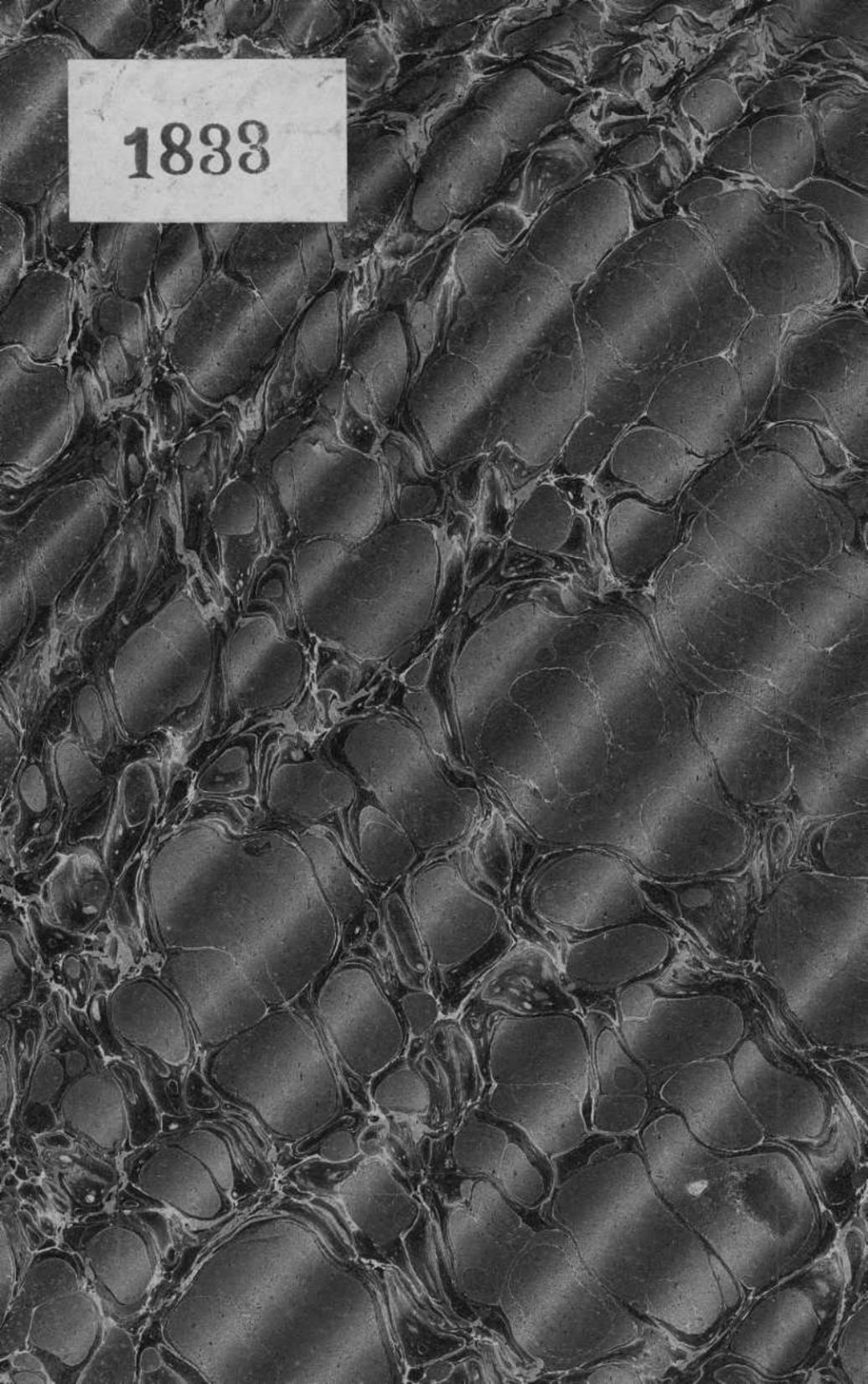




1833





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 III.

MADRID
MEDINA Y NAVARRO, EDITORES
ARENAL, 16, LIBRERÍA
1871



THE UNIVERSITY OF CHICAGO
DEPARTMENT OF THE HISTORY OF ARTS
RESEARCH CENTER
1100 EAST 58TH STREET
CHICAGO, ILLINOIS 60637
TEL: 773-936-3300
WWW.HA.UCHICAGO.EDU



1970

DIÁLOGOS DE PLATÓN.

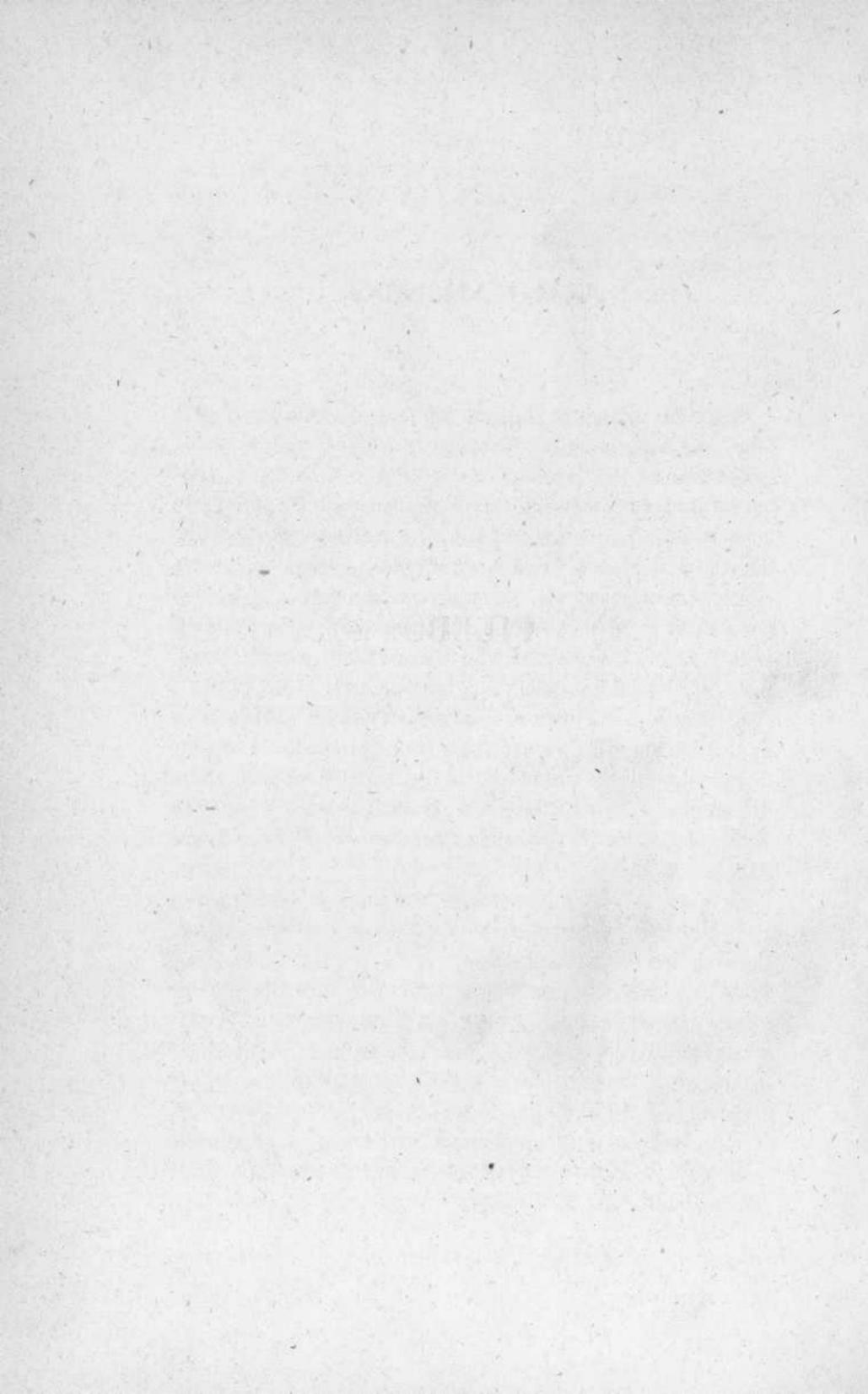
SEGUNDA SÉRIE.

DIÁLOGOS POLÉMICOS.

TOMO PRIMERO.

FILEBO.—TEETETES.—EUTIDEMO.

FILEBO.



ARGUMENTO.

Desde las primeras páginas aparece sentado en el *Filebo*, con las diversas soluciones que puede tener, el siguiente problema: ¿en qué consiste la felicidad del hombre? Filebo responde que en el placer, y Sócrates que en la sabiduría, ó quizá en un género de vida superior á la sabiduría y al placer. Para ilustrar esta cuestion, es preciso estudiar sucesivamente, en su naturaleza y en sus elementos, el placer y la sabiduría, compararlos, y reconocer si el uno de los dos encierra el soberano bien; y en otro caso, si es preciso buscar este bien, sea fuera de la sabiduría y el placer, sea en cierta asociacion del placer y de la sabiduría reunidos. En esta última idea, arrojada de intento al principio de la conversacion, se entreve ya la opinion que la discusion va á dar de sí paulatinamente y poner en evidencia; opinion que será el término del diálogo á que Platon conduce al lector.

Sócrates sienta desde luego en principio que el soberano bien debe ser concebido como bastándose á sí mismo. Esta última condicion ha de ser la de la vida del placer ó la de la vida sábia, para convertirse la una ó la otra en vida dichosa. Preguntémonos, en primer lugar, si el placer, el placer solo, y por sí solo, basta á la felicidad del hombre. La experiencia y la reflexion demuestran que es incapaz. ¿Qué hombre se considera dichoso, áun en medio de los placeres mayores y más vivos, viviendo sin inteligencia, sin memoria, sin ciencia de ninguna clase? No háy uno solo. Esto es en concepto de que, en los tér-

minos en que ha debido sentarse el problema de la felicidad realizada por el placer, este solo, sin ningun elemento extraño, es el que debe constituir la vida dichosa, la vida toda entera. Si es cosa que haya de entrar otro elemento, el placer ya no es el soberano bien, porque entónces no se basta á sí mismo. Hé aquí el primer razonamiento contra la identidad del soberano bien y del placer. Pero hay más. No sólo el placer, reducido á sí mismo, no hace al hombre dichoso, sino que, examinándolo de cerca, se hace imposible, se desvanece y se anada él mismo. En efecto, si el placer sólo existe para nosotros con la conciencia de que lo tenemos, y si la idea de un placer, que experimentamos sin saberlo, equivale á la negacion del placer mismo, evidentemente con el sentimiento de éste se mezcla siempre un elemento de otra naturaleza, cuya exclusion lleva consigo la del placer mismo. Por lo tanto, el placer no se basta, y la vida que puede proporcionar no es apetecible, y si se quiere, ni áun posible, y así no constituye el soberano bien.

Otro tanto debe decirse de la sabiduría. Porque reducida sólo á los bienes de la inteligencia y de la ciencia, por extensa que se la suponga, ningun hombre se consideraria dichoso sin placeres y sin dolores de clase alguna. La vida sábia, como la de placer, no se basta, y por consiguiente, tampoco constituye la felicidad.

Sólo falta que la vida dichosa resulte de una mezcla de la sabiduría y del placer; pero cuál de los dos será el elemento preponderante, y cuál debe mirarse, no como el bien mismo, sino como causa del bien? Filebo sostiene naturalmente la superioridad del placer; Sócrates está por la sabiduría, y no duda en afirmar que si el primer rango es debido necesariamente á un principio desconocido, que hace dichosa la vida mezclada de los dos elementos en cuestion, da el segundo rango, por corresponderle de derecho, á la inteligencia, porque tiene más afi-

nidad que el placer con este principio de bien, y se ofrece á suministrar la prueba de esta proposicion, que sienta en primer término.

La cuestion de preeminencia entre la inteligencia y el placer aparece aquí resuelta con razones metafísicas. Sócrates, volviendo á ideas que no habia hecho más que indicar en el principio del *Filebo*, abraza, en cierta manera, de una mirada todos los séres del universo, y los divide en dos grandes grupos; comprendiendo en el primero los que participan del *infinito*, que es preciso entender aquí en el sentido de *indeterminado*, siendo de este número lo más y lo ménos, lo fuerte y lo suave; en una palabra, todo lo que se resiste á una determinacion precisa; y en el segundo, los séres *finitos*, es decir, determinados de una manera cualquiera, como lo igual y la igualdad, lo doble, etc. Despues de estos dos primeros órdenes de existencia se concibe un tercero, en el que lo indeterminado y lo determinado se combinan, estableciéndose un acuerdo entre lo finito y lo infinito, para producir séres mixtos, tales como la naturaleza sensible nos los presenta. Pero hay un principio de estas tres especies de séres; un principio distinto de todas tres, como una causa es distinta de su efecto. Esta causa productora constituye evidentemente una cuarta especie, que completa la clasificacion de todos los séres y de todas las maneras de ser posibles. Si ahora examinamos en qué clase es preciso colocar la vida mezclada de placer y de sabiduría, aceptada ya por una y otra parte como única capaz de constituir la felicidad, es claro que pertenece á esta manera de sér mixta, en la que lo finito y lo infinito se mezclan, porque es propio de la sabiduría y del placer ser á la vez infinitos é indeterminados, por su naturaleza, y finitos y determinados en la vida real. Y así esta existencia se coloca con razon en el tercer rango.

¿Pero á qué orden corresponde el placer, y á cuál la

inteligencia, tomados cada uno en sí mismo? Este es el secreto de la preeminencia del uno ó del otro, segun que por su naturaleza se aproximan ó se alejan del primer rango de los séres, del Bien. Admitamos que el placer sea de la especie del infinito, que corresponde al segundo rango en el orden de las existencias; resta saber, si la sabiduría le es superior ó nó. Es claro, que si por su esencia está más próxima á la causa productora de toda existencia, necesariamente tiene la mayor parte en la mezcla del placer y de la sabiduría, que forma la vida dichosa, y que es más causa de la felicidad que el placer, siendo casi el placer mismo. Esta es efectivamente la conclusion á que llega Sócrates. No concibe un principio de las cosas desprovisto de sabiduría; de inteligencia y de razon; afirma, por el contrario, que este principio es á sus ojos una inteligencia suprema, una sabiduría absoluta, y la prueba la encuentra en el aspecto del universo. Lo compara al hombre, que es un compuesto de agua, de aire, de tierra y de fuego, estos cuatro elementos primordiales de los antiguos, unidos á un alma, fuerza vital y conservadora á la vez, que procede de la causa primera y creadora, y cree firmemente que el universo, que es tambien un cuerpo compuesto de los mismos elementos, pero más complicado aún y más admirable que el cuerpo humano, no puede ménos de tener un alma que le anime y que le gobierne. Esta alma, que bajo tantos aspectos merece los nombres de sabiduría y de inteligencia, es de igual género que la misma causa primera. Hé aquí por lo tanto la sabiduría identificada con la causa primera, y colocada de hecho por cima del placer. Por lo tanto, en su mezcla con el placer, es la sabiduría verdaderamente el elemento predominante, es decir, el elemento determinante de la felicidad.

Despues de esta argumentacion, tan fuerte y tan elevada, en favor de la sabiduría, Sócrates, recurriendo á

nuevos argumentos, propone estudiar en su lugar, en su origen, en sus caracteres y sus diferencias, la sabiduría y el placer; comenzando por éste, sin olvidar el dolor, que está estrechamente unido á aquel.

Hé aquí los resultados de este estudio minucioso y delicado, modelo admirable de análisis psicológico, y que es quizá la parte más interesante del *Filebo*.

Las afecciones del placer y del dolor pertenecen á una naturaleza finita, dotada de un cuerpo y un alma, á un compuesto de elementos diversos, que aspiran á mantenerse en equilibrio y en una proporcion perpétuamente movable y variable, cuyo restablecimiento produce el placer con el orden, y cuya dislocacion produce el desórden con el dolor; afecciones que sólo convienen al animal y al hombre, y de ninguna manera á la naturaleza divina, simple é infinita en sí, incapaz igualmente de gozar y de sufrir. Platon relega tambien al dominio de la fábula la vieja historia de los dioses, y hace concebir, acerca de la persona divina, una idea, que oscurecia aún el antropomorfismo, que en todos tiempos la ha falseado.

Ciertas afecciones sólo tocan al cuerpo, pero el alma tiene tambien sus dolores y sus placeres, que le son comunes con el cuerpo, gracias á la memoria que guarda, por decirlo así, el recuerdo de todas nuestras modificaciones sensibles, ya de una manera espontánea, pero vaga é incompleta, ya por una reflexion voluntaria, debida clara y completamente al esfuerzo de la reminiscencia. Esta especie de memoria es aquella de la que nace el deseo que se encuentra tambien unido á la inteligencia.

La verdad y la falsedad son condiciones del placer y del dolor, lo mismo que de nuestras opiniones, tan pronto conformes con su objeto como disconformes; es un placer falso la alegría por un suceso irrealizable; es un dolor falso el temor de una desgracia imaginaria. El placer y el dolor verdaderos tienen siempre un objeto real.

El alma no está necesariamente en un estado continuo de placer ó de pena, opinion que concuerda con la precedente: que ciertas afecciones sólo interesan al cuerpo. En efecto, si el alma no tiene conciencia de todos los fenómenos de la sensibilidad, pueden concebirse momentos en que no tenga placer, ni pena.

Platon en este pasaje alude á la opinion, bien conocida en su tiempo en Grecia, de Antístenes y de sus secuaces sobre el placer y el dolor. Era esta la escuela de los cínicos, quienes, por horror al placer y á sus consecuencias, negaban que existiese un placer en sí mismo; y rehusándole todo carácter positivo y real, lo definian la ausencia del dolor. Segun ellos no hay placer verdadero. Alejándose de la escuela cínica, Platon toma de ella argumentos contra los sensualistas exagerados, y entre otros el siguiente: « los placeres mayores y más vivos no son los mejores; primero, porque no se obtienen sino á precio de los deseos más violentos y de las necesidades más exigentes, es decir, á precio de los dolores inevitables; y segundo, porque no pertenecen á la vida del sabio, quien sostiene la prudente máxima: *nada en demasia*; sino que siguen al estragado, que se entrega al placer sin prudencia y sin freno.» Otro argumento de la misma escuela: « gran número de placeres y de dolores, tanto del cuerpo como del alma, propenden á una mezcla íntima de dolor y de placer, de tal modo confundidos, que es imposible excluir el uno sin el otro, por más que sea justo decir, que tan pronto es el dolor el que predomina, como es el placer.»

Pero la existencia de estos placeres mezclados, no prueba nada contra la realidad de otros sin mezcla, aquellos que Platon llama placeres verdaderos. Estos no tienen por objeto el espectáculo móvil y variable de las figuras, de los colores, de los sonidos, de las apariencias de todas clases, que nos ofrece el mundo sensible,

cuyo goce es tan vivo y la privacion tan amarga. En un mundo ideal, concebido por el sabio al través de lo real, es donde se encuentra el origen de estos placeres verdaderos, de estos goces de la inteligencia, sin turbacion y sin dolor, verdaderamente puros, donde el alma del filósofo busca y encuentra el reposo. Estos placeres sin mezcla de pena son verdaderos para Platon, en el mismo grado que son puros; de suerte que la medida para asegurarse de la realidad de los placeres, no es, ni su magnitud, ni su vivacidad, sino su pureza.

En fin, Platon no duda poner en su verdadero lugar, es decir, por bajo del bien, el placer, en cualquier grado de pureza que se le suponga. El placer no es más que un fenómeno, un accidente, cuya naturaleza participa de lo indeterminado, puesto que pasa perpétuamente de lo más á lo ménos, y de lo ménos á lo más, en una existencia siempre relativa, que necesariamente supone, por cima de ella, una existencia superior, una causa primera, perfecta y absoluta. El placer, siendo inferior á esta causa, no bastándose á sí mismo, no es el Bien. De aquí esta consecuencia moral: que es indigno del sabio consagrar su vida al placer, puesto que su alma, en lugar de ligarse á su bien y al bien en sí, seria el eterno juguete de una irremediable ilusion. Y luego, ¿qué degradacion no seria para la naturaleza y la razon humana colocar su soberano bien en el placer? Porque si se quiere ser consecuente, se convierte él mismo justamente en ley de su vida y medida de todas las cosas. Nada es bien, nada es mal, sino por su repugnancia ó su afinidad con el placer; y entónces, ¿dónde están el mérito y la belleza de las cualidades más nobles del alma, la fuerza, la templanza, la inteligencia, la libertad, la abnegacion? La lógica inflexible exige que todas estas virtudes sean tenidas en nada desde el momento en que son hostiles al placer, dentro de esta doctrina, segun la que el único mal es el dolor, y el

único bien es el placer. Toda moral es imposible, y este sistema se patentiza una vez más por el absurdo y por la bajeza de sus conclusiones.

Basta lo dicho sobre el placer. Resta analizar y juzgar la sabiduría, en otros términos, la inteligencia y la ciencia. Platon llega á la conclusion de que con la ciencia sucede lo que con el placer; que cuanto ménos relacionada está con los fenómenos y los accidentes, y ménos mezclada con elementos contingentes, tanto más se depura. No hay, á decir verdad, ciencia de lo que pasa. La verdadera ciencia es la de las ideas universales y necesarias. Y así las ciencias se dividen en dos órdenes: conocimientos empíricos de un orden inferior, y ciencias racionales y reguladoras, tales como la aritmética, la geometría, la metafísica, la moral. Y áun estas han sido concebidas y practicadas por el comun de los hombres diferentemente que por los sabios que las han profundizado, lo cual no es de extrañar.

La más pura, la más alta, la más verdadera de las ciencias es la que se ocupa de la verdad inmutable y eterna, de lo que no puede mudar, ni concluir; ciencia, que Platon ha llamado Dialéctica. Nada hay por cima de ella, puesto que tiene por objeto el sér mismo, absoluto y perfecto. Esta ciencia es la sabiduría misma. Ahora bien, ¿es capaz por sí sola, mejor que el placer, de hacer al hombre dichoso? ¿es el soberano bien? No, porque la vida puramente contemplativa, que ella promete al alma humana, no la satisface. Esta pura sabiduría no es superior al placer solamente, sino que sobrepuja á la naturaleza humana, que no pudiendo aspirar á tanto, no encuentra en ella su bien, por lo ménos en esta vida. Y así, lo mismo que la vida del placer, la vida sábia no es la vida dichosa.

Pero si la felicidad no consiste en el solo placer, ni en la sola ciencia, donde residirá? Platon concluye re-

suertamente, que debe encontrarse en la combinacion del uno con la otra.

