin contradiccion.

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 oidos.

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 á todos los sentidos, sino sólo á los del oído y de la vista.

HIPIAS.

Eso es cierto.

SÓCRATES.

¿No es cierto igualmente, que esta cualidad es comun á estos dos placeres tomados en conjunto, y no es propia á á cada uno separadamente? Porque cada uno de ellos en particular no es bello mediante el oído y la vista á 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 comun á estos dos placeres, no es lo que hace bello á cada uno en particular, puesto que lo que es comun á ambos, no es propio de cada uno separadamente; y por consiguiente, se puede con razon llamar bellos á 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 que nó?

SÓCRATES.

Hé aquí lo que á mi parecer lo impide; y es, que nosotros hemos reconocido cualidades que se encuentran en

cada objeto, y que son tales, que si son comunes á los dos objetos, ellas son propias á cada uno; y si son propias á cada uno, son comunes á 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 tambien, seremos los dos robustos; si tú eres justo y yo tambien, 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 tambien, 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 ó pares? ¿ó lo que con aquellas que separadamente no pueden enunciarse, y que, tomadas conjuntamente, tan pronto pueden enunciarse, tan pronto nó; 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; ó 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 ó de otra manera?

HIPIAS.

Como tú, Sócrates.

SÓCRATES.

Tienes razon, Hippias, y nos ahorras una larga polémica. En efecto, si lo bello se refiere á tus ejemplos, es cierto que el placer que sentimos por los ojos y por los oídos no es lo bello, puesto que hace bellos á estos dos sentidos juntos, y no á 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 estais engañados, decidme como de nuevo, qué es lo bello, esto que atribuíis á los placeres de la vista y del oído, y que les hace dignos, segun vosotros, del nombre de bellos. A mi parecer no podriamos responderle nada adecuado, sino que estos placeres son bellos, porque ambos juntos y el uno y el otro separadamente son los ménos perjudiciales y los mejores de todos los placeres; ¿conoces tú otra diferencia que ésta entre estos placeres y los otros?

HIPIAS.

Nó, 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 tambien.

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 hénos 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, Hippias, será preciso confesar que tiene razón, porque es un crimen no rendirse á la verdad.

HIPIAS.

¿Qué son todos esos miserables razonamientos, Sócrates, más que pequenezes y sutilezas, como te decia ántes? ¿Quieres saber en qué consiste la verdadera belleza, la que es digna de este nombre? Pues consiste en hablar con elocuencia en el Senado, delante de un tribunal ó 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 á lo que debes aplicarte sériamente, y no á bagatelas y niñerías, pobre y necia ocupacion, que te hará pasar por un insensato.

SÓCRATES.

¡Cuán dichoso eres, Hippias, por haber sabido conocer las cosas en que un hombre debe ocuparse, y haber consagrado á ellas una gran parte de tu vida, segun me has manifestado! Respecto á mí, un destino fatal me condena á continuas incertidumbres, y cuando llego á descubrir estas dificultades á vosotros que sois sabios, sólo os merezco palabras de desprecio. Me echais en cara, como acabas de hacerlo tú ahora, que sólo me ocupo de pequenezes, de necedades, de miserias; sí, os creo, y por creeros, intento decir como vosotros, que hacer bellos discursos, hablar con elegancia y con brillantez ante el Senado ó ante los jueces ó cualquiera 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 le 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, no sabiendo lo que es bello? Si no mudas de opinión ¿crees que la muerte no es preferible á una vida semejante? Me sucede lo que te decía ántes, 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 ménos, 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*.

MENEXENES.

ARGUMENTO.

Hé aquí, entre dos diálogos de algunas líneas, un discurso de algunas páginas. Este discurso es una oracion fúnebre por los ciudadanos muertos en los combates. Comprende dos partes de desigual extension. La primera, que es la más larga, es un elogio; la segunda una exhortacion.

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 á 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 á la nacion griega, iba á decir á la humanidad; y si Atenas no ha sido siempre victoriosa, ha merecido serlo.

La exhortacion se dirige á los hijos de los que han sucumbido en la última guerra, á sus padres, á sus madres y á 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 ambicion sea añadir gloria á la gloria que se les ha legado, porque engalanarse con la virtud ajena y no con la suya pro-

pia, es una cobardía. Que los padres, las madres y los abuelos no se entreguen al sentimiento y á 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 á los hijos que no tienen padre, y alimenta á los padres que no tienen ya hijos.

Algunas frases cambiadas al principio y al fin entre Sócrates y Menexenes, parecen marcar el objeto de esta oracion fúnebre.

Ó yo me engaño mucho, ó este objeto no es muy formal. Menexenes declara á 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, habia sido aplazada la eleccion. Y como manifestara grande interés por esta clase de discursos, Sócrates, como en tono de zumba, le dice: ¿tan difícil es alabar á los atenienses delante de los atenienses? Y Menexenes reta á Sócrates, y este pronuncia una oracion fúnebre, que finge haber aprendido de Aspasia, que la habia compuesto.

Tentado me sentiria á no ver en el *Menexenes* otra cosa que un juego del espíritu, ó más bien, si puede decirse así, un juego de elocuencia. Nada indica la intencion de dar en un ejemplo una leccion de retórica; pero tampoco me atrevo á echarme á adivinarlo. Si la exhortacion es muy bella, la primera parte es incontestablemente 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 adulacion.

¿Pero Platon ha podido burlarse así, adulando de esta manera? Quizá. Nada tendria esto de inverosímil, si el *Menexenes* correspondiera á sus primeros ensayos. Des-

graciadamente es posterior á la muerte de Sócrates, por consiguiente á la composicion del *Fedro*. Obvrad que si el *Menexenos* 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 dudaria en negar la autenticidad de *Menexenos*. ¿Es Sócrates, es Platon, 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 á Aristóteles, digo con Cousin: sí, Platon es el autor del *Menexenos*. Si leo el diálogo, digo con otros: no, Platon no es el autor del *Menexenos*; y si comparo estas dos autoridades, repito las palabras de Pirron: yo no decido nada.

MENEXENES

ó

LA ORACION FÚNEBRE.

SÓCRATES.—MENEXENES.

SÓCRATES.

¿Vienes, Menexenes, de la plaza pública ó de algun otro punto?

MENEXENES.

De la plaza pública, Sócrates; en este momento he dejado el Senado.

SÓCRATES.

¡Ah! ¿pero qué ibas á buscar al Senado? Ya comprendo. Crees que no tienes más que aprender y que saber, y, confiando en tus fuerzas, te supones capaz de aplicarlas á los negocios más graves. Quieres gobernarnos, admirable jóven, cuando te ves en la flor de la edad y ya ancianos nosotros, á fin de que vuestra casa no cese de suministrar á la república administradores.

MENEXENES.

Si me permites gobernar, Sócrates, y si me animas, entraré con resolucion en la carrera política; de otro modo nó. Hoy fuí al Senado, porque sabia que los senadores debian elegir al orador que se encargara de hacer el elogio de los guerreros muertos en los combates, porque ya sabes que se van á celebrar sus funerales.

SÓCRATES.

Es cierto. ¿Y á quien eligieron?

MENEXENES.

A nadie; la eleccion quedó aplazada para mañana. Creo, sin embargo, que recaerá en Arquino ó en Dion.

SÓCRATES.

Seguramente, Menexenes, 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 á la república, á los que mueren en la guerra, á nuestros antepasados y á los que ahora vivimos. Esta es la razon, mi querido Menexenes, porque no puedo ménos de enorgullecirme hasta el extremo, cuando me veo colmado de elogios, y cada vez que les oigo alabar mi mérito, me persuado, por lo ménos en aquel momento, 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, é impresionados como yo, tanto respecto á mí mismo, como respecto á la república, lo encuentran todo más admirable que ántes; tan mágica es la influencia del orador sobre ellos. Respecto á mí, esta alta idea de mi persona me dura por lo ménos tres dias. El discurso, el ruido cadencioso de los períodos, llenan tanto mis oidos, que apenas al cuarto ó quinto dia vuelvo en mí y llego á 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.

MENEXENES.

Tú, Sócrates, siempre te burlas de nuestros oradores. Hoy, sin embargo, el que sea elegido no tendrá grande desahogo. Recayendo la eleccion repentinamente y sin estar apercebido, ¿quién sabe si no tendrá que correr los azares de una improvisacion?

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, ó de los habitantes del Peloponeso ante los atenienses, se necesitaria 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.

MENEXENES.

¿No lo crees? Sócrates.

SÓCRATES.

No, ¡por Júpiter!

MENEXENES.

¿Te creerias capaz de dirigir tú mismo la palabra si fuere preciso, y si el Senado te hubiere escogido para ello?

SÓCRATES.

Me sorprende, mi querido Menexenes, que me digas si soy capaz, cuando he aprendido la retórica bajo la direccion 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.

MENEXENES.

¿Quién es? Aunque sin dudar, será Aspasia (1) la que quieres decir.

SÓCRATES.

En efecto; y tambien Connos, hijo de Metrobo. Hé aquí mis dos maestros, este 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 cualquiera otro, que no hubiera recibido tan buena enseñanza como yo, áun cuando hubiera tenido por maestros á Lampro para la música, y á Antifon de Ramnusa (2), seria perfectamente capaz, alabando á los atenienses delante de los atenienses, de merecer su aprobacion.

MENEXENES.

Y si tuvieras que hablar ¿qué dirias?

SÓCRATES.

De mi propio caudal quizá nada. Pero Aspasia, sin ir más léjos, pronunció ayer delante de mí un elogio fúnebre de estos mismos guerreros. Sabia lo que acabas de anunciarme: que los atenienses debian elegir un orador. Y entónces para darnos un ejemplo de lo que deberia decirse, tan pronto improvisaba, tan pronto recitaba de memoria pasajes que acomodaba al objeto, tomándolos del elogio fúnebre que pronunció Pericles, y cuya produccion tengo por suya.

MENEXENES.

¿Y podrias recordar las palabras de Aspasia?

SÓCRATES.

Pobre de mí, si no las recordara. Las aprendí de ella

(1) La más célebre entre las mujeres célebres de la Grecia; originaria de Mileto, hija de Axioco. Se la llamaba algunas veces *Ἥρα*, como se llamaba á Pericles *Ὀλύμπιος*; muy versada en la retórica y en la política que parece haber enseñado á Pericles y á Sócrates.

(2) Véase el elogio que de éste hace Tucídides, VIII, 68.

misma, y poco faltó para que me pegara por mi falta de memoria.

MENEXENES.

¿Quién te impide repetírnosla?

SÓCRATES.

El temor de ofender á la profesora, si supiese que yo habia recitado su discurso en público.

MENEXENES.

No hay ningun peligro, Sócrates; habla y me harás un gran favor, sea el discurso de Aspasia ó de cualquiera otro. Habla, pues; te lo suplico.

SÓCRATES.

Pero quizá vas á burlarte de mí, viéndome, viejo como soy, entregarme á ejercicios propios de un jóven.

MENEXENES.

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 á bailar, no estaria 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 (1), y héles aquí en la via fatal, acompañados de sus conciudadanos y de sus parientes. Sólo 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 á los que las ejecutan. Aquí hace falta un discurso que alabe dignamente á los muertos, que sirva de exhortacion benévola á los vivos, que excite á los hijos y hermanos de los que ya no existen á imitar sus virtudes, y que consuele á sus padres y á sus madres,

(1) Véase la descripcion que de esta ceremonia hace Tucídides. II, 34, trad. Gail.

así como á los abuelos que aún vivan. ¿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, á mi parecer, observando el mismo orden que la naturaleza ha seguido para elevarlos al punto de virtud á que han llegado. Fueron virtuosos, porque nacieron de padres virtuosos. Alabaremos desde luego la nobleza de su origen, despues su educacion y las instituciones que les han formado, y expondremos, por último, cuán dignos se han hecho de su educacion y de su nacimiento por su buena conducta. La primer regalía de su nacimiento es el no ser extranjeros. La suerte no les ha arrojado á 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 á la que debemos rendir nuestros primeros homenajes, y esto equivaldrá á alabar el noble origen de estos guerreros.

Este país merece los elogios, no sólo 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 (1) que se disputaban su posesion. Viéndose honrado por los dioses ¿cómo se le ha de negar el derecho á serlo por todos los hombres? Recordemos, que cuando la tierra entera no producía más que animales salvajes, carnívoros ó hervívoros, nuestro país se mantuvo libre de semejante produccion, sin que en él nacieran animales feroces. Nues-

(1) Herodoto. VIII, 55.

tro país no escogió, ni engendró, entre todos los animales más que al hombre, que por su inteligencia domina sobre los demás séres, y es el único que conoce la justicia y las leyes. Una prueba patente de que esta tierra ha producido los abuelos de estos guerreros y los nuestros, es, que todo sér, 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 á ésta el saco nutritivo para el recién nacido. Nuestra tierra, que es nuestra madre, ofrece la misma prueba incontestable. Ella ha dado el sér á 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 nutrimento más sano y más agradable á la especie humana, y señal cierta de que el hombre ha salido de su seno. Y estas pruebas tienen mejor aplicacion á una tierra que á una madre, porque la tierra no imita á la mujer para concebir y para engendrar, sino que la mujer imita á la tierra. Léjos de ser avara de los frutos que produce, nuestra patria los comunica á los demás pueblos, y reserva á sus hijos el olivo, este sosten de las fuerzas agotadas. Despues de haberles nutrido y fortificado hasta la adolescencia, recurrió á los dioses mismos para gobernarles é instruirles. Inútil seria repetir aquí sus nombres; conocemos los dioses que han protegido nuestra vida, enseñándonos las artes necesarias para satisfacer las necesidades diarias, y enseñándonos á fabricar armas, y á 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 los hombres buenos ó malos, segun que él es malo ó bueno. Es preciso probar que nuestros padres fueron educados en un Estado magnífico que les ha hecho virtuosos, así

como á 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, segun 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 á los que cree ser los mejores; la debilidad, la indigencia, un nacimiento oscuro, no son, como en otros Estados, motivos de exclusion, así como las cualidades contrarias no son motivos de preferencia; el único principio recibido es, que el que parece ser hábil ó virtuoso sea quien sobresalga y mande. Debemos este gobierno á 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 ú oligárquicos. Allí los ciudadanos se dividen en esclavos y dueños. Nosotros y los nuestros, que somos hermanos y nacidos de una madre comun, 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 á no reconocer entre nosotros otra superioridad que la de la virtud y de las luces.

Hé 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 á 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 á Eumolpo y á las Amazonas desbordadas sobre

nuestras campañas, y otras invasiones más antiguas; cómo socorrieron á los argivos contra los súbditos de Cadmo, y á los heráclidas 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 á ningún poeta una gloria que las iguale, y que están relegadas al olvido, y son las que creo deber recordar. Aquí vengo á celebrarlas yo mismo, é invito á los poetas á que las canten en sus odas y demás composiciones de una manera digna de los que las han realizado.

Hé aquí el primero de estos hechos heróicos.

Cuando los persas, dueños del Asia, marchaban en son de querer esclavizar la 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 á la época en que toda el Asia obedecía ya á un tercer monarca. El primero, Ciro, despues de haber libertado con su genio á los persas, sus compatriotas, sojuzgó á los medos, que habian sido sus tiranos, y reinó sobre el resto del Asia hasta el Egipto. Su hijo sometió el Egipto y todas las partes del Africa 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 y de las islas. Nadie se atrevia á 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 á los eretrienses y á nosotros de haber tendido asechanzas á la ciudad de Sardes, tomó este pretexto para embarcar un ejército de quinientos mil solda-

dos en buques de transporte, acompañados de una flota de trescientas naves, y mandó á Datis, jefe de esta expedición, que no volviera sin llevar cautivos á los eretrienses y á los atenienses, respondiendo él con su cabeza del éxito del suceso. Datis se dirigió sobre Eretria, contra hombres que eran tenidos entónces por los más belicosos entre los griegos, y que formaban un número no escaso. Sin embargo, en tres dias 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 á mar, y recorrieron todo el territorio, dándose la mano para poder decir al rey, que ni uno solo se habia escapado (1). Con el mismo propósito partieron de Eretria, y desembarcaron en Maraton, persuadidos de que les seria fácil reducir los atenienses á la misma suerte que los eretrienses, y llevarlos igualmente cautivos. Después de la primera expedición y durante la segunda, ninguno de los pueblos griegos socorrió á los eretrienses ni á los atenienses, á excepcion de los lacedemonios, pero que llegaron al dia siguiente del combate. Todos los demás pueblos griegos, aterrorizados y no pensando más que en su seguridad presente, se mantuvieron en expectativa (2). Teniendo en cuenta todas estas circunstancias, es como puede graduarse el valor desplegado en Maraton por estos guerreros, que sostuvieron el ataque de los bárbaros, castigaron el insolente orgullo de toda el Asia, y, merced á estos primeros trofeos conseguidos sobre los bárbaros, enseñaron á 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 á estos héroes los miro, no sólo como autores de nues-

(1) Platon, lib. III de sus Leyes.

(2) Véase el libro III de las Leyes, donde Platon reprende la conducta de los de Argos.

tros 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 Maraton, no temieron después combatir y defenderse.

A estos guerreros corresponde la primera palma; la segunda pertenece á los vencedores en las jornadas navales de Salamina y de Artemisa. Cuántos hechos gloriosos de estos hombres podrian referirse! cuántos peligros arrojaron por mar y tierra, saliendo siempre vencedores! pero me limitaré á recordar el más bello título de su gloria, que fué el complemento de la obra comenzada en Maraton. Los vencedores de Maraton enseñaron á los griegos, que un puñado de hombres libres basta para rechazar por tierra á 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 á 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 Maraton y de Salamina deben los griegos el verse instruidos y acostumbrados á despreciar á 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 fué comun á lacedemonios y atenienses. La coyuntura era crítica, el peligro inminente, y el triunfo completo. Tanto heroismo merecen 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 expedicion contra los griegos, y es justo recordar á los que dieron fin y cabo á lo que los primeros comenzaron y aseguraron nuestra libertad, purgando los mares de bárbaros. Esto

hicieron los que combatieron por mar á Eurimedon (1), desembarcaron en Chipre (2), pasaron á Egipto (3) y llevaron sus armas á otras muchas regiones. Recordemos tributando nuestro reconocimiento, que obligaron al gran rey á temer por sí mismo, y á pensar sólo en su propia seguridad, léjos de meditar ya en la conquista de la Grecia.

Esta guerra fué sostenida por Atenas con todas sus fuerzas, y no sólo por ella, sino por todos los que hablaban la misma lengua; pero cuando despues de la paz se vió 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 vió precisada, á pesar suyo, á volver sus armas contra los griegos. Comenzada la guerra, combatió en Tanagra (4) contra los lacedemonios por la libertad de los beocios. Esta primera accion no tuvo resultado, pero una segunda fué decisiva, porque los demás aliados de los beocios los abandonaron y se retiraron, pero los nuestros, despues de haber vencido al tercer dia en Cenofito (5), restituyeron á su patria los beocios injustamente desterrados. Estos fueron los primeros atenienses, que, despues de la guerra pérsica, defendieron contra griegos la libertad de otros griegos, libertaron generosamente á los que socorrian, y fueron los primeros que con honor han sido depositados en este monumento en nombre de la república.

Entónces se encendió una terrible guerra; todos los griegos invadieron y arrasaron el Ática, y pagaron á Atenas con culpable ingratitud. Pero los nuestros los vencieron por mar. Los lacedemonios, que se habian puesto

(1) Tucídides. I, 100.

(2) Tucídides. I, 94.

(3) Tucídides. I, 104.

(4) Ciudad de Beocia.

(5) Otra ciudad de Beocia.

á la cabeza de sus enemigos, en lugar de exterminar á nuestros prisioneros en Sfagia, como hubieran podido hacerlo, los perdonaron, los entregaron y concluyeron la paz. Creian que á los bárbaros era preciso hacerles una guerra de exterminio, pero que tratándose de hombres de un origen comun, sólo debia combatirse por la victoria, porque nunca era justo, por el resentimiento particular de una ciudad, arruinar la Grecia entera. ¡ Honor á 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 ó más hábil que los atenienses, ellos han probado cuán falsa es esta suposicion. 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 á los mismos que habian concurrido con ellos para vencer á los bárbaros.

Despues de esta paz, una tercer guerra se encendió tan inesperada como terrible. Muchos buenos ciudadanos perecieron en ella, que descansan aquí, así como en Sicilia gran número de ellos, despues de haber conseguido en aquel punto muchos triunfos por la libertad de los leontinos que habian ido á socorrer en virtud de tratados. Pero lo largo del camino y el apuro en que entónces se hallaba Atenas, impidieron el socorrerlos, y, perdida por ellos toda esperanza, sucumbieron; pero sus enemigos se condujeron con ellos con más moderacion y generosidad que la que en muchas ocasiones habian mostrado los amigos (1). Muchos perecieron en los combates sobre el Helesponto, despues de haberse apoderado en un solo dia de toda la flota del enemigo, y despues de otras muchas victorias. Pero lo que tuvo de terrible y de inesperado esta guerra, como

(1) Tucídides, lib. VI y VII.

ya dije, fué 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 habia arrojado de aquí. En una palabra, no se avergonzaron de reunir todos los griegos y todos los bárbaros contra esta ciudad (1). Pero entónces fué cuando Atenas desplegó toda su fuerza y su valor. Se la creia ya perdida; nuestra flota estaba encerrada cerca de Mytilene (2); un socorro de sesenta naves llega; la tripulacion es lo más escogido de nuestros guerreros; baten al enemigo y libran á sus hermanos; mas, víctimas de una suerte injusta, fueron sumidos por las olas (3). Pero descansa aquí su memoria, como un objeto eterno de nuestros recuerdos y de nuestras alabanzas; porque su valor nos aseguró, no sólo el triunfo de esta jornada, sino tambien 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 reputacion no ha sido vana, porque si hemos sucumbido ha sido por nuestras propias disensiones, pero jamás por las armas de los enemigos; aún hoy dia podemos despreciar sus esfuerzos; pero nos vemos vencidos y derrotados por nosotros mismos.

Aseguradas la paz y la tranquilidad exterior, nos entregamos á 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 afecto

(1) Tucídides. VIII, 18.

(2) Ciudad de la isla de Lesbos.

(3) En los honores que se hacian á los guerreros muertos se llevaba una cama vacía que representaba los cuerpos que no habian sido encontrados.

cordial los ciudadanos del Pireo y los de la ciudad se reunieron para resistir el ataque de los demás griegos! ¡Con qué moderacion 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 á 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 á 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 á los bárbaros que no habian hecho más que aprovechar oportunamente la ocasion de vengarse de los males que ella les habia causado; pero estaba profundamente resentida é indignada contra los griegos. Atenas recordaba con qué ingratitud habian pagado sus beneficios los que se unieron á los bárbaros, los que destruyeron los buques á que habian debido ántes su salvacion, los que derruyeron sus muros, cuando habia impedido ella la ruina de los suyos. Resolvió, pues, no consagrarse á la defensa de la libertad de los griegos, ni contra otros griegos, ni contra los bárbaros, y realizó su resolucio. Durante este acuerdo, los lacedemonios, creyendo á los atenienses, estos defensores de la libertad, como abatidos, juzgaron que ya nada les impedía esclavizar á toda la Grecia. Mas, ¿para qué contar los sucesos que sobrevinieron?; no son tan lejanos, ni pertene-

cen á otra generacion. Nosotros mismos hemos visto los primeros pueblos de la Grecia, los argivos, los boecios, los corintios, venir como aterrados é 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 salvacion sino de esta misma ciudad, para cuya destruccion habia trabajado tanto. Y ciertamente la única tacha merecida que se podria echar en cara á esta ciudad seria el haber sido siempre demasiado compasiva y demasiado llevada á socorrer al más débil. Entónces no supo resistir y perseverar en su resolucion de no socorrer nunca la libertad de los que la habian ultrajado. Se dejó vencer, suministró socorros y libró á los griegos de la servidumbre, y permanecieron libres hasta que ellos mismos se sometieron á la coyunda. En cuanto al rey, no se atrevió á socorrerle por respeto á los trofeos de Maraton, de Salamina y de Platea, pero, permitiendo á los expatriados y á los voluntarios entrar á su servicio, ella le salvó incontestablemente.

Despues de haber levantado sus murallas y reconstruido sus buques, Atenas, preparada de esta manera, aguardó la guerra, y cuando se vió precisada á hacerla, defendió á los parienses contra los lacedemonios. Pero el gran rey, comenzando á temer á Atenas desde que vió que Lacedemonia le cedió el imperio del mar, reclamó, como precio de los socorros que debia suministrar á nosotros y á los demás aliados, las ciudades griegas del continente de Asia, que los lacedemonios le habian en otro tiempo abandonado. Quería retirarse de la liga, y contando con una negativa, le servia de pretexto para conseguirlo. Los otros aliados engañaron su esperanza. Los argivos, los corintios, los boecios y los demás Estados comprendidos en la alianza, consintieron en entregarle los griegos del Asia por una suma de dinero, y se comprometieron á ello por la fe del juramento. Sólo nosotros no nos atrevimos á abandonar-

los ni á empeñar nuestra palabra; tan arraigada é inalterable es entre nosotros esta disposicion generosa que quiere la libertad y la justicia y este odio innato á los bárbaros, porque somos de un origen puramente griego y sin mezcla con ellos. Entre nosotros no hay nada de Pelope, ni de Cadmo, ni de Egipto, ni de Danao, 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 inocular en las entrañas mismas de la república á todo lo que es extranjero. Nos vimos, pues, abandonados de nuevo por no haber querido cometer la accion vergonzosa é impía de entregar griegos á los bárbaros. Pero, aunque reducidos al mismo estado que en otro tiempo nos habia 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 (1). Sin embargo, esta lucha nos privó aún de bravos soldados, ya en Corinto por la desventaja de lugar, ya en Lequea por traicion. Tan valientes eran como los que libertaron al rey de Persia y arrojaron á los lacedemonios del mar. Os hago este recuerdo y debeis unir vuestros votos á los míos, para alabar y celebrar á 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 que no he hecho mencion de muchas más brillantes, porque no bastarian muchas noches y muchos días para referirlas todas. Que

(1) La paz de Antalcide tuvo lugar tres años despues de la muerte de Sócrates. Este anacronismo no prueba nada contra la autoridad del *Meneceves*, porque, segun Cousin, se encuentran otros en diálogos incontestablemente auténticos.

todos los ciudadanos, henchida su alma de tan grandiosos hechos, exhorten á los descendientes de estos valientes, como pudieran hacerlo en un dia de batalla, para no desmerecer de sus mayores, ni retroceder, ni echar el pié atrás cobarde y vergonzosamente. Hijos de estos hombres bravos, yo os exhorto en este dia, y donde quiera que me encontrare os exhortaré y os excitaré, á fin de que desplegueis todos vuestros esfuerzos para que llegueis á toda la altura á que podeis llegar. Por ahora, debo repetiros lo que vuestros padres, en el momento de entrar en accion, nos han encargado referir á sus hijos, si les sucediese alguna desgracia. Os diré lo que les he oido, y lo que no dejarian ellos de deciros si pudiesen, y lo creo así por los discursos que entónces pronunciaban. Suponed que oís de su propia boca lo que yo os digo. Hé aquí sus palabras.