No entiende por esto la mezcla confusa de todos los placeres con todas las ciencias, sino la asociacion de los placeres puros con las ciencias puras por el pronto; y una vez adquiridas éstas, abre la puerta á todas las demás ciencias, porque son necesarias al hombre en las condiciones de este mundo. Pero destierra absolutamente de la mezcla todos los placeres impuros y desmedidos, no ménos enemigos de la felicidad que de la razon del hombre. En esta mezcla, las proporciones son absolutamente iguales? entra el placer del mismo modo que la ciencia? Nó. Se comprende, que la ciencia tiene más parte en nuestra felicidad, porque es la más pura y durable, y está más cerca del bien absoluto que del placer; conclusion, á la vez filosófica y moral, digna de poner fin á esta sábia é interesante discusion.

FILEBO
ó
DEL PLACER.

SÓCRATES.—PROTARCO.—FILEBO.

SÓCRATES.

Mira, Protarco, qué parte de la opinion de Filebo quieres defender, y lo que te propones atacar de la mia, pues no están conformes con tu manera de pensar. Quieres que hagamos un resúmen de ambas opiniones?

PROTARCO.

Con mucho gusto.

SÓCRATES.

Filebo dice, que el Bien para todos los séres animados consiste en la alegría, el placer, el recreo y todas las demás cosas de este género. Yo sostengo, por el contrario, que no es esto, sino que la sabiduría, la inteligencia, la memoria y todo lo que es de la misma naturaleza, la justa opinion y los razonamientos verdaderos son, para todos los que los poseen, mejores y más apreciables que el placer á la par que más ventajosos á todos los séres presentes y futuros, capaces de participar de ellos. No es esto, Filebo, lo que uno y otro sostenemos?

FILEBO.

Eso es, Sócrates.

SÓCRATES.

Y bien, Protarco, ¿te encargas de este juicio que se pone en tus manos?

PROTARCO.

Necesariamente me he de encargar, puesto que el buen Filebo se ha acobardado.

SÓCRATES.

Es de absoluta necesidad que indaguemos lo que hay de cierto en esta materia.

PROTARCO.

Sí, es preciso sin duda.

SÓCRATES.

Pasemos adelante. Además de lo que se acaba de decir, convengamos en lo siguiente.

PROTARCO.

¿Y qué es?

SÓCRATES.

Que uno y otro nos propongamos explicar cuál es la manera de ser y la disposición del alma capaz de procurar á todos los hombres una vida dichosa. ¿No es este nuestro objeto?

PROTARCO.

Sí.

SÓCRATES.

¿No decís, Filebo y tú, que esta manera de ser consiste en el placer, y yo que consiste en la sabiduría?

PROTARCO.

Es cierto.

SÓCRATES.

¿Y qué resultaría, si descubriéramos algun otro medio preferible á estos dos? ¿no es cierto que si nos encontramos con que este tercer medio tiene más afinidad con el placer, apareceremos en verdad tú y yo por bajo de este tercer medio, en que se unirán el placer y la sabiduría,

pero quedando la vida del placer con mayor influencia sobre la vida de la sabiduría?

PROTARCO.

Sí.

SÓCRATES.

Y que si este tercer medio se aproxima más á la sabiduría, la sabiduría triunfará del placer, y será este vencido? ¿estais de acuerdo conmigo sobre esto? ¿qué pensais uno y otro?

PROTARCO.

A mí me parece que sí.

SÓCRATES.

Y á tí, Filebo, ¿qué te parece?

FILEBO.

Creo y creeré siempre, que la victoria está sin duda del lado del placer. Por lo demás, Protarco, tú mismo juzgarás.

PROTARCO.

Puesto que tú, Filebo, pones en nuestras manos la cuestion, no eres árbitro de conceder ó negar nada á Sócrates.

FILEBO.

Tienes razon, y héme aquí fuera de la disputa; sea de ello testigo la diosa misma del placer.

PROTARCO.

Nosotros seremos ante ella testigos de lo que acabas de decir. Y ahora, Sócrates, tratemos de terminar esta discusion con beneplácito de Filebo, ó de cualquiera manera que sea.

SÓCRATES.

Sí, y comencemos por esta misma diosa, á que se refiere Filebo, que es Venus, aunque su verdadero nombre es el Placer.

PROTARCO.

Muy bien.

SÓCRATES.

En todo tiempo, Protarco, mi temor, al pronunciar los nombres de los dioses, no es un temor humano, sino que está por cima de los mayores temores, y por esto doy en este acto á Venus el nombre que más debe agradarle. En cuanto al placer, creo que tiene más de una forma, y como ya he dicho, nos es preciso comenzar por él, examinando cuál es su naturaleza. Al oírle nombrar, como nosotros hacemos, se le tomaria por una cosa simple. Sin embargo, toma formas de toda especie, y en ciertos conceptos desemejantes entre sí. En efecto, fija en ello tu atencion. Podemos decir, que el hombre estragado encuentra placer en el libertinaje, y el hombre moderado en la templanza; que el insensato, lleno de opiniones y esperanzas locas, tiene placer, y que el sabio le encuentra igualmente en la sabiduría. Pero si alguno se atreviere á decir que estas dos especies de placer son semejantes entre sí, ¿no pasaria con razon por un extravagante?

PROTARCO.

Es cierto, Sócrates, que estos placeres vienen de orígenes opuestos, pero no por esto se oponen el uno al otro. Porque ¿cómo el placer puede dejar de ser lo más parecido al placer, es decir, á sí mismo?

SÓCRATES.

Entónces el color, querido mio, en tanto que color no difiere en nada del color. Sin embargo, todos sabemos que lo negro, además de ser diferente de lo blanco, es de hecho opuesto á aquel. En igual forma, no considerando más que el género, toda figura es lo mismo que otra figura; pero, si se comparan las especies, hay algunas enteramente opuestas y otras diversas entre sí hasta el infinito. Otras muchas cosas encontraremos, que están en el mismo caso. Por tanto, no puede darse fe á la razon que acabas de alegar, porque confundes en uno los obje-

tos más contrarios. Sospecho que no descubriremos placeres contrarios á otros placeres.

PROTARCO.

Quizá los hay. Pero ¿qué perjudica esto á la opinion que yo defiendo?

SÓCRATES.

Es, diremos nosotros, porque siendo estos placeres desemejantes, no los llamas con el nombre que les es propio. Porque dices que todas las cosas agradables son buenas, y nadie á la verdad negará que lo que es agradable no sea agradable; pero siendo la mayor parte de los placeres malos y algunos buenos, como nosotros pretendemos, tú das, sin embargo, á todos el nombre de buenos, aunque reconozcas que son desemejantes, si se te obliga á dar este voto en la discusion. ¿Qué cualidad comun ves igualmente en los placeres buenos y malos, que te comprometa á comprenderlos todos bajo el nombre de Bien?

PROTARCO.

¿Cómo dices eso? Sócrates. ¿Crees que, despues de haber sentado como principio, que el placer es el bien, te conceda y te deje pasar que hay ciertos placeres que son buenos y otros que son malos?

SÓCRATES.

Por lo ménos confesarás, que los hay desemejantes entre sí y algunos contrarios.

PROTARCO.

De ninguna manera; sobre todo, en tanto que son placeres.

SÓCRATES.

Ya volvemos de nuevo al mismo tema de ántes, Protarco. Diremos, por consiguiente, que un placer no difiere de otro placer, y que todos son semejantes; de nada nos servirán los ejemplos que ántes alegué, y diremos lo que dicen los hombres más ineptos y extraños al arte de discutir,

PROTARCO.

¿Por qué?

SÓCRATES.

Si por imitarte y llevarte la contraria me propusiese sostener que hay una semejanza perfecta entre las cosas más desemejantes, podría hacer valer las mismas razones que tú. Por ese medio hubiéramos aparecido en la discusión más novicios que lo que conviene, y se nos escaparía de las manos el objeto que tratamos. Tomemos, pues, el verdadero hilo, y quizá siguiendo la misma direccion llegaremos á convenir en algun punto.

PROTARCO.

Díme cómo.

SÓCRATES.

Supon, Protarco, que me interrogas á tu vez.

PROTARCO.

¿Sobre qué?

SÓCRATES.

¿No es cierto que la sabiduría, la ciencia, la inteligencia y todas las demás cosas que he comprendido al principio en el orden de los bienes, cuando se me preguntaba qué es el Bien, se encontrarán en el mismo caso que tu placer?

PROTARCO.

¿Por dónde?

SÓCRATES.

Toda la ciencia, tomada en su conjunto, nos parecerá formada de muchas ciencias y algunas desemejantes entre sí. Y si por casualidad se encontrasen entre ellas ciencias opuestas, ¿merecería la pena que yo disputase contigo, si por temor de reconocer esta oposicion, dijese yo, que ninguna ciencia es diferente de otra, de suerte que nuestra conversacion se disipase como un objeto frívolo, y que saliéramos de la dificultad por medio de un absurdo?

PROTARCO.

Nó, no hay necesidad de que esto nos suceda. Salgamos más bien del embarazo, poniéndonos de acuerdo sobre este punto comun á tu opinion y á la mia: que hay muchos placeres y que son desemejantes; y muchas ciencias, y que tambien son diferentes.

SÓCRATES.

En este caso, Protarco, no disimularemos la diferencia que hay entre mi bien y el tuyo. Démosla á conocer resueltamente; quizá despues de sometidos á discusion uno y otro bien, conoceremos si debe decirse, que el placer es el bien ó que lo es la sabiduría, ó que es una tercera cosa, porque ahora no disputamos, sin duda, porque triunfe tu opinion ó la mia rigurosamente, sino que es preciso que coincidamos ambos en lo más verdadero.

PROTARCO.

Así es; sin contradiccion.

SÓCRATES.

Así, pues, fortifiquemos más este razonamiento por mútuas concesiones.

PROTARCO.

¿Qué razonamiento?

SÓCRATES.

El que causa grandes embarazos á todos los hombres, á unos por su voluntad, y á otros en ocasiones dadas y sin quererlo.

PROTARCO.

Expílicate con más claridad.

SÓCRATES.

Hablo del razonamiento, que, como por incidente, se ha mezclado en nuestra conversacion, y que es ciertamente de una condicion extraordinaria. En efecto, es cosa muy singular que se diga, que muchos son uno, y que uno es muchos; y es fácil disputar contra cualquiera, que en esta cuestion sostenga el pró ó el contra.

PROTARCO.

Has tenido presente lo que se dice, que yo, Protarco, por ejemplo, soy uno por naturaleza, y en seguida que hay muchos *vos* contrarios los unos á los otros, y que el mismo hombre es grande y pequeño, pesado y ligero y otras mil cosas semejantes?

SÓCRATES.

Acabas de decir, Protarco, sobre *el uno y los muchos*, una de las maravillas conocidas por todo el mundo. Hoy dia casi todos están de acuerdo, en que no es posible tocar á semejantes cuestiones, tenidas por pueriles y triviales, y que sirven sólo para embarazar una discusion. Tampoco se quiere que se entretenga nadie con otras como las siguientes: cuando alguno, habiendo distinguido por el discurso todos los miembros y todas las partes de una cosa, y reconocido que todo esto no es más que esta cosa, que es una, se burla en seguida de sí mismo y se refuta, como si se hubiera visto precisado á admitir quimeras, á saber, que uno es muchos y una infinidad, y que muchos no son más que uno.

PROTARCO.

Cuáles son las demás maravillas, Sócrates, de que querias hablarnos, que corren por el mundo, y sobre las que no hay acuerdo?

SÓCRATES.

Es, querido mio, cuando este *uno* no se toma entre las cosas sujetas á la generacion y á la corrupcion, como son estas de que acabamos de hablar. Porque en tal caso, y cuando se trata de esta especie de unidad, se conviene, como ántes dijimos, en que no es preciso refutar á nadie. Pero cuando se supone un hombre en general, un buey, lo bello, lo bueno, sobre estas unidades y otras de la misma naturaleza es sobre lo que se acaloran, disputan y nunca se ponen de acuerdo.

PROTARCO.

¿Cómo?

SÓCRATES.

En primer lugar, se disputa si debe admitirse esta suerte de unidades, como realmente existentes. Después se pregunta, cómo siendo cada una de ellas siempre la misma, y no siendo susceptible de generacion, ni de muerte, puede, á pesar de esto, ser constantemente la misma unidad. En seguida, si es preciso decir que esta unidad existe en los seres sometidos á la generacion é infinitos en número, dividida en porciones y hecha muchos; ó si está toda entera, si bien fuera de sí misma, en cada uno; lo que al parecer, es la cosa más imposible del mundo, esto es, que una sola y misma unidad exista á la vez en una y muchas cosas. Estas cuestiones, Protarco, sobre la manera de ser uno y muchos, dan origen á los mayores conflictos, cuando se dan falsas soluciones; así como esparcen la mayor claridad, cuando se responde bien á ellas.

PROTARCO.

No es por aquí, Sócrates, por donde debemos entrar en materia?

SÓCRATES.

A mi parecer, sí.

PROTARCO.

Vive persuadido de que todos los que aquí estamos, pensamos como tú en este punto. Respecto á Filebo, es preferible no consultar su dictámen, por temor, como se dice, de no dislocar la idea de bien.

SÓCRATES.

En buen hora. ¿Por dónde comenzamos ésta controversia, que tiene muchas ramificaciones y muchas formas? ¿no es por aquí?

PROTARCO.

¿Por dónde?

SÓCRATES.

Digo, que estos *uno* y *muchos* se encuentra por todas partes y siempre, lo mismo hoy que en todo tiempo, en cada una de las cosas de que se habla (1). Jamás dejará de existir, ni es cosa de hoy el haber dado principio á la existencia, sino que, en cuanto yo alcanzo, es una cualidad inherente á nuestros discursos, inmortal é incapaz de envejecer. El jóven que emplea por primera vez esta fórmula, se regocija hasta el punto de creer que ha descubierto un tesoro de sabiduría; la alegría le trasporta hasta el entusiasmo, y no hay discurso en que no salga á relucir, tan pronto estrechándolo y confundiéndolo con el uno, como desenvolviéndolo y dividiéndolo en trozos. Se arroja desde luego más que nadie á la dificultad y embaraza á todos los que se le aproximan, más jóvenes ó viejos ó de la misma edad que él; no da cuartel á padre, ni á madre, ni á ninguno de los que le escuchan; ataca, no sólo á los hombres, sino en cierta manera á los demás seres, y me atrevo á responder, que ni á los bárbaros perdonaría, si pudiera proporcionarse un intérprete.

PROTARCO.

¿No ves, Sócrates, que nosotros somos muchos y todos jóvenes? (2) ¿y no temes que uniéndonos á Filebo caigamos sobre tí, si nos insultas? Sea lo que quiera, porque nosotros comprendemos tu pensamiento; si hay algun medio de salir pacíficamente de toda esta confusion en que nos hallamos y de encontrar un camino mejor que el que llevamos hasta ahora para llegar al término de nuestras indagaciones, haz un esfuerzo para entrar en él. Nosotros te seguiremos hasta donde alcancen nuestras fuer-

(1) En todos tiempos se ha tenido la idea de los géneros, de las especies y de los individuos. Tales son el uno y muchos á que aquí se refiere Sócrates.

(2) Un círculo mudo que escucha la discusion sin tomar parte.

zas, porque la discusion presente, Sócrates, no es de poca consecuencia.

SÓCRATES.

Lo sé muy bien, hijos míos, como os llama Filebo. No hay ni puede haber un medio más precioso para las indagaciones que el que he adoptado en todos tiempos, pero me ha salido fallido un número crecido de veces, dejándome solo y en el mismo embarazo.

PROTARCO.

¿Cuál es? dile.

SÓCRATES.

No es difícil conocerlo, pero sí lo es seguirlo. Todos los descubrimientos hechos hasta ahora, en que el arte entra por algo, han sido conocidos por este método, que voy á darte á conocer.

PROTARCO.

Dilo, pues.

SÓCRATES.

En cuanto puedo yo juzgar, es un presente hecho á los hombres por los dioses, que nos ha sido enviado desde el cielo por algun Prometeo, en medio de brillante fuego. Los antiguos, que valian más que nosotros y estaban más cerca de los dioses, nos han trasmitido la tradicion de que todas las cosas, á que se atribuye una existencia eterna, se componen de *uno* y *muchos*, y reunen en sí por su naturaleza lo finito y lo infinito; y siendo tal la disposicion de las cosas, es preciso, en la indagacion de cada objeto, aspirar siempre al descubrimiento de una sola idea. Efectivamente se encontrará una, y una vez descubierta, es preciso examinar si despues de ella hay dos ó tres ó cualquier otro número; en seguida, hacer lo mismo con relacion á cada una de estas ideas, hasta que se vea, no sólo que la primitiva es una y muchas y una infinidad, sino tambien las ideas que contiene en sí; que no se debe aplicar á la pluralidad la idea del infinito, ántes de haber

fijado por el pensamiento el número determinado que hay en ella entre lo infinito y la unidad; y que sólo entónces es cuando se puede dejar á cada individuo ir á perderse en el infinito (1). Los dioses, como ya he dicho, nos han dado el arte de examinar, de aprender y de instruirnos los unos á los otros; pero los sabios de hoy dia hacen *uno* á la aventura, y *muchos* más pronto ó más tarde que lo que es conveniente. Despues de la unidad pasan de repente al infinito, y los números intermedios se les escapan. Sin embargo, estos números intermedios son los que hacen la discusion clara y conforme á las leyes de la dialéctica, y que la diferencian de la que no es más que una disputa.

PROTARCO.

Me parece, Sócrates, que comprendo una parte de lo que dices; pero sobre algunos puntos tengo necesidad de una explicación más clara.

SÓCRATES.

Lo que he dicho, Protarco, se concibe claramente, aplicándolo á las letras; atiende, pues, á lo que te han enseñado desde la infancia.

PROTARCO.

¿De qué manera?

SÓCRATES.

La voz, que sale de la boca, es una y al mismo tiempo infinita en número para todos y para cada uno.

PROTARCO.

Sin contradicción.

SÓCRATES.

No somos por esto sabios; ni porque reconozcamos que la voz es infinita, ni porque reconozcamos que es una. Pero saber cuántos son los elementos distintos de cada una y cuáles son, es lo que nos hace gramáticos.

(1) La unidad es el género; el infinito es la coleccion de los individuos; el número intermedio es el de las especies.

PROTARCO.

Eso es muy cierto.

SÓCRATES.

Lo mismo sucede con el músico.

PROTARCO.

¿Cómo?

SÓCRATES.

La voz considerada con relacion á este arte es una.

PROTARCO.

Sin duda.

SÓCRATES.

Podemos considerarla de dos maneras: la una grave, la otra aguda y una tercera de tono uniforme, ¿no es así?

PROTARCO.

Sí.

SÓCRATES.

Si no sabes más que esto, no serás por eso hábil en la música; y si lo ignoras, no eres, por decirlo así, capaz de nada en este asunto.

PROTARCO.

No, seguramente.

SÓCRATES.

Pero, mi querido amigo, sólo cuando has aprendido á conocer el número de los intervalos de la voz, tanto para el sonido agudo como para el grave, la cualidad y los límites de estos intervalos, y los sistemas que de ellos resultan, que los antiguos han descubierto y trasmitido-los á los que marchamos sobre sus huellas con el nombre de armonías; y que nos han enseñado las propiedades semejantes que se encuentran en el movimiento de los cuerpos, que, estando medidos por los números, deben llamarse ritmos y medidas; y al mismo tiempo cuando te hayas hecho cargo reflexivamente de que es preciso proceder de esta manera en todo lo que es uno y muchos; cuando hayas comprendido todo esto, entónces podrás

llamarte sabio. Y cuando, siguiendo el mismo método, has llegado á conocer cualquiera otra cosa, sea la que sea, entónces has adquirido la inteligencia de esta cosa. Pero la infinidad de los individuos y la multitud que se encuentra en ellos es causa de que estés por lo ordinario desprovisto de esta inteligencia de las cosas, y que no merezcas que se te estime ni que se te tenga por un hombre hábil, porque nunca te has fijado en ninguna cosa.

PROTARCO.

Me parece, Filebo, que lo que acaba de decir Sócrates está perfectamente dicho.

FILEBO.

Yo pienso lo mismo, pero ¿qué significa este discurso, y á dónde quiere Sócrates llevarnos?

SÓCRATES.

Filebo nos hace esta pregunta muy á tiempo, Protarco.

PROTARCO.

Seguramente; respóndele.

SÓCRATES.

Lo haré despues de decir algunas palabras sobre esta materia. En la misma forma que cuando se ha tomado una unidad cualquiera, decimos que no debemos fijarnos desde luego sobre el infinito, sino sobre un cierto número; lo mismo cuando se ve uno forzado á dirigirse desde luego al infinito, tampoco se debe pasar de repente á la unidad, sino fijar sus miradas sobre cierto número, que encierre una cantidad de individuos, é ir á parar por fin á la unidad. Tratemos de concebir esto, tomando de nuevo las letras por ejemplo.

PROTARCO.

¿Cómo?

SÓCRATES.

Descubrir que la voz es infinita fué la obra de un Dios ó de algun hombre divino, como se refiere en Egipto de

un cierto Teut que fué el primero que apercibió en este infinito las vocales, como siendo, no una, sino muchas; despues otras letras, que sin participar de la naturaleza de las vocales tienen, sin embargo, cierto sonido, y reconoció en ellas igualmente un número determinado; distinguió tambien una tercera especie de letras, que llamamos hoy dia mudas; y despues de estas observaciones, separó una á una las letras mudas ó privadas de sonido; en seguida hizo otro tanto con las vocales y las medias, hasta que, habiendo descubierto el número de ellas, dió á todas y á cada una el nombre de elemento. Además, viendo que ninguno de nosotros podria aprender ninguna de estas letras aisladamente, sin aprenderlas todas, imaginó el enlace como una unidad, y representándose todo esto, como formando un solo todo, dió á este todo el nombre de gramática, considerándolo como un solo arte.

FILEBO.

He comprendido esto, Protarco, más claramente que lo que ántes se habia dicho, y lo uno me ha servido para concebir lo otro. Pero ahora, como ántes, encuentro siempre la misma cosa, para volver al mismo tema.

SÓCRATES.

¿No es, Filebo, saber la relacion que todo esto tiene con nuestro objeto?

FILEBO.

Sí, eso es lo que buscamos, há mucho tiempo, Protarco y yo.

SÓCRATES.

En verdad que estais á medio camino de lo que buscáis despues de tanto tiempo; bien podeis decirlo.

FILEBO.

¿Cómo?

SÓCRATES.

Nuestra conversacion ¿no tiene por objeto desde el

principio la sabiduría y el placer, para saber cuál de los dos es preferible al otro?

FILEBO.

Sin contradiccion.

SÓCRATES.

¿No dijimos que cada uno de ellos es uno?

FILEBO.

Seguramente.

SÓCRATES.

Y bien, el discurso que acabais de escuchar os demuestra cómo cada uno de ellos es uno y muchos, y cómo no son en seguida infinitos, sino que contienen el uno y la otra un cierto número ántes de llegar al infinito.

PROTARCO.