Hijos, cuanto os rodea está diciendo la noble sangre de que procedeis. Pudimos vivir sin honor, pero hemos preferido una muerte honrosa ántes que condenar á la infamia vuestros nombres y nuestra posteridad, y cubrir de vergüenza á nuestros padres y á nuestros mayores. Hemos creido que el que deshonra á 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 emprendais nada sin que tengais de vuestra parte la virtud, persuadidos de que sin ella todo lo que se adquiere, todo lo que se sabe, se convierte en mal é ignominia. Las riquezas no dan lustre á 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 ningun mérito en el hombre tímido y sin corazon; 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 procureis acrecentarla, porque de lo contrario, si os excedemos en virtud, esta victoria será un baldon vuestro, mientras que la derrota sería nuestra felicidad. Hé aquí cómo podreis sobrepujarnos y vencernos; no abuseis de la gloria de vuestros padres, no la disipeis, y sabed que nada es más vergonzoso para un hombre, que tiene alguna idea de sí mismo, que presentar como un título á la estimacion, 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 á sus hijos, y sin haberle añadido nada por sí mismo, es el colmo de la abyeccion. Si seguís mis consejos, cuando el destino haya marcado vuestro fin, vendreis á uniros con nosotros, y os recibiremos como los amigos reciben á sus amigos; pero si los despreciais, si habeis degenerado, no esperéis de nosotros buena acogida. Hé aquí lo que tenemos que decir á nuestros hijos.

En cuanto á nuestros padres y á nuestras madres es preciso exhortarlos incesantemente á soportar con paciencia cuantos acontecimientos sobrevengan, y no compartir sus lamentos. Bátales 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 dirigian á los dioses han visto cumplido el más caro y precioso, porque no pedian hijos inmortales, sino hijos célebres y bravos; y esta peticion, 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 á 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 amilanan, harán dudar si verdaderamente fueron nuestros padres, ó si las alabanzas que se nos pro-

digán son verdaderas. Léjos de esto, á ellos es á 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 demasia*; y en verdad es una palabra llena de sentido. El hombre que saca de sí mismo todo lo que conduce á la felicidad ó que por lo ménos se aproxima á ella, que no hace depender su suerte de los demás hombres, y que no pone su destino á merced de su buena ó 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 é hijos ó 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 sólo 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, á nuestros padres y á 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 terneza, y que si despues de la muerte queda algun sentimiento de lo que pasa entre los vivos, el mayor disgusto que nos podrian causar sería el que se atormentasen y se dejasen abatir, porque nosotros gustariamos más de verlos tranquilos, moderados y dignos. En efecto, la muerte que experimentamos es la mejor á que pueden aspirar los hombres, y léjos de quejarnos, es preciso que nos felicitemos de ello. Que cuiden á nuestras mujeres y á nuestros hijos, que los asistan, y que se consagren por entero á llenar este deber! Por este medio verán borrarse poco á poco el recuerdo de su infortunio, su vida será más virtuosa y más digna, y para nos-

otros más agradable. Hé aquí lo que por nuestra parte tenemos que decir á nuestros padres.

Tambien dirigiríamos una enérgica recomendacion á la república, para que se encargue de nuestros padres y de nuestros hijos, dando á los unos una educacion virtuosa, y sosteniendo á los otros en su ancianidad, si bien sabemos que sin ser solicitada por nuestras súplicas, se encargará ella de este cuidado, cual conviene á su generosidad.

Padres é hijos de estos muertos, hé 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 á vosotros, hijos, á imitar á vuestros padres; y á vosotros, padres, á sufrir con resignacion vuestra suerte, seguros de que la solicitud pública y privada sostendrá y cuidará vuestra ancianidad, y no os faltará á ninguno de vosotros. En cuanto á la república, no ignorais el punto á que en esta materia lleva sus cuidados. Ella ha hecho leyes de proteccion á favorde 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 á los hijos, los educa en comun á 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 á la mayor edad los restituye á sus hogares con una armadura completa para recordarles con estos instrumentos á la vista el valor paterno, los deberes del padre de familia, y al mismo tiempo para que esta primera entrada del jóven armado en el hogar doméstico sea un presagio favorable de la autoridad enérgica que habrá de ejercer allí. Con respecto á los muertos, la república no cesa jamás de honrarlos; tributa cada año en nombre del Estado los mismos honores que cada familia rinde á 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 resignacion la desgracia, y de esta manera aparecereis más aceptables á los vivos y á los muertos, y se harán más asequibles vuestros deberes y los de los demás.

Ahora que habeis tributado á los muertos el homenaje de un duelo público prescrito por la ley, marchad todos los presentes, porque es llegado el momento de retiraros.

Hé aquí, Menexenes, la oracion fúnebre de Aspasia de Mileto.

MENEXENES.

¡Por Júpiter!, 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 á ella misma.

MENEXENES.

Más de una vez he encontrado á Aspasia y sé de lo que es capaz.

SÓCRATES.

¡Y bien! ¿es que no la admiras ni te muestras agradecido á ella por este discurso?

MENEXENES.

Estoy infinitamente agradecido, Sócrates, por este discurso á aquella ó á 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.

MENEXENES.

Vive tranquilo, no te denunciaré; pero no dejes de referírmelos.

SÓCRATES.

Cumpliré mi palabra.

ION.

102

ARGUMENTO.

Sócrates, en una de las calles de Atenas, se encuentra con el rapsodista Ion de Efeso, que venia de Epidauro, donde habia conseguido, en los juegos de Esculapio, 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 á fondo y derramar las obras de todos los grandes poetas. Pero Ion rehusa 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 Hesiodo, ni de Arquiloco, ni de ningun otro poeta. Sócrates se sorprende, y no puede comprender que se entienda á Homero, con exclusion de los demás, puesto que Homero ha cantado en sus versos las mismas artes y los mismos objetos que Hesiodo, Arquiloco y los demás poetas, y alaba la excesiva modestia de Ion, pues si entiende bien uno, es claro que los entiende todos. Ó más bien, y esta era la opinion de Sócrates, Ion se hace grandes ilusiones sobre sí mismo y sobre su talento. La verdad es que no comprende mejor á Homero que á los demás poetas, y que la industria de los rapsodistas no es en él fondo, ni una ciencia, ni un arte. Pues entónces, qué es? Una inspiracion semejante á la que pone al poeta en delirio. Sócrates explica su idea en una comparacion ingeniosa y clara, que llena la página más bella de este diálogo. La inspiracion divina, que anima al poeta, se comunica del poeta al rapsodista, del rapsodista á la multitud,

y se forma así una cadena inspirada, como el iman que atrae al hierro trasmite al hierro su virtud, y de anillo en anillo se forma una cadena tocada del iman. 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 Pœan, otro yambos como Arquiloco, otro versos épicos como Homero. Esto explica igualmente por qué cada poeta tiene su rapsodista, al que comunica la inspiracion 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 inspiracion, 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 tambien 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 conocia. ¿Y las conoce Ion? ¿Sabe la medicina, la adivinacion, el mando de los ejércitos? Si fuera gran general, valdria 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 podria tampoco explicarlo. En fin, es preciso decidirse: ó Ion es un embaucador que se alaba de una falsa ciencia, ó Ion es un hombre inspirado, y su talento no es más que un grado del éxtasis poético. El diálogo se termina por la sumision inevitable de Ion, que

dándose por vencido, arrastra tras sí á los rapsodistas, á Homero, á los poetas y á la poesía misma en una común derrota.

El pensamiento de Platon, cuando con mano ligera escribe este pequeño diálogo, ¿era hacer el proceso á la poesía? Esta pregunta no dejará de disonar á los lectores de Platon que retengan en la memoria la impresion que haya podido causarles las elocuentes páginas del *Fedro*, donde, por boca de Sócrates, ensalza tanto la inspiracion poética, que la pone por cima de las facultades humanas y la identifica con los dioses. Los que estén en este caso no creerán, por lo ménos al pronto, que el mismo escritor que ha sentido tan bien, que tan magníficamente ha alabado é 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 ilusion, recordarles por lo pronto que, en el *Fedro* mismo, Platon llama á 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, despues 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 despues de los dioses mismos, le 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 debia perder mucho á 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 á la poesía y á los poetas, pasamos á la *República*, donde les declara abiertamente la guerra. Allí, en el vasto plan de un

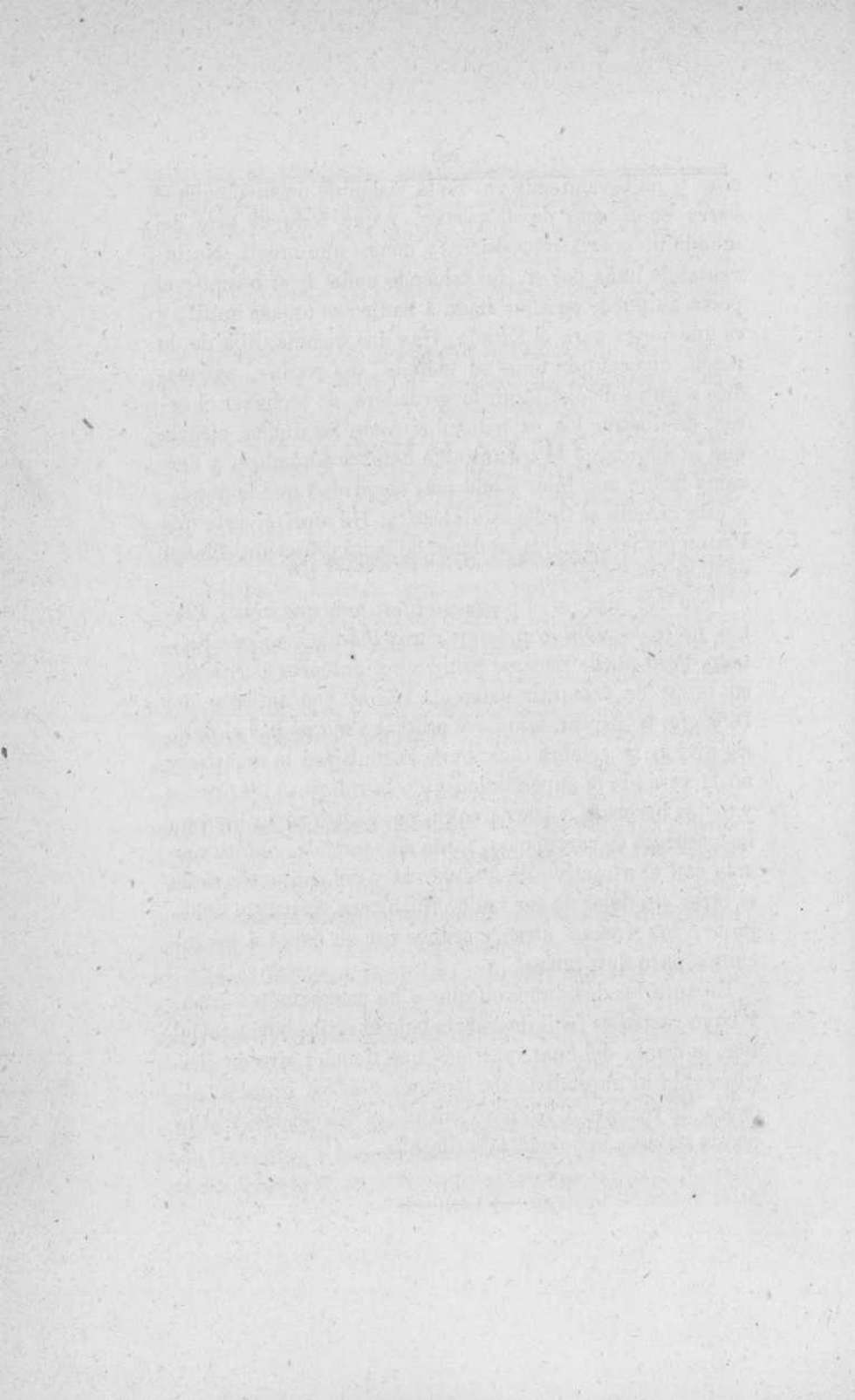
orden social completo, donde Platon da el derecho de ciudadanía á las profesiones y á las artes de todas clases, no encontró sitio para colocar á los representantes de la poesía. Desterró positivamente la poesía de su república ideal, y con ella á los poetas y á Homero, el más grande de todos.

Para resolver esta aparente contradiccion, es preciso observar que en Platon hay siempre dos hombres, el artista y el filósofo. Artista, se muestra sensible, cuanto puede serlo, á 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 ó por arte, encubrir el atrevimiento de ciertas ideas, toma de ella sus ficciones, sobre haz ligera y encantadora, y su lengua inspirada. Esta es para él la forma y la expresion sublime de la imaginacion. 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 ó un arte capaz de instruir y de mejorar, si el poeta puede hacerse maestro de verdad ó de virtud, y si para los ciudadanos es más bien un peligro que un beneficio. Aquí está encerrada toda la cuestion, lo mismo respecto á la política que á la moral, y Platon, 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 ningun hombre puede adquirirla, ningun hombre puede enseñarla; es una inspiracion que es el secreto de los dioses. Tampoco es un arte, porque todo arte tiene sus reglas, ¿y quién arreglará la inspiracion? ¿quién habrá de gobernar al poeta, este «sér ligero, alado, sagrado» este eco de la musa, este inspirado, en fin? Bien que el poeta llegue á 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 re-

cita, y no los entiende ya. Es la vision de un sueño que se borra en el acto de despertar, y que todo el arte del mundo no podria reproducir, y ménos aún crear. No inventando nada por sí, no sabiendo nada de sí mismo, el poeta no puede enseñar nada á nadie, es un sér inútil, y es una carga para el Estado. Hay una ciencia, hija de la razon, ciencia que tiene su método, sus reglas, sus medios seguros de distinguir lo verdadero, de rechazar el error, de ilustrar los espíritus disipando las dudas, ciencia que se adquiere, se trasmite de hombre á hombre, y derrama la luz más léjos y con más seguridad que la poesía, y esta ciencia se llama la dialéctica. Hé aquí el arte que Platon prefiere á todos los dones de la imaginacion. Platon es filósofo ante todo.

Pero hay más; si el poeta no fuese más que inútil, Platon no le cerraria con tanto rigor todo acceso en el Estado. Pero puede hacerse peligroso y entónces es cuando, en lugar de transmitir 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 supersticion y no la religion, los tiranos y no los héroes. La poesía entónces se hace en su boca un instrumento de corrupcion, 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 á las sirenas, atrae y seduce con su canto á los incautos para devorarlos.

Hé aquí los dos daños en que se ha parapetado Platon, y cuyo rastro es fácil descubrir bajo el estilo burlesco del Ion, la ironía del cual, por más que tiene el aire de dirigirse sólo al rapsodista de Homero y á sus iguales, alcanza de rechazo á Homero mismo, á los poetas y á la poesía entera, inmolada á la filosofía.



ION
ó
DE LA POESÍA.

SÓCRATES.—ION DE EFESO (1).

SÓCRATES.

¡Júpiter te salve! Ion. ¿De dónde vienes hoy? ¿De tu casa de Efeso?

ION.

Nada de eso, Sócrates; vengo de Epidauro y de los juegos de Esculapio.

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 disputado el premio? cómo has salido?

ION.

He conseguido el primer premio, Sócrates.

(1) Los rapsodistas fueron, entre los griegos, los primeros depositarios de las obras de los grandes poetas Hesiodo, Homero, Arquiloco y miraban como una profesion formal el popularizar sus versos. Tenian concurso cada cinco años en Epidauro, donde habia un templo consagrado á Esculapio.

SÓCRATES.

Me alegre y animo, porque es preciso tratar de salir vencedor tambien en las fiestas Panateneas.

ION.

Así lo espero, si Dios quiere.

SÓCRATES.

Muchas veces, mi querido Ion, os he tenido envidia á los que sois rapsodistas, á causa de vuestra profesion. 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 á hacer un estudio continuo de una multitud de excelentes poetas, principalmente de Homero, el más grande y más divino de todos, y no sólo aprender los versos, sino tambien 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; funcion 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 á Homero mejor que nadie. Ni Metrodoro de Lampsaco, ni Stesimbrotos de Taso, ni Glaucon, ni ninguno de cuantos han existido hasta ahora, está en posicion 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 á 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 ocasion más adelante para escucharte; pero en este momento sólo quiero que me digas si tu habilidad se limita á la inteligencia de Homero, ó si se extiende igualmente á la de Hesiodo y Arquiloco.

ION.

De ninguna manera; yo me he limitado á Homero, y me parece que basta.

SÓCRATES.

¿No hay ciertos asuntos sobre los que Homero y Hesiodo dicen las mismas cosas?

ION.

Yo pienso que sí y en muchas ocasiones.

SÓCRATES.

¿Podrias tú explicar mejor lo que dice Homero sobre estos objetos que lo que dice Hesiodo?

ION.

Los explicaria 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 Hesiodo ¿no hablan del arte divinatorio?

ION.

Seguramente.

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 ó de una manera diferente sobre el arte divinatorio?

ION.

No.

SÓCRATES.

Pero si fueses adivino, no es cierto que si podias ex-

plicar los pasajes en que están de acuerdo, en igual forma podrias explicar aquellos en que están en desacuerdo?

ION.

Eso es evidente.

SÓCRATES.

¿Por qué razon estás versado en las obras de Homero y no lo estás en las de Hesiodo, 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 ó malos, sean particulares ú 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 esta la materia que constituye las poesías de Homero?

ION.

Tienes razon, 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 comparacion.

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 á los que hablan mal; ó será otra distinta?

ION.

La misma seguramente.

SÓCRATES.

Y esa persona, ¿no será la que sabe el arte de contar?

ION.

Sí.

SÓCRATES.

Y cuando muchas personas hablan de alimentos buenos para la salud y hay entre ellas una que habla perfectamente, serán dos personas diferentes las que distingán, la una al que habla bien, y la otra al que habla mal, ó 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.

Sí.

SÓCRATES.

No dices que Homero y los otros poetas, entre quienes se cuentan Hesiodo y Arquiloco, tratan de los mismos objetos, pero no de la misma manera, y que Homero habla bien y los otros ménos bien?

ION.

Sí, y nada he dicho que no sea verdadero.

SÓCRATES.

Si, pues, conoces tú al que habla bien, debes conocer igualmente á 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 ó ménos las mismas cosas.

ION.

Pero entónces, Sócrates, ¿me dirás por qué, cuando se me habla de cualquiera otro poeta, no puedo fijar la atencion, ni puedo decir nada que valga la pena, y en realidad me considero como dormido? Por el contrario, cuando se me cita á Homero, despierto en el acto, presto la mayor atencion, y las ideas se me presentan profusamente?

SÓCRATES.

No es difícil, mi querido amigo, adivinar la razon. 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, estarias en estado de hacer lo mismo respecto todos los demás poetas. En efecto, la poesía es un sol 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 extension, 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 oiros, porque es oír á un sabio.

SÓCRATES.

Quisiera mucho que dijeras verdad, Ion; pero ese título de sabio sólo pertenece á vosotros los rapsodistas, á los actores y á aquellos cuyos versos cantais. Con respecto á mí, no sé más que decir sencillamente la verdad, cual conviene á un hombre de poco talento. Júzgalo por la pregunta que te acabo de hacer, y ya ves que es trivial y comun, 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 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.

Seguramente.

SÓCRATES.

Has visto tú alguno que, siendo capaz de discernir lo bien ó mal pintado en los cuadros de Polignoto (4), hijo

(4) Era de la isla de Tasos. Los frescos célebres que pintó en Delfos hacía el año 395 ántes de J. C. llamaban la atención por el dibujo y por la expresion de los semblantes.

de Aglaofon, no pueda hacer lo mismo respecto á los otros pintores? Que cuando se le presentan las obras de éstos se duerma, se vea embarazado, y no sepa qué juicio formar? Mientras que cuando se trata de dar su dictámen sobre los cuadros de Polignoto, ó de cualquiera otro pintor particular que sea de su agrado, se despierte, preste su atencion, y se explique con la mayor facilidad?

ION.

No ciertamente, yo no le 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 Metion, ó de Epeas, hijo de Panope, ó de Teodoro de Samos, ó de cualquiera otro estatuario, y que se vea dormido, embarazado y sin saber qué decir de las obras de los demás escultores?

ION.

No, ¡por Júpiter! no le visto á nadie en este caso.

SÓCRATES.

No has visto, me figuro, á nadie, sea con relacion al arte de tocar la flauta ó el laud, ó de acompañar con el laud al canto, ó sea con relacion á la rapsodia, que esté en estado de pronunciar su juicio sobre el mérito de Olimpo de Tamiras, de Orfeo y de Femius, el rapsodista de Itaca, y que tratándose de juzgar del mérito de Ion de Efeso, se viese en el mayor embarazo, y se considerase incapaz de decidir, en qué es bueno ó mal rapsodista.

ION.

Nada tengo que oponer á 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.

Eso es lo que quiero examinar, y quiero exponerte mi pensamiento. Ese talento, que tienes, de hablar bien sobre Homero, no es en tí un efecto del arte, como decia ántes, sino que es no sé qué virtud divina que te trasporta, virtud semejante á la piedra que Eurípides ha llamado magnética, y que los más llaman piedra de Heráclea. 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 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 á los poetas, éstos comunican á otros su entusiasmo, y se forma una cadena de inspirados. No es mediante el arte, sino por el entusiasmo y la inspiracion, que los buenos poetas épicos componen sus bellos poemas. Lo mismo sucede con los poetas líricos. Semejantes á los coribantes, que no danzan sino cuando están fuera de sí mismos, los poetas no están con la sangre fria 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 rios 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 á 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 sér 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 inspiracion, todo hombre es impotente para hacer versos y pronunciar oráculos. Como los poetas no

componen merced al arte, sino por una inspiracion divina, y dicen sobre diversos objetos muchas cosas y muy bellas, tales como las que tú dices sobre Homero, cada uno de ellos sólo puede sobresalir en la clase de composicion á que le arrastra la musa. Uno sobresale en el ditirambo, otro en los elogios, éste 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 inspiracion, porque es ésta y no el arte la que preside á su trabajo. En efecto, si supiesen hablar bien, gracias al arte, en un sólo género, sabrian igualmente hablar bien de todos los demás. El objeto que Dios se propone al privarles del sentido, y servirse de ellos como ministros, á manera de los profetas y otros adivinos inspirados, es que, al oírles 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. Tinnicos de Calcide es una prueba bien patente de ello. No tenemos de él más pieza en verso, que sea digna de tenerse en cuenta, que su *Pean* (1) que todo el mundo canta, la oda más preciosa que se ha hecho jamás, y que, como dice él mismo, es realmente *una produccion 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 bellós 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 intencion la oda más bella del mundo por boca del poeta más mediano. ¿No crees tú que tengo razon? mi querido Ion.

(1) Oda en honor de Apolo.

ION.

Sí, ¡por Júpiter! tus discursos, Sócrates, causan en mi alma una profunda impresion, 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.

Tambien es cierto.

SÓCRATES.

Luego sois vosotros los intérpretes de los intérpretes.

ION.

Sin contradiccion.

SÓCRATES.

Vamos, respóndeme Ion, y no me ocultes nada de lo que te voy á preguntar. Cuando recitas, como conviene, ciertos versos heróicos, y conmueves el alma de los espectadores, ya cantando á Ulises en el momento en que lanzándose al umbral de su palacio, se da á conocer á los amantes de Penélope y derrama á sus piés una multitud de flechas (1), ó ya á Aquiles arrojándose sobre Hector (2), ó cualquiera otro pasaje conmovedor de Andrómaca, de Hecuba, ó de Priamo (3), te dominas, ó estás fuera de tí mismo? llena tu alma de entusiasmo, ¿no te imaginas estar presente á las acciones que recitas, y que te encuentras en Itaca ó delante de Troya, en una palabra, en el lugar mismo donde pasa la escena?

ION.

La prueba que me pones á la vista es patente, Sócrates! Por que si he de hablarte con franqueza, te aseguro, que

(1) Homero. xxii, *Odisea*.

(2) Homero. *Iliada*, xxii, 311.

(3) Homero. *Iliada*, 405, 430, 437, 515.

cuando declamo algun pasaje patético, mis ojos se llenan de lágrimas, y que cuando recito algun trozo terrible ó violento, se me erizan los cabellos y palpita mi corazon.

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, ó cuando, en compañía de más de veinte mil amigos, se le ve sobrecogido de terror, á pesar de no despojarle ni hacerle nadie ningun daño?

ION.

No ciertamente, Sócrates, puesto que es preciso decirte la verdad.

SÓCRATES.

Sabes tú, si trasmitís 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 narracion de lo que oyen. Y necesito estar muy atento á los movimientos que en ellos se producen, porque si los hago llorar, yo me reiré y cogeré el dinero; mientras que si los hago reir, yo lloraré y perderé el dinero que esperaba.

SÓCRATES.

Ves ahora cómo el espectador es el último de estos anillos, que como yo decia, reciben los unos de los otros la virtud que les comunica la piedra de Heráclea? 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 á los otros, y lo mismo que sucede con la piedra iman, está pendiente de él una larga cadena de coristas, de maestros de capilla

de sub-maestros, ligados por los lados á los anillos que van directamente á la musa. Un poeta está ligado á una musa, otro poeta á otra musa, y nosotros decimos á esto estar poseido, dominado, puesto que el poeta no es *sui juris*, sino que pertenece á la musa. A estos primeros anillos, quiero decir, á los poetas, están ligados otros anillos, los unos á éste, los otros á aquel, é influidos todos por diferentes entusiasmos. Unos se sienten poseidos 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 algun otro poeta, tú te haces el soñoliento, y tu espíritu no te suministra nada; pero cuando se te recita algun pasaje de este poeta, despiertas en el momento, tu alma entra, por decirlo así, en movimiento, y te ocurre abundantemente de qué hablar. Porque no es en virtud del arte, ni de la ciencia, el hablar tú de Homero como lo haces, sino por una inspiracion y una posesion 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 á este aire, sin fijar su atencion en todos los demás, de la misma manera tú, Ion, cuando se hace mencion de Homero, apareces sumamente afluyente, 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 á Homero, no es en tí efecto del arte, sino de una inspiracion divina.

ION.

Muy bien dicho, Sócrates. Sin embargo, seria para mí una sorpresa, si tus razones fuesen bastante poderosas para persuadirme de que cuando hago el elogio de Homero, estoy poseido y fuera de mí mismo. Creo que tú mismo no lo creerias, si me oyese discurrir sobre este poeta.

SÓCRATES.

Pues bien, quiero escucharte ; pero ántes responde á 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 ignore?

SÓCRATES.

¿Homero no habla de las artes en muchos parajes y muy detenidamente? Por ejemplo, ¿el arte de conducir un carro? Si pudiera recordar los versos, te los diría.

ION.

Yo los sé; voy á decírtelos.

SÓCRATES.

Recítame, pues, las palabras de Nestor á su hijo Anticolo, cuando le da consejos sobre las precauciones que debe tomar para evitar el tocar á la meta en la carrera de carros, en los funerales de Patroclo.

ION.

Inclínate, le dice, bien preparado, sobre tu carro á la izquierda; al mismo tiempo con el látigo y la voz apura al caballo de la derecha, flojándole las riendas; haz que el caballo de la izquierda se aproxime á la meta, de manera que el cubo de la rueda, hecho con arte, parezca tocar en ella, y que sin embargo evite tropezarla (1).

SÓCRATES.

Basta. ¿Quién juzgará mejor, Ion, si Homero habla

(1) *Iliada*, xxiii, 335.

bien ó mal en estos versos, un médico ó un cochero?

ION.

El cochero sin duda.

SÓCRATES.

Es porque conoce el arte que corresponde á todas estas cosas ó por otra razon?

ION.

Nó, sino porque conoce este arte.

SÓCRATES.

Dios ha atribuido á cada arte la facultad de juzgar sobre las materias que á 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 ántes de responder á 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 esta es la ciencia de un objeto y aquella de otro. ¿Piensas tú lo mismo?

ION.

Sí.

SÓCRATES.

Porque si fuese la ciencia de los mismos objetos, ¿qué

razon tendríamos para hacer diferencia entre un arte y otro arte, puesto que ambos conducian al conocimiento de las mismas cosas? Por ejemplo, yo sé que estos son cinco dedos, y tú lo sabes como yo. Si yo te preguntase, si lo sabemos ambos por la aritmética, ó lo sabemos tú por un arte y yo por otro, dirias sin dudar que por un mismo arte, la aritmética.

ION.

Sí.

SÓCRATES.

Responde ahora á la pregunta que estaba á punto de hacerte ántes, y dime, si crees, con relacion á todas las artes sin excepcion, que es necesario que el mismo arte nos haga conocer los mismos objetos, y otro arte objetos diferentes.

ION.

Así me me parece.

SÓCRATES.

Por consiguiente, el que no posee un arte, no está en estado de juzgar bien de lo que se dice ó se hace en virtud de este arte.

ION.

Dices verdad.

SÓCRATES.

Con relacion á los versos que acabas de citar, juzgarás tú mejor que el cochero, si Homero habla bien ó 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 Hecamedes, concubina de Nestor, dió á Macaon, que estaba herido, un brebaje y se expresa así (1): «lo echó en vino de Pramnea, sobre el que raspó queso de cabra con un cuchillo de metal, y mezcló con ello cebolla para excitar la sed,» ¿pertenece al médico ó al rapsodista juzgar si Homero habló bien ó mal?

ION.

A la medicina.

SÓCRATES.

Y cuando Homero dice (2): «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 á los peces voraces,» diremos que corresponde al pescador, más bien que al rapsodista, el calificar estos versos, y si lo que expresan está bien ó 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 á cada uno de estos diferentes artes, busca en igual forma en este poeta los objetos que perte-

(1) *Iliada*, xi, 639.

(2) *Iliada*, xxiv, 80.

necen á los adivinos y al arte adivinatorio, y dime si Homero se ha expresado bien ó 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 Teoclimenes, nacido de la raza de Melampe, dirige estas palabras á los amantes de Penélope (1): «¡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 átrio del palacio están llenos de fantasmas que se precipitan al Tártaro 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 (2): «En el momento de ir á salvar el foso, un ave apareció á la izquierda del ejército; era un águila de remontado vuelo, que llevaba en sus garras una enorme serpiente ensangrentada, aún viva y palpitante, que hacia esfuerzos para defenderse. Habiéndose inclinado hácia atrás, hirió cerca del cuello el pecho del águila, obligando á ésta á soltarla á causa de la violencia del dolor, y dejándola caer en medio de los soldados, voló por el espacio, á placer de los vientos, dando terribles quejidos.» Estos, te diría, y otros semejantes, son los pasajes cuyo exámen y juicio pertenecen al adivino.

ION.

En eso no dirías más que la verdad.

SÓCRATES.

Tu respuesta no es ménos verdadera, Ion. Lo mismo

(1) *Odisea*, xx, 351.

(2) *Iliada*, xii, 200.

que te he señalado en la *Odisea* y en la *Iliada* pasajes que pertenecen, unos al adivino, otros al médico, otros al pescador, designame tú ahora, Ion, tú que conoces mejor que yo á Homero, los pasajes que son del resorte de la rapsodia, y que te corresponde examinar y juzgar con preferencia á los demás hombres.

ION.

Te respondo, Sócrates, que todos son de la competencia del rapsodista.

SÓCRATES.

Pero eso no lo decias 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, segun 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 á las otras artes. Por consiguiente, ¿qué obje-

tos 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 que habrán de valerse los que dirigen á enfermos?

ION.

No, lo confieso.

SÓCRATES.

¿Quieres hablar de los discursos que convienen á 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 á su trabajo?

ION.

No.

SÓCRATES.

Sabrá mejor los discursos de que un general debe valerse para inspirar ánimo á sus soldados?

ION.

Sí, hé 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 ménos yo sé muy bien cómo debe hablar un general de ejército.

SÓCRATES.

Quizá, Ion, estás versado en el arte de mandar la tropa. En efecto, si fueses á la vez buen picador y buen tocador de laud, distinguirías los caballos que tienen buena ó mala marcha. Pero si yo te preguntase mediante qué arte conoces los caballos que marchan bien, si por tu cualidad de picador ó por la de tocador de laud, ¿qué me responderías?

ION.

Te respondería que como picador.

SÓCRATES.

En igual forma, si conocieses los que tocan bien el laud, ¿no confesarías que este discernimiento le hacías como tocador de laud y no como picador?

ION.

Sí.

SÓCRATES.

Pues bien, puesto que entiendes el arte militar, tienes este conocimiento como hombre de guerra ó como buen rapsodista?

ION.

Importa poco, á mi parecer, en qué concepto.

SÓCRATES.

¿Cómo dices que importa poco? El arte del rapsodista

es el mismo, á juicio tuyo, que el arte de la guerra, ó son dos artes diferentes?

ION.

Yo creo que es el mismo arte.

SÓCRATES.

De manera, que el que es buen rapsodista ¿es tambien buen general de ejército?

ION.

Sí, Sócrates.

SÓCRATES.

Por esta razon, ¿el que es buen general de ejército es igualmente buen rapsodista?

ION.

Por la misma razon no lo creo.

SÓCRATES.

Por lo ménos crees que un excelente rapsodista es igualmente un excelente capitán.

ION.

Seguramente.

SÓCRATES.

¿Y no eres tú el mejor rapsodista de toda la Grecia?

ION.

Sin comparacion, Sócrates.

SÓCRATES.

Por consiguiente, tú, Ion, ¿eres el capitán más grande de toda la Grecia?

ION.

Yo te lo garantizo, Sócrates; hé aprendido el oficio en Homero.

SÓCRATES.

En nombre de los dioses, Ion, ¿cómo, siendo tú el mejor capitán y el mejor rapsodista de la Grecia, andas de ciudad en ciudad recitando versos y no estás al frente de los ejércitos? ¿Piensas que los griegos tienen gran nece-

sidad de un rapsodista con su corona de oro, y que para nada necesitan un general?

ION.

Nuestra ciudad, Sócrates, está sometida á vuestra dominacion; vosotros mandais nuestras tropas y no necesitamos de ningun general. En cuanto á vuestra ciudad y á la de Lacedemonia, no me elegirán para conducir sus ejércitos, porque os creéis vosotros con capacidad para hacerlo.

SÓCRATES.

Mi querido Ion, ¿no conoces á Apolodoro de Cinica?

ION.

¿Quién es?

SÓCRATES.

El que los atenienses han puesto muchas veces á la cabeza de sus tropas, aunque extranjero; y á Fanostenes de Andros y Heráclides de Clazomenes que nuestra republica ha elevado al grado de generales y á los primeros puestos á pesar de ser extranjeros, porque han dado pruebas de su mérito? ¿Y no escogerá para mandar sus ejércitos y no colmará de honores á Ion de Efeso, si le considera digno de ello? ¡Pues qué! vosotros los efesienses no sois atenienses de origen, y Efeso no es una ciudad que no cede en nada á ninguna otra? Si dices la verdad, Ion; si es al arte y á la ciencia á lo que debes tu buena inteligencia de Homero, entónces obras mal conmigo, porque despues de haberte alabado por las bellezas que sabes de Homero y haberme prometido que me harias partícipe de ellas, veo ahora que me engañas, porque no sólo no me haces partícipe, sino que tampoco quieres decirme cuáles son esos conocimientos en que sobresales, por más que te he apurado; y, semejante á Proteo, giras en todos sentidos, tomas toda clase de formas, y para librarte de mí, concluyes por trasformarte en general, para que yo no pueda ver á 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 á mostrármela, faltas á tu palabra, entónces tu procedimiento es injusto. Si por el contrario, no al arte sino á una inspiracion divina se debe el que digas tan bellas cosas sobre Homero, por estar tú poseido y sin ninguna ciencia, como te dije ántes, en este caso no tengo motivo para quejarme de tí. Por lo tanto mira si quieres pasar á mis ojos por un hombre injusto ó 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 precioso título de celebrar á Homero por inspiracion divina y no en virtud del arte.

LISIS.

ARGUMENTO.

El objeto de este diálogo es la Amistad, título lleno de esperanzas, que Platon no satisface completamente, puesto que con intencion deja cubierto con un velo lo que piensa de la amistad. Pero por lo ménos combate una á una con mucha fuerza todas las falsas teorías sostenidas ántes de él, y al mismo tiempo deja adivinar al final su pensamiento, despues de una discusion 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 á las puertas de la ciudad, un numeroso grupo de jóvenes atenienses, y entre ellos á Hipotales, amigo del hermoso Lisis, y á Ctesipo, primo y amigo de Menexenes. Fué invitado á permanecer con ellos, y, despues de dejarse rogar, entra al fin en la palestra que animaban con sus juegos enjambres de jóvenes adornados con preciosos tragos y coronados de flores para celebrar la fiesta de Hermes. Toda esta juventud le rodea y él se hace bien pronto escuchar empeñando una conversacion con Lisis, jóven de encantador semblante y de espíritu felizmente dotado, y á quien Hipotales 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 jóven interlocutor verdades morales, que son otros tantos cargos abrumadores para el pretendido amigo, que sofoca

indebidamente esta naturaleza admirable, en lugar de desenvolverla. La leccion 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 ennoblece á la vez al amante y al amado.

Sócrates se dirige en seguida á Menexenes, 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 discusion.

¿Es el amigo el que ama ó el que es amado? El lenguaje popular, expresion del sentido comun, 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 filosofia quiere más precision, 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 definicion. Hélas 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 exámen.

En efecto, decir absolutamente que el amigo es aquel que ama, es lo mismo que decir, que basta amar á alguno para ser su amigo. Sin embargo, el hombre que ama á otro puede no ser correspondido; más aún, puede ser odioso al que ama, cosa que se ve comunmente 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 á la amistad. Si allí donde la amistad no existe no hay amigo, se sigue que

amigo no es el que ama. La segunda definicion: que el amigo es aquel que es amado, está expuesta necesariamente á las mismas objeciones. El ser amado, si no se ama, no constituye amistad. Platon se apoya en diversos ejemplos que conducen á una conclusion negativa. Ya tenemos descartadas dos teorías. Las que combate en seguida, están apoyadas en la autoridad de algun filósofo ilustre.

De acuerdo con el verso del poeta: «*Dios quiere que lo semejante encuentre y ame su semejante*», Empedocles ha sostenido que la amistad descansa toda en la semejanza. Dos objeciones se hacen á 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 á su amigo. Y un hombre de bien no puede ser útil á 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 á 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 sólo no engendra, sino que impide la amistad.

De aquí parece resultar que Heráclito estaba en lo verdadero, cuando pretendia 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 tambien 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 definicion absoluta. ¿Qué cosas más contrarias, en efecto, que el odio y la amis-

tad, lo justo y lo injusto, lo bueno y lo malo? Y sin embargo, ¿qué cosas ménos amigas, ó más bien, qué cosas más enemigas? Ahora, al parecer, se ve que Heráclito está más léjos de la verdad que Empedocles. Platon 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 contradiccion, constituyen la amistad.

Como si la impugnacion de estas cuatro teorías hubiese agotado la discusion regular, Sócrates finge á la ventura, y como conjeturando, que lo que no es bueno, ni malo, es quizá 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 á tientas en cierta manera; le parece que todos los séres deben tener uno de estos tres caracteres: ser buenos, ó ser malos, ó 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 cuestion, y si ama alguna cosa, no puede ménos de amar lo bueno. Justificada de esta manera la conjetura, se presenta bajo la forma de una definicion nueva, á 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 á amar lo que le es bueno, la medicina, por ejemplo. Pero si lo ama, no es tanto en sí mismo, como á 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. á la letra, so pena de no designar más que un sér imposible de

determinar, sin carácter ninguno, como seria un hombre sin vicio y sin virtud. Sócrates quiere hablar de un sér que, no siendo absolutamente bueno, tiene necesidad de otro mejor que él para conservarse ó agrandarse, y de un sér que no siendo 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 á causa de lo que es malo; conclusion que parece fundada en la observacion 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 parecia ántes 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, á ménos que despues de haberse elevado por grados de un bien á 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 manifestacion, un solo bien digno de ser amado, principio y fin de la amistad.

Hé aquí una nueva idea, idea grande y verdadera; que existe un sér supremo que no es amado en vista de ningun otro bien, un bien que es nuestro verdadero amigo, puesto que á él es á donde va á parar en definitiva toda amistad. Mas para quitar toda duda, Sócrates tiene necesidad de volver á la suposicion precedente, de que el bien es amado en prevision del bien y á causa del mal. Porque si el mal engendra nuestra amistad por el bien, el bien no tiene existencia sino relativamente al mal, del cual es remedio. Supongamos por un momento que el mal llega á desaparecer; el bien entónces no tiene ya ra-

zon 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 á causa del mal, sino en sí y por sí. Entónces 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 comprenderia ya.

El deseo, considerado como origen de la amistad, es el que va á conducir á Sócrates á su última conclusion. ¿Qué desea aquel que desea? Evidentemente aquello de que tiene necesidad. ¿Y de qué tiene necesidad? Evidentemente tambien 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 sér encuentra en la naturaleza de otro sér alguna cosa que le conviene, el carácter, las costumbres ó la persona misma, y por su parte encuentra en su propia naturaleza alguna cosa que conviene al otro. El deseo arrastra el uno hácia el otro, una atraccion mútua 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 solucion, que representa seguramente el verdadero pensamiento de Platon, porque en vez de asentarla sobre razones incontestables, apenas la indica y vuelve rápidamente á las objeciones, se conocerá, á 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 á la forma y á las proporciones de un diálogo pura y simplemente refutatorio. Le basta mantener los espíritus en guardia contra la confusion de lo conveniente y de lo semejante, preguntándose si son idénticos y si no hay aquí una mala inteligencia de palabras; y despues, sin concluir

explícitamente sobre este punto, abandona al lector á sus reflexiones, dejando á su cargo juzgar si la discusion gira en un círculo vicioso, ó si está á punto de llegar á su final solucion.

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 extension. Platon 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 sólo. Pero estos no son más que términos aislados, violentamente arrancados de su relacion 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, Platon no tiene necesidad de decir que es preciso restablecer estos términos en su afinidad mútua para encontrar la justa relacion, y que basta hundir todas estas falsas teorías para establecer la verdadera, porque esta idea resalta de la discusion misma. Esta sólo 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 Platon hace conocer mejor el juego de su dialéctica, método complicado que sólo avanza paulatinamente hácia la verdad, destruyendo á derecha é izquierda mil errores. No hay que echarle en cara que sólo camina causando ruinas, porque estas ruinas son las de los sistemas falsos, como, por ejemplo, las teorías de Empedocles y Heráclito sobre la amistad. Este método lento é indirecto es el de los espíri-

tus descontentadizos, que tienen necesidad de ver claro en todas las cosas, y de no aceptar nada sin exámen bajo la fe de otro. Descartes, despues de Platon, hará otro tanto; su duda metódica será el hermano segundon de la dialéctica. Los procedimientos numerosos y diversos de este método tienen casi todos su papel en la discusion precedente, como son: la definicion, que presenta bajo una forma general y concisa el elemento característico de cada teoría; la division, que distingue y aisla una teoría de otra; el ejemplo, que en apoyo de cada afirmacion importante, ofrece la prueba sensible y popular de una aplicacion tomada de los fenómenos y de los séres de la naturaleza; la hipótesis, que presenta al estado de conjetura las teorías probables que, para ser entendidas, tienen necesidad del socorro de la demostracion; en fin, la induccion y la deduccion, que conduciendo el espíritu perpétuamente de las ideas particulares á los principios, y de los principios á las aplicaciones, aclaran con una doble luz las opiniones cuestionables. Estos procedimientos, que en este resúmen no han podido ser indicados sino ligeramente, se presentan en la lectura del *Lisis* en todo su desenvolvimiento, y dan una idea de la abundancia y de la fuerza de los medios que Platon, despues de Sócrates, ha puesto á disposicion de la filosofía.

LISIS
ó
DE LA AMISTAD.

SÓCRATES.—HIPOTALES.—CTESIPO.—MENEXENES.

LISIS.

SÓCRATES.

Iba de la Academia al Liceo por el camino de las afueras á lo largo de las murallas, cuando al llegar cerca de la puerta pequeña que se encuentra en el origen del Panopo, encontré á Hipotales, hijo de Hierónimo, y á Ctesipo del pueblo de Peanea (1), en medio de un grupo numeroso de jóvenes. Hipotales, que me habia visto venir, me dijo:

—¿A dónde 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.

—¿A dónde y con quién quieres que vaya? le respondí.

—Aquí, dijo, designándome frente á la muralla un recinto, cuya puerta estaba abierta. Allá vamos gran número de jóvenes escogidos, para entregarnos á varios ejercicios.

(1) Patria de Demóstenes, segun Plutarco.

—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 Júpiter! ¡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 de hacer, y cuál es el jóven más hermoso de los que allí se encuentran.

—Cada uno de nosotros, Sócrates, tiene su gusto, me dijo:

—Pero tú, Hipotales, dime, ¿cuál es tu inclinacion? Entónces él se ruborizó.

—Hipotales, hijo de Hierónimo, le dije, no tengo necesidad de que me digas, si amas ó no amas; me consta, no sólo que tú amas, sino tambien 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 á primer golpe de vista el que ama y el que es amado.

Al oír estas palabras, se ruborizó mucho más.

—¡Vaya una cosa singular! Hipotales, 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 tí, se fastidiará hasta la saciedad de oírte 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, estar oyendo el nombre de Li-

sis. Y todavía es disimulable, cuando sólo lo hace en prosa en la conversacion, pero no se limita á ésto, 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 á escucharle. Y ahora viene ruborizándose al oír tus preguntas.

—Ese Lisis, le dije, es muy jóven á mi entender. Supongo esto, porque al nombrarle tú, no he podido recordarle.

—En efecto, sólo 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.

—Díme, ¿de quién es hijo?

—Es el hijo mayor de Demócrates, del pueblo de Exonea.

—Tus amores, Hipotales, 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.

—Hipotales, le dije, no tengo deseos de oír tus cánticos, ni tus versos, si realmente los has compuesto para ese jóven; pero sí querria saber el sentido en que están, para asegurarme de tus disposiciones respecto á 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. Hipotales es el amante más atento y más preocupado del mundo, y sin embargo, nada dice de sus amores, que otro jóven 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 Isis, 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. Ultimamente, Sócrates, nos cantó una pieza sobre la hospitalidad que Hércules había merecido á uno de los abuelos de Lisis, pariente del mismo Hércules, y que había nacido de Júpiter y de la hija del que fundó el barrio de Exonea; leyendas referidas por todas las viejas, que él rebusca, canta, y nos obliga á que se las escuchemos.

—Hipotales, dije yo entónces, ¡vaya una cosa singular! ¿compones y cantas tu propio elogio ántes de haber vencido?

—Pero, Sócrates, no es para mí lo que compongo y lo que canto.

—Por lo ménos, 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 mio, no celebraría sus amores ántes de haber conseguido la victoria, desconfiando del porvenir, tanto más cuanto que los jóvenes hermosos, cuando se los alaba y se los en-

salza, se llenan de presuncion 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 formarias de un cazador que espantase la caza, imposibilitándose así de cogerla?

—Es evidente que seria un loco.

—Seria muy mala política, en vez de atraer á la persona que se ama, espantarla con palabras y canciones. ¿Qué dices á esto?

—Que esa es mi opinion.

—Procura, pues, Hipotales, no exponerte á semejante desgracia con toda tu poesía. No creo que tengas por buen poeta á aquel que sólo hubiera conseguido con sus versos perjudicarse á sí mismo.

—No, ¡por Júpiter! exclamó; esa seria una gran locura. Por otra parte, Sócrates, yo estoy de acuerdo contigo en todo lo que has dicho, y si tienes algun otro consejo que darme, lo tomaré con gusto, cual conviene á 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 podria darte un ejemplo de la clase de conversacion que deberias 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 á conversar; y como se celebra hoy la fiesta de Hermes (1), y los jóvenes y los adultos se reunen todos en ese sitio, no dejará Lisis

(1) Hermes presidia á las palestras, escuelas públicas de educacion y de instruccion, como el Dios de la ciencia.

de acercarse á tí. Si no, Lisis está muy ligado con Ctesipo por medio de su primo Menexenes, que es su compañero favorito, y si de suyo no lo hace, Menexenes le llamará.

—Corriente, dije yo, y en el acto entré en la palestra con Ctesipo, entrando todos los demás detrás de nosotros.

Cuando llegamos, la funcion habia terminado, y encontramos allí los jóvenes que habian asistido al sacrificio (1), todos con trages de fiesta y jugando á la taba. Los más estaban entregados á sus juegos en el átrio exterior; unos jugaban á pares y nones en un rincon del cuarto del vestuario con gran número de tabas, que sacaban de unos cestillos; y otros, manteniéndose en pié alrededor de ellos, hacian el papel de espectadores. Entre los primeros estaba Lisis, de pié, en medio de jóvenes de todas edades, con su corona en la cabeza, y dejaba ver en su semblante la belleza asociada á cierto aire de virtud. Nosotros fuimos á colocarnos frente á aquel punto, donde habia algunos asientos, y nos pusimos á hablar unos con otros. Lisis, volviendo la cabeza, dirigia muchas veces sus miradas hácia nosotros, y era evidente que deseaba aproximarse, pero por timidez no se atrevia á hacerlo solo; cuando Menexenes entró, retozando, desde el átrio al local donde nosotros estábamos, y viendonos á Ctesipo y á mí, se aproximó para sentarse con nosotros. Lisis, conociendo su intencion, le siguió, y se colocó á su lado, y los demás concurrieron igualmente. Hipotales, advirtiéndoles que el grupo en torno nuestro engrosaba, vino á su vez á ocultarse detrás de los otros, puesto de pié y colocado de manera que no pudiese ser visto por Lisis por temor de serle importuno. En esta actitud escuchó nuestra conversacion.

(1) La ley prohibia, ántes 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 razon, Sócrates se detiene en el vestíbulo.

Me dirigí á Menexenes, y le dije; hijo de Domofon, ¿cuál de vosotros dos es de más edad?

—No estamos de acuerdo en este punto, dijo.

—¿Disputais tambien acerca de cuál es el más noble?

—Sí, ciertamente.

—¿Tambien disputareis sobre cuál es el más hermoso?

Ambos se echaron á reir.

—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 á preguntarle cuál era el más justo y el más sabio; pero llegó uno, que obligó á Menexenes á 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 Menexenes (1), me dirigí á 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 Júpiter! no es dichoso.

—Entónces tu padre y tu madre, si te aman verdaderamente y quieren tu felicidad, deben hacer los mayores esfuerzos para hacerte dichoso.

—Es claro.

(1) Menexenes se trasladó solo al lugar reservado para los sacrificios, como lo quiere la ley.

—¿Te dejan, pues, hacer todo lo que quieres, sin regañarte nunca, ni impedirte obrar á tu capricho?

—¡Por Júpiter! 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 ó te lo prohibiría?

—Ciertamente que no me lo permitiría.

—Y ¿á quién lo encomienda?

—Hay un conductor que recibe por esto un salario de mi padre.

—¿Qué dices? ¿permite á un mercenario mejor que á tí 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 quieres que se me permita eso?

—Entonces nadie puede castigarlas.

—Sí, verdaderamente, dijo; el mulatero puede hacerlo.

—¿Es libre ó esclavo?

—Esclavo.

—Tus padres, á lo que veo, hacen más caso de un esclavo que de tí, que eres su hijo, puesto que le confían, con preferencia á tí, lo que les pertenece, y le permiten hacer lo que quiere en el acto mismo que te lo prohíben á tí. Pero dime aún; ¿te dejan en libertad de conducirte por tí mismo?

—¿Cómo me lo habian de permitir?

—¿Pues quién te guía?

—Mi pedagogo, que ahí está.

—¿Es esclavo?

— Sí, y propiedad nuestra.

— Vaya una cosa singular, dije yo: ¿ser libre y verse gobernado por un esclavo! ¿qué hace tu pedagogo para gobernarte?

— Me lleva á casa del maestro.

— Y tus maestros ¿mandan sobre tí igualmente?

— Sí, y mucho.

— Vaya un hombre rodeado de maestros y pedagogos por la voluntad de su padre! Pero cuando vuelves á casa y estás cerca de tu madre, ¿te deja ésta hacer lo que quieres para que seas dichoso? por ejemplo, ¿te deja revolver la lana y tocar al telar, mientras ella teje, ó ántes bien te prohíbe tocar á la lanzadera, al péine y á los demás instrumentos de trabajo?

— Lisis echándose á reír, ¡por Júpiter! Sócrates, me dijo, no sólo me lo prohíbe, sino que me pega en los dedos si llevo á tocar.

— ¡Por Hércules! exclamé yo, ¿has hecho alguna ofensa á tu padre ó á tu madre?

— No, ¡por Júpiter! 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 á ser obediente, y, para decirlo de una vez, á reducirte á la condicion de no hacer nada por tu voluntad, puesto que de todas estas riquezas ninguna está á tu disposicion, como que todo el mundo las administra excepto tú, y tu cuerpo mismo, á pesar de ser tan hermoso, no te presta ningun uso, toda vez que otro, distinto que tú, le cuida y le gobierna? En definitiva, tú, Lisis, ni haces ni diriges nada á tu voluntad.

— Es, respondió, porque aún no tengo la edad, Sócrates.

— Mira, hijo de Demócrates, que acaso la edad no sea la verdadera razon, porque hay cosas, tan importantes

como las que hemos referido, que á mi parecer tus padres te dejarán ejecutar sin reparar en tus pocos años. Por ejemplo, cuando quieren que se les lea ó se les escriba alguna cosa, es seguro que serás tú el primero á 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 ó apretar las cuerdas que quieres puntear ó tocar con el plectro?

—No.

—Por qué razon te permiten unas cosas y te prohíben otras, segun hemos dicho?

—Sin duda, porque unas cosas las sé y otras no las sé.

—Bien, excelente jóven. Luego no es la edad la que espera tu padre para permitirte hacer todas las cosas, porque el dia que te crea más hábil que él, ese dia 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 dia en que te crea más hábil que él?

—Creo que me la confiará.

—Y los atenienses á su vez no te confiarán sus negocios, en el momento en que te crean más experimentado?

—Sí, ciertamente.

—¡Por Júpiter! repuse yo, qué haria el gran rey de Persia? Entre su hijo mayor y nosotros, á quién confiaría el cuidado de dar sazón á los distintos platos de su mesa, si le probásemos que nosotros somos más entendidos que su hijo en la preparacion de condimentos?

—A nosotros, evidentemente.

—Más aún; no permitiría que su hijo se mezclara en

nada, y á nosotros nos dejaría obrar, áun cuando quisiéramos echar la sal á puñados.

—Sin duda alguna.

—Díme más : si su hijo tuviese malos los ojos, le permitiría tocarlos con sus manos, sabiendo que no entiende nada de medicina, ó se lo impediría?

—Se lo impediría.

—Pero si nos tuviese á nosotros por buenos médicos, ¿no nos dejaría obrar, áun cuando quisiéramos llenar de ceniza los ojos del hijo, confiando en nuestra habilidad?

—Tienes razon.

—¿Y no sucedería lo mismo en cuantas ocasiones parecamos 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 fia de nosotros todo el mundo, los griegos, los bárbaros, los hombres, las mujeres, y nadie nos impide obrar como mejor nos parezca; y no sólo nos gobernamos á nosotros mismos, sino que gobernamos á los demás, y guardamos á 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 á gusto nuestro; no habrá uno que no ponga obstáculos, y no sólo los extraños, sino tambien 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 relacion á las cosas en que no podamos ser de alguna utilidad?

—No, dijo.

—Así es, que tu padre no te amará respecto á 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 mio, todo el mundo te amará, todo el mundo se unirá á tí 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 ningun 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 Júpiter! respondió, no creo serlo.

En este momento dirigió una mirada á Hipotales, y poco faltó para darle cara, porque vino á mi mente la idea de decirle: hé aquí, Hipotales, cómo conviene hablar á la persona que se ama; hé 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 conversacion, recordé que se habia puesto detrás de los demás para ocultarse de Lisis. Contuve, pues, mi lengua, y guardé mis reflexiones. Menexenes volvió y tomó asiento junto á Lisis. Entónces éste, con su gracia infantil, y sin dar cuenta Menexenes, me dijo por lo bajo: Sócrates, repite ahora delante de Menexenes todo lo que acabas de decirme.