Sócrates, despues de mil rodeos, nos has metido en una cuestion, que no es fácil resolver. Mira quién de nosotros dos ha de responderte. Quizá es ridículo que, habiendo ocupado tu lugar en esta discusion y habiéndome comprometido á sostenerla, te emplace á tí para que respondas, puesto que yo no tengo fuerzas para hacerlo. Pero pienso que seria más ridículo aún que no pudiéramos responder, ni el uno, ni el otro. Discurre ahora el partido que hemos de tomar. Me parece que Sócrates nos pregunta, si el placer tiene especies ó nó, cuántas y cuáles son; y espera de nosotros la misma respuesta con relacion á la sabiduría.

SÓCRATES.

Dices verdad, hijo de Callías. En efecto, si no pudiéramos satisfacer á esta cuestion sobre lo que es uno, semejante á sí y siempre lo mismo y sobre su contraria, ninguno de nosotros, como lo ha demostrado el discurso precedente, será nunca hábil en cosa alguna.

PROTARCO.

Sócrates, todas las apariencias son de que así sucederá. A la verdad, es muy bueno para un sabio conocerlo todo;

pero me parece que en segundo término está el no desconocerse á sí mismo. Voy á decirte por qué hablo de esta manera. Nos has concedido esta entrevista, Sócrates, y te has entregado á nosotros, para descubrir juntos cuál es el más excelente de los bienes humanos. Habiendo dicho Filebo que es el placer, la alegría, el goce, has sostenido tú, por el contrario, que los mejores bienes no son estos, sino los otros, cuyo recuerdo se repite en nosotros, y con razon, para que se grabe mejor en nuestra memoria, en vista del exámen que haremos de todos. Decias, pues, á lo que me parece, que la inteligencia, la ciencia, la prudencia, el arte, son un bien de un orden superior al placer, y que es preciso trabajar para adquirir todos los bienes de este género, y no los otros. Habiéndose empeñado la discusion por ambas partes, te hemos amenazado, en tono de confianza, con no dejarte volver á casa hasta que no quede zanjada esta cuestion. Tú has consentido en ello, y en este concepto te has consagrado á nosotros. Ahora decimos como los niños, que no se puede quitar lo que ha sido bien dado. Por lo tanto, cesa de oponerte, en la forma que lo estás haciendo, á lo que se ha convenido.

SÓCRATES.

Pues ¿qué es lo que hago?

PROTARCO.

Nos pones obstáculos y nos suscitamos cuestiones, á las que no podemos dar en el acto una respuesta satisfactoria. Porque no imaginamos que el objeto de esta conversacion sea el reducirnos á no saber qué decir. Pero si llegamos á vernos en tal estado, tendrás tú que hacerlo, porque así nos lo has prometido. En este punto, delibera sobre si nos has de dar la division del placer y de la sabiduría en sus especies, ó si lo dejas en tal estado, á calidad de que quieras y puedas explicarnos de otra manera el objeto de nuestra discusion.

SÓCRATES.

Después de lo que acabo de oír, no puedo temer nada malo de vuestra parte. Esta frase: *si tú quieres*, me pone á salvo de todo temor en este punto. Además, me parece, que un Dios me ha traído ciertas cosas á la memoria.

PROTARCO.

¿Cómo y cuáles son?

SÓCRATES.

Me acuerdo ahora haber oído en otro tiempo, no sé si en sueños ó despierto, con motivo del placer y de la sabiduría, que, ni el uno, ni la otra son el bien, sino que este nombre pertenece á una tercera cosa, diferente de ellas y mejor que ambas. Si descubrimos con evidencia que es así, no queda al placer esperanza de victoria, porque el bien no será ya el placer: ¿no es así?

PROTARCO.

Sí.

SÓCRATES.

Ya en este caso no tenemos necesidad de dividir el placer en sus especies á mi parecer; el resultado de esta discusión lo probará más claramente.

PROTARCO.

Has comenzado muy bien; acaba lo mismo.

SÓCRATES.

Convengamos ántes en algunos puntos poco importantes.

PROTARCO.

¿Qué puntos?

SÓCRATES.

¿Es ó nó una necesidad que la condición del bien sea perfecta?

PROTARCO.

La más perfecta de todas, Sócrates.

SÓCRATES.

Pero qué! ¿el bien es suficiente por sí mismo?

PROTARCO.

Sin contradicción, y en eso estriba su diferencia respecto de todo lo demás.

SÓCRATES.

Lo que me parece más indispensable es afirmar del bien que todo el que lo conoce lo busca, lo desea, se esfuerza por conseguirlo y poseerlo, importándole poco todas las demás cosas, menos aquellas que se adquieren con el bien mismo.

PROTARCO.

No puede menos de convenirse en todo eso.

SÓCRATES.

Examinemos ahora y juzguemos la vida del placer y la vida de la sabiduría, considerando cada una aparte.

PROTARCO.

¿Qué dices?

SÓCRATES.

Que la sabiduría no éntre para nada en la vida del placer, ni el placer en la vida de la sabiduría. Porque si uno de los dos es el bien, es preciso que no haya absolutamente necesidad de nada más, y si uno ó el otro nos parece necesitar otra cosa, no es ya el verdadero bien que buscamos.

PROTARCO.

¿Cómo puede verificarse?

SÓCRATES.

¿Quieres que hagamos en tí mismo la prueba de ello?

PROTARCO.

Con mucho gusto.

SÓCRATES.

Respóndeme, pues.

PROTARCO.

Habla.

SÓCRATES.

¿Consentirías, Protarco, en pasar toda tu vida en el goce de los mayores placeres?

PROTARCO.

¿Por qué no?

SÓCRATES.

Si no te faltase nada por este rumbo, ¿creerías tener aún necesidad de alguna otra cosa?

PROTARCO.

De ninguna.

SÓCRATES.

Examina bien si no tendrías necesidad de pensar, ni de concebir, ni de razonar cuando fuera necesario, ni de nada semejante, ¿qué digo, ni aún de ver?

PROTARCO.

¿Para qué? teniendo el sentimiento del placer, lo tendría todo.

SÓCRATES.

¿No es cierto que viviendo de esta suerte, pasarías los días en medio de los mayores placeres?

PROTARCO.

Sin duda.

SÓCRATES.

Pero como no tendrías inteligencia, ni memoria, ni ciencia, ni opinion, estarías privado de toda reflexion, y necesariamente ignorarías si tenias placer ó nó.

PROTARCO.

Eso es cierto.

SÓCRATES.

En igual forma, desprovisto de memoria, es tambien una consecuencia necesaria que no te acuerdes si has tenido placer en otro tiempo, y que no te quede el menor recuerdo del placer que sientes en el momento presente. Además, no teniendo ninguna opinion verdadera, no crees sentir goce en el momento que lo sientes; y estando des-

tituido de razonamiento, serás incapaz de concluir, que te regocijarás en el porvenir; en una palabra, que tu vida no es la de un hombre sino la de una esponja, ó de esa especie de animales marinos que viven encerrados en conchas. ¿Es esto cierto? ¿ó podemos formarnos otra idea de este estado?

PROTARCO.

¿Y cómo podría formarse otra idea?

SÓCRATES.

Y bien, ¿es apetecible una vida semejante?

PROTARCO.

Ese razonamiento, Sócrates, me reduce á no saber qué decir.

SÓCRATES.

Aún no hay que desanimarse; pasemos á la vida de la inteligencia y considerémosla.

PROTARCO.

¿De qué vida hablas?

SÓCRATES.

Cualquiera de nosotros ¿podría vivir teniendo sabiduría, inteligencia, ciencia, memoria, á condicion de no sentir ningún placer, pequeño, ni grande, ni tampoco dolor alguno, y de no experimentar absolutamente sentimientos de esta naturaleza?

PROTARCO.

Ni una ni otra condicion, Sócrates, me parecen envidiables, ni creo que puedan aparecer á nadie como tales.

SÓCRATES.

Y si se juntasen estas dos vidas, Protarco, y no formasen más que una, de manera que participase de la una y de la otra?

PROTARCO.

¿Hablas de una vida, en la que el placer, la inteligencia y la sabiduría entrasen á la par?

SÓCRATES.

Sí, de esa misma hablo.

PROTARCO.

No hay nadie que no la prefiera á cualquiera de las otras dos; no digo éste ó aquel, sino todo el mundo.

SÓCRATES.

¿Concebimos lo que resulta ahora de lo que se acaba de decir?

PROTARCO.

Sí, y es que de los tres géneros de vida que se han propuesto, hay dos que no son suficientes por sí mismos, ni apetecibles para ningun hombre, ni para ningun sér.

SÓCRATES.

Es ya evidente para lo sucesivo, respecto á estas dos vidas, que el bien no se encuentra en la una, ni en la otra; puesto que si así fuese, seria cada una suficiente, perfecta, digna de ser elegida por todos los séres, plantas y animales, que tuviesen la capacidad requerida para vivir de la misma manera; y que si alguno de nosotros se sometiese á otra condicion, esta eleccion seria contra la naturaleza de lo que es verdaderamente apetecible, y un efecto involuntario de la ignorancia ó de cualquiera otra falsa necesidad.

PROTARCO.

Parece, efectivamente, que la cosa es así.

SÓCRATES.

Hemos demostrado suficientemente, á mi parecer, que la diosa de Filebo no debe mirársela como el Bien mismo.

FILEBO.

Tu inteligencia, Sócrates, tampoco es el bien, porque está sujeta á las mismas objeciones.

SÓCRATES.

La mia sí, quizá, Filebo; pero con respecto á la verdadera y á la vez divina inteligencia, pienso, que no sea

lo mismo, y hasta imagino que es otra cosa distinta. En la vida mixta no disputo la victoria en favor de la inteligencia, pero es preciso ver y examinar qué partido tomaremos con relacion al que haya de ocupar el segundo puesto. Quizá diremos, yo que la inteligencia, tú que el placer, es la principal causa de la felicidad en esta condicion mixta, y de esta manera, aunque ni la una ni la otra sean el bien, podrian ser miradas la una ó la otra como siendo la causa. Sobre este punto estoy dispuesto, cual nunca, á sostener contra Filebo, que cualquiera que sea la cosa que haga apetecible y dichosa esta vida de combinacion, la inteligencia tiene más afinidad y semejanza con ella que el placer. Y en esta suposicion puede decirse con verdad, que el placer no tiene derecho á aspirar al primero ni al segundo puesto, y hasta le considero lejano del tercero, si es preciso que deis fe por el momento á mi inteligencia.

PROTARCO.

Me parece, Sócrates, que el placer queda batido y por tierra, en cierta manera como herido por las razones que acabas de exponer, porque él aspiraba al primer puesto, y hé aquí que resulta vencido. Pero segun las apariencias, tambien es preciso decir que la inteligencia no tiene razon para aspirar á la victoria, puesto que está en el mismo caso. Si el placer se viese tambien privado del segundo puesto, seria una ignominia para él respecto de sus amantes, á cuyos ojos no apareceria ya igualmente bello.

SÓCRATES.

¿Pero qué? no vale más dejarle para en adelante tranquilo, en lugar de atormentarle, haciéndole sufrir un exámen riguroso y llevándolo hasta la exageracion?

PROTARCO.

Eso es como si nada dijeras, Sócrates.

SÓCRATES.

Es porque he dicho: atormentar el placer, lo cual es una cosa imposible.

PROTARCO.

No sólo por eso, sino porque no sabes que ninguno de nosotros te dejará partir sin que esta discusión se haya enteramente terminado.

SÓCRATES.

¡Oh dioses! ¡cuán largo discurso nos espera aún! Protarco; y añado que de ninguna manera es fácil en este momento. Porque si aspiramos al segundo puesto en favor de la inteligencia, veo que nos será preciso emplear otros medios, y por decirlo así, otras razones que las del discurso precedente, si bien aún hay algunas de que podremos servirnos. ¿Hay que hacer esto?

PROTARCO.

Sin duda.

SÓCRATES.

Estemos, pues, muy en guardia, al sentar la base de este nuevo discurso.

PROTARCO.

¿Cuál es esa base?

SÓCRATES.

Dividamos en dos ó más órdenes, si quieres en tres, todos los seres de este universo.

PROTARCO.

¿Cómo?

SÓCRATES.

Repitamos algo de lo que ya hemos dicho.

PROTARCO.

¿Qué?

SÓCRATES.

Hemos dicho, que Dios nos ha hecho conocer los seres, los unos como infinitos, los otros como finitos.

PROTARCO.

Sí.

SÓCRATES.

Contamos, pues, dos especies de seres y reconocemos una tercera, la que resulta de la mezcla de aquellas dos. Pero ya veo que me voy á poner en ridículo con estas divisiones de especies y con la manera de contarlas.

PROTARCO.

¿Qué quieres decir con eso? querido mio.

SÓCRATES.

Me parece que tengo necesidad de un cuarto género.

PROTARCO.

¿Cuál es?

SÓCRATES.

Coge con el pensamiento la causa de la mezcla de las dos primeras especies, ponla con las tres, y tendrás la cuarta.

PROTARCO.

No seria posible un quinto género, con el que se pudiese hacer la separacion?

SÓCRATES.

Quizá; pero en este momento no lo creo conveniente. En todo caso si yo advirtiese la necesidad, no llevarias á mal que me fuese en busca de una quinta manera de ser.

PROTARCO.

No.

SÓCRATES.

De estas cuatro especies pongamos por el pronto aparte tres; procuremos en seguida examinar las dos primeras, que tienen muchas ramas y divisiones; despues comprendamos cada una bajo una sola idea, y tratemos de descubrir cómo en una y en otra se dan lo uno y lo mucho.

PROTARCO.

Si te explicas con más claridad en este punto, quizá podré seguirte.

SÓCRATES.

Digo, que las dos especies, que he sentado por el pronto, son la una infinita y la otra finita. Voy á esforzarme en probarte, que la infinita es en cierta manera muchos. En cuanto á lo finito, que nos espere.

PROTARCO.

Nos esperará.

SÓCRATES.

Fíjate, pues, porque lo que quiero que consideres es difícil y no exento de dudas, y así míralo bien. En primer lugar, examina, si descubrirás algun límite en lo que es más caliente ó más frio, ó si el más ó el ménos que reside en esta especie de séres, en tanto que en ellos permanece, no les impide tener un límite; porque desde el momento en que un fin sobreviene, ellos dejan de existir.

PROTARCO.

Eso es muy cierto.

SÓCRATES.

Lo más y lo ménos, decimos, se encuentran siempre en lo más caliente y en lo más frio.

PROTARCO.

Sí, ciertamente.

SÓCRATES.

Por consiguiente, la razon nos hace siempre entender, que estas dos cosas no tienen fin, y no teniendo fin, necesariamente son infinitas.

PROTARCO.

Muy vigoroso estás, Sócrates.

SÓCRATES.

Has comprendido perfectamente mi pensamiento, mi querido Protarco, y me recuerdas, que el término vigoroso de que acabas de valerte, y el de suave, tienen la misma propiedad que el más y el ménos, porque en cualquier punto en que se encuentren, no consienten que la cosa tenga una cantidad determinada, sino

que pasando siempre de lo más fuerte relativamente á lo más suave, y recíprocamente, hacen que nazca el más y el ménos, y obligan á que desaparezca el cuánto. En efecto, como ya se ha dicho, si no hiciesen desaparecer el cuánto, y lo dejasen ocupar el lugar de lo más y de lo ménos, de lo fuerte y de lo suave, desde aquel acto no subsistirían en el punto que ellos ocupaban. Habiendo admitido el cuánto ya no serían más calientes, ni más fríos, porque lo más caliente crece siempre sin nunca detenerse, y lo mismo lo más frío, en lugar de que el punto fijo es fijo, y cesa de serlo desde que marcha adelante. De donde se sigue, que lo más caliente es infinito, lo mismo que su contrario.

PROTARCO.

Por lo ménos la cosa parece así, Sócrates. Pero como decia ántes, esto no es fácil de comprender. Quizá á fuerza de insistir en ello, nos pondremos perfectamente de acuerdo, tú interrogando y yo respondiendo.

SÓCRATES.

Tienes razon, y es lo que procuraremos hacer. Por ahora, mira si admitimos ese carácter distintivo de la naturaleza del infinito, para no extendernos demasiado, recorriéndolos todos.

PROTARCO.

¿De qué carácter hablas?

SÓCRATES.

Todo lo que nos parezca hacerse más ó ménos, consentir lo fuerte y lo suave y áun lo demasiado y demás cualidades semejantes, es preciso que lo reunamos en cierta manera en uno, colocándolo en la especie del infinito, segun lo que hemos dicho ántes, de que, en cuanto fuese posible, debíamos reunir las cosas separadas y divididas en muchas ramas y marcarlas con el sello de la unidad; ¿te acuerdas?

PROTARCO.

Sí, me acuerdo.

SÓCRATES.

Parece que obraremos bien, si ponemos en la clase de lo finito lo que no admite estas cualidades, y sí las contrarias, primeramente lo igual y la igualdad, en seguida lo doble, y todo lo que es como un número respecto á otro número, y una medida respecto á otra medida. ¿Qué piensas de esto?

PROTARCO.

Así debe ser, Sócrates.

SÓCRATES.

Sea así. ¿Bajo qué idea representaremos la tercera especie que resulta de la mezcla de las otras dos?

PROTARCO.

Yo espero que eso me lo enseñarás tú.

SÓCRATES.

No seré yo, sino un Dios, si alguno se digna oír mis súplicas.

PROTARCO.

Suplica, pues, y reflexiona.

SÓCRATES.

Reflexiono, y me parece, Protarco, que alguna divinidad nos ha sido favorable en este momento.

PROTARCO.

¿Cómo dices eso, y qué medio tienes para conocerlo?

SÓCRATES.

Te lo diré; fija bien tu atencion.

PROTARCO.

No tienes más que decir.

SÓCRATES.

Hablamos ántes de lo caliente y de lo frio; ¿no es así?

PROTARCO.

Sí.

SÓCRATES.

Añadid lo más seco y lo más húmedo, lo más y lo menos numeroso, lo más ligero y lo más lento, lo más grande y lo más pequeño, y todo lo que hemos comprendido ántes bajo una sola especie, á saber, la que consiente el más y el ménos.

PROTARCO.

Hablas al parecer de la del infinito.

SÓCRATES.

Sí. Mezcla ahora con esta especie los caracteres de la del finito.

PROTARCO.

¿Qué caracteres?

SÓCRATES.

Los que debemos reunir bajo una sola idea, como lo hicimos respecto de los del infinito, pero que no llegamos á hacerlo. Quizá ahora llegaremos á lo mismo, porque, estando reunidas estas dos especies, la tercera se mostrará á nuestros ojos.

PROTARCO.

¿Cuál y cómo la entiendes?

SÓCRATES.

Entiendo la especie de lo igual, de lo doble, en una palabra, de lo que hace cesar la enemistad entre los contrarios, y produce entre ellos la proporcion y el acuerdo por medio del número que ella introduce.

PROTARCO.

Lo concibo. Me parece que quieres decir, que si se mezclan estas dos especies, resultarán de cada mezcla ciertas generaciones.

SÓCRATES.

No te engañas.

PROTARCO.

Prosigue.

SÓCRATES.

¿No es cierto, que en las enfermedades la debida mezcla de lo finito con lo infinito engendra el estado de salud?

PROTARCO.

Sin contradiccion.

SÓCRATES.

Que la misma mezcla, cuando recae en lo que es agudo y grave, ligero y pesado, que pertenece á lo infinito, imprime en ello el carácter de lo finito, dando una forma perfecta á toda la música?

PROTARCO.

Seguramente.

SÓCRATES.

De igual modo, cuando tiene lugar respecto á lo frio y á lo caliente, quita él lo demasiado y lo infinito, sustituyéndolo con la medida y la proporcion.

PROTARCO.

Sin duda.

SÓCRATES.

Las estaciones y todo lo que hay de bello en la naturaleza, ¿no nace de esta mezcla de lo infinito y de lo finito?

PROTARCO.

Sin dificultad.

SÓCRATES.

Paso en silencio una infinidad de cosas, tales como la belleza y la fuerza en la salud, y en las almas otras cualidades numerosas y muy bellas. En efecto, la diosa misma, mi buen Filebo, fijando su atencion en el libertinaje y en la intemperancia de todos géneros, y viendo que los hombres no ponen ningun limite á los placeres y á la realizacion de sus deseos, ha hecho que penetraran en ellos la ley y el orden, que son del género finito. Tú pretendes que limitar el placer es destruirlo, y yo sostengo, por el contrario, que es conservarlo. Protarco, ¿qué te parece?

PROTARCO.

Soy completamente de tu dictámen, Sócrates.

SÓCRATES.

Te he explicado las tres primeras especies, y me comprendes bien.

PROTARCO.

Creo comprenderte. Distingues, á mi entender, en la naturaleza de las cosas una especie, que es el infinito; una segunda, que es el finito; pero con respecto á la tercera, no concibo bien lo que entiendes por ella.

SÓCRATES.

Eso nace, mi querido amigo, de que la multitud de las producciones de esta tercera especie te ha asustado. Sin embargo, el infinito nos ha mostrado tambien un gran número; pero como todas llevaban el sello del más y del ménos, se nos han presentado bajo una sola idea.

PROTARCO.

Eso es cierto.

SÓCRATES.

En lo finito no se daban muchas producciones, y no hemos negado que fuese uno por su naturaleza.

PROTARCO.

¿Cómo hubiéramos podido negarlo?

SÓCRATES.

De ninguna manera. Dí, pues, que comprendo en una tercera especie todo lo que es producido por la mezcla de las otras dos, y que la medida que acompaña á lo finito produce el paso á la generacion de la esencia (1).

PROTARCO.

Lo entiendo.

SÓCRATES.

Además de esos tres géneros, es preciso ver cuál es

(1) Por la generacion de la esencia entiende Platon el paso á la existencia fisica.

aquel que hemos dicho que es el cuarto. Vamos á hacer esta indagacion juntos. Mira si te parece necesario, que todo lo que se produce sea producido en virtud de alguna causa.

PROTARCO.

Me parece que sí, porque ¿cómo podria suceder sin esto?

SÓCRATES.

¿No es cierto que la naturaleza de aquello que produce no difiere de la causa más que en el nombre, de suerte que puede decirse con razon, que la causa y aquello que produce son una misma cosa?

PROTARCO.

Sin duda.

SÓCRATES.

En igual forma encontraremos, como ántes, que entre lo que es producido y el efecto no hay diferencia sino en el nombre. ¿No es así?

PROTARCO.

Sí.

SÓCRATES.

Lo que produce ¿no precede siempre por su naturaleza, y lo que es producido no marcha despues, en tanto que efecto?

PROTARCO.

Seguramente.

SÓCRATES.

Por consiguiente son dos cosas y no una misma; son la causa y lo que obedece á la causa en su tránsito á la existencia.

PROTARCO.

Sin duda.

SÓCRATES.

Pero las cosas producidas y aquellas de que son producidas nos han suministrado tres especies de séres.

PROTARCO.

Sí, ciertamente.

SÓCRATES.