—Tú mismo se lo dirás, Lisis, porque me has prestado mucha atencion.

—Mucha, en efecto.

—Trata de recordar nuestra conversacion 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 á Menexenes, sobre cualquier otro objeto, porque querria no dejar de escuchar hasta la hora de volver á casa.

—Corriente, puesto que lo exiges; pero es preciso que estés dispuesto á venir en mi auxilio, si Menexenes me hace objeciones, porque ya sabes que es un gran disputador.

—Sí, ¡por Júpiter!, es muy disputador, y por eso mismo deseo que hables con él.

—Para que sea yo materia de risa; ¿no es así?

—No ¡por Júpiter!, sino para que le escarmientes.

—La cosa no es tan fácil, porque Menexenes es un hombre terrible, es un verdadero discípulo de Ctesipo. Y el mismo Ctesipo, no ves que está cerca de tí?

—No hagas caso de nada, y razona con Menexenes; yo te lo suplico.

—Razonemos; tambien yo lo quiero.

Como cuchicheábamos entre nosotros, Ctesipo dijo: porque hablais bajo, y no nos haceis partícipes de la conversacion?

—Todo lo contrario; se os va á dar parte, porque hay una cosa que Lisis no comprende, y sobre la que quiere que yo interrogue á Menexenes, que la entenderá mejor, segun dice.

—Por qué no preguntarle?

—Es lo que voy á hacer. Menexenes, dije yo entónces, responde, te lo suplico, á la pregunta que te voy á 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 querria más tener un buen amigo que la mejor codorniz (1), el mejor gallo, y lo que

(1) Los combates de gallos y codornices eran un espectáculo por el que tenian mucha pasion los atenienses.

es más, ¡por Júpiter! el más hermoso caballo y el más precioso perro del mundo; sí, ¡por el Can! yo preferiría un amigo á todo el oro de Darío, y á Darío mismo; tan apetecible y tan digna me parece la amistad! Y me llama la atencion una cosa, y es que, siendo Lisis y tú tan jóvenes, hayais tenido la fortuna de adquirir tan pronto un bien tan grande, tú, Menexenes, inspirando á Lisis un afecto tan vivo y tan precoz, y tú, Lisis, que á tu vez has sabido conquistar á Menexenes. Con respecto á mí, estoy tan distante de tal fortuna, que ni sé cómo un hombre se hace amigo de otro hombre. Aquí tienes la razon porque te lo pregunto y te lo pregunto á tí, que tienes que saberlo.

— Dime, pues, Menexenes, cuando un hombre ama á otro, ¿cuál de los dos se hace amigo del otro? El que ama se hace amigo de la persona amada, ó la persona amada se hace amigo del que ama, ó no hay entre ellos ninguna diferencia?

— Ninguna á mis ojos, respondió.

— ¿Qué quieres decir con eso? ¿Ambos son amigos, cuando sólo el uno de ellos ama al otro?

— Sí, á mi parecer.

— ¿Pero no puede suceder que el hombre que ama á 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 á otro, sea ó no correspondido, y si cabe abor-

recido? ¿Es el hombre que es amado? ¿Ó bien no es, ni el uno, ni el otro, puesto que no se aman ambos recíprocamente?

— Ni el uno, ni el otro, á mi parecer.

— Pero entónces sentamos una opinion diametralmente opuesta á la precedente; porque, despues 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 á punto de contradecirnos.

— Así, aquel que no corresponde ó 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, á ménos 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 entónces falta á la verdad el poeta que ha dicho:

«Dichoso aquel que tiene por amigos sus hijos, caballos ligeros para las carreras, perros para la caza y un hospedaje en países lejanos (1).»

— No me parece que se equivoca.

— ¿Es decir que tú tienes por verdadero lo que dice?

— Sí.

— En este caso, Menexenes, el que es amado es el amigo del que le ama, sea que le corresponda ó sea que le aborrezca, como los niños que no advierten ningun género de afeccion, y, si cabe, aborrecen á sus padres

(1) Son los versos de Solon, de que Sócrates abusa con intencion, extendiendo á los caballos, á los perros y al huésped la palabra amigo, que en la frase sólo se aplica á los hijos.

cuando se les corrige, y que en ningun momento están más predispuestos en contra de éstos que cuando los manifiestan estos mismos mayor cariño?

—Esa es tambien mi opinion.

—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, Menexenes, ó 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.

—Hémos aquí otra vez con la opinion que manifestamos ántes: que muchos son amigos de los que no son sus amigos, y muchas veces de sus enemigos, cuando aman á quien no los ama ó los aborrece. Además, muchas veces somos enemigos de gentes que no son enemigos nuestros, y que quizá son nuestros amigos, como cuando aborrecemos á 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 á la vez ama y es amado, ¿qué es lo que debemos deducir de aquí? ¿Existen entre los hombres otras relaciones, de las que pueda deducirse la amistad?

—Yo, Sócrates, no veo ninguna.

—¿Quizá, Menexenes, al comenzar nuestra indagacion, tomamos mal camino?

—Así es, Sócrates, exclamó Lisis, ruborizándose al pronunciar esta palabra, que me pareció habersele escapado, efecto de la mucha atencion que prestaba á lo que estábamos diciendo, y que se advertia claramente en su semblante.

Queriendo, pues, dar alguna tregua á Menexenes, encantado como estaba yo del deseo de instruirse que manifestaba Lisis, emprendí con éste la conversacion.

—Lisis, le dije, creo que tienes razon, y que si hubiéramos dirigido mejor nuestra indagacion, no nos habriamos extraviado, como ha sucedido. Dejemos, pues, este camino; porque para mí una indagacion se parece á 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 guias en cuanto á sabiduría. Quizá no han hablado á la ligera cuando han dicho, con motivo de la amistad, que es Dios mismo el que hace los amigos y que atrae los unos hácia los otros. Hé aquí, poco más ó menos, á mi entender, cómo se explican: un Dios conduce el semejante hácia su semejante (1), y se lo hace conocer. ¿No oiste nunca este dicho vulgar?

—No, dijo.

—Pero no ignoras la opinion de los sabios, que han dicho en los mismos términos, poco más ó 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 razon, respondió.

—Pero, dime, han dicho la verdad?

—Quizá.

(1) Versos y doctrina de Empedocles. Véase á Diógenes Laercio. VIII, 76.

—Quizá la mitad de la verdad, y quizá la verdad toda entera, respondí á 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 á sus tiros, puedan jamás hacerse amigos. ¿Es esta tu opinion?

—Sí, verdaderamente.

—Hé 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 sólo los hombres de bien son semejantes á los hombres de bien y son amigos entre sí, mientras que los malos, como se ha pretendido tambien, 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 á nada, ni sea amigo de nada. Hé 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 á decir, que sólo 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.

—Ese es mi dictámen, respondió.

—Y el mio, repliqué yo; pero encuentro, sin embargo, alguna dificultad. Veamos pues, ¡por Júpiter! y compro-

bemos mis sospechas. Lo semejante es el amigo de lo semejante, en tanto que es semejante, y que á título de tal le es útil? O más bien, examinemos la cosa bajo otro punto de vista. Lo semejante ofrece á su semejante alguna ventaja, que no pueda sacar de sí mismo, ó 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 séres 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, 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 á sí mismo, en tanto que bueno?

—Sin duda.

—Y el que se basta á sí mismo, tiene necesidad de ningún otro?

—No.

—No teniendo necesidad de nadie, no buscará á nadie.

—En efecto.

—Si no busca á nadie, no amará á nadie.

—No, ciertamente.

—Y si no ama á 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 á sí mismos, y que estando los unos inmediatos á 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 á Hesiodo, y citaba este verso: «*El ollero es por envidia enemigo del ollero, el cantor del cantor, y el pobre del pobre* (1). Y añadía, que en todas las cosas los séres, 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, á 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 sér desea, no el sér que se le parece, sino el que es opuesto á 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 á su contrario, mientras que lo semejante nada puede aprovechar de lo semejante (2). Y esto lo sostenía con mucha

(1) *Las obras y los días*, verso 25.

(2) Esta era la opinión de Heráclito. Véase Diógenes Laercio, IX, 1, 8.

soltura y en lenguaje agradable. ¿Qué juicio formais vosotros dos?

—Para mí, la tesis tiene cierto aire de exactitud.

—Diremos absolutamente que lo contrario es amigo de lo contrario?

—Sí.

—Tambien yo lo digo, Menexenes; pero no tienes esta opinion por muy singular? Y no ves levantarse contra nosotros sobre la marcha á estos adversarios ardorosos y hábiles, que van á preguntarnos si la amistad es lo más contrario posible al aborrecimiento? ¿Qué les responderemos? No nos veremos forzados á confesar que tienen razon?

—Necesariamente.

—Nos dirán entónces : es cierto, que el odio es amigo de la amistad, ó 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 semejanza engendrarse la amistad, estas cosas contrarias deberian 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 á 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, podria ser por casualidad el amigo de lo que es bueno.

—¿Qué quieres decir con eso?

—¡Por Júpiter! yo ya no sé qué decir, porque experimento una especie de vértigo al ver la incertidumbre de nuestros razonamientos. Creo ver tambien, conforme al

antiguo adagio, que la amistad reside quizá en la belleza (1). Pero nuestro objeto es como los fantasmas delicados, ligeros é incoercibles, y hé aquí por qué tenemos tanta dificultad en deslindarle. En fin, digo que lo bueno es bello. Y tú qué piensas?

—Yo lo creo tambien.

—Asimismo digo, por adivinacion, 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; despues lo malo; y, por último, lo que no es, ni bueno, ni malo. Qué te parece?

—Estoy conforme.

—Igualmente me parece, despues 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, ó de una cosa que se le aproxime, porque con respecto á 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 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, á mi parecer.

—Veamos ahora, mis queridos amigos, dije yo, si este

(1) Lo que es bello es amado, lo que no es bello no es amado. Teognis, verso 13.

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 á sí mismo, y el hombre sano jamás amará al médico sino en razon de su salud; ¿no es así?

—Jamás.

—Yo creo, que es el enfermo el que ama al médico á 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 á causa de la enfermedad, ¿el cuerpo está obligado á buscar y amar la medicina?

—Evidentemente.

—Luego lo que no es, ni malo, ni bueno, es amigo de lo que es bueno, á causa de la presencia del mal.

—Así me lo parece.

—Pero evidentemente, si es amigo de lo bueno, es ántes que la presencia del mal le 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 atencion en lo que voy á decir. Digo que ciertas cosas son las mismas que lo que se encuentra en ellas, y otras cosas nó. Por ejemplo, si se quiere teñir de este ó 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 ó 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, á 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 á á lo que se encontrará en ellos, es decir, verdaderamente blancos por la presencia de la blancura?

—No puede ser de otra manera.

—Hé 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, á 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 á la vez del deseo y del amor del bien, puesto que en este caso ya no es el sér que no es, ni bueno, ni malo, sino que es un sér malo incapaz de amar el bien.

—En efecto.

—Conforme á esto, podríamos decir que los que son

ya sabios, sean dioses ú hombres, no pueden amar la sabiduría, así como no pueden amarla los que, á 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 razon de lo que no saben. Estos, que no son, ni buenos, ni malos, aman la sabiduría, mientras que los que son del todo buenos ó del todo malos no pueden amarla. En efecto, hemos demostrado ántes que lo contrario no es amigo de su contrario, ni lo semejante de lo semejante, ¿lo recordareis?

—Perfectamente.

—Creo que ahora, Lisis y Menexenes, hemos descubierto más claro que nunca lo que es el amigo y lo que no lo es. Diremos, pues, que con relacion al alma, con relacion al cuerpo, por todas partes, en fin, lo que no es, ni bueno, ni malo, es el amigo de lo que es bueno, á causa de la presencia del mal.

Ambos lo confesaron, y convinieron en que así era absolutamente. Yo mismo me consideré dichoso y me dí por satisfecho, como el cazador que asegura su presa; mas despues, 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 Menexenes, gran riesgo corremos de que lo dicho no sea más que un precioso sueño.

—¿Por qué? me preguntó Menexenes.

—Me temo, le respondí, que nos hemos llevado chasco en nuestros discursos sobre la amistad, como sucede á los charlatanes.

—¿Cómo?

—Lo vamos á ver bien pronto; el que ama, ¿ama alguna cosa ó nó?

—Necesariamente alguna cosa.

—¿Lo ama por nada y en vista de nada, ó lo ama por algo y en vista de alguna cosa?

—Por alguna causa seguramente y en vista de alguna cosa.

—Y esta cosa, en vista de la que él ama, ¿la ama, ó bien no es amiga, ni enemiga suya?

—No puedo seguirte, me dijo.

—Tienes razon; quizá comprenderás más fácilmente de otra manera, y yo mismo sabré tambien mejor lo que quiero decir. El enfermo, como ya dijimos ántes, es amigo del médico, ¿no es así?

—Sí.

—Si ama al médico, es á 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 ó un mal, ó 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 á causa de la enfermedad, es decir, á 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 ó 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, á 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 á 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.

—Seguramente.

—Y si se la ama ¿es en vista de alguna cosa?

—Sí.

—De alguna cosa que también se ama, para ser fieles á nuestras premisas.

—Sin duda.

—Y se amará esta cosa á su vez en vista de alguna otra que también se ame.

—Sí.

—Prosiguiendo así indefinidamente, es necesario que lleguemos á un principio que no suponga ninguna otra cosa amada, á 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, á decir verdad, que nosotros amamos. Hé aquí cómo es preciso entenderlo. Cuando se da un gran valor á una cosa, como un padre que prefiere un hijo, por ejemplo, á todos los demás bienes, ¿no habrá otro ob-

jeto al que este padre dé tambien 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 tambien á la vasija que contenga el vino?

—Seguramente.

—¿No hará entónces más caso de una copa de barro ó 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 ménos verdadero, porque lo que amamos es aquello en cuya vista damos valor al oro y al dinero y á otros bienes igualmente. ¿No es cierto esto?

—Muy cierto.

—Apliquemos este razonamiento á 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 á 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.

—Hé 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 á 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 á desaparecer, y no ata-

case ni al cuerpo ni al alma, ni á 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 á 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 amarle sino á 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 á 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 relacion á lo que es enemigo nuestro; si este enemigo llegara á desaparecer, el amigo igualmente cesará de existir para nosotros.

— Yo no lo creo, por lo menos, de la manera que ahora lo cuentas.

— ¡Por Júpiter! dije yo, si se destruyera el mal no habría hambre, ni sed, ni ningun otro de estos apetitos? Ó más bien, áun cuando los hombres y los animales fuesen distintos que como son hoy dia, la sed ¿no existiría sin ser dañosa? ¿O bien crees tú que la sed, el hambre y los demás apetitos quedarian los mismos no existiendo 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 ó 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, díme; 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 á 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 á 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 á causa del mal?

—Sí.

—Con lo expuesto creo haber encontrado otra razon 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, díme, ¿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 á esto, Menexenes 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 ó ama á otro, jamás podría ni desearle, ni amarle, ni buscarle, si no encontrase entre él y el objeto de su amor alguna conveniencia ó afinidad de alma, de carácter ó de exterioridad.

—Es cierto, dijo Menexenes. 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 Menexenes apenas hicieron signo de asentimiento; pero Hipotales, lleno de gozo, mudaba cada instante de color. Queriendo yo poner en claro esta opinion, dije entónces:

—Si lo conveniente difiere de lo semejante, me parece, Lisis y Menexenes, 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 sustraer-

nos á la objeccion propuesta ya , de que lo semejante es inútil á lo semejante, á causa de su misma identidad; y por otra parte sostener que el amigo no es útil, es un absurdo. Quereis, para no alucinarnos con nuestros propios discursos, que demos por concedido, que lo conveniente y lo semejante son diferentes entre sí?

—Sí, lo queremos.

—Diremos tambien que lo bueno conviene á todo, y que lo malo no conviene á nada. O bien es preciso decir, que lo bueno conviene á lo bueno, lo malo á lo malo, y lo que no es, ni bueno, ni malo en sí á lo que no es, ni bueno, ni malo?

Ellos estuvieron conformes en que cada uno de estos géneros conviniese con el suyo respectivo.

—Hé aquí, mis queridos jóvenes, que hemos vuelto á las primeras opiniones sobre la amistad, á 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, sólo lo bueno puede ser amigo de lo bueno.

—Seguramente.

—Creo que hemos refutado ya esto; ¿no os acordais?

—Nos acordamos.

—Entónces para qué razonar más?

—No es claro, que á nada conduce? Me limitaré, pues, como hacen los abogados hábiles en sus defensas, á 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 á que hemos pasado revista, porque por su mucho número no puedo recordarlas todas, si ninguna de estas cosas, repito, es el amigo, entónces nada tengo que decir.

En este acto me vino la idea de provocar á alguno de

más edad, pero en el mismo momento, dirigiéndose á nosotros como demonios los pedagogos de Lisis y Menexenes, con los hermanos de éstos, los llamaron para volver á 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 parecia que habian bebido con algun exceso á causa de las fiestas, y no estaban por lo tanto en disposicion de escucharnos, cedimos al fin, y cortamos la conversacion.

Cuando se marchaban, dije á Lisis y Menexenes, que nos habiamos puesto quizá en ridiculo ellos y yo, viejo como ya soy, porque los que presenciaron la conversacion irán diciendo, que pensábamos ser amigos, y yo lo soy vuestro, y no hemos podido descubrir lo que es el amigo.

FEDRO.

ARGUMENTO.

Segun una tradicion, que no tenemos necesidad de discutir, el *Fedro* es obra de la juventud de Platon. 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 expansion del genio. Platon viste con colores mágicos todas las ideas que afectan á su juvenil inteligencia, todas las teorías de sus maestros, todas las concepciones del cerebro prodigioso que producirá un dia la *República* y las *Leyes*. Tradiciones orientales, ironía socrática, intuicion 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 confusion en esta obra, donde el razonamiento y la fantasía aparecen reconciliados, y donde encontramos en gérmen todos los principios de la filosofia platoniana. Esta embriaguez del jóven sabio, este arrobamiento que da á 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 á lo más para inspirar al artista ó 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 á la unidad una obra tan compleja. Lo propio del

genio de Platon es abordar á la vez las cuestiones más diversas, y á la vez resolverlas; como lo propio del genio de Aristóteles es distinguir todas las partes de la ciencia humana, que Platon habia confundido. Un tratado de Aristóteles presenta un orden riguroso, porque el objeto, por vasto que sea, es siempre único. Un diálogo de Platon 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 á su jóven amigo en los misterios de la eterna belleza; le invita á contemplar con él aquellas ciencias, cuya vista llena nuestras almas de una celestial beatitud, cuando, aladas y puras de toda mancha terrestre, se lanzan castamente al cielo en pos de Júpiter y de los demás dioses; le enseña á despreciar esos placeres groseros que le harian andar errante durante mil años por tierras de proscripción; le enseña igualmente á alimentar su inteligencia con lo verdadero, lo bello y lo bueno, para merecer un dia tomar sus alas y volar de nuevo á 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 union de las inteligencias, el amor verdaderamente filosófico, por la contemplacion de las bellezas imperfectas de este mundo, despierta en nosotros el recuerdo de la esencia misma de la belleza, que irradiaba en otro tiempo á nuestros ojos en los espacios infinitos, y que, purificándonos, abrevia el tiempo que debemos pasar en los lugares de prueba.

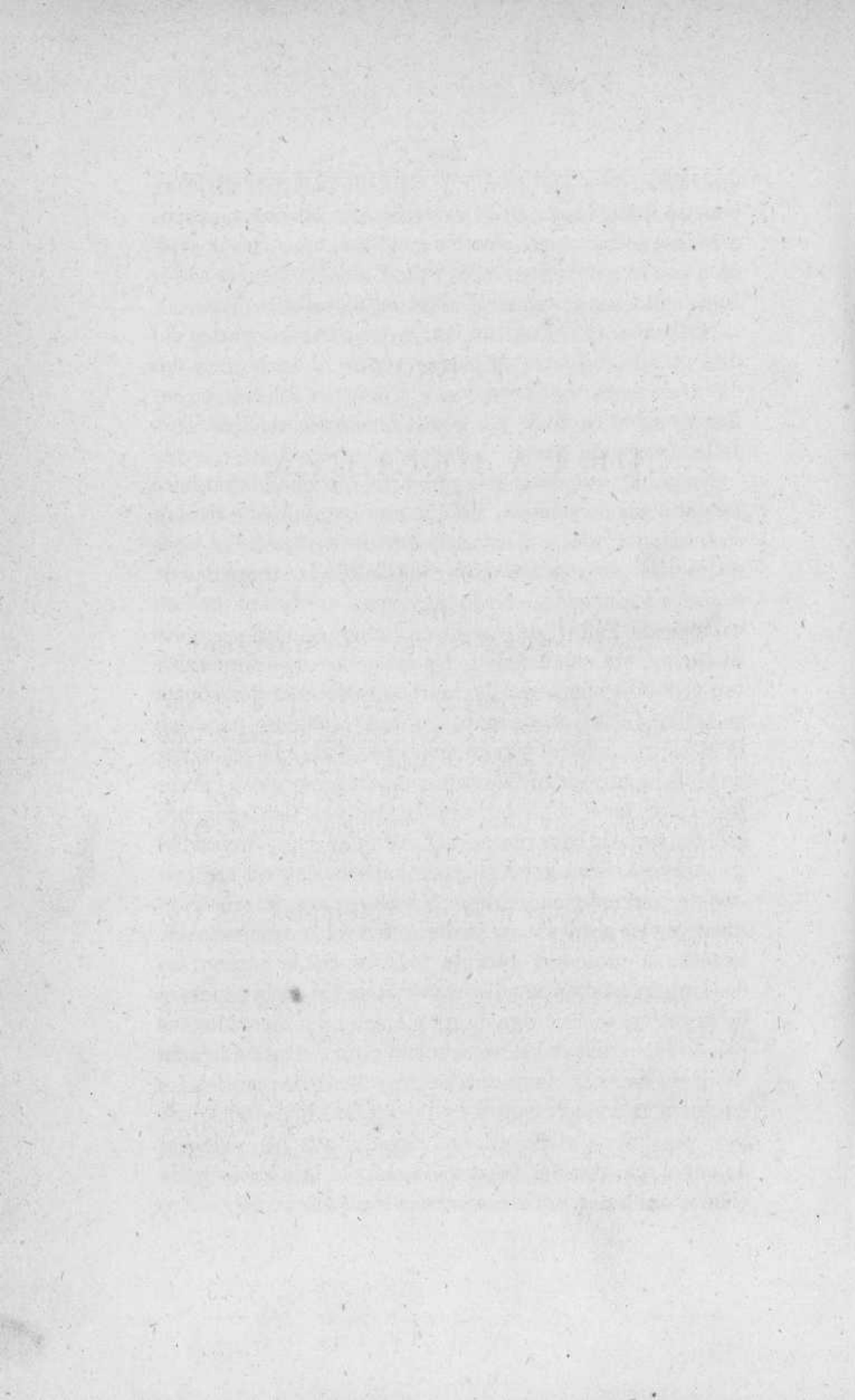
En la segunda parte intenta sentar los verdaderos principios del arte de la palabra, que los Tisias y los Gorgias habian convertido en arte de embuste y en instrumento de codicia y de dominacion. A la retórica siciliana, que enseña á sus discípulos á corromperse, á engañar á la multitud, á dar á la injusticia las apariencias del derecho, y á preferir lo probable á lo verdadero, Platon 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 exámen reflexivo sobre la falsa y la verdadera retórica, que llena toda la segunda parte.

Nada hay que decir sobre el arte con que Platon hace hablar á 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 jóven, tan apasionado por los discursos, tan amante de todos los bellos conocimientos, tan pronto á 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 á Sócrates si cree en el robo de la ninfa Oritia; ó la franqueza generosa que le hace reconocer la vanidad de su curiosidad y confesar su ignorancia, sus preocupaciones y sus errores.

Esta conversacion, en que Sócrates pasa alternativamente de las sutilezas de la dialéctica á los trasportes de la oda, se prolonga durante todo un dia de verano; los dos amigos reposan muellemente acostados en la espesura de la yerba, á la sombra de un plátano, y sumergidos sus piés en las aguas del Illiso; 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 Aquelóo, prestan su atencion, embelesadas con las palabras de aquel que posee á la vez el amor de la ciencia y la ciencia del amor.



FEDRO
ó
DE LA BELLEZA.

SÓCRATES.—FEDRO.

SÓCRATES.

Mi querido Fedro, ¿á dónde vas y de dónde vienes?

FEDRO.

Vengo, Sócrates, de casa de Lisias (1), hijo de Céfalo, y voy á pasearme fuera de muros; porque he pasado toda la mañana sentado junto á Lisias, y siguiendo el precepto de Acumenos, tu amigo y mio, me paseo por las vias públicas, porque dice que proporcionan mayor recreo y salubridad que las carreras en el gimnasio.

SÓCRATES.

Tiene razon, amigo mio; pero Lisias, por lo que veo, estaba en la ciudad.

FEDRO.

Sí, en casa de Epícates, en esa casa que está próxima al templo de Júpiter Olímpico, la Moriquia (2).

(1) Lisias nació en Atenas en 459 y murió en 379, ántes de Jesucristo; perteneció al partido democrático y fué desterrado á Megara durante la oligarquía. Ésta condenó á muerte á su hermano Polemarco y á su cuñado Dionisidoro.

(2) Casa llamada así de uno llamado Moriquia.

SÓCRATES.

¿Y cuál fué vuestra conversacion? Sin dudar, Lisias te regalaría algun 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 jóven, 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. Debí 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 á los intereses populares (1). Así es que yo ardo en deseos de escucharte, y ya puedes alargar tu paseo hasta Megara, y, conforme al método de Heródi-

(1) Sócrates tenía poca simpatía por la democracia ateniense, y así se burla de los oradores populares.

cos (1), volver de nuevo despues 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, dártelo á conocer de una manera digna de tan gran orador? Estoy bien distante de ello, y, sin embargo, preferiria este talento á todo el oro del mundo.

SÓCRATES.

Fedro, si no conociese á Fedro, no me conoceria á 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 á la carga, habrá pedido al autor que comenzara de nuevo, y el autor le habrá dado gusto, y, no satisfecho aún con esto, concluiria por apoderarse del papel, para volver á leer los pasajes que más llamaran su atencion. Y despues de haber pasado toda la mañana inmóvil y atento á este estudio, fatigado ya, habia salido á tomar el aire y dar un paseo, y mucho me engañaria, ¡por el Can! si no sabe ya de memoria todo el discurso, á no ser que sea de una extension excesiva. Se ha venido fuera de muros para meditar sobre él á sus anchuras, y encontrando un desdichado que tenga una pasion furiosa por discursos, complacerse interiormente en tener la fortuna de hallar uno á quien comunicar su entusiasmo y precisarle á que le siga. Y como el contradizo, llevado de su pasion por discursos, le invita á que se explique, se hace el desdeñoso, y como si nada le importara; cuando si no le quisiera oir, seria capaz de obligarle á ello por la fuerza. Así, pues, mi querido Fedro, mejor es hacer por voluntad lo que

(1) Este Heródico era médico.

habria de hacerse luego por voluntad ó por fuerza.

FEDRO.

Veó que el mejor partido que puedo tomar es repetirte el discurso como me sea posible, porque tú no eres de condicion tal que me dejes marchar, sin que hable bien ó mal.

SÓCRATES.

Tienes razon.

FEDRO.

Pues bien, doy principio..... Pero verdaderamente, Sócrates, yo no puedo responder de darte á conocer el discurso palabra por palabra. En medio de que me acuerdo muy bien de todos los argumentos que Lisias hace valer para preferir el amigo frio al amante apasionado; y voy á referírtelos en resúmen y por su órden. 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, supuesto que tenemos aquí á Lisias mismo, no puedo ciertamente consentir que seas tú materia de nuestra conversacion. Veamos, presenta ese discurso.

FEDRO.