Digamos, pues, que la causa productora de todos estos séres constituye una cuarta especie, y que está suficientemente demostrado, que difiere de las otras tres.

PROTARCO.

Digámoslo resueltamente.

SÓCRATES.

Para que las grave cada cual mejor en su memoria, es conveniente contar por su orden estas cuatro especies así distinguidas.

PROTARCO.

Muy bien.

SÓCRATES.

Por lo tanto pongo, como primera, el infinito; como segunda, lo finito; despues, como tercera, la existencia, producida por la mezcla de las dos primeras; y para la cuarta, la causa de esta mezcla y de esta produccion. ¿Cometo al decir esto, alguna falta?

PROTARCO.

¿Cómo?

SÓCRATES.

Veamos. ¿Qué es lo que nos resta por decir, y cuál es el objeto que nos ha conducido hasta aquí? ¿No es éste? Indagábamos si el segundo puesto pertenece al placer ó á la sabiduría; ¿no es verdad?

PROTARCO.

Sí.

SÓCRATES.

Ahora, una vez hechas todas estas distinciones, ¿no formaremos probablemente un juicio más seguro sobre el primero y el segundo puesto, con relacion á los objetos sobre que se ha promovido esta discusion?

PROTARCO.

Probablemente.

SÓCRATES.

Hemos concedido la victoria á la vida mezclada de placer y de sabiduría. ¿No es así?

PROTARCO.

Sí.

SÓCRATES.

Vemos sin duda cuál es esta vida, y en qué especie es preciso comprenderla.

PROTARCO.

Sin contradicción.

SÓCRATES.

Diremos, me parece, que forma parte de la tercera especie; porque ésta no resulta de la mezcla de dos cosas particulares, sino de la de todos los finitos ligados por lo infinito. Por esto tenemos razon para decir, que esta vida mezclada, á la que pertenece la victoria, forma parte de esta especie.

PROTARCO.

Ciertamente.

SÓCRATES.

En buen hora. Y tu vida de placer que no tiene mezcla, Filebo, ¿en cuál de estas especies es preciso colocarla para señalarla su verdadero puesto? Pero ántes de decirlo, respóndeme á lo siguiente.

FILEBO.

Habla.

SÓCRATES.

El placer y el dolor tienen límites, ó son de las cosas susceptibles del más y del ménos?

FILEBO.

Sí, son de este número, Sócrates. Porque el placer no sería el soberano bien, si por su naturaleza no fuese infinito en número y en magnitud.

SÓCRATES.

Sin esto igualmente, Filebo, el dolor no sería el soberano mal. Por esto es preciso echar una mirada á otro punto que á la naturaleza del infinito, para descubrir lo que comunica al placer una parte del bien. Sea lo que quiera, pongámoslo en el número de las cosas infinitas. Pero en qué clase, Protarco y Filebo, podemos, sin impiedad, colocar la sabiduría, la ciencia y la inteligencia? Me parece que no es poco arriesgado responder bien ó mal á esta cuestion.

FILEBO.

Pones bien en alto tu diosa, Sócrates.

SÓCRATES.

Y tú no levantas ménos la tuya, mi querido amigo. Pero no por eso puedes dejar de responderme á lo que yo he propuesto.

PROTARCO.

Sócrates, tienes razon; es preciso satisfacerte.

FILEBO.

¿No te has comprometido, Protarco, á discutir en lugar mio?

PROTARCO.

Convengo en ello; pero me veo ahora en un conflicto, y te conjuro, Sócrates, para que quieras servirme de intérprete en este caso, á fin de no hacernos culpables de ninguna falta para con nuestra adversaria (1), no sea que se nos escape inadvertidamente alguna palabra inconveniente.

SÓCRATES.

Es preciso obedecerte, Protarco, tanto más cuanto que lo que exiges de mí no es difícil; pero verdaderamente he producido en tí una turbacion, como ha dicho Filebo, cuando, poniendo á tanta altura la inteligencia y la cien-

(1) Es decir, la sabiduría.

cia, como en tono de chanza, he reclamado de tí, que me digas á qué especie pertenecen.

PROTARCO.

Eso es cierto, Sócrates.

SÓCRATES.

Sin embargo, no era difícil responder, porque todos los sabios están conformes, y hasta de ello hacen alarde, en que la inteligencia es la reina del cielo y de la tierra, y quizá tienen razón. Examinemos, si quieres, de qué género es y hasta dónde se extiende.

PROTARCO.

Habla como te plazca, Sócrates, sin temer extenderte, porque por nuestra parte no lo sentiremos.

SÓCRATES.

Muy bien. Comencemos, pues, interrogándonos de esta manera.

PROTARCO.

¿De qué manera?

SÓCRATES.

Diremos, Protarco, que un poder, desprovisto de razón, temerario y que obra al azar, gobierna todas las cosas que forman lo que llamamos universo? ó, por el contrario, hay, como han dicho los que nos han precedido, una inteligencia, una sabiduría admirable, que preside al gobierno del mundo?

PROTARCO.

¡Qué diferencia entre estas dos opiniones! divino Sócrates. Parece que no puede sostenerse lo primero, sin incurrir en culpa. Pero decir que la inteligencia lo gobierna todo es un sentimiento digno del aspecto de este universo, del sol, de la luna, de los astros y de todas las revoluciones celestes. No podría yo hablar, ni pensar de otra manera sobre este punto.

SÓCRATES.

¿Quieres que, uniéndonos á los que han sentado ántes

que nosotros esta doctrina, sostengamos su certeza, y que, en lugar de limitarnos á exponer sin peligro las opiniones de otro, corramos el mismo riesgo, y participemos del mismo desden, cuando un hombre hábil pretenda que el desórden reina en el universo?

PROTARCO.

¿Por qué no he de quererlo?

SÓCRATES.

Pues adelante, y examina la reflexion que sigue.

PROTARCO.

No tienes más que hablar.

SÓCRATES.

Con relacion á la naturaleza de los cuerpos de todos los animales, vemos que el fuego, el agua, el aire y la tierra, como dicen los marinos de la tempestad, entran en su composicion.

PROTARCO.

Es cierto. Estamos, en efecto, como en medio de una tempestad por el conflicto en que nos pone esta disputa.

SÓCRATES.

Además fórmate la idea siguiente, con motivo de cada uno de los elementos de que nos componemos.

PROTARCO.

¿Qué idea?

SÓCRATES.

Que no tenemos más que una pequeña y despreciable parte de cada uno, que no es pura en manera alguna ni en ninguno, y que la fuerza que ella despliega en nosotros no responde de ningun modo á su naturaleza. Tomemos un elemento en particular, y lo que de él digamos, apliquémoslo á todos los demás. Por ejemplo, hay fuego en nosotros, y lo hay igualmente en el universo.

PROTARCO.

Sin duda.

SÓCRATES.

El fuego que tenemos nosotros ¿no es pequeño en cantidad, débil y despreciable, mientras que el del universo es admirable por la cantidad, la belleza y por toda la fuerza natural del fuego?

PROTARCO.

Es muy cierto.

SÓCRATES.

¡Pero qué! el fuego del universo es formado, alimentado y dominado por el que está en nosotros, ó, por el contrario, mi fuego, el tuyo, el de todos los animales proceden del fuego del universo?

PROTARCO.

Esa pregunta no tiene necesidad de respuesta.

SÓCRATES.

Muy bien. Creo que lo mismo dirás de esta tierra que habitamos, y de que se componen todos los animales, que respecto de la que existe en el universo, así como de todas las demás cosas sobre las que hace un momento te interrogaba. Responderás lo mismo?

PROTARCO.

¿Pasaría yo por un hombre sensato, si respondiera otra cosa?

SÓCRATES.

No, seguramente. Pero estáme atento á lo que voy á decir. No es á la reunion de todos los elementos de que acabo de hablar, á la que hemos dado el nombre de cuerpo?

PROTARCO.

Sí.

SÓCRATES.

Figúrate, pues, que lo mismo sucede con lo que llamamos universo, porque, componiéndose de iguales elementos, es también por la misma razón un cuerpo.

PROTARCO.

Dices muy bien.

SÓCRATES.

Te pregunto ahora si nuestro cuerpo es nutrido por el del universo, ó si éste saca del nuestro su nutrimento, y si ha recibido y recibe de él lo que entra, segun hemos dicho, en la composicion del cuerpo.

PROTARCO.

A esa pregunta, Sócrates, no hay para qué responder.

SÓCRATES.

Pero esta pregunta reclama otra; ¿qué piensas de esto?

PROTARCO.

Proponla.

SÓCRATES.

No diremos que nuestro cuerpo tiene un alma?

PROTARCO.

Evidentemente lo diremos.

SÓCRATES.

De dónde la ha sacado, mi querido Protarco, si el mismo cuerpo del universo no está animado, y si no tiene las mismas cosas que el nuestro y otras más bellas aún?

PROTARCO.

Es claro, Sócrates, que no ha podido salir de otra parte.

SÓCRATES.

Porqueno nos fijamos sin duda, Protarco, en que deestos cuatro géneros, el finito, el infinito, el compuesto de uno y otro, y la causa, este cuarto elemento que se encuentra en todas las cosas, que nos da un alma, que sostiene el cuerpo, que cuando está enfermo lo vuelve la salud, y hace en miles de objetos otras combinaciones y reformas, recibe el nombre de sabiduría absoluta y universal, siempre presente bajo la infinita variedad de sus formas; y que el género más bello y excelente se halla en la extensa region de los cielos, en donde se encuentra todo lo que está

en nosotros, pero más en grande y con una belleza y una pureza sin igual.

PROTARCO.

No; eso sería de todo punto inconcebible.

SÓCRATES.

Por lo tanto, puesto que no se puede usar este lenguaje, será mejor decir, siguiendo los mismos principios, lo que hemos dicho muchas veces: que en este universo hay mucho de infinito y una cantidad suficiente de finito, á los que preside una causa, no despreciable, que arregla y ordena los años, las estaciones, los meses y que merece con razon el nombre de sabiduría y de inteligencia.

PROTARCO.

Con mucha razon, seguramente.

SÓCRATES.

Pero no puede haber sabiduría é inteligencia allí donde no hay alma.

PROTARCO.

No, ciertamente.

SÓCRATES.

Así es, que no tendrás reparo en asegurar, que en la naturaleza de Júpiter, en su cualidad de causa, hay una alma real, una inteligencia real, y en los otros otras bellas cualidades que cada uno gusta que se le atribuyan.

PROTARCO.

Sin duda.

SÓCRATES.

No creas, Protarco, que hayamos hecho este discurso en vano, porque, en primer lugar, tiene por objeto apoyar la opinion de aquellos que en otro tiempo sentaron el principio de que la inteligencia preside siempre á este universo.

PROTARCO,

Es cierto,

SÓCRATES.

En segundo lugar, suministra la respuesta á mi pregunta; á saber: que la inteligencia es de la misma familia que la causa, que es una de las cuatro especies que hemos reconocido. Ahora ya sabes cuál es nuestra respuesta.

PROTARCO.

Sí, lo concibo muy bien; sin embargo, al pronto no me habia apercibido de que tú respondieses.

SÓCRATES.

Algunas veces, Protarco, el estilo festivo es un desahogo en las indagaciones serias.

PROTARCO.

Dices bien.

SÓCRATES.

Así, mi querido amigo, hemos demostrado suficientemente para lo sucesivo de qué género es la inteligencia, y cuál es su virtud.

PROTARCO.

Sin contradiccion.

SÓCRATES.

En cuanto al placer, há largo tiempo que hem os visto tambien á qué género pertenece.

PROTARCO.

Sí.

SÓCRATES.

Acordémonos, respecto de una y de otra, que la inteligencia tiene afinidad con la causa; que es poco más ó menos del mismo género; que el placer es infinito por sí mismo, y que es de un género que no tiene, ni tendrá nunca en sí, ni por sí, principio, ni medio, ni fin.

PROTARCO.

Te respondo de que nos acordaremos.

SÓCRATES.

Despues de esto, es preciso examinar en qué objeto el

uno y la otra residen, y qué afeccion los hace nacer siempre que se producen. Veamos, por el pronto, el placer; y como hemos comenzado por él á indagar el género, guardaremos aquí el mismo orden. Pero nunca podremos conocer á fondo el placer, sin hablar igualmente del dolor.

PROTARCO.

Marchemos por esta via, puesto que es indispensable.

SÓCRATES.

¿Piensas lo mismo que yo sobre el nacimiento del uno y de la otra?

PROTARCO.

¿Cuál es tu dictámen?

SÓCRATES.

Me parece que, segun el orden de la naturaleza, el dolor y el placer nacen del género mixto.

PROTARCO.

Recuérdanos, te lo suplico, mi querido Sócrates, cuál es, entre todos los géneros reconocidos, del que quieres hablar aquí.

SÓCRATES.

Es lo que voy á hacer con todas mis fuerzas, querido amigo.

PROTARCO.

Muy bien.

SÓCRATES.

Por el género mixto es preciso entender el que colocamos en tercer lugar entre los cuatro.

PROTARCO.

¿Es del que hiciste mencion despues del infinito y el finito, y en el que colocaste la salud, y áun creo que tambien la armonía?

SÓCRATES.

Perfectamente bien. Préstame en adelante toda tu atencion.

PROTARCO.

No tienes más que hablar.

SÓCRATES.

Digo, pues, que cuando la armonía se rompe en los animales, desde el mismo momento la naturaleza se disuelve, y el dolor nace.

PROTARCO.

Lo que dices es muy cierto.

SÓCRATES.

Que en seguida, cuando la armonía se restablece y entra en su estado natural, es preciso decir que el placer nace entónces, para expresarme en pocas palabras y lo más brevemente que es posible sobre objetos tan importantes.

PROTARCO.

Creo que hablas bien, Sócrates; intentemos, sin embargo, dar á este punto mayor claridad.

SÓCRATES.

¿No es fácil concebir estas afecciones ordinarias conocidas de todo el mundo?

PROTARCO.

¿Qué afecciones?

SÓCRATES.

El hambre, por ejemplo, es una disolucion y un dolor.

PROTARCO.

Sí.

SÓCRATES.

Comer, por el contrario, es una replecion y un placer.

PROTARCO.

Sí.

SÓCRATES.

La sed es igualmente un dolor y una disolucion; por el contrario, la cualidad de lo húmedo, que llena lo que seca, origina un placer. Lo mismo la sensacion de un calor excesivo y contra naturaleza causa una separacion,

una disolucion, un dolor; en lugar de que el restablecimiento al estado natural y el refresco son un placer.

PROTARCO.

Sin duda.

SÓCRATES.

El frio, que congela contra naturaleza lo húmedo del animal, es un dolor; en seguida los humores, tomando su curso ordinario y separándose, ocasionan un cambio conforme á la naturaleza, que es un placer. En una palabra, mira, si te parece razonable decir, con relacion al género animal formado naturalmente de la mezcla de lo infinito y de lo finito, como se dijo ántes, que cuando el animal se corrompe, la corrupcion es un dolor; que, por el contrario, el retroceso de cada cosa á su constitucion primitiva es un placer.

PROTARCO..

Sea así. Me parece, en efecto, que esta explicacion contiene una nocion general.

SÓCRATES.

De esta manera contamos lo que pasa en estas dos suertes de afecciones por una especie de dolor y de placer.

PROTARCO.

Convengo en ello.

SÓCRATES.

Considera ahora en el alma el espectáculo de estas dos sensaciones; espectáculo agradable y lleno de confianza cuando tiene el placer por objeto, lleno de doloroso sentimiento cuando tiene por objeto el temor.

PROTARCO.

Hay otra especie de placer y de dolor, en los que el cuerpo no tiene parte, y que el espectáculo sólo del alma hace nacer.

SÓCRATES.

Has comprendido muy bien. En cuanto yo puedo juzgar, espero, que en estas dos especies puras y sin

mezcla de placer y de dolor veremos claramente si el placer, tomado totalmente, es digno de ser buscado, ó si es preciso atribuir esta ventaja á cualquiera otro de los géneros, de que hemos hecho mencion precedentemente; y si con el placer y el dolor sucede como con lo caliente y lo frio y otras cosas semejantes, que unas veces se buscan y otras se desechan, porque no son buenas por sí mismas, y que solamente algunas, en ciertos casos, participan de la naturaleza de los bienes.

PROTARCO.

Dices con razon, que por este camino es por donde debemos marchar para el descubrimiento de lo que buscamos.

SÓCRATES.

Hagamos, pues, en primer lugar la observacion siguiente. Si es cierto, como dijimos ántes, que, cuando la especie animal se corrompe, siente dolor, y placer cuando se restablece, veamos con relacion á cada animal, cuando no experimenta alteracion, ni restablecimiento, cuál será en esta situacion su manera de ser. Estáte muy atento á lo que habrás de responder: ¿no es de toda necesidad que durante este intervalo el animal no sienta dolor ni placer alguno, ni pequeño, ni grande?

PROTARCO.

Es una necesidad.

SÓCRATES.

Hé aquí, pues, un tercer estado para nosotros, diferente de aquel en que se tiene placer, y de aquel en que se experimenta dolor.

PROTARCO.

Seguramente.

SÓCRATES.

Adelante; haz el mayor esfuerzo para acordarte; porque importa mucho tener presente en el espíritu este estado, cuando se trate de decidir la cuestion sobre el placer. Si te parece bien, digamos aún algo más.

PROTARCO.

¿Qué?

SÓCRATES.

¿Sabes que nada impide que viva de esta manera el que ha abrazado la vida sábia?

PROTARCO.

¿Hablas del estado que no está sujeto al goce, ni al dolor?

SÓCRATES.

Hemos dicho, en efecto, en la comparacion de los géneros de vida, que el que ha escogido vivir segun la inteligencia y la sabiduría, no debe gustar nunca ningun placer, ni grande, ni pequeño.

PROTARCO.

Es cierto; lo hemos dicho.

SÓCRATES.

Este estado, pues, es el suyo, y quizá no seria extraño que de todos los géneros de vida fuese el más divino.

PROTARCO.

Siendo así, hay trazas de que los dioses no estén sujetos á la alegría, ni á la afeccion contraria.

SÓCRATES.

No sólo hay trazas, sino que es cierto, por lo ménos, que hay un no sé qué de rebajado en una y otra afeccion. Pero examinaremos por extenso más adelante este punto, si conviene para nuestra discusion, y tendremos cuenta de esta ventaja para el segundo puesto en favor de la inteligencia, si no podemos arribar al primero.

PROTARCO.

Muy bien dicho.

SÓCRATES.

Pero la segunda especie de placeres, que sólo el alma percibe, como lo hemos dicho, debe enteramente su origen á la memoria.

PROTARCO.

¿Cómo?

SÓCRATES.

Me parece que es preciso explicar ántes lo que es la memoria, y ántes de la memoria, lo que es la sensacion, si queremos formarnos una idea clara de la cosa de que se trata.

PROTARCO.

¿Qué dices?

SÓCRATES.

Sienta como cierto, que entre las afecciones que nuestro cuerpo experimenta ordinariamente, unas se extinguen en el cuerpo mismo ántes de pasar al alma, y la dejan sin ningun sentimiento; otras pasan del cuerpo al alma, y producen una especie de conmocion, que tiene alguna cosa de particular para el uno y para la otra, y de comun á las dos.

PROTARCO.

Lo supongo.

SÓCRATES.

¿No tendremos razon para decir que las afecciones que no se comunican á los dos escapan al alma, y que las que van hasta ella las percibe?

PROTARCO.

Sin duda.

SÓCRATES.

Cuando digo que escapan al alma, no se crea que quiero hablar aquí del origen del olvido; porque el olvido es la pérdida de la memoria, y en el caso presente la memoria no tiene cabida; y es un absurdo decir que se puede perder lo que no existe, ni ha existido. ¿No es así?

PROTARCO.

Seguramente.

SÓCRATES.

Cambia en algo los términos.

PROTARCO.

¿Cómo?

SÓCRATES.

En lugar de decir que cuando el alma no siente las conmociones ocurridas en el cuerpo, estas conmociones se le escapan, llama insensibilidad á lo que llamabas olvido.

PROTARCO.

Entiendo.

SÓCRATES.

Pero cuando la afeccion es comun al alma y al cuerpo, y ambos son conmovidos, no te engañarás en dar á este movimiento el nombre de sensacion.

PROTARCO.

Nada más cierto.

SÓCRATES.

¿Comprendes ahora lo que entendemos por sensacion?

PROTARCO.

Sin duda.

SÓCRATES.

Pero si se dice que la memoria es la conservacion de la sensacion, se hablará con exactitud, por lo ménos, á juicio mio.

PROTARCO.

Así lo pienso yo.

SÓCRATES.

¿No decimos que la reminiscencia es diferente de la memoria?

PROTARCO.

Quizá.

SÓCRATES.

¿Esta diferencia no consiste en lo siguiente?

PROTARCO.

¿En qué?

SÓCRATES.

Quando el alma sin el cuerpo y retirada en sí misma,

recuerda lo que ha experimentado en otro tiempo con el cuerpo, llamamos á esto reminiscencia. ¿No es así?

PROTARCO.

Sin duda.

SÓCRATES.

Y cuando habiendo perdido el recuerdo, sea de una sensacion, sea de un conocimiento, lo reproduce en sí misma, llamamos á todo esto reminiscencia y memoria.

PROTARCO.

Tienes razon.

SÓCRATES.

Lo que nos ha comprometido en todo este pormenor es lo siguiente.

PROTARCO.

¿Qué?

SÓCRATES.

Es concebir de la manera más perfecta y más clara lo que es el placer, que el alma experimenta sin el cuerpo, y al mismo tiempo lo que es el deseo; porque lo que se acaba de decir nos da á conocer lo uno y lo otro.

PROTARCO.

Veamos, Sócrates, lo que viene detrás.

SÓCRATES.

Segun las apariencias, nos veremos obligados á entrar en la indagacion de muchas cosas, para llegar al origen del placer y á todas las formas que él toma. En efecto, nos es preciso explicar ántes lo que es el deseo, y cómo se forma.

PROTARCO.

Examinémoslo, que en ello nada perderemos.

SÓCRATES.

Por el contrario, Protarco, cuando hayamos encontrado lo que buscamos, desaparecerán nuestras dudas sobre estos objetos.

PROTARCO.

Tu réplica es justa, pero sigamos adelante.

SÓCRATES.

Hemos dicho que el hambre, la sed y otras muchas afecciones semejantes son especies de deseos.

PROTARCO.

Seguramente.

SÓCRATES.

¿Qué vemos de comun en estas afecciones tan diferentes entre sí, que nos obliga á darlas el mismo nombre?

PROTARCO.

¡Por Júpiter! quizá no es fácil explicarlo, Sócrates; es preciso, sin embargo, decirlo.

SÓCRATES.

Para eso tomemos el punto de partida desde aquí.

PROTARCO.

Si quieres, dime desde dónde.

SÓCRATES.

¿No se dice ordinariamente que se tiene sed?

PROTARCO.

Sin duda.