Basta de broma, querido Sócrates; veo que es preciso renunciar á la esperanza que habia concebido de ejercitarme á tus expensas; pero ¿dónde nos sentamos para leerlo?

SÓCRATES.

Marchémonos por este lado y sigamos el curso del Illiso, y allí escogeremos algun sitio solitario para sentarnos.

FEDRO.

Me viene perfectamente haber salido de casa sin calza-

do, porque tú nunca le gastas (1). Podemos seguir la corriente, y en ella tomaremos un baño de piés, lo cual es agradable en esta estacion y á esta hora del dia.

SÓCRATES.

Marchemos, pues, y elige tú el sitio donde debemos sentarnos.

FEDRO.

¿Ves este plátano de tanta altura?

SÓCRATES.

¿Y qué?

FEDRO.

Aquí, á su sombra, encontraremos una brisa agradable y yerba donde sentarnos, y, si queremos, tambien para acostarnos.

SÓCRATES.

Adelante, pues.

FEDRO.

Díme, Sócrates, ¿no es aquí, en cierto punto de las orillas del Illiso, donde Boreas robó, segun se dice, la ninfa Oritea?

SÓCRATES.

Así se cuenta.

FEDRO.

Y ese suceso tendria lugar aquí mismo, porque el encanto risueño de las olas, el agua pura y trasparente y esta ribera, todo convidaba para que las ninfas tuvieran aquí sus juegos.

SÓCRATES.

No es precisamente aquí, sino un poco más abajo, á dos ó tres estadios, donde está el paso del rio para el templo de Diana Cazadora. Por este mismo rumbo hay un altar á Boreas.

(1) Sócrates andaba habitualmente descalzo, y sólo se ponía sandalias en convites ó actos semejantes. (Véase el *Banquete*.)

FEDRO.

No lo recuerdo bien, pero dime ¡por Júpiter! ¿crees tú en esta maravillosa aventura?

X 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 se solazaba con Farmaceo, y que esta muerte dió ocasión á que se dijera que había sido robada por Boreas (1); y aún 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 á 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 mónstruos aterradores por su número y su rareza. Si nuestro incrédulo pone en obra su sabiduría vulgar, para reducir cada uno de ellos á proporciones verosímiles, tiene entónces que tomarlo por despacio. En cuanto á mí, no tengo tiempo para estas indagaciones, y voy á darte la razón. Yo no he podido aún cumplir con el precepto de Delfos, conociéndome á mí mismo; y dada esta ignorancia me parecería ridículo intentar conocer lo que

(1) Es sabido que hay dos sistemas de exégesis religiosa: 1.º el sistema de los racionalistas que acepta los hechos de la historia religiosa, reduciéndolos á las proporciones de la historia humana y natural (hipótesis objetiva); 2.º el sistema de los mitológicos, que niega á 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 Platon nos prueba la existencia de la exégesis racionalista 400 años ántes de J. C.

me es extraño. Por esto que renuncio á profundizar todas estas historias, y en este punto me atengo á las creencias públicas (1). Y como te decia ántes, en lugar de intentar explicarlas, yo me observo á mí mismo; quiero saber si yo soy un mónstruo más complicado y más furioso que Tifon, ó un animal más dulce, más sencillo, á quien la naturaleza le ha dado parte de una chispa de divina sabiduría. Pero, amigo mio, con nuestra conversacion hemos llegado á este árbol, á donde querias que fuésemos. ✕

FEDRO.

En efecto, es el mismo.

SÓCRATES.

¡Por Juno! ¡precioso retiro! ¡Cuán copudo y elevado es este plátano! Y este agnocasto, ¡qué magnificencia en su estirado tronco y en su frondosa copa! parece como si floreciera con intencion para perfumar estos preciosos sitios. ¿Hay nada más encantador que el arroyo que corre al pié de este plátano? Nuestros piés sumergidos en él, acreditan su frescura. Este sitio retirado está sin duda consagrado á algunas ninfas y al rio Aquelöo, si hemos de juzgar por las figurillas y estátuas 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 yerbas, cuya espesura nos permite descansar con delicia, acostados sobre un terreno suavemente inclinado. Mi querido Fedro, eres un guia excelente.

(1) Sócrates profesaba el mayor respeto á las leyes religiosas de su país, pero cuando la religion estaba en pugna con la moral, sacrificaba la religion. (Véase á Eutifron.) Sócrates era reformador en moral y conservador en religion, cosa insostenible. A una nueva moral correspondia una nueva religion, y esto hizo el cristianismo, que Sócrates preparó sin presentirlo.

FEDRO.

Maravilloso Sócrates, eres un hombre extraordinario. Porque al escucharte se te tendria por un extranjero, á 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 áun dado un paseo fuera de muros.

SÓCRATES.

Perdona, amigo mio. Así es, pero es porque quiero instruirme. Los campos y los árboles nada me enseñan, y sólo 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 á un animal hambriento á seguirmos, mostrándole alguna rama verde ó algun fruto; y tú, enseñándome ese discurso y ese papel que le contiene, podrias obligarme á dar una vuelta al Ática y á cualquiera parte del mundo, si quisieras. Pero, en fin, puesto que estamos ya en el punto elegido, yo me tiendo en la yerba. Escoge la actitud que te parezca más cómoda para leer, y puedes comenzar.

FEDRO.

Escucha.

«Conoces todos mis sentimientos, y sabes que miro la realizacion de mis deseos como provechosa á ambos. No seria 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 pasion. Pero los que no tienen amor no tienen jamás de que arrepentirse, porque no es la fuerza de la pasion la que les ha movido á hacer á su amigo todo el bien que han podido, sino que han obrado libremente, juzgando que servian así á sus más caros intereses. Los amantes consideran el daño causado por su amor á sus negocios, alegan sus liberalidades, traen á cuenta las penalidades que han sufrido, y despues 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 á conocer, sólo les resta aprovechar con decision cuántas ocasiones se presenten de complacer á su amigo.

»Se alegrará quizá en favor del amante, que su amor es más vivo que una amistad ordinaria, que está siempre dispuesto á decir ó hacer lo que puede ser agradable á 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 pasion llega á mudar de objeto, no dudará en sacrificar sus antiguos amores á 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 á un hombre atacado de un mal tan crónico, del cual ninguna persona sensata intentará curarle, 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 entónces si llegan á entrar en sí mismos, ¿cómo pueden aprobar las resoluciones que han tomado en un estado de delirio?

» Por otra parte, si entre tus amantes quisieses conceder la preferencia al más digno, no podrias escoger sino entre un pequeño número; por el contrario, si buscas entre todos los hombres aquel cuya amistad desees, puedes elegir entre millares, y es probable que en toda esta multitud encuentres uno que merezca tus favores.

» Si temes la opinion pública, si temes tenerte que avergonzar de tus relaciones ante tus conciudadanos, ten presente, que lo más natural es, que un amante, que de-

sea 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 á esto, que todo el mundo conoce 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 relacion más íntima los une ya, ó va bien pronto á unirlos. Pero los que no están enamorados, pueden vivir en la mayor familiaridad, sin que jamás induzcan á sospecha; porque se sabe que son lícitas estas asociaciones, formadas amistosamente por la necesidad, para encontrar alguna distraccion.

» ¿Tienes algun 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 despues del sacrificio que has hecho de lo más precioso que tienes? Si así sucede, es al amante á quien debes sobre todo temer. Un nada le enoja, y cree que lo que se hace es para perjudicarlo. Así es, que quiere impedir al objeto de su amor toda relacion 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 á no tener un amigo; ó 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 á la estimacion que inspiran sus virtudes los favores que desea, no se cela de aquellos que viven familiarmente con su amigo; aborreceria más bien á los que huyesen de su trato, porque veria en este alejamiento una señal de desprecio, mientras que

aplaudiria todas aquellas relaciones, cuyas ventajas conociere. 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, ántes de conocer la disposicion del alma y de haber experimentado el carácter, y así no puede asegurarse si su amistad debe sobrevivir á la satisfaccion de sus deseos. Los que no se ven arrastrados por el amor y están ligados por la amistad ántes 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 dia? Fíate de mí ántes que de un amante. Porque un amante alabaré 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 pasion le ciega; porque tales son las ilusiones del amor. El amor desgraciado se aflige, porque no excita la compasion de nadie; pero cuando es dichoso, todo le parece encantador, hasta las cosas más indiferentes. El amor es mucho ménos digno de envidia que de compasion. Por el contrario, si cedes á 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 á odios furiosos, y aún 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, seriamos indiferentes con nuestros hijos y con nuestros padres y no podriamos estar seguros de la felicidad de nuestros amigos, á quienes un dulce

hábito, y no la pasión, nos liga con estrecha amistad. En fin, si es justo conceder sus favores á los que los desean con más ardor, sería preciso en todos los casos obligar, no á los más dignos, sino á 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 á los amigos, sino á los mendigos y á los hambrientos, porque ellos te amarán, te acompañarán á todas partes, se agolparán á tu puerta experimentando la mayor alegría, vivirán agradecidos y harán votos por tu prosperidad. Pero tú debes por el contrario favorecer, no á aquellos cuyos deseos son más violentos, sino á los que mejor te atestigüen su reconocimiento; no á los más enamorados, sino á los más dignos; no á los que sólo aspiran á explotar la flor de la juventud, sino á los que en tu vejez te hagan partícipe de todos sus bienes; no á los que se alabarán por todas partes de su triunfo, sino á los que el pudor obligue á una prudente reserva; no á los que se muestren muy solícitos pasajera-mente, sino á aquellos cuya amistad, siempre igual, sólo concluirá con la muerte; no á los que, una vez satisfecha su pasión, buscarán un pretexto para aborrecerte, sino á 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 á los consejos severos de sus amigos, que rechazan pasión tan funesta. Considera, también, que nadie es reprehensible por no ser amante, ni se le acusa de imprudente por no serlo.

»Quizá me preguntarás, si te aconsejo que concedas tus favores á 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 podrias ocultarlos,

aunque quisieras. Es preciso que nuestra mútua relacion, léjos de dañarnos, nos sea á 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 eleccion de las palabras?

SÓCRATES.

Maravilloso discurso, amigo mio; me ha arrebatado y sorprendido. No has contribuido tú poco á que me haya causado tan buena impresion. Te miraba durante la lectura, y veia brillar en tu semblante la alegría. Y como creo que en estas materias tu juicio es más seguro que el mio, me he fiado de tu entusiasmo, y me he dejado arrastrar por él.

FEDRO.

¡Vaya! quieres reirte.

SÓCRATES.

¿Crees que me burlo y que no hablo seriamente?

FEDRO.

No, en verdad, Sócrates. Pero dime con franqueza, ¿por Júpiter, que preside á la amistad! piensas que haya entre todos los griegos un orador capaz de tratar el mismo asunto con más nobleza y extension?

SÓCRATES.

¿Qué dices? quieres que me una á tí para alabar un orador por haber dicho todo lo que puede decirse, ó sólo por haberse expresado en un lenguaje claro, preciso y sabiamente aplicado. Si reclamas mi admiracion por el fondo mismo del discurso, sólo por consideracion á tí puedo concedértelo; porque la debilidad de mi espíritu no me ha dejado apereibir este mérito, y sólo 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, á no juzgar tú de otra manera, que repite dos y tres veces las cosas, como un hombre poco afluente; pero quizá 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 dictámen. Los sabios de los tiempos antiguos, hombres y mujeres, que han hablado y escrito sobre esta materia, me convencerian de impostura, si tuviera la debilidad de ceder sobre este punto.

FEDRO.

¿Y cuáles son esos sabios? ó has encontrado otra cosa más acabada?

SÓCRATES.

En este momento no podré decírtelo; sin embargo, alguno recuerdo, y quizá en la bella Safo, ó en el sabio Anacreonte, ó en algun otro prosista encontrará ejemplos. Y lo que me compromete á hacer esta conjetura es que desborda mi corazon, y que me siento capaz de pronunciar sobre el mismo objeto un discurso que competiria 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 quizá 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 dispense de que me digas quiénes son esos sa-

bios, 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 comparacion, sin tomar nada de él. Por mi parte me comprometo, como los nueve arcontes, á consagrar en el templo de Delfos mi estatua en oro de talla natural, y tambien la tuya (1).

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 seria imposible hasta al más adocenado escritor. Por ejemplo, puesto que Lisias ha intentado probar que es preciso favorecer al amigo frio, 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 invencion. No es porque, cuando se trata de razones ménos evidentes, y por lo tanto más difíciles de encontrar, no se una al mérito de la composicion el de la invencion.

FEDRO.

Hablas en razon. 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 figure en Olimpia cerca de la ofrenda de Cipsesides (2).

(1) Cada uno de los arcontes juraba, al posesionarse del cargo, consagrar á Delfos su propia estatua, si se dejaba corromper.

(2) Estatua de Júpiter, que los descendientes de Cipselos con-

SÓCRATES.

Tomas la cosa por lo serio, Fedro, porque ataco al que amas. Sólo queria provocarte un poco. ¿Piensas verdaderamente que yo pretendo competir en elocuencia con escritor tan hábil?

FEDRO.

Hé aquí, mi querido Sócrates, que has incurrido en los mismos defectos que yo; pero tú hablarás, quieras ó no quieras, en cuanto alcances. Procura que no se renueve una escena muy frecuente en las comedias, y me fuerces á volverte tus burlas repitiendo tus mismas palabras: «Sócrates, si no conociese á Sócrates, no me conoceria á mí mismo; ardia 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 expansion á tu corazon, que segun tú mismo se desborda. Estamos solos, el sitio es retirado, y soy el más jóven y más fuerte de los dos. En fin, ya me entiendes; no me obligues á hacerte violencia, y habla por buenas.

SÓCRATES.

Pero, amigo mio, seria muy ridículo oponer á una obra maestra de tan insigne orador la improvisacion de un ignorante.

FEDRO.

¿Sabes una cosa? que te dejes de nuevos desdenes, porque si no recurriré á una sola palabra que te obligará á hablar.

SÓCRATES.

Te suplico que no recurras.

FEDRO.

No, no. Escucha. Esta palabra mágica es un juramento. Juro, pero ¿por qué Dios?, si quieres, por este plá-

sagraron á Olimpo, conforme al voto que habian hecho, si recobraban el poder soberano en Corinto.

tano, y me comprometo por juramento á que si en su presencia no hablas en este acto, jamás te leeré, ni te recitaré, ningun otro discurso de quien quiera que sea.

SÓCRATES.

¡Oh! ¡qué ducho! ¡cómo ha sabido comprometerme á que le obedezca, valiéndose del flaco que yo tengo, de mi cariño á los discursos!

FEDRO.

Y bien, ¿tienes todavía algun mal pretexto que alegar?

SÓCRATES.

¡Oh Dios! no; despues de tal juramento, ¿cómo podria imponerme una privacion semejante?

FEDRO.

Habla, pues.

SÓCRATES.

¿Sabes lo que voy á hacer ántes?

FEDRO.

Veámoslo.

SÓCRATES.

Voy á cubrirme la cabeza para concluir lo más pronto posible, porque el mirar á tu semblante me llena de turbacion y de confusion.

FEDRO.

Lo que importa es que hables, y en lo demás haz lo que te acomode.

SÓCRATES.

Venid, musas ligias, nombre que debeis á la dulzura de vuestros cantos (1), ó á la pasion de los ligienses (2) 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, despues de otros muchos, á la gloria de su querido Lisias. Habia un jóven,

(1) *Λίγυια*, quiere decir armoniosa.

(2) Los ligurienses, pueblo de la alta Italia.

ó más bien, un mozalvete en la flor de su juvenil belleza, que contaba con gran número de adoradores. Uno de ellos, más astuto, pero no ménos enamorado que los demás, había conseguido persuadirle que no le tenia amor. Y un dia que solicitaba sus favores, intentó probarle que era preciso acceder á su indiferencia, primero que á la pasion de los demás. Hé aquí su discurso :

«En todas las cosas, querido mio, para tomar una sábia resolucion es preciso comenzar por averiguar sobre qué se va á tratar, porque de no ser así se incurriria 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 cuestion. Así es que, avanzando en la discusion, les sucede necesariamente no entenderse, ni con los demás, ni consigo mismos. Evitemos este defecto, que echamos en cara á los demás; y puesto que se trata de saber si debe uno tregarse al amante ó al que no lo es, comencemos por fijar la definicion del amor, su naturaleza y sus efectos, y refiriéndonos sin cesar á estos principios y estrechando á ellos la discusion, examinemos si es útil ó 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 á uno, ya á otro. Cuando el gusto del bien, que la razon nos inspira, se apodera del alma entera, se llama sabiduría; cuando el deseo irreflexivo que nos arrastra hácia el placer llega á dominar, recibe el nombre de intemperancia. Pero la in-

temperancia muda de nombre, segun los diferentes objetos sobre que se ejercita y de las formas diversas que viste, y el hombre dominado por la pasion, segun la forma particular bajo la que se manifiesta en él, recibe un nombre que no es bueno ni honroso llevar. Así, cuando el ánsia de manjares supera á la vez al gusto del bien, inspirado por la razon y á los demás deseos, se llama glotonería, y los entregados á esta pasion 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 á él se abandona. En fin, lo mismo sucede con todos los deseos de esta clase, y nadie ignora los nombres degradantes que suelen aplicarse á los que son víctimas de su tiranía. Ya es fácil adivinar la persona á que voy á parar despues 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 sólo á 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 á mí, que estoy inspirado por alguna divinidad?

FEDRO.

En efecto, Sócrates, las palabras corren con una afuencia inusitada.

SÓCRATES.

Silencio, y escúchame, porque en verdad este lugar tiene algo de divino, y si en el curso de mi exposicion 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.

Tú eres la causa. Pero escucha el resto de mi discurso, porque la inspiracion podria abandonarme. En todo caso, esto corresponde al Dios que me posee, y nosotros continuemos hablando de nuestro jóven.

«Pues bien, amigo mio, 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 ó 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 poseido 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 á sus caprichos, mientras que todo lo que le contraría ó le provoca le es insoportable. El hombre enamorado verá con impaciencia á uno que le sea superior ó igual para con el objeto de su amor, y trabajará sin tregua en rebajarle y humillarle hasta verle 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 áun 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, ó sufrirá mucho en la prosecucion de sus placeres efimeros. 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 podria 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 á no tener más ojos que los del

mismo amante, y le será tanto más agradable cuanto más daño se haga á sí mismo. Por consiguiente, bajo la relación moral, no hay guia más malo, ni compañero más funesto, que un hombre enamorado.

»Veamos ahora lo que los cuidados de un amante, cuya pasión precisa á sacrificar lo bello y lo honesto á lo agradable, harán del cuerpo que posee. Se le verá rebuscar un jóven delicado y sin vigor, educado á la sombra y no á la claridad del sol, extraño á los varoniles trabajos y á los ejercicios gimnásticos, acostumbrado á 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 á este retrato. Todo esto es evidente, y es inútil insistir más en ello. Observaremos solamente, resumiendo, ántes de pasar á otras consideraciones, que en la guerra y en las demás ocasiones peligrosas, este jóven afeminado sólo podrá inspirar audacia á sus enemigos y temor á sus amigos y á sus amantes. Pero, repito, dejemos estas reflexiones, cuya verdad es manifiesta.

»Tambien debemos examinar, en qué el trato y la influencia de un amante pueden ser útiles ó dañosos, no al alma y al cuerpo, sino á los bienes del objeto amado. Es claro para todo el mundo, sobre todo para el mismo amante, que nada hay que desee tanto como ver á la persona que ama privada de lo más precioso, más estimado y más sagrado que tiene. Le vería con gusto perder su padre, su madre, sus parientes, sus amigos, que mira como censores y como obstáculos á su dulce comercio. Si la persona amada posee grandes bienes en dinero ó en tierras, sabe que le será más difícil seducirle y que le encontrará ménos dócil despues 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 mo-

mento en que habrá de cesar de gozar de sus favores.

»Un Dios ha mezclado á la mayor parte de los males que afligen á la humanidad un goce fugitivo. Así la adulacion, esta bestia cruel, este funesto azote, nos hace gustar algunas veces un placer delicado. El comercio con una cortesana, tan expuesto á 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 comunicacion en todos los momentos debe llegar á 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 tambien 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 jóven, no le dejará dia y noche; una pasion irresistible, una especie de furor, le arrastrará hácia aquel, cuya presencia le encanta sin cesar por el oido, 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 compensacion del fastidio mortal que causa á la persona amada por su importunidad, ¿qué goces, qué placeres, esperan á este desgraciado? El jóven tiene á 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 razon no podrá sufrir el roce, á 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 reprensiones insoportables, que le dirige, cuando está en su buen sentido; porque cuando la embriaguez de la pa-

sion llega á extraviarle, sin tregua y sin miramiento le llena de ultrajes, que le cubren de vergüenza.

»El amante, mientras su pasion dura, será un objeto tan repugnante como funesto; cuando la pasion se extinga, se mostrará sin fe, y venderá á aquel que sedujo con sus promesas magnificas, con sus juramentos y con sus súplicas, y á quien sólo la esperanza de los bienes prometidos pudo con gran dificultad decidir á soportar relacion tan funesta. Cuando llega el momento de verse libre de esta pasion, obedece á otro dueño, sigue otro guia, es la razon 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 jóven 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. Este, lleno de confusion, 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 pasion. 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 perdicion. Se ve precisado á evitar á aquel que amaba en otro tiempo, y vuelta la concha (1), en vez de perseguir, es él el que huye. Al jóven no le queda otro partido que sufrir bajo el peso de sus remordimientos por haber ignorado desde el principio que valia más conceder sus favores á un amigo frio y dueño de sí mismo, que á un hombre, cuyo amor necesariamente ha turbado la razon.

»Obrando de otra manera, es lo mismo que abandonarse á un dueño pérfido, incómodo, celoso, repugnante, perjudicial á su fortuna, dañoso á su salud, y sobre todo, fu-

(1) Alusion á 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.

nesto al perfeccionamiento de su alma, que es y será en todos tiempos la cosa más preciosa á juicio de los hombres y de los dioses. Hé aquí, jóven querido, las verdades que debes meditar sin cesar, no olvidando jamás que la ternura de un amante no es una afeccion benévola, sino un apetito grosero que quiere saciarse :

*Como el lobo ama al cordero,
El amante ama al amado.»*

Hé aquí todo lo que tenia que decirte, mi querido Fedro; no me oirás más, porque mi discurso está terminado.

FEDRO.

Creia que lo que has dicho era sólo 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 ditrambo, ya mi lenguaje ha sido poético, cuando sólo se trata de criticar? ¿Qué será si yo emprendo el hacer el panegírico del amigo sabio? ¿Quieres, despues de haberme expuesto á la influencia de las ninfas, acabar de extraviar mi razon? 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 jóven hará de mis consejos lo que quiera, y yo repasaré el Illiso, como quien dice, huyendo, ántes que venga á tu magin hacer conmigo mayores violencias.

FEDRO.

No, Sócrates, aguarda á que el calor pase. ¿No ves que apénas es medio dia, 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 á otros á componerlos, quisieran ó no quisieran.

Sin embargo, exceptúo á Simmias el Tebano; pero no hay otro que pueda compararse contigo. Y ahora mismo me temo, que me vas á arrancar un nuevo discurso.

FEDRO.

No, ahora no eres tan rebelde como fuiste ántes; veamos de qué se trata.

SÓCRATES.

Segun me estaba preparando para pasar el rio, sentí esa señal divina, que ordinariamente me da sus avisos, y me detiene en el momento de adoptar una resolución (1), y he creído escuchar de este lado una voz que me prohibía partir ántes de haber ofrecido á 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 á la manera de los que sólo 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 parecia, como dice el poeta Ibico, que

(1) 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, ó una de esas divinidades intermedias con que la escuela alejandrina pobló despues el mundo. Con esto coincide el dicho de Séneca: en el corazon de un hombre de bien, yo no sé qué Dios, pero habita un Dios.

los dioses iban á convertir en crimen un hecho que me hacia honor á los ojos de los hombres. Sí, ahora sé cuál es mi falta.

FEDRO.

¿Qué quieres decir?

SÓCRATES.

Tú eres doblemente culpable, mi querido Fedro, por el discurso que leiste, y por el que me has obligado á pronunciar.

FEDRO.

¿Cómo así?

SÓCRATES.

El uno y el otro no son más que un cúmulo de absurdos é 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 Vénus, 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 ó 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 razon, ni verdad, toman el aire de aspirar á algo con lo que podrán seducir á espíritus frívolos y sorprender su admiracion. Ya ves que debo someterme á una expiacion, y para los que se engañan en teología hay una antigua expiacion que Homero no ha imaginado, pero que Stésícore

ha practicado. Porque privado de la vista por haber maldecido á Helena, no ignoró, como Homero, el sacrilegio que habia 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 despues 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 cáuto que los dos poetas, porque ántes que el Amor haya castigado mis ofensivos discursos, quiero presentarle mi *Palinodia*. Pero esta vez hablaré con cara descubierta, y la vergüenza no me obligará á tapar mi cabeza como ántes.

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 ó que hubiese sido amado en su juventud, al oírnos sostener que los amantes conciben odios violentos por motivos frívolos, que atormentan á 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 á personas cultas? Tan distante estaria de reconocer la verdad de los cargos que hemos formulado contra el amor!

FEDRO.

¡Por Júpiter! Sócrates, bien podria suceder.

SÓCRATES.

Así, pues, por respeto á este hombre, y por temor á la venganza del Amor, quiero que un discurso más suave

venga á templar la amargura del primero. Y aconsejo á Lisias que componga lo más pronto posible un segundo discurso, para probar que es preciso preferir el amante apasionado al amigo sin amor.

FEDRO.

Persuádetes 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, á no ser que dejes de ser Fedro.

FEDRO.

Habla, pues, con confianza.

SÓCRATES.

Pero ¿dónde está el jóven á quien yo me dirigia? Es preciso que oiga tambien este nuevo discurso, y que, escuchándome, aprenda á no apurarse á conceder sus favores al hombre sin amor.

FEDRO.

Este jóven está cerca de tí, y estará siempre á tu lado por el tiempo que quieras.

SÓCRATES.

Figúrate, mi querido jóven, que el primer discurso era de Fedro, hijo de Pitocles, del barrio de Mirrinos, y que el que voy á pronunciar es de Stesícore de Himero, hijo de Eufemos. Hé aquí, cómo es preciso hablar. No, no hay nada de verdadero en el primer discurso; no, no hay que desdeñar á un amante apasionado y abandonarse al hombre sin amor, por la sola razon de estar el uno delirante y el otro en su sano juicio. Esto seria 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 Do-

dona hayan hecho numerosos y señalados servicios á las repúblicas de la Grecia y á los particulares. Cuando han estado á sangre fria, poco ó 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 á los hombres sabios pensamientos, anunciándoles el porvenir, porque seria 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 á la más noble de todas las artes, la que nos da á conocer el porvenir, y no la hubiera llamado *μανική, (maniké)*, y si la dieron este nombre fué porque pensaron que el delirio es un don magnífico cuando nos viene de los dioses. La actual generacion, introduciendo indebidamente una *t* en esta palabra, han creado la de *μαντική, (mantiké)*. Por el contrario, la indagacion del porvenir hecha por hombres sin inspiracion, que observaban el vuelo de los pájaros y otros signos, se la llamó *οιονοιστική, (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 *οιωνοιστική, (oionoistiké)*. Por lo tanto, todo lo que la profecía tiene de perfeccion 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.

Quando 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 á buscar un remedio á 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, descubriéndole los medios de salvarse.

Hay una tercera clase de delirio y de posesion, 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, ó que crea que el arte sólo basta para hacerle poeta, estará muy distante de la perfeccion; 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 á los mortales el delirio inspirado por los dioses, y podria 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 frio al amante agitado por la passion. Para que nos diéramos por vencidos por sus razones, seria 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 envian esta especie de delirio para nuestra mayor felicidad. Nuestras pruebas excitarán el desden de los falsos sabios, pero habrán de convencer á los sabios verdaderos.