SÓCRATES.

Tener sed ¿no es advertir un vacío?

PROTARCO.

Seguramente.

SÓCRATES.

La sed ¿no es un deseo?

PROTARCO.

Sí, de bebida.

SÓCRATES.

¿De bebida, ó de verse saciado con la bebida?

PROTARCO.

Sí; de verse saciado, en mi opinion.

SÓCRATES.

De manera que desea al parecer lo contrario de lo que

experimenta, porque, notando el vacío de la sed, desea que cese este vacío.

PROTARCO.

Es evidente.

SÓCRATES.

¡Pero qué! es posible que un hombre, que se encuentra con este vacío por primera vez, llegue, sea por la sensación, sea por la memoria, á llenarlo de una cosa que no experimenta en el acto, y que no ha experimentado ántes?

PROTARCO.

¿Cómo puede suceder eso?

SÓCRATES.

Sin embargo, todo hombre que desea, desea alguna cosa; decimos nosotros.

PROTARCO.

Sin duda.

SÓCRATES.

No desea lo que él experimenta, porque tiene sed; la sed es un vacío y desea llenarlo.

PROTARCO.

Sí.

SÓCRATES.

Es necesario que aquel que tiene sed, llegue á la replecion ó la satisfaga por alguna parte de sí mismo.

PROTARCO.

Sin duda.

SÓCRATES.

Es imposible que sea por el cuerpo, puesto que allí está el vacío.

PROTARCO.

Sí.

SÓCRATES.

Resta, pues, que el alma llegue á la replecion, y esto sucede por la memoria evidentemente.

PROTARCO.

Es claro.

SÓCRATES.

¿Por qué otro conducto, en efecto, podría conseguirlo?

PROTARCO.

Por ningun otro.

SÓCRATES.

¿Comprendemos lo que resulta de todo esto?

PROTARCO.

¿Qué?

SÓCRATES.

Este razonamiento nos hace conocer, que no hay deseo del cuerpo.

PROTARCO.

¿Cómo?

SÓCRATES.

Esto nos demuestra, que el esfuerzo de todo animal se dirige siempre hácia lo contrario de aquello que el cuerpo experimenta.

PROTARCO.

Eso es cierto.

SÓCRATES.

Este apetito, que le arrastra hácia lo contrario de lo que experimenta, prueba que hay en él una memoria de las cosas opuestas á las afecciones de su cuerpo.

PROTARCO.

Seguramente.

SÓCRATES.

Esta reflexion nos hace ver que la memoria es la que lleva al animal hácia lo que él desea, y nos prueba al mismo tiempo que toda especie de apetito, todo deseo, tiene su principio en el alma, y que ella es la que manda en todo el animal.

PROTARCO.

Muy bien.

SÓCRATES.

La razon no permite en manera alguna que se diga, que nuestro cuerpo tiene sed, tiene hambre, ni que experimenta otra cosa semejante.

PROTARCO.

Nada más cierto.

SÓCRATES.

Hagamos aún sobre el mismo objeto la observacion siguiente. Me parece que el presente discurso nos descubre en esto una especie particular de vida.

PROTARCO.

En qué? y de qué vida hablas?

SÓCRATES.

En el vacío y en la replecion, y en todo aquello que pertenece á la conservacion y á la alteracion del animal, y cuando encontrándose alguno de nosotros en una ó en otra de estas dos situaciones, experimentamos tan pronto dolor como placer, segun que se pasa del uno al otro.

PROTARCO.

Así es, en efecto.

SÓCRATES.

Pero qué sucede, cuando se está en una especie de término medio entre estas dos situaciones?

PROTARCO.

¿Cómo en un término medio?

SÓCRATES.

Cuando se siente dolor á causa de la manera con que el cuerpo se ve afectado, y se recuerdan las sensaciones halagüeñas que han tenido lugar, y el dolor cesa, aunque el vacío no se ha llenado aún; ¿no diremos que en tal caso se está en un término medio con relacion á tales situaciones?

PROTARCO.

Lo diremos sin dudar.

SÓCRATES.

Es sólo pura alegría? Es sólo puro dolor?

PROTARCO.

No seguramente, pero se siente en cierta manera un dolor doble, en cuanto al cuerpo, por el estado de sufrimiento en que se halla, y en cuanto al alma, por la esperanza y el deseo.

SÓCRATES.

¿Cómo entiendes este doble dolor? Protarco. ¿No sucede algunas veces, que, notándose el vacío, se tiene una esperanza cierta de que se llenará, y otras que desespera absolutamente de conseguirlo?

PROTARCO.

Convengo en ello.

SÓCRATES.

¿No encuentras que el que espera llenar el vacío, tiene un placer mediante la memoria, y que, al mismo tiempo, como el vacío existe, sufre un dolor?

PROTARCO.

Necesariamente.

SÓCRATES.

En este caso, el hombre y los demás animales experimentan á la vez dolor y alegría.

PROTARCO.

Así parece.

SÓCRATES.

Pero cuando, existiendo el vacío, se pierde la esperanza de que se llene, ¿no es entónces cuando se experimenta este doble sentimiento de dolor, que tú has creído, á primera vista, que tenia lugar en uno y en otro caso?

PROTARCO.

Es muy cierto, Sócrates.

SÓCRATES.

Apliquemos lo dicho á esta clase de afecciones.

PROTARCO.

¿Cómo?

SÓCRATES.

¿Diremos de estos dolores y de estos placeres, que todos son verdaderos ó falsos, ó que los unos son verdaderos y los otros falsos?

PROTARCO.

¿Cómo puede suceder, Sócrates, que haya placeres falsos y falsos dolores?

SÓCRATES.

¿En qué consiste, Protarco, que hay temores verdaderos y temores falsos, esperanzas verdaderas y esperanzas falsas, opiniones verdaderas y opiniones falsas?

PROTARCO.

Lo confieso respecto á opiniones, pero en todo lo demás lo niego.

SÓCRATES.

¿Cómo dices eso? Si no me engaño, vamos á provocar una cuestion que no es de escasa gravedad.

PROTARCO.

Es cierto.

SÓCRATES.

Pero es preciso ver, hijo de un hombre á quien yo honro, si esta cuestion tiene algun enlace con lo que se ha dicho.

PROTARCO.

En buen hora.

SÓCRATES.

Porque debemos renunciar absolutamente á todos los rodeos y discusiones, que nos separen de nuestro objeto.

PROTARCO.

Muy bien.

SÓCRATES.

Habla pues; porque estoy sorprendido en razon de las dificultades que se acaban de proponer.

PROTARCO.

¿Qué quieres decir?

SÓCRATES.

¡Qué! ¿No son unos placeres verdaderos y otros falsos?

PROTARCO.

¿Cómo puede ser eso?

SÓCRATES.

De manera, que segun tu opinion, ninguno en el sueño, ni en la vigilia, ni en la locura, ni en ninguna otra enajenacion de espíritu puede imaginarse tener placer, aunque no tenga ninguno, ni sentir dolor, aunque realmente no lo sienta?

PROTARCO.

Es cierto, Sócrates; todos creemos lo que tú dices.

SÓCRATES.

¿Pero es con razon? ¿no hay necesidad de examinar, si hay ó nó motivo para hablar así?

PROTARCO.

Opino que debe examinarse.

SÓCRATES.

Expliquemos de una manera más clara lo que acabamos de decir con motivo del placer y de la opinion. Formarse una opinion ¿no es cosa que pasa en nosotros?

PROTARCO.

Sí.

SÓCRATES.

Y disfrutar un placer?

PROTARCO.

Igualmente.

SÓCRATES.

El objeto de la opinion ¿no es tambien alguna cosa?

PROTARCO.

Sin duda.

SÓCRATES.

Así como el objeto del placer que se siente?

PROTARCO.

Seguramente.

SÓCRATES.

¿No es cierto, que el que forma una opinion, sea fundada ó infundada, no por eso deja de formarla?

PROTARCO.

¿Cómo nó?

SÓCRATES.

En igual forma, ¿no es evidente, que el que goza de una alegría, haya ó nó motivo para regocijarse, no por eso deja de regocijarse realmente?

PROTARCO.

Sin duda, y así sucede.

SÓCRATES.

¿Cómo es posible, que estemos sujetos á tener opiniones, tan pronto verdaderas como falsas, y que nuestros placeres sean siempre verdaderos, mientras que el acto de formarse una opinion y la de regocijarse existen real é igualmente en uno y en otro caso?

PROTARCO.

Eso es lo que es preciso averiguar.

SÓCRATES.

Es decir, que la mentira y la verdad acompañan á la opinion, de suerte que no es simplemente una opinion sino tal ó cual opinion, sea verdadera ó falsa. ¿Es esto lo que tú quieres averiguar?

PROTARCO.

Sí.

SÓCRATES.

Además, ¿no es preciso examinar igualmente, si mientras que otras cosas están dotadas de ciertas cualidades, el placer y el dolor son únicamente lo que son, sin tener ninguna cualidad que los distinga?

PROTARCO.

Evidentemente; es preciso examinarlo.

SÓCRATES.

Pero no me parece difícil percibir que el placer y el dolor se ven igualmente afectados de ciertas cualidades. Porque ya va rato que dijimos, que son el uno y el otro grandes y pequeños, fuertes y débiles.

PROTARCO.

Convengo en ello.

SÓCRATES.

Si lo malo, Protarco, se une á alguna de estas cosas, no diremos entónces que la opinion se hace mala, y lo mismo del placer?

PROTARCO.

¿Por qué nó? Sócrates.

SÓCRATES.

¡Pero qué! ¿si la rectitud ó lo contrario de ella llegan á unirse, no diremos que la opinion es recta en el primer caso, y que lo mismo sucede con el placer?

PROTARCO.

Necesariamente.

SÓCRATES.

Y si la opinion se separa de lo verdadero, ¿no será preciso convenir en que la opinion, que camina á lo falso, no es recta?

PROTARCO.

¿Cómo podría serlo?

SÓCRATES.

Y qué sucederá, si descubrimos en igual forma algun sentimiento de dolor ó de placer, que sea engañoso con relacion á su objeto? ¿Daremos entónces á este sentimiento el nombre de recto, de bueno ó cualquiera otra cualidad semejante?

PROTARCO.

Eso no puede ser, si es cierto que el placer puede engañarse.

SÓCRATES.

Me parece, sin embargo, que muchas veces el placer nace en nosotros como resultado, no de una opinion verdadera, sino de una falsa.

PROTARCO.

Lo confieso, y en este caso, Sócrates, hemos dicho, que la opinion es falsa; pero nadie dirá nunca que el sentimiento del placer lo sea igualmente.

SÓCRATES.

Defiendes con calor, Protarco, el partido del placer.

PROTARCO.

Nada de eso; no hago más que repetir lo que oigo decir.

SÓCRATES.

¿No encontraremos ninguna diferencia, mi querido amigo, entre el placer unido á una opinion recta y á la ciencia, y el que nace muchas veces en nosotros de la mentira y de la ignorancia?

PROTARCO.

Al parecer la hay muy grande.

SÓCRATES.

Entremos un poco en el exámen de esta diferencia.

PROTARCO.

Guíame como quieras.

SÓCRATES.

Hé aquí por dónde te conduciré.

PROTARCO.

¿Por dónde?

SÓCRATES.

Nuestras opiniones, decimos nosotros, unas son verdaderas, otras falsas.

PROTARCO.

Sí.

SÓCRATES.

El placer y el dolor, como decíamos ántes, les siguen

muchas veces, es decir, siguen á la opinion verdadera y á la falsa.

PROTARCO.

Conforme.

SÓCRATES.

La opinion y la accion de formarse una opinion, ¿no toman ordinariamente origen en nosotros en la memoria y en la sensacion?

PROTARCO.

Sí.

SÓCRATES.

¿No debe pensarse que en este punto pasan las cosas de la manera siguiente?

PROTARCO.

¿De qué manera?

SÓCRATES.

¿Convienes conmigo en que muchas veces sucede que un hombre, por haber visto de léjos un objeto con poca claridad, quiere juzgar de aquello que él ve?

PROTARCO.

Convengo en ello.

SÓCRATES.

¿No es cierto, que tal hombre en semejante caso se interrogará á sí mismo en esta forma?

PROTARCO.

¿Cómo?

SÓCRATES.

«¿Qué es lo que yo percibo allá abajo cerca de la roca, que parece estar en pié bajo de un árbol?» ¿No te parece que es éste el lenguaje que debe dirigirse á sí mismo al ver ciertos objetos?

PROTARCO.

Sin duda.

SÓCRATES.

En seguida este hombre, respondiendo á su pen-

samiento, no se dirá: «¡aquel es un hombre!» juzgando á la ventura?

PROTARCO.

Sí, ciertamente.

SÓCRATES.

Después este hombre, aproximándose al objeto, se dice á sí mismo «es una estatua» obra de algun pastor.

PROTARCO.

Sin duda.

SÓCRATES.

Si en aquel momento estuviese alguno con él, y, tomando la palabra, le dijese lo mismo que él se decía á sí mismo interiormente, lo que ántes llamábamos opinion se convertiría en razonamiento.

PROTARCO.

Sí.

SÓCRATES.

Si está solo, ocupado con este pensamiento, le conserva algunas veces en su cabeza por mucho tiempo.

PROTARCO.

Es cierto.

SÓCRATES.

¡Pero qué! ¿No te parece lo mismo que á mí?

PROTARCO.

¿Qué?

SÓCRATES.

En este caso nuestra alma se parece á un libro.

PROTARCO.

¿Cómo?

SÓCRATES.

La memoria y los sentidos, concurriendo al mismo objeto con las afecciones que de ellos dependen, escriben, por decirlo así, en nuestras almas ciertos razonamientos, y cuando aparece escrita allí la verdad, nace en nosotros una opinion verdadera como resultado de los razona-

mientos verdaderos, así como una opinion contraria á la verdad, cuando las cosas, que este secretario interior escribe, son falsas.

PROTARCO.

El mismo juicio formo yo, y admito lo que acabas de decir.

SÓCRATES.

Admite además otro obrero, que trabaja al mismo tiempo en nuestra alma.

PROTARCO.

¿Quién es?

SÓCRATES.

Un pintor, que despues del escritor, pinta en el alma la imagen de las cosas enunciadas.

PROTARCO.

¿Cómo y cuándo sucede esto?

SÓCRATES.

Cuando, sin el socorro de la vista ó de ningun otro sentido, ve uno, en cierto modo en sí mismo, las imágenes de estos objetos, sobre los que se opinaba y se discurre. ¿No es esto lo que pasa en nosotros?

PROTARCO.

Es cierto.

SÓCRATES.

Las imágenes de las opiniones y de los discursos verdaderos ¿no son verdaderos?; y las de las opiniones y discursos falsos ¿no son igualmente falsos?

PROTARCO.

Seguramente.

SÓCRATES.

Si todo esto está bien dicho, examinemos otra cosa.

PROTARCO.

¿Qué cosa?

SÓCRATES.

Veamos si es una necesidad para nosotros sentirnos

afectados por el presente y por el pasado, pero no por el porvenir.

PROTARCO.

Es igual para todos los tiempos.

SÓCRATES.

¿No hemos dicho ántes, que los placeres y las penas de alma preceden á los placeres y á las penas del cuerpo, de suerte que sucede, que nos regocijamos y nos entristecemos ántes con relacion al porvenir?

PROTARCO.

Es muy cierto.

SÓCRATES.

Esas letras y esas imágenes, que ántes hemos supuesto que se escribian y pintaban dentro de nosotros mismos, ¿sólo tienen lugar respecto al pasado y al presente, y de ninguna manera respecto al porvenir?

PROTARCO.

De ninguna manera.

SÓCRATES.

Quieres decir que todo esto no es más que la esperanza con relacion al porvenir, esperanza que nos alimenta toda la vida?

PROTARCO.

Sí, eso mismo.

SÓCRATES.

Ahora, además de lo que acaba de decirse, respóndeme á lo siguiente.

PROTARCO.

¿Qué?

SÓCRATES.

El hombre justo, piadoso y bueno en todos conceptos ¿no es querido por los dioses?

PROTARCO.

Sin duda.

SÓCRATES.

¿No sucede todo lo contrario con el hombre injusto y malo?

PROTARCO.

Seguramente.

SÓCRATES.

Todo hombre, como dijimos ántes, está lleno de esperanzas.

PRÓTARCO.

¿Por qué no?

SÓCRATES.

Y lo que llamamos esperanzas son los razonamientos que cada uno se hace á sí mismo.

PROTARCO.

Sí.

SÓCRATES.

Y tambien las imágenes que se pintan en el alma; de manera que muchas veces se imagina tener gran cantidad de oro y con el oro placeres en abundancia. Más aún; se ve dentro de sí mismo, como si estuviera en el colmo de los goces.

PROTARCO.

Sin duda.

SÓCRATES.

Aseguraremos, por lo tanto, que entre estas imágenes, las que se presentan á los hombres de bien son verdaderas en su mayor parte, porque son amadas por los dioses; y que comunmente sucede lo contrario respecto á las que se presentan á los malos. ¿No sucede así?

PROTARCO.

No puede ser dudosa la respuesta.

SÓCRATES.

¿No es cierto que las imágenes de los placeres aparecen tambien en el alma de los hombres malos, pero que estos placeres son falsos?

PROTARCO.

Seguramente.

SÓCRATES.

Los malos, de ordinario, sólo gustan de placeres falsos, y los hombres virtuosos de placeres verdaderos.

PROTARCO.

Es una conclusion necesaria.

SÓCRATES.

Por lo tanto, segun lo que acabamos de decir, hay en el alma de los hombres placeres falsos, que imitan ridículamente á los placeres verdaderos; y otro tanto digo de las penas.

PROTARCO.

Convengo en ello.

SÓCRATES.

¿No puede suceder que al mismo tiempo que se tenga realmente una opinion, sea objeto de esta opinion una cosa que no exista, que no ha existido, y algunas veces que no existirá jamás?

PROTARCO.

Conforme.

SÓCRATES.

Esto es, á mi parecer, lo que hace que una opinion sea falsa, y que se formen falsas opiniones.

PROTARCO.

Sí.

SÓCRATES.

¡Y qué! ¿no debe reconocerse en los dolores y los placeres una manera de ser, que corresponda á la de las opiniones?

PROTARCO.

¿Cómo?

SÓCRATES.

Diciendo que cualquiera que sea el objeto, áun siendo vano y fantástico, puede suceder que realmente cause

regocijo, por más que sea una cosa que ni esté presente, ni haya existido jamás, y muchas veces, quizá las más, aunque no haya de existir nunca.

PROTARCO.

Es una necesidad, Sócrates, que así suceda.

SÓCRATES.

¿No diremos asimismo, con respecto al temor, á la cólera y á otras pasiones semejantes, que son falsas algunas veces?

PROTARCO.

Sin duda.

SÓCRATES.

¡Pero qué! ¿podemos suponer otra causa de las malas opiniones que la falsedad?

PROTARCO.

Ninguna otra.

SÓCRATES.

Tampoco podemos concebir, á mi entender, que los placeres puedan ser malos de otra manera que porque son falsos.

PROTARCO.

Lo que dices, Sócrates, es muy diferente. Ordinariamente, no es la falsedad la que decide si los dolores y los placeres son malos, sino otros grandes vicios á que están sujetos.

SÓCRATES.

Sentado esto, hablaremos más adelante de los placeres malos, y que lo son por cualquiera otro vicio, si insistimos en esta opinion. Al presente, es preciso hablar de los placeres falsos que se encuentran y se forman de otra manera en nosotros frecuentemente y en gran número. Esto nos servirá quizá para el juicio que deberemos formar.

PROTARCO.

¿Cómo podemos ménos de hablar de ellos, si es cierto que hay tales placeres?

SÓCRATES.

Pues los hay, Protarco, según mi opinión; y admitida ésta, es imposible dejar de examinarla.

PROTARCO.

Muy bien.

SÓCRATES.

Así pues, abordemos esta cuestión, y probemos en ella nuestras fuerzas como atletas.

PROTARCO.

Abordémosla.

SÓCRATES.

Hemos dicho un poco más arriba, si mal no recuerdo, que cuando existe en nosotros lo que se llama deseo, las afecciones que experimenta el cuerpo nada tienen de común con las del alma.

PROTARCO.

Me acuerdo; así se dijo.

SÓCRATES.

¿No es cierto, que quien desea una manera de ser opuesta á la del cuerpo es el alma, y que el cuerpo es el que recibe el dolor ó el placer, como consecuencia de la acción que experimenta?

PROTARCO.

Es cierto.

SÓCRATES.

Atiende ahora á lo que en tal caso sucede.

PROTARCO.

Habla.

SÓCRATES.

Sucede, pues, que el dolor y el placer están presentes en nosotros á la vez, y que el alma experimenta al mismo tiempo las sensaciones opuestas de estas afecciones que se combaten. Todo esto ya lo hemos visto.

PROTARCO.

Sí, en efecto.

SÓCRATES.

¿No hemos dicho tambien otra cosa en la que estamos acordes?

PROTARCO.

¿Cuál?

SÓCRATES.

Que el dolor y el placer admiten el más y el ménos, y que pertenecen á la especie del infinito.

PROTARCO.

Así lo hemos dicho.

SÓCRATES.

¿De qué medio nos valdremos para juzgar con acierto sobre esto?

PROTARCO.

¿Por dónde y cómo?

SÓCRATES.

¿No queremos, en esta clase de cosas, juzgar ordinariamente por comparacion cuál es la más grande y la más pequeña, la más fuerte y la más débil, oponiendo dolor á placer, dolor á dolor, placer á placer?

PROTARCO.

Sí, este es efectivamente el objeto de todo juicio.

SÓCRATES.

Pero, con relacion á la vista, la distancia demasiado grande ó demasiado pequeña impide conocer la verdad de los objetos, y nos obliga á juzgar falsamente; ¿no sucede lo mismo respecto al placer y al dolor?

PROTARCO.

Mucho más aún, Sócrates.

SÓCRATES.

En este caso sucede todo lo contrario de lo que deciamos ántes.

PROTARCO.

¿De qué hablas?

SÓCRATES.

Más arriba eran las opiniones las que, siendo en sí mismas falsas ó verdaderas, comunicaban estas cualidades á los dolores y á los placeres.

PROTARCO.

Es muy cierto.

SÓCRATES.

Ahora son los dolores y los placeres los que, vistos de léjos ó de cerca en sus alternativas continuas y puestos al mismo tiempo en paralelo, nos parecen los placeres más grandes y más fuertes que lo que son frente á frente del dolor, y los dolores, por el contrario, más pequeños y más débiles al lado de los placeres.

PROTARCO.

Es necesario que así sea.

SÓCRATES.

Si, pues, en proporción que los unos y los otros parecen más grandes ó más pequeños que lo que son verdaderamente, quitas del placer y del dolor lo que no es más que aparente, y que no tiene nada de real; y nunca tendrás el atrevimiento de sostener, que estas apariencias son una cosa real, ni que la porción de placer ó de dolor que resulta de ellas es legítima y positiva.