Por lo pronto es preciso determinar exactamente la naturaleza del alma divina y humana por medio de la observacion 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 sér que comunica el movimiento ó el que le

recibe, en el momento en que cesa de ser movido, cesa de vivir; sólo el sér que se mueve por sí mismo, no pudiendo dejar de ser el mismo, no cesa jamás de moverse; y aún más, es, para los otros séres que participan del movimiento, origen y principio del movimiento mismo. Un principio no puede ser producido; porque todo lo que comienza á 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 á 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 sér 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 séres, que han recibido la existencia, se postarían 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 desenvolvimientos sin fin. Para hacer comprender su naturaleza por una comparacion, basta una ciencia humana y algunas palabras. Digamos, pues, que el alma se parece á 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 séres, su naturaleza está mezclada de bien y de mal. Por esta razon, 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 tambien muy diferente; y un tronco semejante no puede dejar de ser penoso y difícil de guiar.

¿Pero cómo, entre los séres animados, unos son llamados mortales y otros inmortales? Esto es lo que conviene esclarecer. El alma universal rige la materia inanimada y hace su evolucion en el universo, manifestándose bajo mil formas diversas. Cuando es perfecta y alada, campea en lo más alto de los cielos, y gobierna el órden universal. Pero cuando ha perdido sus alas, rueda en los espacios infinitos, hasta que se adhiere á 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 reunion de alma y cuerpo se llama un sér 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, á la que este nombre conviene, y sin comprenderla suficientemente, conjeturamos que un sér inmortal es el formado por la reunion 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. Hé aquí quizá la causa.

La virtud de las alas consiste en llevar lo que es pesado hácia 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 tambien 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 á perder. El Señor omnipotente, que está en los cielos, Júpiter, 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 sólo Vesta 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 córte celestial está desterrada la envidia. Cuando van al festin 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 le arrastra hácia la tierra, si no ha sido sujetado por su cochero. Entónces es cuando el alma sufre una prueba y sostiene una terrible lucha. Las almas de los que se llaman inmortales, cuando han subido á lo más alto del cielo, se elevan por cima de la bóveda celeste y se fijan sobre su convexidad; entónces se ven arrastradas por un movimiento circular, y contemplan durante esta evolucion lo que se halla fuera de esta bóveda, que abraza el universo.

Ninguno de los poetas de este mundo ha celebrado nunca la region que se extiende por cima del cielo; ninguno la celebrará jamás dignamente. Hé 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

guia 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 la conviene, gusta ver la esencia divina de que hacia tiempo estaba separado, y se entrega con placer á la contemplacion de la verdad, hasta el instante en que el movimiento circular la lleve al punto de su partida. Durante esta revolucion, contempla la justicia en sí, la sabiduría en sí, no esta ciencia que está sujeta á cambio y que se muestra diferente segun los distintos objetos, que nosotros, mortales, queremos llamar séres, sino la ciencia, que tiene por objeto el sér de los séres. Y cuando ha contemplado las esencias y está completamente saciado, se sume de nuevo en el cielo y entra en su estancia. Apénas 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 á 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 léjos, aspirando como las primeras á elevarse hácia las regiones superiores, pero sus esfuerzos son impotentes; están como sumergidas y errantes en los espacios inferiores, y, luchando con ahinco por ganar terreno, se ven entorpecidas y completamente abatidas; entónces ya no hay más que confusion, combate y lucha desesperada; y por la poca maña de sus cocheros, muchas de estas almas se ven lisiadas, y otras ven caer una á

una las plumas de sus alas; todas, despues de esfuerzos inútiles é impotentes para elevarse hasta la contemplacion del Sér absoluto, desfallecen, y en su caída no les queda más alimento que las conjeturas de la opinion. Este tenaz empeño de las almas por elevarse á un punto desde donde puedan descubrir la llanura de la verdad, nace de que sólo en esta llanura pueden encontrar un alimento capaz de nutrir la parte más noble de sí mismas, y de desenvolver las alas que llevan al alma léjos 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 á los dioses, cuando por un extravío funesto, llena del impuro alimento del vicio y del olvido, se entorpece y pierde sus alas, entónces cae en esta tierra; una ley quiere que en esta primera generacion y aparicion sobre la tierra no anime el cuerpo de ningun animal.

El alma que ha visto, lo mejor posible, las esencias y la verdad, deberá constituir un hombre, que se consagrará á la sabiduría, á la belleza, á las musas y al amor; la que ocupa el segundo lugar será un rey justo ó guerrero ó poderoso; la de tercer lugar, un político, un financiero, un negociante; la del cuarto, un atleta infatigable ó un médico; la del quinto, un adivino ó un iniciado; la del sexto, un poeta ó un artista; la del sétimo, un obrero ó un labrador; la del octavo, un sofista ó un demagogo; la del noveno, un tirano. En todos estos estados, á todo el que ha practicado la justicia, le espera despues de su muerte un destino más alto; el que la ha violado cae en una condicion inferior. El alma no puede volver á la estancia de donde ha partido, sino despues de un destierro de diez mil años; porque no recobra sus

alas ántes, á ménos que haya cultivado la filosofía con un corazon sincero ó amado á los jóvenes con un amor filosófico. A la tercer revolucion de mil años, si ha escogido tres veces seguidas este género de vida, recobra sus alas y vuela hácia los dioses en el momento en que la última, á los tres mil años, se ha realizado. Pero las otras almas, despues de haber vivido su primer existencia, son objeto de un juicio: y una vez juzgadas, las unas descienden á las entrañas de la tierra para sufrir allí su castigo; otras, que han obtenido una sentencia favorable, se ven conducidas á un paraje del cielo, donde reciben las recompensas debidas á las virtudes que hayan practicado durante su vida terrestre. Despues 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 que éste 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 á la unidad racional. Esta facultad no es otra cosa que el recuerdo de lo que nuestra alma ha visto, cuando seguia al alma divina en sus evoluciones; cuando, echando una mirada desdeñosa sobre lo que nosotros llamamos séres, se elevaba á la contemplacion del verdadero Sér. Por esta razon es justo que el pensamiento del filósofo tenga solo alas, pensamiento que se liga siempre cuanto es posible por el recuerdo á las esencias, á que Dios mismo debe su divinidad. El hombre que sabe servirse de estas reminiscencias, está iniciado constantemente en los misterios de la infinita perfeccion, y sólo se hace él mismo verdaderamente perfecto. Desprendido de los cuidados que agitan á los hom-

bres, y curándose sólo 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 este es el más magnífico en sus causas y en sus efectos para el que lo ha recibido en su corazón, y para aquel á 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 á la tierra, ha tenido la desgracia de verse arrastrada hácia 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 á estas imágenes, reconocer ni áun el modelo que ellas representan. Nos estuvo reservado contemplar la belleza del todo radiante, cuando, mezcla-

dos con el coro de los bienaventurados, marchábamos con las demás almas en la comitiva de Júpiter y de los demás dioses, gozando allí del más seductor espectáculo; é iniciados en los misterios, que podemos llamar divinos, los celebrábamos exentos de la imperfeccion y de los males, que en el porvenir nos esperaban, y éramos admitidos á 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 prision que la envuelve.

X Deben disimularse estos rodeos, debidos al recuerdo de una felicidad que no existe y que echamos de menos. En cuanto á 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 seria increíble nuestro amor por ella, si su imágen y las imágenes de las otras esencias, dignas de nuestro amor, se ofreciesen á nuestra vista, tan distintas y tan vivas como son. Pero al presente sólo la belleza tiene el privilegio de ser á la vez un objeto tan sorprendente como amable. El alma que no tiene un recuerdo reciente de los misterios divinos, ó que se ha abandonado á las corrupciones de la tierra, tiene dificultad en elevarse de las cosas de este mundo hasta la perfecta belleza por la contemplacion de los objetos terrestres, que llevan su nombre; ántes bien, en vez de sentirse movida por el respeto hácia ella, se deja dominar por el atractivo del placer, y, como una bestia salvaje, violando el orden eterno, se abandona á un deseo brutal, y en su comercio grosero no teme, no se avergüenza de consumir 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 ó 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 despues sus miradas en el objeto amable, le respeta como á un Dios, y si no temiese ver tratado su entusiasmo de locura, inmolaria víctimas al objeto de su pasion, como á un ídolo, como á un Dios. A su vista, semejante á un hombre atacado de la fiebre, muda de semblante, el sudor inunda su frente, y un fuego desacostumbrado se infiltra en sus venas (1); en el momento en que ha recibido por los ojos la emanacion de la belleza siente este dulce calor que nutre las alas del alma; esta llama hace derretir la cubierta, cuya dureza las impedia hacia tiempo desenvolverse. 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 é irritacion; y esta alma, cuyas alas empiezan á desarrollarse, es como el niño, cuyas encías están irritadas y embotadas por los primeros dientes. Las alas, desenvolviéndose, le hacen experimentar un calor, una dentera, una irritacion del mismo género. En presencia de un objeto bello recibe las partes de belleza que del mismo se desprenden y emanan, y que han hecho dar al deseo el nombre de *ζέρος*, 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 prision, las alas se agitan,

(1) Véase la *Oda de Safo*.

como la sangre se agita en las venas; hacen empuje en todas direcciones, y el alma, agujijoneada 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 confusion á que la arrojan tan extrañas emociones, se angustia, y en su frenesí no puede, ni descansar de noche, ni gozar durante el dia de alguna tranquilidad; y ántes bien, llevada por la pasion, se lanza á todas partes donde cree encontrar su querida belleza. Ha vuelto á verla; ha recibido de nuevo sus emanaciones; en el momento se vuelven á abrir los poros que estaban obstruidos, respira y no siente ya el agujijon 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 sensacion; deberes, atenciones que ántes tenia complacencia en respetar, nada le importan; consiente ser esclavo y adormecerse, con tal que se vea cerca del objeto de sus deseos; y si adora al que posee la belleza, es porque sólo en él encuentra alivio á los tormentos que sufre.

A esta afeccion, precioso jóven, los hombres la llaman amor; los dioses la dan un nombre tan singular, que quizá te haga sonreir. Algunos homerianos nos citan, segun 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 ó desechar la autoridad de estos dos versos; siempre es cierto que la causa y la naturaleza de la afeccion de los amantes son tales como yo las he descrito.

Si el hombre enamorado ha sido uno de los que ántes siguieron á Júpiter, tiene más fuerza para resistir al Dios

alado que ha venido á caer sobre él ; los que han sido servidores de Marte y le han seguido en su revolucion alrededor del cielo, cuando se ven invadidos por el amor, y se creen ultrajados por el objeto de su pasion, se ven arrastrados por un furor sangriento, que los lleva á inmolarse con su ídolo. Así es que cada cual honra al Dios cuya comitiva seguia, y le imita en su vida tanto cuanto está en su poder, por lo ménos, durante la primer generacion y mientras no está corrompido ; y esta imitacion la lleva á cabo en sus intimidades amorosas y en todas las demás relaciones. Cada hombre escoge un amor segun su carácter, le hace su Dios, le levanta una estatua en su corazon, y se complace en engalanarla, como para rendirla adoracion y celebrar sus misterios. Los servidores de Júpiter buscan un alma de Júpiter en aquel que adoran, examinan si gustan de la sabiduría y del mando, y cuando le han encontrado tal como le desean y le han consagrado su amor, hacen los mayores esfuerzos por desenvolver en él tan nobles inclinaciones. Si no se han entregado desde luego por entero á las ocupaciones que corresponden á 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 á volver sin cesar sus miradas del lado de este Dios ; y cuando lo han conseguido por la reminiscencia, el entusiasmo los transporta, y toman de él sus costumbres y sus hábitos, tanto, por lo ménos, cuanto es posible al hombre participar de la naturaleza divina. Como atribuyen este cambio dichoso á la influencia del objeto amado, le aman más ; y si Júpiter es el origen divino de donde toman su inspiracion, semejantes á las bacantes, la derraman sobre el objeto de su amor, y en cuanto pueden le hacen semejante á su Dios. Los que han viajado en la comitiva de Juno buscan un alma régia, y desde que la han encontrado, obran para

con ella de la misma manera. En fin , todos aquellos que han seguido á Apolo ó á los otros dioses, arreglando su conducta sobre la base de la divinidad que han elegido, buscan un jóven del mismo natural; y cuando le poseen, imitando su divino modelo, se esfuerzan en persuadir á la persona amada á que haga otro tanto, y de esta manera le amoldan á las costumbres de su Dios, y le comprometen á reproducir este tipo de perfeccion en cuanto les es posible. Léjos de concebir sentimientos de envidia y de baja malevolencia contra él, todos sus deseos, todos sus esfuerzos, tienden sólo á hacerle semejante á ellos mismos y al Dios á 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 iniciacion; y la persona amada, que se deja subyugar por un amante que ama con delirio, se abandona á una pasion 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, deciamos, 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 á 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 pasion por el verdadero honor; obedece, sin que se le castigue, á las exhortaciones y á 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 oidos velludos están sordos á los gritos del cochero, y con dificultad obedece á 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 aguijon del deseo irrita su corazon, 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 aguijon, da botes, se alborota, y entorpeciendo á la vez á su guia y á su compañero, se precipita violentamente sobre el objeto amado para disfrutar en él de placeres sensuales. Por lo pronto, el guia 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 aparicion 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 vision le llena de un terror religioso, se echa atrás, y esto le obliga á 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 á hacer resistencia, el otro de mala porque siempre tiende á la violencia y á la rebelion. Mientras reculan, el uno, lleno de pudor y de arrobamiento, inunda el alma toda de sudor; el otro, insensible ya á la impresion del freno y al dolor de su caída, apenas tomó aliento, prorumpió en gritos de furor, vertiendo injurias contra su guia y su compañero, echándoles en cara el haber abandonado por cobardía y falta de corazon su puesto y tratándoles de perjuros. Los estrecha, á pesar de ellos, á volver á la carga, y, accediendo á 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 á renovar

sus tentativas para con el objeto amado. Apenas se aproximan, el corcel malo se echa, se estira, y, entregándose á movimientos libidinosos, muerde el freno y se atreve á todo con desvergüenza. Pero entónces el cochero experimenta más fuertemente aún la impresion de ántes, se echa atrás, como el jinete que va á 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 á sentar en tierra sus piernas y muslos y le hace pasar mil angustias. Cuando, á fuerza de sufrir, el corcel vicioso ha visto abatido su furor, baja la cabeza y sigue la direccion que desea el cochero, y al percibir el objeto bello se muere de terror. Entónces solamente es cuando el amante sigue con modestia y pudor al que ama.

Sin embargo, el jóven que se ve servido y honrado al igual de un Dios por un amante que no finge amor, sino que está sinceramente apasionado, siente despertarse en él la necesidad de amar. Si ántes sus camaradas ú otras personas han denigrado en su presencia este sentimiento, diciendo que es cosa fea tener una relacion amorosa, y si semejantes discursos han hecho que rechazara á su amante, el tiempo trascurrido, la edad, la necesidad de amar y de ser amado le obligan bien pronto á recibirle 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 conversacion y de su sociedad, se ve como arrastrado por esta pasion, y comprende que la afeccion de todos sus amigos y de todos sus parientes no es nada, cotejada con la que le inspira su amante. Cuando han mantenido esta relacion por algun tiempo y se han visto y han estado en contacto en los gimnasios ó en otros puntos, la corriente de estas emanaciones que Júpiter, enamorado de

Ganimedes, llamó deseo, se dirige á oleadas hácia el amante, entra en su interior en parte, y cuando ha penetrado así, lo demás se manifiesta al exterior; y, como el aire ó un sonido reflejado por un cuerpo liso ó sólido, las emanaciones de la belleza vuelven al alma del bello jóven por el canal de los ojos, y abriendo á 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 turbacion, 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 ménos cuanto puede echarse; y siente una afeccion que es como la imágen del amor, y á la cual no da el nombre de amor, sino que la llama amistad. Sin embargo, desea como su amante, aunque con ménos 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 jóven amado no tiene nada que decir, pero experimentando algo que no comprende, estrecha á 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 razon.

Si la parte mejor del alma es la más fuerte y triunfa y los guia hácia una vida ordenada, siguiendo los preceptos de la sabiduría, pasan ellos sus dias en este mundo felices y unidos. Dueños de sí mismos viven como hom-

bres honrados, porque han subyugado lo que llevaba el vicio á su alma, y dado un vuelo libre á 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 á 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 hácia un mismo fin; escogerán entónces el género de vida más lisonjero á los ojos del vulgo, y se precipitarán á gozar. Cuando se han saciado, aún gustan de los mismos placeres, pero no con profusion, porque no los aprueba decididamente el alma. Tienen el uno para el otro una afecion verdadera, pero ménos 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 creerian 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 union, y, cuando reciben alas, las obtienen juntos, á causa del amor que les ha unido sobre la tierra.

Tales son, mi querido jóven, los maravillosos y divinos bienes que te procurará la afecion de un amante; pero la amistad de un hombre sin amor, que sólo cuenta

con una sabiduría mortal, y que vive entregado por entero á los vanos cuidados del mundo, no puede producir, en el alma de la persona que ama, más que una prudencia de esclavo, á la que el vulgo da el nombre de virtud, pero que le hará andar errante, privado de razon 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 expiacion de mi crimen. Si mi lenguaje ha sido demasiado poético, Fedro es el responsable de tales extravíos. Perdóname por mi primer discurso y recibe éste 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 á Lisias, origen de este discurso; haz que renuncie á esas composiciones frívolas, y llámale hácia 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, puedá consagrar, sin miras secretas, su vida entera al amor dirigido por la filosofía.

FEDRO.

Me uno á tí, mi querido Sócrates, para pedir á los dioses que sigan ambos tu consejo por ellos y por mí. Pero en verdad, yo no puedo ménos 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.

Vaya una idea singular, mi querido jóven; poco conoces á 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 posicion en nuestras ciudades se avergüenzan de componer discursos y de dejar escritos, temiendo pasar por sofistas á 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 ansian componer discursos y dejar obras escritas. Desde el momento en que han dado á luz alguna cosa están tan deseosos de adquirir aura popular, que se apuran á inscribir en su publicacion los nombres de sus admiradores.

FEDRO.

¿Qué es lo que dices? yo no te comprendo.

SÓCRATES.

No comprendes que á la cabeza de los escritos de un hombre de Estado aparecen siempre los nombres de los que les han prestado su aprobacion?

FEDRO.

¿Cómo?

SÓCRATES.

El senado ó el pueblo ó ambos, en vista de la proposicion de tal..... han tenido á bien..... Y aquí se nombra á sí mismo, y hace su propio elogio. En seguida, para demostrar su ciencia á sus adoradores, hace de todo esto un largo comentario. Y dime, no es este 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, léjos de desdeñar este oficio, le tienen en gran estimacion.

FEDRO.

Convengo en ello.

SÓCRATES.

¿Pero qué? cuando un orador ó un rey, revestido del poder de un Licurgo, de un Solon, de un Darío, se inmortaliza en un Estado, como autor de discursos, no se mira á sí mismo, como un semi-dios durante su vida, y la posteridad no tiene de él la misma opinion, en consideracion á sus escritos?

FEDRO.

Seguramente.

SÓCRATES.

Crees tú, que ningun hombre de Estado, cualesquiera que sean su carácter y su prevencion contra Lisias, pretenda hacerle ruborizar por su título de escritor?

FEDRO.

No es probable, conforme á lo que dices, porque seria á mi parecer difamar su propia pasion.

SÓCRATES.

Por lo tanto, es evidente que nadie puede avergonzarse de componer discursos.

FEDRO.

Conforme.

SÓCRATES.

Pero, en mi opinion, 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 ó el escribir mal? ¿Deberemos, mi querido Fedro, interrogar sobre esto á Lisias ó á alguno de los que han escrito ó escribirán sobre un objeto político ó sobre materias privadas en verso, como un poeta, ó en prosa, como el comun 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, á los que precede el dolor como condicion necesaria, los que dan precio á la vida; y esto es lo que pasa con casi todos los placeres del cuerpo, por lo que con razon 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 conversacion, dormir la siesta como el vulgo, en esta hora del medio dia al arrullo de sus cantos, sin ocupar nuestro entendimiento, se reirian de nosotros, y harian bien; creerian ver esclavos que habian venido á dormir á esta soledad, como los ganados que seestean 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 quizá nos darán parte del beneficio que los dioses les han permitido conceder á 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. Dicese que las cigarras eran hombres ántes del nacimiento de las musas. Cuando estas 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 á la muerte, sin aperebirse de ello. De estos hombres nacieron las cigarras, y las musas les concedieron el privilegio de no tener necesidad de ningun alimento, sino que, desde que nacen hasta que mueren, cantan sin comer ni beber; y además de esto van á anunciar á las musas, cuál es, entre los mortales, el que rinde homenaje á cada una de ellas. Así es que, haciendo conocer á Terpsícore los que la honran en los coros, hacen que esta divinidad sea más propicia á sus favorecidos. A Erato dan cuenta de los nombres de los que cultivan la poesía erótica; y á las otras musas hacen conocer los que las conceden la especie de culto que conviene á los atributos de cada una; á Caliope, que es la de mayor edad, y á Urania, la de menor, dan á conocer á los que dedicados á la filosofía cultivan las artes que les están consagradas. Estas dos musas, que presiden á los movimientos de los cuerpos celestes y á los discursos de los dioses y de los hombres, son aquellas cuyos cantos son melodiosos. Hé aquí materia para hablar y no dormir en esta hora del día.

FEDRO.

Pues bien, hablemos.

SÓCRATES.

Nos propusimos ántes examinar lo que constituye un bueno ó mal discurso, escrito ó improvisado. Comencemos este exámen, 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 á 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 deséchar las palabras de los sabios (1), 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, que-

(1) Alusión al verso 65 del canto III de la *Iliada*.

riendo 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 á sus conciudadanos en la misma ignorancia, y les persuade, no á tomar por caballo la sombra de un asno (1), 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 á nadie á aprender á 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.

(1) Proverbio ateniense.

FEDRO.

Y ¿no tendría razon 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 á algunos que protestan en contra y que afirman que no es un arte, sino un pasatiempo y una rutina frívola. «No hay, dice Lacomano, verdadero arte de la palabra, fuera de la posesion de la verdad, ni lo habrá jamás.»

FEDRO.

Tambien 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 á persuadirle de que, sin conocer á fondo la filosofía, nunca será capaz de hablar bien sobre ningun objeto. Que Fedro os responda.

FEDRO.

Interrogad.

SÓCRATES.

En general, la retórica ¿no es el arte de conducir las almas por la palabra, no sólo en los tribunales y en otras asambleas públicas, sino tambien en las reuniones particulares, ya se trate de asuntos ligeros, ya de grandes intereses? ¿No es esto lo que se dice?

FEDRO.

No, ¡por Júpiter! no es precisamente eso; el arte de hablar y de escribir sirve, sobre todo, en las defensas del foro, y tambien en las arengas políticas. Pero no he oido que se extienda á más.

SÓCRATES.

Tú no conoces más que los tratados de retórica de

Nestor y de Ulises, que compusieron en momentos de ocio durante el sitio de Ilion. ¿Nunca has oido hablar de la retórica de Palámedes?

FEDRO.

No, ¡por Júpiter! ni tampoco las retóricas de Nestor y Ulises, á ménos que tu Nestor sea Gorgias, y tu Ulises Trasimaco ó Teodoro.

SÓCRATES.

Quizá, pero dejémoslos. Dime, en los tribunales, ¿qué hacen los adversarios? ¿No sostienen el pro y el contra? ¿Qué dices á 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 á las mismas personas justa ó injusta, segun él quiera.

FEDRO.

¿Y qué?

SÓCRATES.

Y cuando hable al pueblo, sus conciudadanos juzgarán las mismas cosas ventajosas ó funestas á gusto de su elocuencia.

FEDRO.

Sí.

SÓCRATES.

No sabemos que el Palámedes de Elea (1) hablaba con tanto arte, que presentaba á sus oyentes las mismas cosas

(1) Zenon de Elea, el amigo de Parménides, porque poseia la ciencia universal como Palámedes. (*El Escoliasta.*)

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 sólo 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 cuestion se ilustrará si tú sigues este razonamiento. ¿Se producirá más fácilmente esta ilusion en las cosas muy diferentes ó 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 á poco ó alejarte á paso largo?

FEDRO.

La respuesta no es dudosa.

SÓCRATES.

El que se propone engañar á 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 natu-

raleza de cada cosa, reconocer lo que en las otras cosas se parece poco ó mucho á aquella que se ignora?

FEDRO.

Eso es imposible.

SÓCRATES.

¿No es evidente que toda opinion falsa procede sólo de ciertas semejanzas que existen entre los objetos?

FEDRO.

Seguramente.

SÓCRATES.

Y que no se puede poseer el arte de hacer pasar poco á poco á sus oyentes de semejanza en semejanza, de la verdadera naturaleza de las cosas á su contraria, evitando por su propia cuenta semejante error, si no se sabe á 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 sólo 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 sólo tiene la apariencia de tal?

FEDRO.

Con mucho gusto, tanto más cuanto que nuestros razonamientos tienen algo de vago, no apoyándose en algun ejemplo positivo.

SÓCRATES.

En verdad es una fortuna la casualidad de haber pro-

nunciado dos discursos muy acomodados para probar que el que posee la verdad puede, mediante el juego de palabras, deslumbrar á sus oyentes. Yo, mi querido Fedro, no dudo en achacarlos á las divinidades que habitan estos sitios; quizá tambien los cantores inspirados por las musas (1) que habitan por cima de nuestras cabezas, nos han comunicado su inspiracion; porque he sido siempre absolutamente extraño al arte oratorio.

FEDRO.

Pase, puesto que te place decirlo; pero pasemos al exámen de los dos discursos.

SÓCRATES.

Lee el principio del discurso de Lisias.

FEDRO.

«Conoces todos mis sentimientos, y sabes que miro la
»realizacion de mis deseos como provechosa á ambos. No
»seria justo rechazar mis votos, porque no soy tu amante.
»Porque los amantes desde el momento en que se ven sa-
»tisfechos...

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 explícamelo más claramente.

SÓCRATES.

Por ejemplo, cuando delante de nosotros se pronuncian

(1) Las cigarras.

las palabras hierro ó 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.

Seguramente.

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 ántes metódicamente esta distincion, y haber aprendido á distinguir, segun sus caractéres diferentes, las cosas sobre las que fluctúa naturalmente la opinion del vulgo, y sobre las que la duda es imposible.

FEDRO.

El que sepa hacer esta distincion será un hombre hábil.

SÓCRATES.

Hecho esto, yo creo que ántes de tratar un objeto particular, debe ver con ojo penetrante, y evitando toda confusion, á qué especie pertenece este objeto.

FEDRO.

Sin duda.

SÓCRATES.

Y el amor ¿es de las cosas sujetas á disputa ó nó?

FEDRO.

Es de las cosas disputables, seguramente. 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 poseia he perdido el recuerdo) ¿comencé mi discurso definiendo el amor?

FEDRO.

¡Por Júpiter! sí; no pudo ser mejor la definicion.

SÓCRATES.

¿Qué dices? las ninfas hijas de Aqueloo y Pan, hijo de Hermes (1) ¿son más hábiles en el arte de la palabra que Lisias, hijo de Céfalo? Ó bien yo me engaño, y Lisias, comenzando su discurso sobre el amor, nos ha precisado á aceptar una definicion, á la que ha referido todo el trabazon de su discurso y la conclusion misma? ¿Quieres que volvamos á leer el principio?

FEDRO.

Como quieras. Sin embargo, lo que buscas no se halla allí.

SÓCRATES.

Lee sin parar. Quiero oirle no obstante.

FEDRO.

«Conoces todos mis sentimientos, y sabes que miro
»la realizacion de mis deseos como provechosa á am-

(1) Los griegos dicen que Pan es hijo de Penélope y de Hermes. (Herodoto, lib. II, núm. 145.)