PROTARCO.

No, sin duda.

SÓCRATES.

Acto continuo, descubriremos por el mismo método placeres y dolores más falsos aún que estos dolores y que estos placeres aparentes, que experimentan los seres animados.

PROTARCO.

¿Cuáles son esos placeres y esos dolores, y cómo lo entiendes?

SÓCRATES.

Hemos dicho muchas veces, que cuando la naturaleza

del animal se altera por concreciones y disoluciones, repleciones y evacuaciones, aumentos y disminuciones, se sienten dolores, sufrimientos, penas y todo lo que tiene este nombre.

PROTARCO.

Sí, esto se ha dicho muchas veces.

SÓCRATES.

Y cuando se restablece á su primer estado, estamos de acuerdo en que este restablecimiento va acompañado de un sentimiento de placer.

PROTARCO.

Muy bien.

SÓCRATES.

¿Pero qué diremos, cuando nuestro cuerpo no experimenta nada semejante?

PROTARCO.

¿Cuándo puede suceder eso? Sócrates.

SÓCRATES.

La cuestion que provocas, Protarco, no afecta á nuestro objeto.

PROTARCO.

¿Por qué?

SÓCRATES.

Porque no puedes impedirme que te haga yo de nuevo la misma pregunta.

PROTARCO.

¿Qué pregunta?

SÓCRATES.

En caso de que el cuerpo no experimente nada semejante, preguntaré, Protarco, ¿cuál será su resultado necesario?

PROTARCO.

¿En el caso, dices, de que el cuerpo no se vea afectado de una manera, ni de otra?

SÓCRATES.

Sí.

PROTARCO.

Es evidente, Sócrates, que en tal caso no sentiria dolor, ni placer.

SÓCRATES.

Has respondido bien. Pero por lo que yo veo, tú crees que es necesario que experimentemos siempre algo semejante, como pretenden hombres entendidos, porque todo está en movimiento continuo en todos sentidos.

PROTARCO.

Eso es, en efecto, lo que ellos dicen, y sus razones no parecen despreciables.

SÓCRATES.

¿Cómo lo han de ser, si ellos mismos no lo son? Pero quiero separar este punto, que se ha intercalado en nuestra conversacion, y hé aquí cómo me propongo hacerlo, y para ello tú me auxiliarás.

PROTARCO.

Díme cómo.

SÓCRATES.

Sea como pretendéis, diremos á esos sabios. Pero tú, Protarco, dime, si los seres animados tienen la sensacion de todo lo que pasa en ellos; si tenemos el sentimiento de los aumentos que tiene nuestro cuerpo, y de las afeciones de esta naturaleza á que está sujeto; ó si, por el contrario, nada percibimos de esto.

PROTARCO.

Seguramente es todo lo contrario.

SÓCRATES.

¿Es decir, que no está bien dicho lo que dijimos ántes: que los cambios que suceden en todos sentidos producen en nosotros dolores y placeres?

PROTARCO.

Sin duda.

SÓCRATES.

Hablemos mejor y de una manera más exacta.

PROTARCO.

¿Cómo?

SÓCRATES.

Diciendo, que los grandes cambios excitan en nosotros sentimientos de dolor y de placer; pero que los cambios, que se verifican poco á poco ó que son de escasa consideracion, no nos ocasionan absolutamente dolor, ni placer.

PROTARCO.

Esta manera de hablar es más propia que la otra, Sócrates.

SÓCRATES.

Pero entónces, el género de vida de que hacemos mencion aparece de nuevo.

PROTARCO.

¿Qué género de vida?

SÓCRATES.

El que hemos dicho que estaba exento de dolor y de placer.

PROTARCO.

Nada más cierto.

SÓCRATES.

En consecuencia de todo esto, admitamos tres clases de vida: una de placer, otra de dolor, y una tercera que no es lo uno, ni lo otro. ¿Cuál es en este punto tu opinion?

PROTARCO.

Pienso, como tú, que es preciso admitir estas tres clases de vida.

SÓCRATES.

Por lo tanto, estar exento de dolor nunca puede ser lo mismo que sentir placer.

PROTARCO.

¿Cómo puede ser eso?

SÓCRATES.

Cuando oyes decir á alguno, que nada es tan agrada-

ble como pasar toda la vida sin dolor, ¿qué crees que significa este lenguaje?

PROTARCO.

Me parece significar que estar exento de dolor es una cosa agradable.

SÓCRATES.

Elijamos tres objetos á tu voluntad, y para servirnos de los de más valor, supongamos que el uno sea el oro, el otro la plata y el tercero, ni uno, ni otro.

PROTARCO.

Sea así.

SÓCRATES.

¿Puede suceder que lo que no es oro, ni plata, se haga lo uno ó lo otro?

PROTARCO.

¿Cómo?

SÓCRATES.

Por lo mismo, puede pensarse ó decirse que la vida média es placentera ó dolorosa, pero no se puede pensar, ni decir con fundamento, si se consulta la sana razon.

PROTARCO.

No, sin duda.

SÓCRATES.

Sin embargo, mi querido amigo, conocemos personas que piensan y hablan de esta manera.

PROTARCO.

Seguramente.

SÓCRATES.

Se imaginan que saborean el placer, cuando están exentos de dolor.

PROTARCO.

Por lo menos, así lo dicen.

SÓCRATES.

Se imaginan tambien tener placer, porque de otro modo no lo dirian.

PROTARCO.

Así parece.

SÓCRATES.

De manera que en este punto tienen una opinion falsa, si es cierto que la ausencia del dolor es diferente por su naturaleza del sentimiento del placer.

PROTARCO.

Son diferentes.

SÓCRATES.

¿Diremos, como ántes, que son tres cosas con relacion á nosotros, ó que no hay más que dos; el dolor, que es un mal para los hombres, y la ausencia del dolor, que es un bien por sí mismo, y que se califica de placer?

PROTARCO.

¿A qué viene promover esta cuestion? Sócrates. Yo no encuentro la razon.

SÓCRATES.

Ya veo, Protarco, que tú no conoces los enemigos de Filebo.

PROTARCO.

¿Quiénes son?

SÓCRATES.

Son hombres que pasan por muy entendidos en el conocimiento de la naturaleza, y que sostienen que no hay absolutamente placeres (1).

PROTARCO.

¿Cómo?

SÓCRATES.

Dicen, que lo que los partidarios de Filebo llaman placer, no es más que la carencia de dolor.

PROTARCO.

¿Nos aconsejas que sigamos su opinion? ¿Qué es lo que piensas? Sócrates.

(1) Alusion á Antístenes y á la escuela cínica.

SÓCRATES.

De ninguna manera. Sólo quiero que los oigamos como si fueran adivinos de cierta clase, que no auguran según las reglas del arte, sino guiados por un natural generoso, y que sintiendo gran aversión á todo lo que tiene el carácter de placer, y persuadidos de que nada de bueno hay en él, toman lo que tiene de atractivo, no por un placer real, sino por una ilusión. Bajo este concepto es como quiero que escuches y examines los discursos que el mal humor les inspira. Ahora, en punto á la realidad de los placeres, yo te diré despues mi pensamiento, á fin de que, sobre la base de estas dos opiniones, y cuando hayamos considerado bien cuál es la naturaleza del placer, formemos un juicio con conocimiento de causa.

PROTARCO.

Tienes razon.

SÓCRATES.

Sigamos, pues, el rastro del mal humor de estos hombres, de que hemos hablado, como si combatieran con nosotros. Hé aquí, á mi parecer, lo que dicen, comenzando por un punto bastante elevado. Si quisiéramos conocer la naturaleza de cualquiera cosa, sea la que sea, por ejemplo, de la dureza, ¿no la conoceríamos mejor, fijándonos en lo que hay de más duro, que entreteniéndonos en lo que sólo tiene un cierto grado de dureza? Protarco, es preciso que respondas á estos hombres cabilosos y tambien á mí.

PROTARCO.

Así lo quiero yo; y digo, que para esto es preciso fijarse en las cosas más duras.

SÓCRATES.

Por consiguiente, si quisiéramos conocer el placer y su naturaleza, no deberíamos fijarnos en placeres de un grado inferior, sino en los que pasan por más grandes y más vivos.

PROTARCO.

No hay nadie que te niegue esto.

SÓCRATES.

Los placeres, cuyo goce nos es fácil, y que son al mismo tiempo los mayores, como se dice muchas veces, ¿no son los que se refieren al cuerpo?

PROTARCO.

Sin duda alguna.

SÓCRATES.

¿Son y se hacen más grandes respecto de los enfermos en sus enfermedades, que respecto de las personas sanas? Procuremos no dar un paso en falso, respondiendo sin reflexión.

PROTARCO.

¿Cómo?

SÓCRATES.

Diremos quizá que son mayores en los que están sanos.

PROTARCO.

Así parece.

SÓCRATES.

¿Pero qué? ¿no son los placeres más vivos aquellos cuyos deseos son más violentos?

PROTARCO.

Es cierto.

SÓCRATES.

Los que están atormentados por la fiebre y otras enfermedades semejantes, ¿no tienen más sed, más frío, é igualmente otras afecciones, que experimentan por el intermedio del cuerpo? ¿no advierten más necesidades, y cuando las satisfacen, no experimentan un gran placer? ¿dejaremos de confesar que esto es lo que pasa?

PROTARCO.

Seguramente, me parece bien.

SÓCRATES.

Pero más aún; ¿no será hablar discretamente, si deci-

mos, que si se quiere conocer cuáles son los placeres más vivos, no es el estado de salud, en el que debemos fijar nuestras miradas, sino en el estado de enfermedad? Guárdate por lo demás de pensar que yo te pregunte, si los enfermos tienen más placeres que los sanos, puesto que debes figurarte que busco la magnitud del placer, y que te pregunto dónde se encuentra de ordinario con más vehemencia; porque nuestro objeto, decimos, es el descubrir la naturaleza del placer, y saber lo que piensan los que sostienen que él no existe por sí mismo.

PROTARCO.

Comprendo poco más ó ménos lo que quieres decir.

SÓCRATES.

Nos lo demostrarás mejor luego, cuando respondas, Protarco. ¿Adviertes en la vida estragada, no digo un mayor número, pero sí más grandes y considerables placeres, en cuanto á la vehemencia y vivacidad, que en una vida moderada? Fíjate bien en lo que me has de responder.

PROTARCO.

Concibo tu pensamiento y noto una gran diferencia entre estas dos vidas. Los hombres templados, en efecto, se contienen por aquella máxima, que se les repite de continuo: *nada en demasia*, máxima á la que ellos se conforman; mientras que los libertinos se entregan á los excesos del placer hasta perder la razon, y prorumpir en gritos extravagantes.

SÓCRATES.

Muy bien. Si esto es así, es evidente, que los mayores placeres, como los mayores dolores, están ligados, no á una vida buena, sino á una mala disposicion del alma y del cuerpo.

PROTARCO.

Lo confieso.

SÓCRATES.

Necesitamos escoger algunos y examinar en ellos lo que nos obliga á llamarlos muy grandes.

PROTARCO.

Necesariamente.

SÓCRATES.

Consideremos cuál es la naturaleza de los placeres que causan ciertas enfermedades.

PROTARCO.

¿Qué enfermedades?

SÓCRATES.

Los placeres de ciertas enfermedades vergonzosas, á las que tienen estos hombres austeros una extrema aversion.

PROTARCO.

¿Qué placeres?

SÓCRATES.

Por ejemplo, los que nacen de la curacion de la lepra, por la friccion, y de males semejantes, que no tienen necesidad de otro remedio. En nombre de los dioses, ¿qué es lo que se experimenta en aquel acto, placer ó dolor?

PROTARCO.

Me parece, Sócrates, que es una especie de dolor mezclado de placer.

SÓCRATES.

Nunca hubiera propuesto este ejemplo por miramiento á Filebo; pero, Protarco, si no examináramos á fondo estos placeres y todos los de la misma naturaleza, jamás llegaríamos á descubrir lo que buscamos.

PROTARCO.

Es preciso entrar en el exámen de los placeres que tienen afinidad con éstos.

SÓCRATES.

¿Hablas de los placeres que están mezclados?

PROTARCO.

Sin duda.

SÓCRATES.

De estos, los unos, que pertenecen al cuerpo, se verifican en el cuerpo mismo; los otros, que tocan al alma, se verifican igualmente en el alma. También encontraremos ciertas mezclas de placeres y dolores, que pertenecen al mismo tiempo al cuerpo y al alma, á las que unas veces se da el nombre de placer y otras el de dolor.

PROTARCO.

¿Cómo?

SÓCRATES.

Cuando en el restablecimiento ó alteracion del organismo se experimentan al mismo tiempo dos sensaciones contrarias; si teniendo frio, por ejemplo, se calienta, ó teniendo calor, se refresca, y se procura una de estas sensaciones para libertarse de la otra; entónces, mezclados lo dulce y lo amargo, como se dice, y no pudiendo separarse sino con mucha dificultad, causan en el alma un desórden y despues un violento combate.

PROTARCO.

Es enteramente cierto.

SÓCRATES.

Esta especie de mezclas ¿no se forman de una dosis, ya igual, ya desigual, de dolor y de placer?

PROTARCO.

Sin duda.

SÓCRATES.

Entre las mezclas, en que el dolor supera al placer, coloca las sensaciones mixtas de la sarna y de otras comezones, cuando el humor que se inflama es interno, sin que la fricción y el movimiento, que no llegan hasta él, hagan otra cosa que suavizar el cútis, ya se valga del calor, ya de agua fria, experimentando algunas veces placeres muy grandes en medio de un natural desasosiego; ó bien, por el contrario, cuando el mal es externo, y se le

obliga á producir en el interior, de una ú otra manera, un placer mezclado de dolor, sea esparramando por fuerza los humores amontonados, sea reuniendo los humores esparcidos, produciéndose así á la vez placer y dolor.

PROTARCO.

Es muy cierto.

SÓCRATES.

¿No lo es igualmente, que en tales ocasiones, cuando el placer entra teniendo la mayor parte en la mezcla, el poco dolor que en ella se encuentra causa comezon y una irritacion dulce, mientras que el placer derramándose en grande abundancia, contrae los miembros hasta obligarlos algunas veces á saltar, y que, haciendo tomar al semblante toda clase de colores, al cuerpo toda especie de actitudes y á la respiracion toda suerte de movimientos, reduce al hombre á un estado de estupor y de locura, acompañado de grandes gritos?

PROTARCO.

Seguramente.

SÓCRATES.

El exceso de placer, mi querido amigo, llega hasta hacerle decir de sí mismo, y obligar á que los demás digan, que se muere en cierta manera en medio de estos placeres. Los busca siempre, tanto más, cuanto es más intemperante é insensato. No conoce otros mayores y considera como el más dichoso de los hombres al que pasa la mayor parte de su vida en estos goces.

PROTARCO.

Has expuesto las cosas, Sócrates, tales como suceden á la mayor parte de los hombres.

SÓCRATES.

Sí, Protarco; así sucede en lo que toca á los placeres, que tienen lugar en las afecciones comunes del cuerpo, cuando la sensacion exterior se mezcla con la interior. Pero en cuanto á las afecciones del alma y del cuerpo,

cuando en ellas se suscitan sentimientos contrarios á lo que experimenta el cuerpo, colocado el dolor frente á frente del placer, y el placer frente á frente del dolor, de suerte que estos dos sentimientos se mezclan y se confunden, ya hemos manifestado más arriba que el alma, sintiéndose vacía, desea verse llena, y que siente al mismo tiempo alegría por la esperanza de que será satisfecha, mientras que sufre por no haber llegado aún esta satisfacción; pero ninguna prueba hemos dado para justificar este hecho. Por ahora nos limitamos á decir, que no conviniendo el alma con el cuerpo en todas sus afecciones, cuyo número es infinito, resulta de todo esto una mezcla de dolor y de placer.

PROTARCO.

Me parece que tienes razon.

SÓCRATES.

Aún nos queda por examinar otra de estas mezclas de dolor y de placer.

PROTARCO.

¿Cuál es?

SÓCRATES.

Aquella que el alma produce en sí misma, como hemos dicho más de una vez.

PROTARCO.

¿Cómo entiendes eso?

SÓCRATES.

¿No convienes en que la cólera, el temor, el deseo, la tristeza, el amor, los celos, la envidia y otras pasiones semejantes, son especies de dolores del alma?

PROTARCO.

Sí.

SÓCRATES.

¿No proporcionan placeres inexplicables? Con respecto al resentimiento y á la cólera, ¿tendremos que recordar las palabras de Homero, que dice: *la cólera más dulce que*

la miel, que corre del panal (1), enardece algunas veces al sabio mismo; y recordar tambien los placeres mezclados con el dolor en nuestras quejas y pesares?

PROTARCO.

No es necesario recordarlo; confieso que las cosas suceden así y no de otra manera.

SÓCRATES.

Tambien debes recordar lo que acontece en las representaciones trágicas, donde se llora al mismo tiempo que se rie.

PROTARCO.

¿Por qué no?

SÓCRATES.

¿No sabes que en la comedia misma nuestra alma se ve afectada por una mezcla de placer y de dolor?

PROTARCO.

Yo no lo veo claramente.

SÓCRATES.

En verdad, Protarco, que el sentimiento, que se experimenta entónces, no es fácil de distinguir.

PROTARCO.

Por lo ménos no lo es para mí.

SÓCRATES.

Tratemos, pues, de aclararlo, por lo mismo que es más confuso. Esto nos servirá para descubrir más fácilmente cómo el placer y el dolor se encuentran mezclados con otros sentimientos.

PROTARCO.

Habla.

SÓCRATES.

¿Miras como un dolor del alma lo que se llama envidia?

PROTARCO.

Sí.

(1) *Iliada*, l. XVIII, v. 108.

SÓCRATES.

Sin embargo, vemos que el envidioso se regocija con el mal de su prójimo.

PROTARCO.

Y mucho.

SÓCRATES.

La ignorancia y lo que se llama necedad ¿no son un mal?

PROTARCO.

Sin duda.

SÓCRATES.

Sentado esto, ¿concibes bien cuál es la naturaleza del ridículo?

PROTARCO.

Tienes que decírmelo.

SÓCRATES.

Tomándolo en general, es una especie de vicio, un cierto hábito; y lo propio de este vicio es el producir en nosotros un efecto contrario á lo que prescribe la inscripcion de Delfos.

PROTARCO.

¿Hablas, Sócrates, del precepto: *conócete á ti mismo?*

SÓCRATES.

Sí; y es evidente, que la inscripcion diria lo contrario, si dijera: *no te conozcas en manera alguna.*

PROTARCO.

Seguramente.

SÓCRATES.

Procura, Protarco, dividir esto en tres.

PROTARCO.

¿Cómo? Temo no poder hacerlo.

SÓCRATES.

Es decir, que quieres que yo haga esta division.

PROTARCO.

No sólo lo quiero, sino que te lo suplico.

SÓCRATES.

¿No es indispensable, que los que no se conocen á sí mismos, estén en tal ignorancia con relacion á una de estas tres cosas?

PROTARCO.

¿Qué cosas?

SÓCRATES.

En primer lugar, con relacion á las riquezas, imaginándose ser más ricos que lo que son en realidad.

PROTARCO.

Muchos son los atacados de esta enfermedad.

SÓCRATES.

Hay tambien otros, que se creen más grandes y más bellos que lo que son realmente, y que se consideran dotados de todas las cualidades del cuerpo en un grado superior á la verdad.

PROTARCO.

Seguramente.

SÓCRATES.

Pero el mayor número, á mi parecer, es el de los que se engañan respecto á las cualidades del alma, imaginándose ser mejores que lo que son. Esta es la tercera especie de ignorancia.

PROTARCO.

Es cierto.

SÓCRATES.

Hablando de las virtudes, con respecto á la sabiduría, por ejemplo, ¿no es cierto, que la mayor parte, con pretensiones exajeradas, no saben más que disputar, y que tienen de ella una falsa y mentirosa opinion?

PROTARCO.

Sin duda.

SÓCRATES.

Puede asegurarse con motivo que semejante disposicion de espíritu es un mal.

PROTARCO.

Ciertamente.

SÓCRATES.

Protarco, necesitamos dividir aún esto en dos, si queremos conocer la envidia pueril y la mezcla singular que en ella tiene lugar de placer y de dolor.

PROTARCO.

¿Cómo lo dividiremos en dos? Dímelo.

SÓCRATES.

Sí. ¿No es una necesidad, que todos los que conciben locamente esta falsa opinion de sí mismos, sean partícipes, como el resto de los hombres, los unos de la fuerza y del poder, y los otros de las cualidades contrarias?

PROTARCO.

Es una necesidad.

SÓCRATES.

Distínguelos, pues, así, y si llamas ridículos á los que, teniendo tal opinion de sí mismos, son débiles é incapaces de vengarse, cuando se burlan de ellos, no dirás más que la verdad; así como tampoco te engañarás, diciendo, que los que tienen á mano la fuerza para vengarse, son temibles, violentos y odiosos. La ignorancia, en efecto, en las personas poderosas es vergonzosa y aborrecible, porque es perjudicial al prójimo, ella y cuanto á ella se parece; mientras que la ignorancia acompañada de la debilidad es el lote de los personajes ridículos.

PROTARCO.

Muy bien dicho. Pero no descubro en esto la mezcla del placer y del dolor.

SÓCRATES.

Empieza ántes por penetrar la naturaleza de la envidia.

PROTARCO.

Explicámela.

SÓCRATES.

¿No hay dolores y placeres injustos?

PROTARCO.

No puede negarse.

SÓCRATES.

No hay injusticia, ni envidia, en regocijarse con el mal de sus enemigos. ¿No es así?

PROTARCO.

No la hay.

SÓCRATES.

Pero cuando uno es testigo á veces de los males de sus amigos, ¿no es uno injusto al no afligirse, y más aún al regocijarse?

PROTARCO.

Sin duda.

SÓCRATES.

¿No hemos dicho que la ignorancia es un mal, donde quiera que se encuentre?

PROTARCO.

Ciertamente.

SÓCRATES.

Y que con relacion á la falsa opinion que nuestros amigos se formen de su sabiduría, de su belleza y demás cualidades de que hemos hablado, distinguiéndolas en tres especies, y añadiendo que en tales situaciones el ridículo se halla donde se encuentra la debilidad, y lo odioso donde se encuentra la fuerza, ¿no confesaremos, como dije ántes, que esta disposicion de nuestros amigos, cuando no daña á nadie, es ridícula?

PROTARCO.

Sí.

SÓCRATES.

¿No convinimos igualmente, en que, en tanto que ignorancia, es aquella un mal?

PROTARCO.

Sin duda.

SÓCRATES.

Cuando nos reimos de semejante ignorancia, ¿estamos gozosos ó afligidos?

PROTARCO.

Es evidente que estamos gozosos.

SÓCRATES.