«bos. 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 á la persona que ama, ¿no comienza por dónde debería concluir, ó 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, ó más bien en otro lugar de su discurso? Yo, si bien confieso mi ignorancia, creo, que el autor, muy á la ligera, ha arrojado sobre el papel cuanto le ha venido al espíritu. ¿Pero tú has descubierto, en su composicion, un plan, segun el que ha debido disponer todas las partes en el órden 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 sér vivo, tener un cuerpo que le sea propio, cabeza y piés y medio y extremos exactamente proporcionados entre sí y en exacta relacion con el conjunto.

FEDRO.

Eso es evidente.

SÓCRATES.

¡Y bien! examina un poco el discurso de tu amigo, y

díme si reúne todas estas condiciones. Confesarás que se parece mucho á la inscripcion que dicen se puso sobre la tumba de Midas, rey de Frigia.

FEDRO.

¿Qué epitafio es ese, y qué tiene de particular?

SÓCRATES.

Héle aquí:

Soy una virgen de bronce, colocada sobre la tumba de Midas;

Mientras las aguas corran y los árboles reverdezcan,

De pié sobre esta tumba, regada de lágrimas,

Anunciaré á los pasajeros, que Midas reposa en este sitio (1).

Ya ves, que se puede leer indiferentemente esta inscripcion, 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 opinion encierra gran número de ejemplos útiles, que deben estudiarse, para huir á 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.

¿Qué quieres decir?

SÓCRATES.

Estos dos discursos se contradicen; porque el uno tendia á probar que se deben conceder sus favores al hombre enamorado, y el otro al no enamorado.

(1) El autor de la *vida de Homero* atribuye este epitafio á este poeta. Pero Diógenes Laercio se apoya en el testimonio de Simónides para achacarlo á Cleobulo.

FEDRO.

El pro y el contra son sostenidos con calor.

SÓCRATES.

Creía que ibas á usar de la palabra propia que es «con furor.» Esta 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 ó 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 inspiracion divina.

FEDRO.

Conforme.

SÓCRATES.

Hemos distinguido cuatro especies de delirio divino, segun los dioses que le inspiran, atribuyendo la inspiracion profética á Apolo, la de los iniciados á Baco, la de los poetas á las Musas, y en fin, la de los amantes á Afrodites y á 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 á componer, como por via de diversion, un himno, decoroso sí, pero mitológico al Amor, mi dueño, como lo es tuyo, Fedro, que es el Dios que preside á la belleza.

FEDRO.

Yo estuve encantado al oirlo.

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 extension al aplicarlos al método (1).

FEDRO.

¿Cuáles son esos procedimientos?

SÓCRATES.

Por lo pronto deben abrazarse de una ojeada todas las ideas particulares esparramadas acá y allá, y reunir las bajo una sola idea general, para hacer comprender, por una definicion exacta, el objeto que se quiere tratar. Así es como dimos ántes una definicion del amor, que podrá ser buena ó mala, pero que por lo ménos ha servido para dar á 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 como en nuestros dos discursos dimos primeramente una idea general del delirio; en seguida, á la manera que la unidad de nuestro cuerpo comprende bajo una misma denominacion los miembros que están á la izquierda y los que están á la derecha, en igual forma nuestros dos discursos han deducido de esta definicion general del delirio dos nociones distintas: el uno ha distinguido todo lo que estaba á la izquierda, y no se rehizo para dar una nueva division, sino despues de haberse en-

(1) Estos dos procedimientos son la definicion y la division.

contrado con un desgraciado amor, que él mismo ha llenado de injurias bien merecidas; el otro ha tomado á la derecha, y sé ha encontrado con otro amor, que tiene el mismo nombre, pero cuyo principio es divino; y tomándole 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 (1); es el medio de aprender á hablar y á pensar. Cuando creo hallar un hombre capaz de abarcar á la vez el conjunto y los detalles de un objeto, sigo sus pasos como si fueran los de un Dios (2). Los que tienen este talento, sabe Dios si tengo ó nó razon para darles este nombre, pero en fin, yo les llamo dialécticos. Pero los que se han formado en tu escuela y en la de Lisias ¿cómo los llamaremos? Nos acogemos á ese arte de la palabra, mediante el que Trasi-maco y otros se han hecho hábiles parlantes, y que enseñan, recibiendo dones, como los reyes, por precio de su enseñanza (3)?

FEDRO.

Son, en efecto, reyes, pero ignoran ciertamente el arte de que hablas. Por lo demás, quizá tengas razon en dar á 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 al-

(1) El método analítico, como dice Platon, comprende el análisis, como punto de partida, y la síntesis, como término. Va de la unidad á la multiplicidad; despues sube de la multiplicidad á la unidad; hé aquí el análisis.

(2) Homero. *Odisea*, l. V, 193. L. VII, 38.

(3) Los reyes de Persia y Lacedemonia.

guna 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 á tiempo. Lo primero es el exordio, porque así debemos llamar el principio del discurso. ¿No es este uno de los refinamientos del arte?

FEDRO.

Sí, sin duda.

SÓCRATES.

Después la narración (1), 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 Eveno 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 á Tisias y Gorgias? Estos 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 á lo que es antiguo, y un aire de antigüedad á lo que es nuevo; en fin, han

(1) Aristóteles. *Retórica*, III, 16.

encontrado el medio de hablar indiferentemente sobre el mismo objeto de una manera concisa ó de una manera difusa.

Un dia que yo hablaba á Prodicó, se echó á reír, y me aseguró que sólo él estaba en posesion del buen método, que era preciso evitar la concision y los desenvolvimientos ociosos, conservándose siempre en un término medio.

FEDRO.

Perfectamente, Prodicó (1).

SÓCRATES.

¿Qué diremos de Hippias? Porque pienso que el natural de Elis debe ser del mismo dictámen.

FEDRO.

¿Por qué no?

SÓCRATES.

¿Qué diremos de Polus con sus consonancias, sus repeticiones, su abuso de sentencias y de metáforas, y estas palabras que ha tomado de las lecciones de Licimnion, para adornar sus discursos?

FEDRO.

Protágoras (2), mi querido Sócrates, ¿no enseñaba artificios del mismo género?

SÓCRATES.

Su manera, mi querido jóven, era notable por cierta propiedad de expresion unida á otras bellas cualidades. En el arte de excitar á la compasion, en favor de la ancianidad ó de la pobreza, por medio de exclamaciones patéticas, nadie se puede comparar con el poderoso retó-

(1) Prodicó de Julis, en la isla de Ceos, discípulo de Protágoras, condenado á beber la cicuta algun tiempo despues de la muerte de Sócrates.

(2) Protágoras de Abdere, discípulo de Demócrito (489-408 ántes de J. C.), acusado de impiedad por los atenienses, huyó en un barquichuelo y pereció en las aguas. Fué legislador de Turio.

rico de Calcedonia (1). Es un hombre que lo mismo agita que aquieta á la multitud, á 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 recapitulacion ó le dé cualquiera otro nombre.

FEDRO.

¿Quieres decir el resúmen, que se hace al concluir un discurso, para recordar á 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 ménos en las asambleas populares.

SÓCRATES.

Es cierto. Pero mira, mi excelente amigo, si no adviertes, como yo, que estas sábias composiciones descubren la trama en muchos pasajes.

FEDRO.

Explicáte más.

SÓCRATES.

Díme, si alguno encontrase á tu amigo Eriximaco ó á su padre Acumenos, y les dijese: yo sé, mediante la aplica-

(1) Aristóteles en su *Retórica*, (III, 1) habla de la habilidad de Trasimaco de Calcedonia para conmover á los jueces, y del libro que escribió para excitar á la compasion.

cion de ciertas sustancias, calentar ó enfriar el cuerpo á 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 á las personas á quienes comunique mi ciencia. A tu parecer, ¿qué responderian tus ilustres amigos?

FEDRO.

Seguramente le preguntarian si sabe además á qué enfermos es preciso aplicar estos remedios, en qué casos y en qué dosis.

SÓCRATES.

Él les responderia 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 dirian que nuestro hombre estaba loco, y que habiendo abierto por casualidad un libro de medicina ú oido hablar de algunos remedios, se imagina con sólo esto ser médico, aunque no entienda una palabra.

SÓCRATES.

Y si alguno, dirigiéndose á Sófocles ó á Eurípides, les dijese: yo sé presentar, sobre el objeto más mezquino, los desenvolvimientos más extensos, y tratar brevemente la más vasta materia; sé hacer discursos indistintamente patéticos, terribles ó amenazadores; poseo además otros conocimientos semejantes, y me comprometo, enseñando este arte á alguno, á ponerle en estado de componer una tragedia.

FEDRO.

Estos dos poetas, Sócrates, podrian con razon echarse á reir de este hombre, que se imaginaba hacer una tragedia de todas estas partes reunidas á la casualidad, sin acuerdo, sin proporciones y sin idea del conjunto.

SÓCRATES.

Pero se guardarían bien de burlarse de él grosera-

mente. Si un músico encontrase á un hombre que cree saber perfectamente la armonía, porque sabe sacar de una cuerda el sonido más agudo ó 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 mio, es preciso saber lo que tú sabes para conocer la armonía; sin embargo, se puede estar á 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 á su hombre, que posee los elementos del arte trágico, pero no el arte mismo; y Acumenos diría al suyo, que conocia las nociones preliminares de la medicina, pero no la medicina misma.

FEDRO.

Seguramente.

SÓCRATES.

Pero ¿qué dirían Adrasto, el de la elocuencia dulce como la miel, ó Pericles, si nos hubiesen oido hablar ántes de los bellos preceptos del arte oratorio, del estilo conciso ó 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, á los que imaginaron estos preceptos, y los dan á sus discípulos por el arte oratorio, ó, más sabios que nosotros, á nosotros sería á quienes dirigirían sus cargos con más razon? ¡Oh Fedro! ¡Oh Sócrates! dirían, en vez de enfadaros, deberiais perdonar á 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 á sus discípulos, creen enseñarles perfectamente el arte ora-

torio; pero, en cuanto al arte de ordenar todos estos medios, con la mira de producir el convencimiento y dar forma á todo el discurso, creyendo ser esto cosa demasiado fácil, dejan á 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 razon. Pero la verdadera retórica, el arte de persuadir, ¿cómo y dónde puede adquirirse?

SÓCRATES.

La perfeccion en las luchas de la palabra está sometida, á mi parecer, á las mismas condiciones que la perfeccion 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 á ser notable algun dia; 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 Trasimaco no me parecen los mejores guias.

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 é indiscretas, que pretenden penetrar los secretos de la naturaleza (1); sin ellas no puede elevarse

(1) Platon emplea con intencion como elogios las injurias que el vulgo dirigia á Sócrates y á sus adversarios los sofistas.

el espíritu ni perfeccionarse en ninguna ciencia, cualquiera que sea (1). Pericles desarrolló mediante estos estudios trascendentales su talento natural; tropezó, yo creo, con Anaxágoras, que se había entregado por entero á 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.

Explicáte.

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 á Hipócrates, el descendiente de los hijos de Esculapio, no es posible, sin este estudio preparatorio, conocer la naturaleza del cuerpo.

(1) Séneca. *Cartas á Lucilio*, 65.

SÓCRATES.

Muy bien, amigo mio; sin embargo, despues de haber consultado á Hipócrates, es preciso consultar la razon, y ver si está de acuerdo con ella.

FEDRO.

Soy de tu dictámen.

SÓCRATES.

Examina, pues, lo que Hipócrates y la recta razon 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 á los demás, si es simple ó compuesto; despues, 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 exámen que hubiésemos hecho sobre el objeto reducido á 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 á las reglas del método. El que, por ejemplo, siga en todos sus discursos un órden metódico, explicará exactamente la esencia del objeto á 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 conviccion? ¿Qué te parece de esto?

FEDRO.

Convengo en ello.

SÓCRATES.

Es evidente, que Trasimaco ó cualquiera otro que quiera enseñar seriamente la retórica, describirá por lo pronto el alma con exactitud, y hará ver si es una sustancia simple é idéntica, ó 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, despues de haber hecho una clasificacion de las diferentes especies de discursos y de almas, dirá cómo puede obrarse sobre ellas, apropiando cada género de elocuencia á cada auditorio; y demostrará cómo ciertos discursos deben persuadir á ciertos espíritus y no tendrán influencia sobre otros.

FEDRO.

Tu método me parece maravilloso.

SÓCRATES.

Por lo tanto, amigo mio, lo que se enseñe ó componga de otra manera no puede serlo con arte, ya recaiga sobre esta materia ó ya sobre cualquiera otra. Pero los que en nuestros dias han escrito tratados de retórica, de que has oido 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 á quienes persuadirán ciertos discursos en determinadas circunstancias por tal ó cual razón, mientras que los mismos argumentos moverán muy poco á 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 á las almas más diversas; cuando, puesto en presencia de un individuo, sepa leer en su corazón y pueda decirse á sí mismo: «hé aquí el hombre, hé aquí el carácter que mis maestros me han pintado; él está delante de mí; y para persuadirle de tal ó cual cosa deberé usar de tal ó 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 ó evitar con oportunidad el estilo conciso, las quejas lastimeras, las amplificaciones

magníficas y todos los demás giros que la escuela le haya enseñado; sólo entónces poseerá el arte de la palabra. Pero cualquiera que en sus discursos, sus lecciones ó 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 quizá el autor de nuestra retórica, ¿es así ó de otra manera, á 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 ó 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 á 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 á 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 decia yo al comenzar esta discusion, que es inútil, para hacerse un gran orador, conocer la naturaleza de lo bueno y de lo justo, ni las cualidades naturales ó adquiridas de los hombres; que, sobre todo, ante los tribunales debe cuidarse poco de la verdad, sino solamente de la persuasion; que á 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 acusacion ó en la defensa; que, en una palabra, el orador no debe tener otro norte que la apariencia, sin cuidarse para nada de la realidad. Hé aquí, dicen ellos, los artificios, que, aplicándose á 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 á fondo á tu amigo Tisias; que él mismo nos diga si por verosimilitud entiende otra cosa que lo que parece verdadero á la multitud.

FEDRO.

¿Podria definírsela de otra manera?

SÓCRATES.

Habiendo descubierto esta regla tan sábia, que es el principio del arte, Tisias ha escrito que un hombre débil y valiente que es llevado ante el tribunal por haber apaleado á un hombre fuerte y cobarde, y por haberle robado la capa ó cualquiera 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? Este, replicando, no confesará su cobardía, pero buscará algún otro subterfugio, que dará quizá ocasión á confundir á su adversario. Todo lo demás es por este estilo, y hé 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 ó de cualquier otro modo, y cualquiera que sea su patria; pero, amigo mio, ¿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 á causa de su relacion con la verdad, y ya ántes habíamos dicho que el que conoce la verdad sabrá tambien en todas circunstancias encontrar lo que se le aproxima. Si tienes alguna otra cosa que decirnos sobre el arte oratorio, estamos dispuestos á escucharte; si no, nos atendremos á los principios que hemos sentado, y si el orador no ha hecho una clasificacion exacta de los diferentes caracteres de sus oyentes, si no sabe analizar los objetos, y reducir en seguida las partes que haya distinguido á la unidad de una nocion general, no llegará jamás á 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 mira-

miento á los hombres, ni por dirigir sus negocios, sino con la esperanza de agradar á 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 á hombres más sabios que nosotros, no es á sus compañeros de esclavitud á quienes el hombre dotado de razon debe esforzarse en agradar, como no sea de paso, sino á sus amos celestes y de celeste origen. Cesa, pues, de sorprenderte, si el circuito es grande, porque el término á donde conduce es muy distinto que el que tú imaginas. Por otra parte, la razon nos dice que por un esfuerzo de nuestra libre voluntad podemos aspirar, por la senda que dejamos indicada, á resultado tan magnífico.

FEDRO.

Muy bien, mi querido Sócrates; pero ¿será dado á todos tener esta fuerza?

SÓCRATES.

Cuando el fin es sublime, todo lo que se sufre para conseguirlo no lo es ménos.

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 ó inconveniencia que pueda haber en lo escrito. ¿No es cierto?

FEDRO.

Sin duda.

SÓCRATES.

¿Sabes cuál es el medio de hacerte más acepto á los ojos de Dios por tus discursos escritos ó hablados?

FEDRO.

No, ¿y tú?

SÓCRATES.

Puedo referirte una tradicion de los antiguos, que conocian la verdad. Si nosotros pudiésemos descubrirla por nosotros mismos, ¿nos inquietariamos aún de que los hombres hayan pensado ántes que nosotros?

FEDRO.

¡Donosa cuestion! Refiéreme, pues, esa antigua tradicion.

SÓCRATES.

Me contaron que cerca de Naucratis (1), en Egipto, hubo un Dios, uno de los más antiguos del país, el mismo á que está consagrado el pájaro que los egipcios llaman Ibis. Este Dios se llamaba Teut (2). 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 Tamus reinaba entónces en todo aquel país, y habitaba la gran ciudad del alto Egipto, que los griegos llaman Tebas egipcia, y que está bajo la proteccion del Dios que ellos llaman Ammon. Teut se presentó al rey y le manifestó las artes que habia inventado, y le dijo lo conveniente que era extenderlas entre los egipcios. El rey le preguntó de qué utilidad seria cada una de ellas, y Teut le fué explicando en detalle los usos de cada una; y segun que las explicaciones le parecian más ó menos satisfactorias, Tamus aprobaba ó desaprobaba. Dícese que el rey alegó al inventor, en cada uno de los inventos, muchas razones en pró y en contra, que seria largo enumerar. Cuando llegaron á la escritura:

«¡Oh rey! le dijo Teut, esta invencion hará á los egip-

(1) Ciudad del Delta sobre el brazo canópico del Nilo.

(2) Ciceron. *De natura deorum*, 22, 56.

cios más sabios y servirá á su memoria; he descubierto un remedio contra la dificultad de aprender y retener (1).—Ingenioso Teut, 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 aplicacion. Padre de la escritura y entusiasmado con tu invencion, la 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 á 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 á 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 mio, los sacerdotes del santuario de Júpiter en Dodona decian que los primeros oráculos salieron de una encina. Los hombres de otro tiempo, que no tenian la sabiduría de los modernos, en su sencillez consentian escuchar á una encina ó á una piedra (2), con tal que la piedra ó la encina dijese verdad. Pero tú necesitas saber el

(1) Eurípides, en el *Palamedes*, llama á las letras remedio contra el olvido.

(2) Locucion proverbial tomada de Homero. *Iliada*, XXII, 126. *Odisea*, XIX, 163.

nombre y el país del que habla, y no te basta examinar si lo que dice es verdadero ó falso.

FEDRO.

Tienes razon 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 á su vez tomarlo de éste, como si estos caracteres pudiesen darle alguna instruccion clara y sólida, me parece un gran necio; y seguramente ignora el oráculo de Ammon, 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.

Este 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 vereis que guardan un grave silencio. Lo mismo sucede con los discursos escritos; al oirlos ó leerlos creéis que piensan; pero pedidles alguna explicacion 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 á aquellos para quienes no ha sido escrita la obra, y no sabiendo, por consiguiente, ni con quién debe hablar, ni con quién debe callarse. Si un escrito se ve insultado ó 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 razon.

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 á tiempo.

FEDRO.

Hablas del discurso vivo y animado, que reside en el alma del que está en posesion 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 (1), para tener el gusto de verlas convertidas en preciosas plantas en ocho dias? ó más bien, si tal hiciera, ¿podría ser por otro motivo que por pura diversion ó con ocasion de una fiesta? Mas con respecto á tales semillas, seguiria indudablemente las reglas de la agricultura, y las sembraría en un terreno conveniente, contentándose con verlas fructificar á los ocho meses de sembradas.

FEDRO.

Seguramente, mi querido Sócrates, él se ocuparía de las unas seriamente, y respecto á 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, ménos sa-

(1) Véase la segunda parte de las *Siracusanas*. (*Tebcrito*, XV idilio.)

biduría que el jardinero en el empleo de sus semillas?

FEDRO.

Yo no lo creo.

SÓCRATES.

Después de depositarlas en agua negra, no irá á sembrarlas con el auxilio de una pluma y con palabras incapaces de defenderse á sí mismas é 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 á la edad en que se resienta la memoria, y lo mismo para todos los demás que lleguen á la vejez, se regocijará viendo crecer estas tiernas plantas; y mientras los demás hombres se entregarán á otras diversiones, pasando su vida en orgías y placeres semejantes, él recreará la suya con la ocupacion 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 (1) 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

(1) Alusion á los mitos de los diálogos.

discursos que, inmortalizando la semilla de la ciencia, darán á todos los que la posean la mayor de las felicidades de la tierra.

FEDRO.

Sí, esa ocupacion es de más mérito.

SÓCRATES.

Ahora que ya estamos conformes en los principios, podemos resolver la cuestion.

FEDRO.

¿Cuál?

SÓCRATES.

Aquella, cuyo exámen nos ha conducido al punto que ocupamos, á saber: si los discursos de Lisias merecian nuestra censura, y cuáles son en general los discursos hechos con arte ó 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 ó escribe; ántes de estar en disposicion de dar una definicion general y de distinguir los diferentes elementos, descendiendo hasta sus partes indivisibles; ántes de haber penetrado por el análisis en la naturaleza del alma, y de haber reconocido la especie de discursos que es propia para convencer á los distintos espíritus; dispuesto y ordenado todo de manera que á un alma compleja se ofrezcan discursos llenos de complejidad y de armonía, y á 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 conclusion.

SÓCRATES.

¿Pero qué? sobre la cuestion de si es lícito ó vergonzoso pronunciar ó 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.

Explicáte.

SÓCRATES.

Hemos dicho, que si Lisias ó cualquier otro ha compuesto ó llega á componer un escrito sobre un objeto de interés público ó 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 ó injusto, bueno ó malo, ¿no seria la cosa más vergonzosa, áun 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 supérfluo; que ningun discurso escrito ó pronunciado, sea en verso, sea en prosa, debe mirársele como un asunto serio, (á 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 ocasion de reminiscencia para los hombres que ya saben; supóngase que tambien cree que los discursos destinados á instruir, escritos verdaderamente en el alma, que tienen por objeto lo justo, lo bello, lo bueno, son los únicos donde se encuentran reunidas claridad, perfeccion y seriedad, y que tales discursos son hijos legítimos de su autor; primero, los que él mismo

produce, y luego los hijos ó 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 desecha con desprecio todos los demás; este hombre podrá ser tal, que Fedro y yo deseáramos ser como él.

FEDRO.

Sí, yo lo deseo, y así lo pido á los dioses.

SÓCRATES.

Basta de diversion sobre el arte de hablar; y tú vas á decir á Lisias, que habiendo bajado al arroyo de las ninfas y al asilo de las musas, hemos oido discursos ordenándonos que fuésemos á decir á Lisias y á todos los autores de discursos, despues á Homero y á todos los poetas líricos ó no líricos, y, en fin, á Solon y á 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 á un serio exámen, y de superar sus escritos con sus palabras, no deberá llamarse autor de discursos, sino tomar su nombre de la ciencia á la que se ha consagrado por completo.

FEDRO.

¿Qué nombre quieres darles?

SÓCRATES.

El nombre de sabios, mi querido Fedro, me parece que sólo conviene á Dios; mejor les vendria el de amigos de la sabiduría, y estaria 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, 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 á 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? ¿ó qué diremos de él?

SÓCRATES.

Isócrates es aún jóven, mi querido Fedro; sin embargo, quiero participarte lo que siento respecto á 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 á su lado (1), y que poco contento de sus adelantos, se lance á ocupaciones más altas por una inspiracion divina. Porque hay en su alma una disposicion natural á las meditaciones filosóficas (2). Hé aquí lo que yo tengo que anunciar de parte de los dioses de estas riberas á mi amado Isócrates. Haz tú otro tanto respecto á tu querido Lisias.

(1) Isócrates, nacido en 436, emigró á Quios en 404 ántes de J. C. durante la tiranía de los treinta. Se dejó morir de hambre despues de la batalla de Queronea.

(2) Véase la traduccion de este trozo en Ciceron. ORATOR, c. XII.

FEDRO.

Lo haré, pero marchémonos, porque el aire ha refrescado.

SÓCRATES.

Antes de marchar, dirijamos una plegaria á 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 sólo la riqueza que un hombre sensato puede tener y emplear.

¿Tenemos que hacer algun otro ruego más? Yo no tengo más que pedir.

FEDRO.

Haz los mismos votos por mí; entre amigos todo es comun.

SÓCRATES.

Partamos.

TABLA

DE

MATERIAS CONTENIDAS EN ESTE TOMO.

	<u>PÁGINAS.</u>
Argumento de Protágoras.. .. .	9
Protágoras.. .. .	15
Argumento del Primer Hippias.. .. .	95
Primer Hippias	101
Argumento de Menexenos	151
Menexenos	155
Argumento de Ion.. .. .	181
Ion.. .. .	187
Argumento de Lisis	213
Lisis	221
Argumento de Fedro	257
Fedro.. .. .	261

LISTA DE SUSCRITORES

A LAS OBRAS DE PLATON.

- 1 Sr. D. Anastasio Alvarez.—Madrid.
- 2 Excmo. Sr. D. Antonio Cánovas del Castillo.—Madrid.
- 3 Sr. D. Dionisio Burgueño Cuenca.—Madrid.
- 4 Antonio Ivern.—Madrid.
- 5 Francisco Navarro Aznar.—Madrid.
- 6 Claudio Claramunt.—Vitoria.
- 7 Biblioteca del Ilustre Colegio de Abogados.—Albacete.
- 8 Sr. D. José Alonso Garce.—Alfaro.
- 9 Laureano Munner.—Barcelona.
- 10 Francisco Soler y Robert.—Madrid.
- 11 José del Perojo y Figueras.—Madrid.
- 12 Academia de Ciencias Morales y Políticas.—Madrid.
- 13 Sr. D. Julian Lopez y Diaz.—Guadalajara.
- 14 Manuel María del Valle.—Madrid.
- 15 Ricardo Gonzalo Moron.—Madrid.
- 16 Diódoro de Tejada.—Madrid.
- 17 Manuel Cárceles.—Cartagena.
- 18 Luciano Gutierrez.—Santander.
- 19 El mismo.
- 20 Sr. D. Francisco de P. Gatell.—Reus.
- 21 José de Soto.—Málaga.
- 22 Gumersindo Laverde y Ruiz.—Lugo.
- 23 Valentin Portabales.—Lugo.
- 24 Instituto de segunda enseñanza.—Lugo.
- 25 Sr. D. Pascual L. Fava.—Gibraltar.
- 26 Pablo Saez y Saez.—Cuellar.
- 27 Luis Laplana.—Vitoria.
- 28 Manuel F. Gutierrez.—Santander.
- 29 Nilo María Fabra.—Madrid.
- 30 Eduardo Serralta.—Madrid.
- 31 Antonio Bustamante Casaña.—Santander.
- 32 Demetrio Ruiz de la Herran.—Málaga.
- 33 Romualdo Alvarez Espino.—Cádiz.
- 34 Biblioteca del Instituto de segunda enseñanza.—Cádiz.
- 35 Sr. D. Mauricio de Onís.—Vitoria.
- 36 José Doñoro.—Ibdes.
- 37 Antonio Gill de Albornoz.—Avila.
- 38 Zoilo García Gáldeano.—Zaragoza.
- 39 Sra. Viuda de Heredia.—Zaragoza.