¿No hemos dicho que la envidia es la que produce en nosotros este sentimiento de alegría, en presencia de los males de nuestros amigos?

PROTARCO.

Necesariamente.

SÓCRATES.

De esta reflexion resulta que cuando nos reimos de la parte ridícula de nuestros amigos, mezclamos el placer con la envidia, y, por consiguiente, el placer con el dolor, puesto que ya hemos reconocido que la envidia es un dolor del alma, el reir un placer, y que estas dos cosas se encuentran juntas en tal caso.

PROTARCO.

Es cierto.

SÓCRATES.

Esto nos hace conocer que en las lamentaciones y tragedias, no sólo del teatro, sino en la tragedia y comedia de la vida humana, el placer va mezclado con el dolor, así como en otras muchas cosas.

PROTARCO.

Es imposible dejar de convenir en ello, Sócrates, por más que se quiera sostener lo contrario.

SÓCRATES.

Hemos propuesto la cólera, el pesar, el temor, el amor, los celos, la envidia y demás pasiones semejantes, como otras tantas afecciones, donde encontraríamos mezcladas dos cosas que hemos repetido tantas veces; ¿no es así?

PROTARCO.

Sí.

SÓCRATES.

Esto ha sido ya explicado con relacion á las quejas dolorosas, á la envidia y á la cólera.

PROTARCO.

Así es.

SÓCRATES.

¿No faltan aún muchas pasiones que considerar?

PROTARCO.

Sí, verdaderamente.

SÓCRATES.

¿Por qué razon principal crees tú que me he propuesto hacer patente esta mezcla en la comedia? ¿no es para persuadirte de que es fácil probar lo mismo en los temores, en los amores y en las demás pasiones, y para que, teniendo esto por evidente, me dejes en libertad y no me obligues á prolongar el discurso, probando que esto tiene lugar en todo lo demás, y que tú concibes generalmente que el cuerpo sin el alma, el alma sin el cuerpo, y ámbos en comun, experimentan mil afecciones, en las que el placer va mezclado con el dolor? Dime ahora si me darás libertad, ó si me obligarás á continuar esta conversacion hasta media noche. Dos palabras aún; espero obtener de tí que me dejes libre, comprometiéndome á darte mañana razon de todo esto. Por ahora mi designio es desenvolver lo que me resta por decir, para llegar al juicio que Filebo exige de mí.

PROTARCO.

Has hablado bien, Sócrates. Acaba como te agrade lo que te falta por decir.

SÓCRATES.

Segun el órden natural de las cosas, despues de los placeres mezclados, es necesario, hasta cierto punto, que consideremos á su vez los que no tienen mezcla.

PROTARCO.

Muy bien.

SÓCRATES.

Voy á intentar hacerte conocer su naturaleza, alterando algun tanto la opinion de los demás. Porque de ninguna manera soy del parecer de aquellos que pretenden que los placeres no son más que una cesacion del dolor; pero, como he dicho, me valgo de su testimonio para probar que hay placeres, que se tienen por reales y no lo son, y que muchos otros, que pasan por muy vivos, se confunden con el dolor y con los intervalos de reposo, en medio de los sufrimientos más duros, en ciertas situaciones críticas del alma y del cuerpo.

PROTARCO.

¿Cuáles son los placeres, Sócrates, que con razon pueden tenerse por verdaderos?

SÓCRATES.

Son los que tienen por objeto los colores bellos y las bellas figuras, la mayor parte de los que nacen de los olores y de los sonidos, y todos aquellos, en una palabra, cuya privacion no es sensible, ni dolorosa, y cuyo goce va acompañado de una sensacion agradable, sin mezcla alguna de dolor.

PROTARCO.

¿Cómo hemos de entender eso? Sócrates.

SÓCRATES.

Puesto que no comprendes al vuelo lo que quiero decirte, es preciso tratar de explicártelo. Por la belleza de las figuras no entiendo lo que muchos se imaginan, por ejemplo, cuerpos hermosos, bellas pinturas; sino que entiendo por aquella lo que es recto y circular, y las obras de este género, planas y sólidas, trabajadas á torno, así como las hechas con regla y con escuadra; ¿concibes mi pensamiento? Porque sostengo, que estas figuras no son como las otras, bellas por comparacion, sino que son siempre bellas en sí por su naturaleza; y que procuran ciertos placeres que le son propios, y no tienen nada de co-

mun con los placeres producidos por los estímulos carnales. Otro tanto digo de los colores bellos que tienen una belleza del mismo género, y de los placeres que les son afectos. Me comprendes ahora?

PROTARCO.

Hago los esfuerzos posibles para ello, Sócrates; pero procura explicarte más claramente aún.

SÓCRATES.

Digo, pues, con relacion á los sonidos, que los que son flúidos y claros, dando lugar á una pura melodía, no son simplemente bellos por comparacion, sino por sí mismos, así como los placeres que son su resultado natural.

PROTARCO.

Convengo en ello.

SÓCRATES.

La especie de placer, que resulta de los olores, tiene algo ménos de divino á la verdad; pero los placeres, en los que no se mezcla ningun dolor necesario, por cualquier camino ó por cualquier sentido que lleguen hasta nosotros, los coloco todos en el género opuesto al de aquellos de que acabamos de hablar. Son, si lo comprendes, dos especies diferentes de placeres.

PROTARCO.

Lo comprendo.

SÓCRATES.

Añadamos aún los placeres que acompañan á la ciencia, si creemos que no están unidos á una especie de deseo de aprender y que en todo caso esta sed de ciencia no causa desde el principio ningun dolor.

PROTARCO.

Así lo creo.

SÓCRATES.

¡Pero qué! henchida el alma de ciencia, si llega á perderla por el olvido, resulta de esto algun dolor?

PROTARCO.

Ninguno por la naturaleza misma de la cosa; sólo por reflexion, al verse privado de una ciencia, es como cabe afigirse, á causa de la necesidad que de ella se tiene.

SÓCRATES.

Pero, querido mio, nosotros consideramos aquí las afecciones naturales en sí mismas, independientemente de toda reflexion.

PROTARCO.

Siendo así, dices con verdad, que el olvido de las ciencias, á que estamos sometidos, no lleva consigo ningun dolor.

SÓCRATES.

Es preciso decir, por consiguiente, que los placeres ligados á las ciencias están exentos de dolor, y que no están hechos para todo el mundo, sino para un corto número de personas.

PROTARCO.

¿Cómo no lo hemos de decir?

SÓCRATES.

Ahora que hemos separado ya suficientemente los placeres puros y los que con razon pueden llamarse impuros, añadamos á esta reflexion, que los placeres violentos son desmedidos, y que los otros, por el contrario, son comedidos. Digamos también que los primeros, que son grandes y fuertes, y se hacen sentir, ya muchas, ya raras veces, pertenecen á la especie del infinito, que obra con más ó ménos vivacidad sobre el cuerpo y sobre el alma; y que los segundos son de la especie finita.

PROTARCO.

Dices muy bien, Sócrates.

SÓCRATES.

Además de esto, hay todavía otra cosa que decidir con relacion á ellos.

PROTARCO.

¿Qué cosa?

SÓCRATES.

¿Hay más afinidad entre la verdad y lo que es puro y sin mezcla, que entre la verdad y lo que es vivo, grande, considerable, numeroso?

PROTARCO.

¿Con qué intencion haces esta pregunta? Sócrates.

SÓCRATES.

En lo que de mí dependa, Protarco, no quiero omitir nada en el exámen del placer y de la pena, de lo que el uno y la otra pueden tener de puro y de impuro, á fin de que presentándose ambos á tí, á mí y á todos los presentes, desprendidos de todo lo que les es extraño, nos sea más fácil formar nuestro juicio.

PROTARCO.

Muy bien.

SÓCRATES.

Formémonos la idea siguiente de todas las cosas, que llamamos puras, y, ántes de pasar adelante, comencemos fijándonos en una.

PROTARCO.

¿En cuál nos fijaremos?

SÓCRATES.

Consideremos, si quieres, la blancura.

PROTARCO.

Enhorabuena.

SÓCRATES.

¿Cómo y en qué consiste la pureza de la blancura? en la magnitud y en la cantidad? ¿ó consiste en aparecer sin mezcla, sin vestigio alguno de otro color?

PROTARCO.

Es evidente que consiste en estar perfectamente desprendido de toda mezcla.

SÓCRATES.

Muy bien. ¿No diremos, Protarco, que esta blancura es la más verdadera y al mismo tiempo la más bella de todas las blancuras, y no la que es mayor en cantidad y más grande?

PROTARCO.

Con mucha razon, sin duda.

SÓCRATES.

Si sostenemos que un poco de blanco sin mezcla es de hecho más blanco, más bello y más verdadero que mucho blanco mezclado, no diremos más que la pura verdad.

PROTARCO.

Seguramente.

SÓCRATES.

¡Pero qué! Al parecer no tendremos necesidad de muchos ejemplos semejantes para hacer la aplicacion al placer, y basta éste, para comprender que todo placer desprendido del dolor, aunque pequeño y en corta cantidad, es más agradable, más verdadero y más bello que otro, aunque sea más vivo y mayor en cantidad.

PROTARCO.

Convengo en ello, y este solo ejemplo es suficiente.

SÓCRATES.

¿Qué piensas de esto? ¿No hemos oido decir que el placer está siempre en camino de generacion, y nunca en el estado de existencia? Es, en efecto, lo que ciertas personas hábiles intentan demostrarnos; y debemos estarles agradecidos.

PROTARCO.

¿Por qué razon?

SÓCRATES.

Discutiré este punto contigo, mi querido Protarco, por medio de preguntas.

PROTARCO.

Habla é interroga.

SÓCRATES.

¿No hay dos clases de cosas, la una la de las que existen por sí mismas y la otra la de las que aspiran sin cesar hacia otra cosa?

PROTARCO.

¿De qué cosas hablas?

SÓCRATES.

La una es muy noble por su naturaleza; la otra es inferior á aquella en dignidad.

PROTARCO.

Explicáte más claramente aún.

SÓCRATES.

Hemos visto, sin duda, hermosos jóvenes, que tenían por amantes á hombres llenos de valor.

PROTARCO.

Sí.

SÓCRATES.

Y bien, busca ahora dos cosas, que se parezcan á estas dos, entre todas aquellas que están unidas entre sí por una relacion y que sea expresion de una tercera cosa.

PROTARCO.

Dí, Sócrates, con más claridad lo que quieres expresar.

SÓCRATES.

No quiero remontarme, Protarco; pero la discusion parece que tiene gusto en entorpecernos. Quiere hacernos entender, que de estas dos cosas, la una está siempre hecha en vista de alguna otra; y la otra es aquella, en cuya vista se hace ordinariamente lo que es hecho por otra cosa distinta.

PROTARCO.

Yo he tenido mucha dificultad en comprenderlo á fuerza de hacerlo repetir.

SÓCRATES.

Quizá, querido mio, lo comprenderás mejor aún á medida que avancemos en la discusion.

PROTARCO.

Sin duda.

SÓCRATES.

Consideremos ahora otras dos cosas.

PROTARCO.

¿Cuáles?

SÓCRATES.

La una, el fenómeno; la otra, el sér.

PROTARCO.

Admito estas dos cosas: el sér y el fenómeno.

SÓCRATES.

Muy bien. ¿Cuál de las dos diremos que está hecha á causa de la otra: el fenómeno á causa de la existencia, ó la existencia á causa del fenómeno?

PROTARCO.

Me preguntas, si la existencia es lo que es á causa del fenómeno.

SÓCRATES.

Así parece.

PROTARCO.

En nombre de los dioses, ¿qué pregunta es esta?

SÓCRATES.

Es la siguiente, Protarco. Dí; ¿la construccion de los buques se hace en vista de los buques ó los buques en vista de su construccion, y así de las demás cosas de la misma naturaleza? Hé aquí, Protarco, lo que quiero saber de tí.

PROTARCO.

¿Por qué no te respondes á tí mismo? Sócrates.

SÓCRATES.

No hay inconveniente; pero quiero que tomes parte en lo que yo diga.

PROTARCO.

Con gusto.

SÓCRATES.

Digo, pues, que los ingredientes, los instrumentos, los

materiales de todas las cosas entran aquí en vista de algún fenómeno; que todo fenómeno se verifica, ya en vista de una existencia, ya en vista de otra; y la totalidad de los fenómenos en vista de la totalidad de las existencias.

PROTARCO.

Eso es muy claro.

SÓCRATES.

Por consiguiente, si el placer es un fenómeno, es indispensable que se verifique en vista de alguna existencia.

PROTARCO.

Convengo en ello.

SÓCRATES.

Pero la cosa, en vista de la que es hecho siempre lo que se hace en vista de otra cosa, debe ser puesta en la clase del bien; y es preciso poner, querido mio, en otra clase lo que se hace en vista de otra cosa.

PROTARCO.

De toda necesidad.

SÓCRATES.

Luego si el placer es un fenómeno, ¿no tendremos razon para ponerlo en otra clase que la del bien?

PROTARCO.

Tienes razon.

SÓCRATES.

Así, pues, como dije al empezar esta discusion, es preciso estar agradecido al que nos ha hecho conocer que el placer es un fenómeno y que no tiene absolutamente existencia por sí mismo; porque es evidente que el que esto sostiene, se burla de los que dicen que el placer es el bien.

PROTARCO.

Seguramente.

SÓCRATES.

Este mismo se burlará tambien sin duda de los que hacen consistir toda su felicidad en los fenómenos.

PROTARCO.

¿Cómo y de quién hablas?

SÓCRATES.

De los que, matando el hambre, la sed y otras necesidades semejantes, que se satisfacen por medio de fenómenos, se regocijan con estos por el placer que les causan; y dicen que no querrian vivir si no estuviesen sujetos á la sed y al hambre, y si no experimentasen todas las sensaciones, que se pueden llamar consecuencias de esta clase de necesidades.

PROTARCO.

Por lo ménos en esta disposicion se muestran.

SÓCRATES.

¿No convendrá todo el mundo en que la alteracion de un fenómeno es lo contrario de su generacion?

PROTARCO.

Sin duda.

SÓCRATES.

Así es que el que escoge la vida del placer, escoge la generacion y la alteracion, y no el tercer estado en el que no tienen lugar el placer, ni el dolor, y sí la más pura sabiduría.

PROTARCO.

Veo bien, Sócrates, que es el más grande de los absurdos poner el bien del hombre en el placer.

SÓCRATES.

Es cierto. Digamos ahora lo mismo de otra manera.

PROTARCO.

¿De qué manera?

SÓCRATES.

Como puede dejar de ser un absurdo que, no existiendo nada bueno, nada bello, en el cuerpo, ni en ninguna otra cosa, y sí sólo en el alma, pueda ser el placer el único bien de esta misma alma, y que la fuerza, la templanza, la inteligencia y todos los demás bienes de que está do-

tada puedan despreciarse? ¿No sería también absurdo decir que el que no experimenta placer y sí dolor, es malo durante todo el tiempo que sufre, aunque por otra parte sea el hombre más virtuoso del mundo? Y por el contrario, que el que experimenta placer, sólo por esto se le haya de tener por virtuoso, y tanto más cuanto mayor sea el placer?

PROTARCO.

Todo eso, Sócrates, es absurdo.

SÓCRATES.

Pero no se nos eche en cara, que, después de haber examinado el placer con el mayor rigor, parece que queremos desentendernos en cierta manera de la inteligencia y de la ciencia. Ataquémoslas con resolución por todos rumbos, para ver si tienen algún punto débil, hasta que, descubierto lo más puro de su naturaleza, nos sirvamos en el juicio que debemos formar en común de lo que la inteligencia de una parte y el placer de otra tienen de más real en sí.

PROTARCO.

Muy bien.

SÓCRATES.

¿No se dividen las ciencias en dos ramas, que tienen á mi juicio por objeto, la una, las artes mecánicas, y la otra la educación, ya del alma, ya del cuerpo? ¿No es así?

PROTARCO.

Sí.

SÓCRATES.

Veamos por el pronto, con relación á las artes mecánicas, si en ciertos conceptos participan más de la ciencia y menos en otros, y si es preciso mirar como muy pura la parte que afecta á la ciencia, y como muy impura la otra.

PROTARCO.

Sin duda.

SÓCRATES.

Separaremos, pues, en las artes las que están á la cabeza de las demás.

PROTARCO.

¿Qué artes y cómo las separaremos?

SÓCRATES.

Por ejemplo, si se separa de las artes la de contar, medir y pesar, lo que quede, á decir verdad, será bien poca cosa.

PROTARCO.

Convengo en ello.

SÓCRATES.

Despues de esto, no queda otro recurso que acudir á las probabilidades, ejercitar los sentidos mediante la experiencia y una cierta rutina, valiéndose del talento de conjeturar, al que dan muchos el nombre de arte, cuando ha llegado á adquirir su perfeccion por la reflexion y el trabajo.

PROTARCO.

Lo que dices es indudable.

SÓCRATES.

¿No se encuentra en este caso la música, puesto que no arregla sus armonías por la medida sino por las conjeturas que al azar suministra el hábito; así como la parte instrumental de este arte tampoco se somete á una justa medida al poner en movimiento cada cuerda, obrando tambien por conjetura, de manera que en la música hay muchas cosas oscuras y muy pocas ciertas?

PROTARCO.

Nada más verdadero.

SÓCRATES.

Tendremos que lo mismo sucede con la medicina, con la agricultura, con la navegacion y con el arte militar.

PROTARCO.

Sin duda.

SÓCRATES.

Que, por el contrario, la arquitectura hace uso, á mi parecer, de muchas medidas é instrumentos que la dan una grande fijeza, y la hacen más exacta, que la mayor parte de las ciencias.

PROTARCO.

¿En qué?

SÓCRATES.

En la construccion de buques, de casas y de otras grandes obras de carpintería, porque pienso que se sirve de la regla, del torno, del compás, de la plomada y del desabollador.

PROTARCO.

Dices verdad, Sócrates.

SÓCRATES.

Separemos, pues, las artes en dos órdenes, puesto que unas, siendo dependientes de la música, tienen ménos precision en sus obras; y otras que, perteneciendo á la arquitectura, la tienen mayor.

PROTARCO.

Sea así.

SÓCRATES.

Coloquemos entre las artes más exactas aquellas de que al principio hicimos mencion.

PROTARCO.

Me parece que hablas de la aritmética y de las otras artes que mencionaste con ella.

SÓCRATES.

Justamente. Pero, Protarco, ¿no habrá precision de decir, que estas mismas artes son de dos clases? ¿ó qué piensas tú?

PROTARCO.

Te suplico, me digas qué artes.

SÓCRATES.

Por el pronto, la aritmética. ¿No debemos reconocer que hay una vulgar y otra propia de los filósofos?

PROTARCO.

¿Y cómo se fija la diferencia que hay entre estas dos clases de aritmética?

SÓCRATES.

No es pequeña, Protarco. Porque el vulgo hace entrar en el mismo cálculo unidades desiguales, como dos ejércitos, dos bueyes, dos unidades muy pequeñas ó muy grandes. Los filósofos, por el contrario, nunca darán oídos á quien se niegue á admitir, que, entre todas las unidades, no hay una unidad que no difiera absolutamente nada de otra unidad.

PROTARCO.

Tienes razon en decir, que entre los que hacen uso de la ciencia de los números no es pequeña la diferencia, y por consiguiente que hay fundamento para distinguir dos especies de aritméticas.

SÓCRATES.

¡Pero qué! el arte de calcular y de medir, que emplean los arquitectos y los mercaderes, no difiere de la geometría y de los cálculos razonados de los filósofos? Diremos que es el mismo arte, ó los contaremos como dos?

PROTARCO.

Despues de lo que se acaba de decir, mi dictámen es que son dos artes.

SÓCRATES.

Muy bien. ¿Concibes por qué hemos entrado en esta discusion?

PROTARCO.

Quizá. Sin embargo, me daré por satisfecho, si oigo de tu boca la contestacion á esa pregunta.

SÓCRATES.

Me parece que con este discurso nos proponemos ahora, como en un principio, proceder á una indagacion, que guarde consonancia con la que ya hicimos sobre los placeres, y para examinar tambien si á la manera que hay

unos placeres más puros que otros, sucede lo mismo respecto de las ciencias.

PROTARCO.

Es claro que estamos comprometidos por ese rumbo.

SÓCRATES.

¡Pero qué! ¿no hemos visto ya ántes, que unas artes son más precisas y otras más confusas?

PROTARCO.

Es cierto.

SÓCRATES.

Con relacion á las artes más exactas, despues de haber llamado á cada una con un solo nombre, y hecho nacer en nosotros el pensamiento de que este arte es uno; ¿no parece ahora que son dos artes y ocurre interrogar de nuevo, para saber lo que hay de preciso y de puro en cada uno, y si el arte que emplean los filósofos es más exacto que el arte de los que no lo son?

PROTARCO.

En efecto, me parece que es eso lo que se intenta averiguar.

SÓCRATES.

Y bien, ¿qué respuesta daremos?

PROTARCO.

¡Oh Sócrates! ¡qué diferencias tan sorprendentes hemos llegado á encontrar entre las ciencias á fuerza de precisarlas!

SÓCRATES.

De esa manera responderemos con más facilidad.

PROTARCO.

Sin duda; y diremos, que las artes, que tienen por objeto la medida y el número, difieren infinitamente de las otras; y aún estas mismas, en tanto que aplicadas por los verdaderos filósofos, las superan por la exactitud y la verdad más de lo que puede imaginarse.

SÓCRATES.

Sea como tú dices, y bajo tu palabra responderemos con confianza á los hombres temibles por su habilidad en el arte de prolongar la discusión, que...

PROTARCO.

¿Qué?

SÓCRATES.

Que hay dos aritméticas y dos geometrías, y que, dependiendo de estas otra multitud de artes, aunque comprendidas bajo un solo nombre, son, sin embargo, dobles de la misma manera.

PROTARCO.

En buena hora, demos esta respuesta, Sócrates, á esos hombres, que, segun dices, son tan temibles.

SÓCRATES.

Diremos, pues, que estas ciencias son de la más completa exactitud.

PROTARCO.

Seguramente.

SÓCRATES.

Pero, Protarco, la dialéctica nos echaria en cara, que dábamos á otra ciencia la preferencia sobre ella.

PROTARCO.

¿Qué debe entenderse por dialéctica?

SÓCRATES.

Es claro que es la ciencia, que conoce todas las ciencias de que hablamos. Creo, en efecto, que todos los que tienen un poco de inteligencia convendrán en que el conocimiento más verdadero, sin comparacion, es el que tiene por objeto el sér, lo que existe realmente, y cuya naturaleza es siempre la misma. Y tú, Protarco, ¿qué juicio formas?

PROTARCO.

Sócrates, he oido muchas veces decir á Gorgias, que el arte de persuadir tiene ventajas sobre los demás, ¡por-

que todo se somete á él, no por la fuerza, sino por la voluntad; en una palabra, que es el más excelente de todos. Pero yo no querria ahora combatir su opinion, ni la tuya.