- 40 Sr. D. Eduardo Cartaya.—Madrid.
41 E. Tâmes Hevia.—Madrid.
42 Juan Sureda y Villalonga.—Palma de Mallorca.
43 Juan Alejandro Caro.—Madrid.
44 Manuel Seco y Shelly.—Bilbao.
45 Juan Antonio de Abarca.—Santander.
46 Agustin Peralta Peñarrubia.—Benameji.
47 José Plaza.—Bailen.
48 El mismo.
49 Sr. D. Antonio Arias Armesto.—Santiago.
50 Manuel Morillas.—Cádiz.
51 El mismo.
52 Biblioteca provincial.—Leon.
53 Instituto provincial.—Leon.
54 Sr. D. Domingo Diaz Caneja.—Leon.
55 Pablo Leon.—Leon.
56 Salvador Aspa.—Leon.
57 Manuel Prieto y Amo.—Santander.
58 Manuel Cañete.—Madrid.
59 Ruperto Cepa.—Bayona.
60 Galo Zayas de Celis.—Bilbao.
61 Biblioteca del Instituto provincial.—Segovia.
62 Sr. D. Francisco de Moya.—Málaga.
63 Agustín Sardá y Llaberia.—Madrid.
64 José Maria Lacalle.—Madrid.
65 Eugenio Alonso Sanjurjo.—Madrid.
66 José Barros Carrete.—Vigo.
67 Manuel Lop y Peg.—Zaragoza.
68 Domingo Maria Fernandez.—Lugo.
69 Agustin Emperaile.—Bilbao.
70 Francisco Martinez y Rodriguez.—Toledo.
71 José Chuliá.—Málaga.
72 Francisco Maria Tubino.—Madrid.
73 Juan Antonio Garcia Libiano.—Madrid.
74 Francisco Navarro y Calvo.—Madrid.
75 Guillermo G. Novelles.—Ceuta.
76 Francisco Franco.—Ferrol.
77 José Calderon Llanes.—Madrid.
78 Mariano Calavia.—Madrid.
79 Manuel Morillas.—Cádiz.
80 Agustin Gutierrez.—Santander.
81 Andrés del Portillo.—Ávila.
82 Enrique Anguera.—Reus.
83 Luis Lopez.—Hervideros de Fuensanta.
84 Salvador Monserrat.—Sevilla.
85 El mismo.
86 El mismo.
87 Excmo. Sr. D. Pedro Salaverria.—Madrid.
88 Sr. D. Julio Melgares Marin.—Madrid.
89 Francisco Barca.—Madrid.
90 Pedro Antonio de Alarcon.—Madrid.
91 Ignacio Rojo Arias.—Madrid.

- 92 Sr. D. Eleuterio Maissonave.—Alicante.
 93 Excmo. Sr. Marqués de Santa Marta.—Madrid.
 94 Sr. D. Francisco Romera.—Lorca.
 95 José Foulquié.—Lorca.
 96 Urbano Gonzalez Serrano.—Madrid.
 97 Nicolás Salmeron y Alonso.—Madrid.
 98 Ramon Ortiz de Zárate.—Madrid.
 99 Sr. Conde de Roche.—Madrid.
 100 Sr. D. Enrique Quesada.—Lorca.
 101 José de Palacios y Vitery.—Barcelona.
 102 Agustin Trillo.—Barcelona.
 103 Eduardo Soler.—Madrid.
 104 Rafael Maria de Labra.—Madrid.
 105 Teófilo Martinez de Escobar.—Sevilla.
 106 Cristóbal Vicier.—Valverde de Júcar.
 107 Gumersindo Vicuña.—Madrid.
 108 Isidro Autrán.—Madrid.
 109 Excmo. Sr. General Socias.—Valencia.
 110 Sr. D. Manuel Roa.—Bailén.
 111 Andrés Solis.—Sória.
 112 Joaquin Gutierrez.—Puerto de Santa Maria.
 113 Sr. Director del Colegio Portuense.—Puerto de Santa Maria.
 114 Sr. D. Bartolomé Morales del Valle.—Ronda.
 115 Francisco de Ramos y Villa.—Valladolid.
 116 Rafael Lopez de Lago.—Coruña.
 117 Francisco Muñoz Bello.—Cáceres.
 118 Francisco Iribarne.—Guadix.
 119 Adolfo Moreno y Pozo.—Madrid.
 120 Trinitario Ruiz Capdepon.—Madrid.
 121 Ramon Plá y Monge.—Madrid.
 122 Pedro José Reinoso.—Cádiz.
 123 Victor Covian.—Colunga.
 124 Enrique de Galí.—Caspe.
 125 Gaspar Nuñez de Arce.—Madrid.
 126 Juan B. Sastre.—Lorca.
 127 Manuel A. Berzosa.—Madrid.
 128 Francisco Buergo.—Madrid.
 129 José Fernando Gonzalez.—Madrid.
 130 Manuel Pedregal y Cañedo.—Oviedo.
 131 César Argüelles y Piedra.—Oviedo.
 132 Facundo Arango.—Oviedo.
 133 Felipe Aramburu.—Oviedo.
 134 José Ramon Melendreras.—Oviedo.
 135 Cándido Gonzalez Cuesta.—Oviedo.
 136 Carlos Bueno.—Madrid.
 137 Tomás Tapia.—Madrid.
 138 Vicente Lago y Dieguez.—Barcelona.
 139 F. Modesto Aznar.—Elche.
 140 Instituto de Jovellanos.—Gijón.
 141 Sr. D. P. Dié.—Motril.
 142 José C. Sorni.—Madrid.
 143 Antonio Pastor y Marques.—Soller.

- 144 Sr. D. José Hernandez.—Herrerias.
 145 Juan Marques.—Soller.
 146 Gregorio de Medrano.—Requena.
 147 Federico de Mier y Terán.—Barcenillas.
 148 Juan Gonzalez.—Madrid.
 149 Manuel Montero y Perez.—Villanueva de la Serena.
 150 Juan de Dios Molina.—Úbeda.
 151 Patricio Morales.—Belchite.
 152 Pascual Aguilar.—Valencia.
 153 Juan Jutlar y Alsubide.—Barcelona.
 154 Biblioteca de la Direccion de Infanteria.—Madrid.
 155 Sr. D. Mateo de Lasala.—Huesca.
 156 Antonio R. Paniagua.—Reinosa.
 157 Biblioteca pública de la Universidad.—Santiago.
 158 Sr. D. Francisco Molleda.—Santander.
 159 Manuel Pereña y Puente.—Lérida.
 160 Roman M. Cañaveras.—Logroño.
 161 Manuel Mosquera.—Lugo.
 162 Cayetano Arredondo.—Baza.
 163 Pedro Pablo Blanco.—Madrid.
 164 Juan Quirós de los Rios.—Granada.
 165 Máximo de Solano.—Santander.
 166 José Llanes Esperanzi.—Tortosa.
 167 Excmo. Sr. Duque de Frias.—Madrid.
 168 Sr. D. Antonio Sanz.—Madrid.
 169 José Luis Alvareda.—Madrid.
 170 Diego Mesa de Leon.—Las Palmas.
 171 Emilio Padilla Pardo.—Santa Cruz de Tenerife.
 172 Juan Martinez.—Oviedo.
 173 El mismo.
 174 Sr. D. Miguel Moran.—Leon.
 175 Antonio Molleda.—Leon.
 176 Cándido Fernandez Quiñones.—Palencia.
 177 Pedro Villamil.—La Vecilla.
 178 Pedro Torá.—San Sebastian.
 179 El mismo.
 180 Sr. D. Guillermo Martin.—Madrid.
 181 Excmo. Sr. Marqués de Valderrazo.—Madrid.
 182 Sr. D. Fernando Lozano y Montes.—Madrid.
 183 Francisco Brea.—Madrid.
 184 Antonio Garcia del Canto.—Madrid.
 185 Federico Martinez del Campo.—Búrgos.
 186 Ramon Cecilia.—Búrgos.
 187 Bonifacio Montalvan y Lora.—Madrid.
 188 Manuel Torrejon.—Mérida.
 189 Augusto Manzano y Vela.—Madrid.
 190 Camilo Martinez Leiva.—Madrid.
 191 Ventura Muñoz y Rodriguez.—Madrid.
 192 Ramon Lodares.—Madrid.
 193 Agustin Pujol.—Madrid.
 194 Pedro Palacio Galvez.—Madrid.
 195 Illmo. Sr. D. Antonio María Fabié.—Madrid.

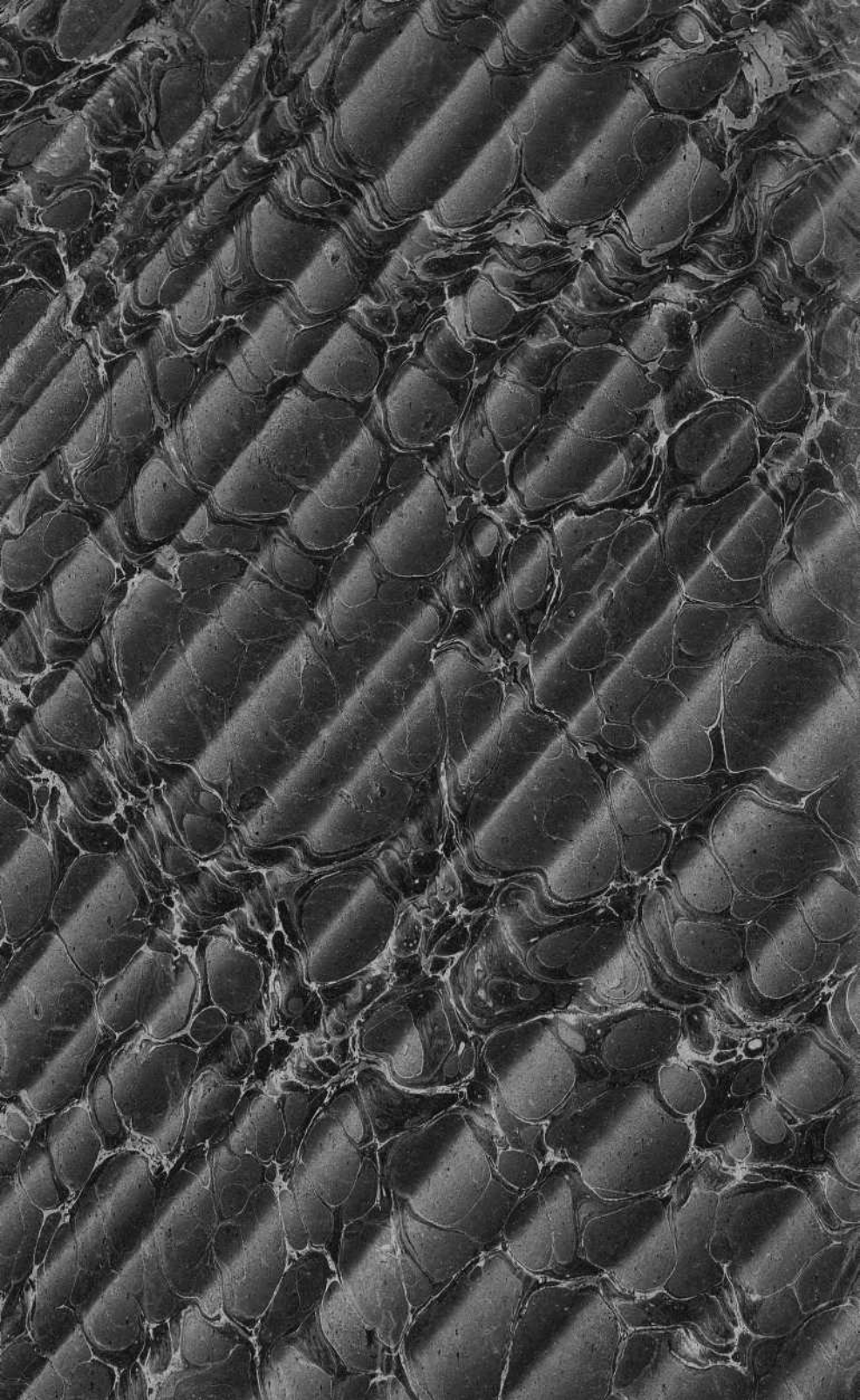
- 196 Illmo. Sr. D. Miguel Rodriguez Ferrer.—Madrid.
 197 Sr. D. Alfonso Duran.—Madrid.
 198 Illmo. Sr. D. Fernando de Castro.—Madrid.
 199 Sr. D. Eusebio Pascual y Casas.—Madrid.
 200 Joaquin Perez Martin.—Madrid.
 201 José Cabezas de Herrera.—Madrid.
 202 Manuel Villar y Macias.—Salamanca.
 203 Illmo. Sr. D. Federico de Castro.—Sevilla.
 204 Sr. D. Manuel García Peña.—Sevilla.
 205 Leon Martinez Vallejo.—Zaragoza.
 206 Francisco José Barner.—Madrid.
 207 Joaquin Jorge Baus.—Madrid.
 208 Julian Martinez.—Madrid.
 209 Alejo Molina Marques.—Múrcia.
 210 José Pedro Lopez.—Pozuel del Campo.
 211 Francisco Martinez Hernandez.—Albacete.
 212 Casino Industrial Agrícola y Comercial.—Córdoba.
 213 Sr. D. Francisco de M. Quevedo.—Reinosa.
 214 José de Gerar y Oliva.—Oviedo.
 215 Francisco Giner de los Rios.—Madrid.
 216 Mariano Pozo Mazetti.—Ugijar.
 217 Francisco Salvá.—Madrid.
 218 José Reus y Garcia.—Madrid.
 219 José Antonio Suarez Argudín.—Madrid.
 220 Vicente Gadea Orozco.—Valencia.
 221 José de Soto.—Málaga.
 222 Juan Martinez.—Oviedo.
 223 El mismo.
 224 El mismo.
 225 Sr. D. José Gonzalez Alegre y Alvarez.—Oviedo.
 226 Manuel Gomez Zarzuela.—Sevilla.
 227 Eugenio Aguera.—Guarnizo.
 228 Manuel Morillas.—Cádiz.
 229 El mismo.
 230 Sr. D. Juan Clemente Cavero y Martinez.—Zaragoza.
 231 Casino de Alicante.
 232 Sr. D. Vicente Innerarity y Bausá.—Madrid.
 233 Francisco de P. Canalejas.—Madrid.
 234 Ramon de Campoamor.—Madrid.
 235 Juan Uña.—Madrid.
 236 Manuel Ruiz de Quevedo.—Madrid.
 237 Santiago Innerarity.—Madrid.
 238 José Castro y Serrano.—Madrid.
 239 Francisco Dorca.—Gerona.
 240 Juan Bautista Escrig.—Alicante.
 241 Alejo G. Moreno.—Albanchez.
 242 Leon Galindo de Vera.—Madrid.
 243 Sra. Viuda de Cuesta é hijos.—Madrid.
 244 Los mismos.
 245 Los mismos.
 246 Sr. D. Juan Rivas Maristani.—Vigo.
 247 Miguel Nuñez Cortés.—Madrid.

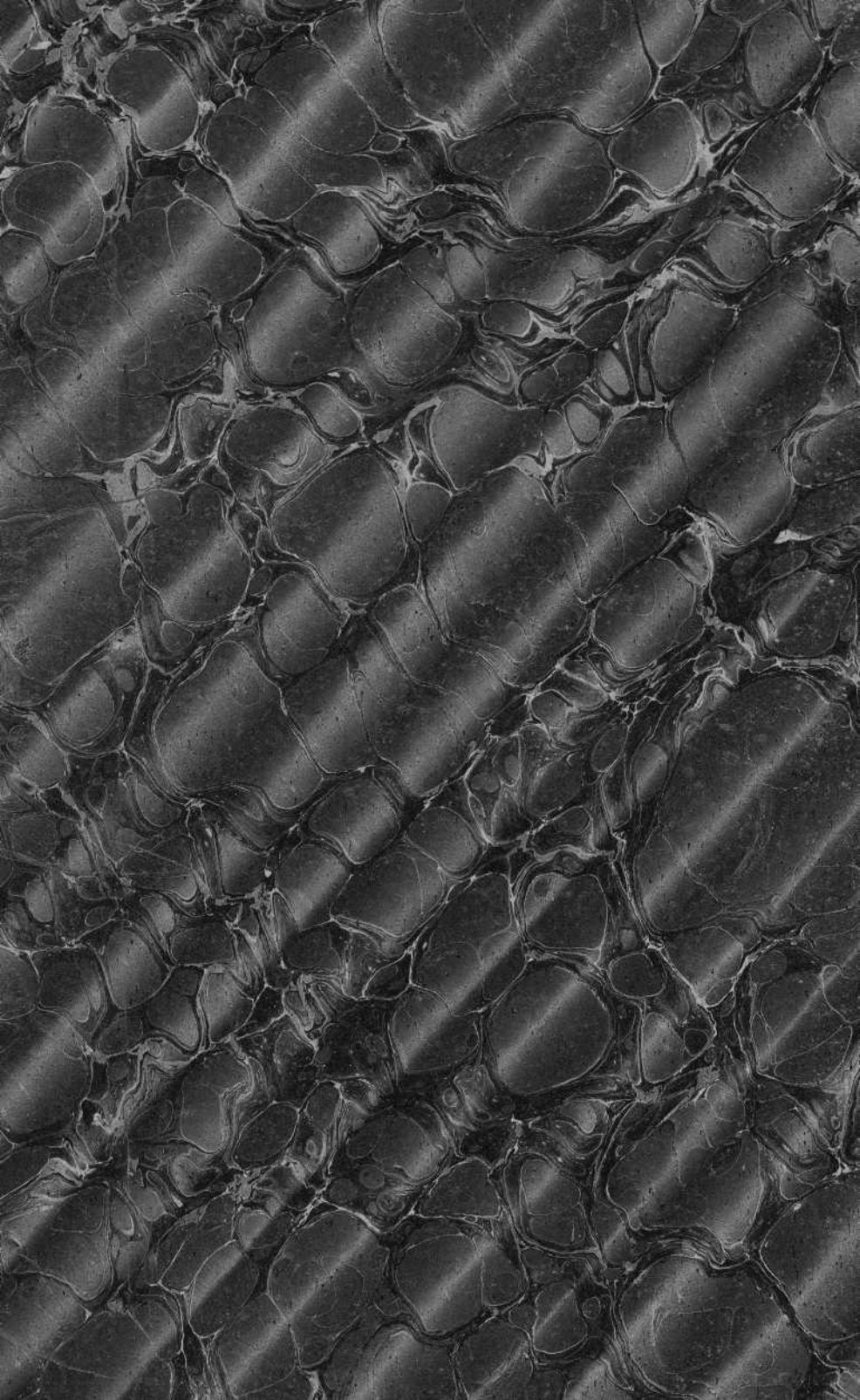
- 248 Biblioteca provincial.—Búrgos.
249 Sr. D. Santiago Rodriguez Alonso.—Búrgos.
250 Jacobo Maria Ruiz.—Madrid.
251 Francisco Quiroga Rodriguez.—Madrid.
252 Eduardo Gasset y Matheu.—Madrid.
253 Eduardo Perez Pujol.—Madrid.
254 Joaquin Rodriguez Gallinar.—Madrid.
255 Gonzalo Calvo Asensio.—Madrid.
256 Antonio Arnao.—Madrid.
257 Rafael de Medina y Torres.—Madrid.
258 Marcial Taboada de la Riva.—Madrid.
259 Pedro Cabezas.—Madrid.
260 Sres. Barroeta, Marini, Nuevo y Compañía.—Cáceres.
261 Sr. D. Emilio Torrens.—Barcelona.
262 Manuel M. Balcázar.—Ciudad-Real.
263 Manuel Perez Bonilla.—Madrid.
264 Leocadio Lopez.—Madrid.
265 Agustin Felipe Peró.—Madrid.
266 Luis Vidart.—Madrid.
267 Félix Marqués.—Madrid.
268 Francisco Fernandez y Gonzalez.—Madrid.
269 Fernando Martin Redondo.—Madrid.
270 Biblioteca del Instituto de Avila.
271 Benito Cid y Condé.—Avila.
272 Vicente Cid y Osorio.—Coruña.
273 Excmo. Sr. D. Federico Hoppe.—Madrid.
274 Sr. D. Gabino Lizarraga.—Madrid.
275 José Cintron y Cintron.—Madrid.
276 José Ortiz.—Madrid.
277 Adolfo Saenz.—Madrid.
278 Pedro Avial.—Madrid.
279 Sebastian Orea.—Horcajo de Santiago.
280 Biblioteca de la Universidad.—Oviedo.
281 Sr. D. Juan Martinez.—Oviedo.
282 El mismo.
283 El mismo.
284 Excmo. Sr. D. José Emilio de Santos.—Madrid.
285 Sr. D. José Bedera.—Zaragoza.
286 Antonio del Valle.—Málaga.
287 José Francisco Trasobares.—Madrid.
288 Antonio Aguado.—Palencia.
289 Antonio Maria Caliz.—Ugijar.
290 Manuel Morillas.—Cádiz.
291 Ramon Linares Guerrero.—Albanchez.
292 Antonio Senarega.—Málaga.
293 Federico Rubio.—Madrid.
294 José Maria Arroqui.—Madrid.
295 Juan Llordach.—Barcelona.
296 José Montane.—Habana.
297 El mismo.
298 Sr. D. Pablo Gonzalez Zorita.—Madrid.
299 Napoleon Terrer.—Madrid.

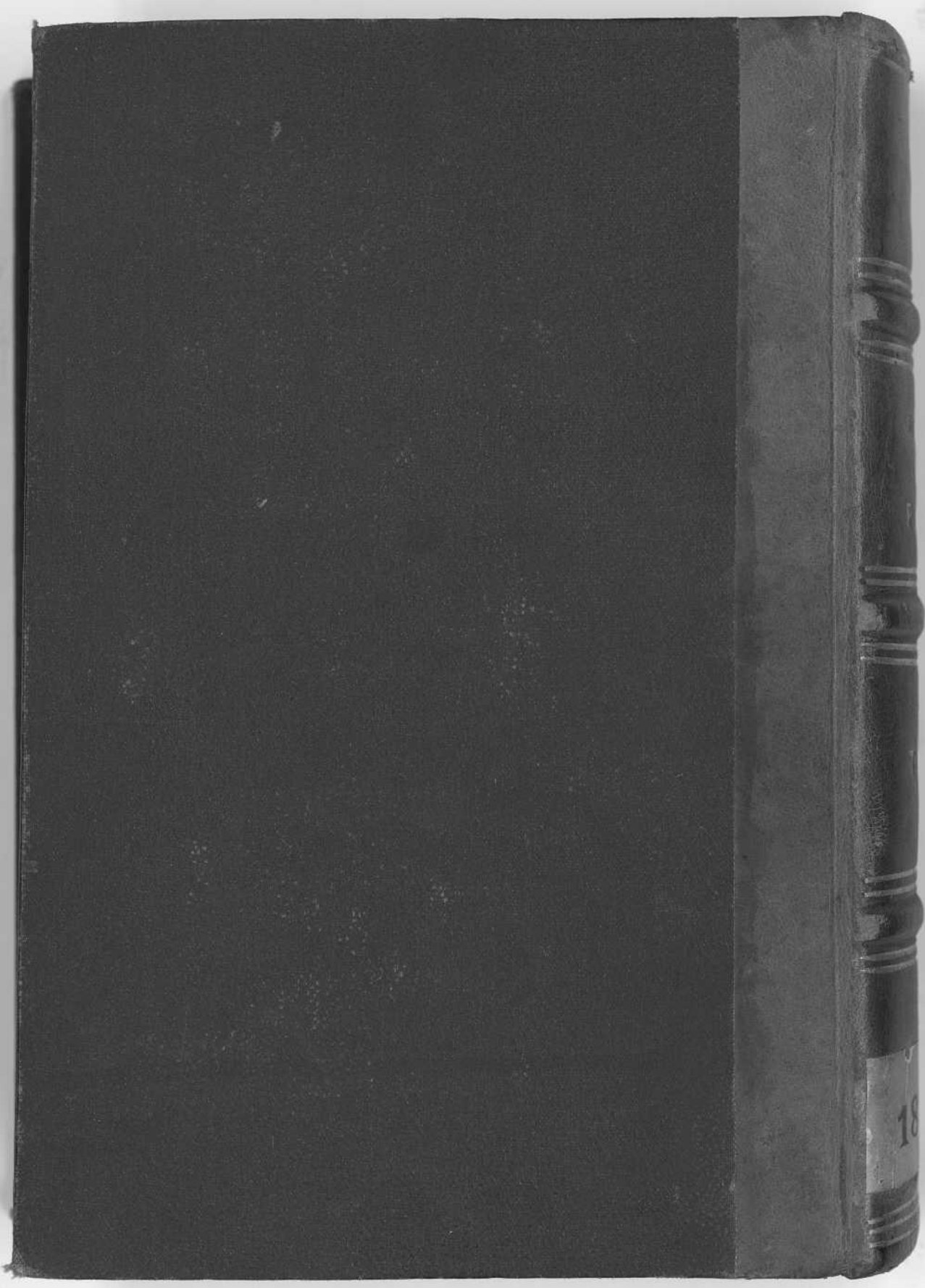
- 300 Sr. D. Ciriaco García Viaña.—Madrid.
 301 Carlos Rebollo.—Madrid.
 302 Juan Bautista Martínez.—Madrid.
 303 Felipe Rodríguez Rodríguez.—Zamora.
 304 José María Burges.—Toledo.
 305 Lorenzo Helguera.—Madrid.
 306 Tiberio Avila.—Madrid.
 307 Jaime Peiri.—Madrid.
 308 Idefonso Jimeno.—Madrid.
 309 Francisco de Moya.—Málaga.
 310 Gregorio de Córdoba.—Madrid.
 311 José Fernández Camacho.—Madrid.
 312 Hermenegildo Tubia.—Tarragona.
 313 F. Pajés del Corro.—Madrid.
 314 José María Estevez.—Málaga.
 315 José María de Pando.—Madrid.
 316 Pascual Aguilar.—Valencia.
 317 Ángel García Goñi.—Madrid.
 318 Manuel Quijano.—Madrid.
 319 Manuel Gómez Marín.—Madrid.
 320 José María Loredó.—Madrid.
 321 José Marina.—Madrid.
 322 Francisco Pi y Margall.—Madrid.
 323 Fermín Verdú.—Valencia.
 324 Pedro Martínez Grande.—Baeza.
 325 Juan Bautista Roura.—Tarragona.
 326 El mismo.
 327 Sr. D. Francisco Escudero Perosso.—Sevilla.
 328 Francisco Caballero Infante.—Sevilla.
 329 Luis María de la Fuente.—Sevilla.
 330 Guillermo Martorell.—Madrid.
 331 Adrián Ruiz de Medina.—Yepes.
 332 Sisenando Cid.—Ávila.
 333 José María Iturralde.—Granada.
 334 Salvador Postigo.—Málaga.
 335 El mismo.
 336 Sr. D. José de Soto.—Málaga.
 337 Doctor Ariza.—Madrid.
 338 Sr. de Loring.—Madrid.
 339 Sr. D. José Villó.—Madrid.
 340 Julián Vera de Aragón.—Madrid.
 341 Antonio Elegido.—Madrid.
 342 Ramón Lovit.—Madrid.
 343 Roman Leal.—Madrid.
 344 Ramón Saavedra.—Barcelona.
 345 José Comín y Compañía.—Zaragoza.
 346 El mismo.
 347 Biblioteca del Museo Naval.—Madrid.
 348 Sr. D. Antonio Benítez de Lugo.—Madrid.
 349 Luis Torres de Mendoza.—Madrid.
 350 Higinio de Cachavera.—Madrid.
 351 Antonio García Herreros.—Madrid.

- 352 Sr. D. José Canalejas y Mendez.—Madrid.
353 Fermin Calbeton.—San Sebastian.
354 Eduardo de los Rios.—Palma de Mallorca.
355 Pascual Aguilar.—Valencia.
356 Juan Sureda.—Madrid.
357 Salvador Monserrat.—Sevilla.
358 El mismo.
359 Sr. D. Luis Cabello y Hace.—Madrid.
360 Hipólito Benet.—Madrid.
361 Sres. Hijos de Fe.—Sevilla.
362 Los mismos.
363 Los mismos.
364 Sr. D. Juan Llordach.—Barcelona.
365 El mismo.
366 El mismo.
367 El mismo.
368 Sr. D. Pedro Torá.—San Sebastian.
369 Hipólito Real y Prado.—Montevideo.
370 El mismo.

(Se continuará.)







OBRAS
DE
PLATON.

TOMO 2.

1832