SÓCRATES.

Me parece, que en el momento de tomar las armas contra mí, te ha dado vergüenza y las has abandonado.

PROTARCO.

Pues bien. Sea lo que quieres con respecto á estas ciencias.

SÓCRATES.

¿Es culpa mia si no has comprendido bien mi pensamiento?

PROTARCO.

¿Cómo?

SÓCRATES.

No te he preguntado, mi querido Protarco, cuál es el arte ó la ciencia que está por cima de las otras en razon de su importancia, de su excelencia y de las ventajas que de ellas se sacan, sino cuál es la ciencia, cuyo objeto es el más claro, exacto y verdadero, sea ó nó de una gran utilidad. Hé aquí lo que ahora buscamos. Así, míralo bien; no te expondrás á la indignacion de Gorgías, concediendo al arte que profesa la ventaja sobre todos, respecto á la utilidad que resulta á los hombres. Pero en cuanto á la ciencia de que yo hablo, así como decia ántes, con motivo de lo blanco, que un poco de blanco, con tal que sea puro, supera á una gran cantidad que no lo sea, por ser lo blanco lo verdadero; en igual forma, despues de una séria atencion y reflexiones suficientes, sin tener en cuenta la utilidad de las ciencias, ni la celebridad que nos dan, sino considerando únicamente que hay en nuestra alma una facultad destinada á amar lo verdadero, y dispuesta á arrostrarlo todo para llegar á conocerlo, habiendo buscado por otra parte lo que hay de puro en la inteligen-

cia y la sabiduría, veamos si no es razonable decir que estos objetos puros son lo propio de esta facultad, ó si es preciso buscar otra más excelente.

PROTARCO.

Ya lo examino, y me parece difícil conceder, que ninguna otra ciencia, ni ningún otro arte, tengan más verdad que la dialéctica.

SÓCRATES.

Lo que te ha obligado á pensar así, ¿no ha sido la observación que has hecho, de que la mayor parte de las artes y de las ciencias, que tienen por objeto este mundo, dan mucho á las opiniones y examinan con grande aplicación lo que á ellas pertenece? Por ejemplo, cuando alguno se propone estudiar la naturaleza, ya sabes que ocupa toda su vida en averiguar cómo ha sido producido este universo, y cuáles son los efectos y causas de lo que en él pasa. ¿No es esto lo que decimos?

PROTARCO.

Sí.

SÓCRATES.

¿No es cierto que el objeto que este hombre se propone en sus investigaciones no es lo que existe siempre, sino lo que se hace, lo que se hará y lo que se ha hecho?

PROTARCO.

Es muy cierto.

SÓCRATES.

¿Podemos decir que hay algo de evidente, conforme á la más exacta verdad, en lo que nunca ha existido, ni existirá, ni existe en lo presente de una manera estable?

PROTARCO.

¿Y el medio?

SÓCRATES.

¿Cómo tendremos conocimientos sólidos sobre objetos que no tienen ninguna consistencia?

PROTARCO.

Creo que no puede haberlos.

SÓCRATES.

Por consiguiente, la verdad pura no se encuentra en la inteligencia y en la ciencia que se tiene de estos objetos.

PROTARCO.

No es posible.

SÓCRATES.

Por lo tanto, es preciso que dejemos esto á un lado, tú, yo, Gorgias y Filebo; y escuchando sólo á la razon, debemos afirmar lo siguiente.

PROTARCO.

¿Qué?

SÓCRATES.

Que la estabilidad, la pureza, la verdad y lo que nosotros llamamos sinceridad, no se encuentran sino en lo que subsiste siempre, en el mismo estado, de la misma manera, sin ninguna mezcla, y en seguida en lo que más se aproxime á ésto; y que todo lo demás no debe ser colocado sino despues y en grado inferior.

PROTARCO.

Nada más cierto.

SÓCRATES.

Por lo que toca á los nombres que expresan estos objetos, ¿no es muy justo dar los más bellos á los más bellos objetos?

PROTARCO.

Sin duda.

SÓCRATES.

¿No son los nombres más preciosos los de inteligencia y sabiduría?

PROTARCO.

Sí.

SÓCRATES.

Pueden ser aplicados con justa razon y con exacta ver-

dad á los pensamientos que tienen por objeto el sér real.

PROTARCO.

Seguramente.

SÓCRATES.

Lo que ántes he sometido á nuestro juicio no es otra cosa que estos nombres.

PROTARCO.

Es cierto, Sócrates.

SÓCRATES.

Sea así. Y si alguno dijese, que nos parecíamos á obreros, á cuya disposicion se pusiese la sabiduría y el placer como materiales que deben amalgamarse, para formar una obra, ¿no sería exacta esta comparacion?

PROTARCO.

Muy exacta.

SÓCRATES.

¿Convendrá ahora hacer esta amalgama?

PROTARCO.

Sin duda.

SÓCRATES.

¿Pero no será mejor que recordemos ántes ¡ciertas cosas?

PROTARCO.

¿Cuáles?

SÓCRATES.

Las que ya hemos mencionado; pero, á mi parecer, es una buena máxima la que ordena que se insista dos y tres veces sobre lo que es bien.

PROTARCO.

Convengo en ello.

SÓCRATES.

En nombre de Júpiter, estáme atento. Hé aquí, segun recuerdo, lo que dijimos al principio de esta discusion.

PROTARCO.

¿Qué?

SÓCRATES.

Filebo sostenia que el placer es el fin legitimo de todos los séres animados y el objeto á que deben tender; que es el bien de todos y que estas dos palabras: *bueno y agradable*, pertenecen, hablando con exactitud, á una sola y misma naturaleza. Sócrates, por el contrario, pretendia primero, que, como lo bueno y lo agradable son dos nombres diferentes, expresan igualmente dos cosas de una naturaleza distinta y que la sabiduría participa más de la condicion del bien que el placer. ¿No es esto, Protarco, lo que entónces se dijo por una y otra parte?

PROTARCO.

Seguramente.

SÓCRATES.

¿No convinimos entónces y convenimos ahora en lo siguiente?

PROTARCO.

¿En qué?

SÓCRATES.

En que la naturaleza del bien tiene ventajas sobre todas las demás cosas en esto.

PROTARCO.

¿En qué?

SÓCRATES.

En que el sér animado que está en posesion plena, entera, no interrumpida durante toda la vida, del bien, no tiene necesidad de ninguna otra cosa, porque aquel le basta por completo. ¿No es así?

PROTARCO.

Sí.

SÓCRATES.

¿No hemos procurado considerar con el pensamiento dos especies de vidas, absolutamente distintas la una de la otra, en las que hemos hallado, de una parte, el placer

sin ninguna mezcla de sabiduría, y de otra, la sabiduría exenta igualmente de todo placer?

PROTARCO.

Lo confieso.

SÓCRATES.

¿Ha parecido á ninguno de nosotros que cada una de estas condiciones se baste á sí misma?

PROTARCO.

¿Cómo podia parecernos?

SÓCRATES.

Si entónces nos hemos separado en algo de la verdad, vuélvanos al camino el que pueda, y explíquese mejor. A este fin, debe comprender bajo una sola idea la memoria, la ciencia, la sabiduría, la opinion verdadera, y examinar si hay alguno que, privado de todo esto, consienta en gozar de cosa alguna, ni áun de los placeres, por grandes que se les suponga, sea por el número, sea por la vivacidad, si carece de la opinion verdadera tocante á la alegría que siente, si no conoce en manera alguna cuál es el sentimiento que experimenta, y si no conserva el menor recuerdo por más ó ménos tiempo. Lo mismo puedes decir de la sabiduría, y mira, si podria escogerse la sabiduría sin ningun placer, por pequeño que fuera, más bien que con algun placer; ó todos los placeres del mundo sin sabiduría más bien que con alguna sabiduría.

PROTARCO.

Eso no puede ser, Sócrates, y no es cosa de volver tantas veces á la carga, repitiendo lo que hemos dicho.

SÓCRATES.

Así pues, ni el placer, ni la sabiduría, son el bien perfecto, el bien apetecible para todos, el soberano bien.

PROTARCO.

No, sin duda.

SÓCRATES.

Por consiguiente, es preciso descubrir el bien ó en sí

mismo ó en alguna imágen, para ver, como ya dijimos, á quién debemos adjudicar el segundo puesto.

PROTARCO.

Dices muy bien.

SÓCRATES.

¿No hemos encontrado algun camino que nos conduzca al bien?

PROTARCO.

¿Qué camino?

SÓCRATES.

Si se buscase un hombre, y se supiese exactamente dónde estaba, ¿no seria éste un gran dato para encontrarlo?

PROTARCO.

Sin duda.

SÓCRATES.

Lo mismo ahora, que cuando comenzamos la conversacion, la razon nos ha hecho conocer que no hay que buscar el bien en una vida sin mezcla, sino en la que está mezclada.

PROTARCO.

Es cierto.

SÓCRATES.

Tenemos esperanza de que lo que buscamos se nos mostrará más en descubierto en una vida muy mezclada, que en ninguna otra.

PROTARCO.

Mucho más.

SÓCRATES.

Por lo tanto, hagamos esta mezcla, Protarco, despues de haber invocado los dioses, ya Baco, ya Vulcano, ya cualquiera otra divinidad, á quien competa el cuidado de semejante mezcla.

PROTARCO.

Convengo en ello.

SÓCRATES.

En cierta manera hacemos aquí el oficio de los escanciadores y tenemos á nuestra disposicion dos fuentes: la del placer, que se puede comparar á una de miel; y la de la sabiduría, fuente sóbria, en la que es desconocido el vino, y de donde sale un agua pura y saludable. Hé aquí lo que es preciso que nos esforcemos en mezclar del mejor modo posible.

PROTARCO.

Sin duda.

SÓCRATES.

Veámoslo. ¿Conseguiríamos nuestro objeto mezclando toda especie de placer con toda especie de sabiduría?

PROTARCO.

Quizá.

SÓCRATES.

Este medio no seria seguro. Voy á proponerte un modo de hacer esta mezcla con ménos riesgo.

PROTARCO.

¿Qué modo? dí.

SÓCRATES.

Tenemos, segun pensamos, unos placeres más verdaderos que otros, y artes más exactas que otras.

PROTARCO.

Sin duda.

SÓCRATES.

Asimismo unas ciencias diferentes de otras ciencias: las unas tienen por objeto las cosas sujetas á la generacion y corrupcion; las otras lo que no es engendrado, ni está expuesto á perecer, sino que existe siempre lo mismo y de la misma manera. Bajo el punto de vista de la verdad, hemos juzgado que éstas son más verdaderas que aquellas.

PROTARCO.

Y con razon.

SÓCRATES.

¡Y bien! Comenzando por mezclar las porciones más verdaderas de una y otra parte, examinaremos, si esta mezcla es suficiente para procurarnos la vida más apetecible, ó si tenemos aún necesidad de hacer entrar aquí otras porciones, que no sean tan puras.

PROTARCO.

Me parece bien tomar ese partido.

SÓCRATES.

Supóngase un hombre, que tiene una idea exacta de la justicia, con la facultad de explicarla por el discurso, y provisto de las mismas ventajas en todas las demás cosas.

PROTARCO.

Bien.

SÓCRATES.

¿Tendría este hombre toda la ciencia necesaria, sí, conociendo la naturaleza del círculo divino y de la esfera divina (1), ignorase por otra parte lo que son la esfera humana y los círculos reales, é ignorase tambien que, para la construccion de un edificio ó de cualquiera otro artefacto, se necesitan estas reglas y estos círculos reales?

PROTARCO.

Nuestra situacion, Sócrates, seria ridícula con estos conocimientos divinos, si no tuviésemos otros.

SÓCRATES.

¿Qué es lo que dices? Entónces será preciso valerse del arte de emplear la regla y el círculo imperfectos, arte que no es sólido, ni puro.

PROTARCO.

Así tiene que ser; y sin esto no hallariamos ni áun el camino para ir á nuestra casa.

SÓCRATES.

¿Será preciso tambien incorporar la música, de la que

(1) El círculo y la esfera considerados en sí mismos, es decir, en su idea.

dijimos más arriba que está llena de conjeturas y de imitación, y falta por lo mismo de pureza?

PROTARCO.

Eso me parece necesario, si ha de ser la vida un tanto soportable.

SÓCRATES.

¿Quieres que á manera de un portero estrechado y forzado por un tropel de gente ceda yo y abra las puertas de par en par, y deje entrar todas las ciencias y mezclarse las puras con las que no lo son?

PROTARCO.

No veo, Sócrates, qué mal podrá resultar de que un hombre posea todas las ciencias, con tal que tenga las primeras.

SÓCRATES.

Voy, pues, á dejarlas correr todas juntas en el recinto del poético valle de Homero (1).

PROTARCO.

Sin duda.

SÓCRATES.

Aquí están sueltas; pueden mezclarse. Es preciso ir hasta el origen de los placeres; porque no hemos podido hacer nuestra mezcla como al principio lo habíamos proyectado, comenzando por lo que hay de verdadero de una y otra parte, sino que la estimación que hacemos de las ciencias, nos ha obligado á admitirlas todas sin distinción, y ántes que los placeres.

PROTARCO.

Dices verdad.

SÓCRATES.

Por consiguiente, es tiempo de deliberar con motivo de los placeres, sobre si los dejaremos entrar todos á la vez, ó si deberemos soltar por el pronto á los verdaderos.

(1) *Iliada*, l. IV, v. 454.

PROTARCO.

Es más seguro dar desde luego entrada á éstos.

SÓCRATES.

Que pasen. Despues, ¿qué deberemos hacer? Si hay algunos placeres necesarios, no es preciso que los mezclemos con los otros, como hemos hecho con las ciencias?

PROTARCO.

¿Por qué no? Los necesarios, se entiende.

SÓCRATES.

Pero si, así como dijimos respecto de las artes, que no habia ningun peligro y ántes bien que era útil para la vida el conocerlos todos, dijéramos ahora lo mismo con relacion á los placeres, ¿no es preciso mezclarlos, en caso que sea ventajoso y que no haya ningun riesgo en gustarlos todos durante la vida?

PROTARCO.

¿Qué diremos en este punto, y qué partido tomaremos?

SÓCRATES.

No es á nosotros á quienes debes consultar, Protarco, sino al placer y á la sabiduría, interrogándoles de cierta manera sobre lo que el uno y la otra piensan.

PROTARCO.

¿De qué manera?

SÓCRATES.

Mis queridos amigos, ya os llameis placeres ó con otro nombre parecido, ¿qué querriais más, habitar con toda clase de sabiduría, ó estar enteramente separados de ella? Creo, que no podriais ménos de darnos esta respuesta.

PROTARCO.

¿Qué respuesta?

SÓCRATES.

No es, dirán los placeres, posible, ni ventajoso, como ántes se observó, que un género subsista solo y aislado y sin ninguna mezcla. Hecha comparacion entre todos los

géneros, creemos que el más digno de habitar con nosotros es el que es capaz de conocer todo lo demás, y de tener un conocimiento tan perfecto, como es posible, de cada uno de nosotros.

PROTARCO.

Habéis respondido bien, les diremos.

SÓCRATES.

Muy bien. Despues, es preciso hacer la misma pregunta á la sabiduría y á la inteligencia. ¿Teneis necesidad de estar mezcladas con los placeres? ¿Con qué placeres? responderán.

PROTARCO.

Sí, así parece.

SÓCRATES.

En seguida continuaremos hablándoles en esta forma. Además de los placeres verdaderos, diremos nosotros, teneis necesidad de que os acompañen los placeres más grandes y más vivos?— «¿Cómo, replicarán, podemos tener nada con ellos, Sócrates, puesto que nos oponen mil obstáculos, turbando con placeres excesivos las almas en que habitamos, impidiéndonos establecernos en ellas, y haciendo perecer enteramente nuestros hijos por el olvido que ellos engendran, como resultado de la negligencia? Y así, ten por amigos nuestros los placeres verdaderos y puros, de que has hecho mencion; une á ellos los que acompañan á la salud, la templanza y la virtud, que, formando como el cortejo de una diosa, van en su seguimiento por todas partes, y haz que entren estos en la mezcla. En cuanto á los que son compañeros inseparables de la locura y de los demás vicios, será un absurdo que les asocie á la inteligencia el que se proponga hacer la mezcla más pura, sin temores de trastorno, con ánimo de descubrir cuál es el verdadero bien del hombre y de todo el universo y qué conjeturas se pueden formar de su esencia. » ¿No diremos, que la inteligencia ha respondido

con mucho juicio por lo que toca á sí misma, á la memoria y á la justa opinion?

PROTARCO.

Seguramente.

SÓCRATES.

Pero falta un punto necesario que tratar, y sin el cual nada puede existir.

PROTARCO.

¿Cuál es?

SÓCRATES.

Toda cosa, en la que no hagamos entrar la verdad, no existirá jamás, ni nunca ha existido de una manera real.

PROTARCO.

¿Cómo podría existir?

SÓCRATES.

De ningun modo. Ahora, si falta aún algo á esta mezcla, decidlo vosotros, tú y Filebo. Me parece, que este es ya un punto concluido, y que se le puede mirar como una especie de mundo incorpóreo, propio para gobernar, como es debido, un cuerpo animado.

PROTARCO.

Puedes decir con toda seguridad, Sócrates, que soy de tu dictámen.

SÓCRATES.

Si dijéramos que en este momento hemos llegado al vestíbulo y entrada de la estancia del bien, ¿no tendríamos razon?

PROTARCO.

Me parece que sí.

SÓCRATES.

¿Qué es lo que tenemos por más precioso en esta mezcla y que más contribuye á hacer semejante situacion apetecible para todo el mundo? Tan pronto como lo hayamos descubierto, examinaremos con qué tiene más enlace ó afinidad, si con el placer ó con la inteligencia.

PROTARCO.

Muy bien. Eso nos será de grande utilidad para formar nuestro juicio.

SÓCRATES.

Pero no es difícil apereibir en toda mezcla cuál es la causa, que de hecho la hace digna de estimacion, ó verdaderamente despreciable.

PROTARCO.

¿Qué es lo que dices?

SÓCRATES.

No hay nadie que ignore esto.

PROTARCO.

¿Qué?

SÓCRATES.

Que toda mezcla, cualquiera que sea y de cualquiera manera que se forme, si no entran en ella la medida y la proporcion, es una necesidad que perezcan las cosas de que se compone, y la primera la mezcla misma; porque en este caso no es una mezcla, sino una verdadera confusion, que es de ordinario una desgracia real para todo lo que de ella participa.

PROTARCO.

Nada más cierto, Sócrates.

SÓCRATES.

La esencia del bien se nos ha escapado, y ha ido á refugiarse en la esencia de lo bello, porque en todo y por todas partes la justa medida y la proporcion son una belleza, una virtud.

PROTARCO.

Es cierto.

SÓCRATES.

Pero hemos dicho igualmente que la verdad entraba con ellas en esta mezcla.

PROTARCO.

Seguramente.

SÓCRATES.

Por consiguiente, si no podemos abarcar el bien bajo una sola idea, lo haremos nuestro bajo tres ideas, á saber: la de la belleza, la de la proporcion, la de la verdad, y digamos de estas tres cosas, que forman como una sola, que son la verdadera causa de la excelencia de esta mezcla, y que, siendo buena esta causa, es mediante ella buena la mezcla.

PROTARCO.

Hablas perfectamente.

SÓCRATES.

Cualquiera puede ahora, Protarco, decidir, con relacion al placer y á la sabiduría, cuál de los dos tiene más afinidad con el soberano bien, cuál es más digno de estimacion á los ojos de los hombres y de los dioses.

PROTARCO.

La cuestion por sí misma se resuelve; sin embargo, será bueno producir la prueba.

SÓCRATES.

En este caso comparemos sucesivamente cada una de aquellas tres cosas con el placer y con la inteligencia, porque es preciso ver á cuál de las dos habremos de atribuir cada una de ellas, como perteneciéndole más de cerca.

PROTARCO.

Hablas sin duda de la belleza, de la verdad y de la medida.

SÓCRATES.

Sí. Fíjate, por el pronto, en la verdad, Protarco, y fijado, echa una mirada sobre las tres cosas: la inteligencia, la verdad, el placer; y despues de haber reflexionado mucho tiempo sobre ellas, respóndete á tí mismo, si el placer tiene más afinidad con la verdad, que la inteligencia.

PROTARCO.

¿Qué necesidad hay de gastar tiempo en esto? La diferencia es grande á lo que yo creo. En efecto, el placer es la cosa más mentirosa del mundo. Así se dice comunemente, que los dioses perdonan todo perjurio cometido en los placeres de amor, que pasan por los mayores de todos, lo que supone que los placeres, semejantes á los niños, no tienen en sí la menor chispa de razon. Mientras que la inteligencia es la misma cosa que la verdad, ó lo que más se le parece, y lo que hay de más verdadero.

SÓCRATES.

Considera ahora de la misma manera la medida, y mira si pertenece más al placer que á la sabiduría, ó á la sabiduría más que al placer.

PROTARCO.

La cuestion que me propones no es tampoco difícil de resolver. Creo, en efecto, que en la naturaleza de las cosas es imposible encontrar nada que sea más enemigo de toda medida que el gozo y el placer extremos, ni nada más amigo de ella que la inteligencia y la ciencia.

SÓCRATES.

Has respondido bien. Completa, sin embargo, el tercer paralelo. ¿Participa la inteligencia más de la belleza que el placer, de suerte que sea cierto el decir que la inteligencia es más bella que el placer, ó bien sucede todo lo contrario?

PROTARCO.

¡No es una verdad, Sócrates, que en ningun tiempo presente, pasado, ni venidero, ha visto, ni imaginado nadie, en ninguna parte, ni en concepto alguno, ni dormido, ni despierto, una inteligencia y una sabiduría privadas de belleza?

SÓCRATES.

Muy bien.

PROTARCO.

Mientras que, cuando vemos á alguno entregado á ciertos placeres, sobre todo á los más grandes, notamos que este goce los conduce, como resultado necesario, al ridículo ó á la deshonra, de suerte que nosotros mismos nos ruborizamos, y huyendo de las miradas del público, ocultamos tales placeres y los confiamos á la noche, juzgando como cosa indigna que la luz del dia sea testigo de ello.

SÓCRATES.

Así pues, Protarco, publicarás por todas partes á los ausentes por medio de legacías y á los presentes por tí mismo, que el placer no es el primero, ni el segundo bien, sino que el primer bien es la medida, el justo medio, la oportunidad y todas las cualidades semejantes, que deben mirarse como condiciones de una naturaleza inmutable.

PROTARCO.

Así parece, si atendemos á las reflexiones hechas.

SÓCRATES.

Que el segundo bien es la proporcion, lo bello, lo perfecto, lo que se basta á sí mismo, y todo lo que es de este género.

PROTARCO.

Así parece.

SÓCRATES.

Por lo que infiero, no descartarás tampoco la verdad, poniendo por tercer bien la inteligencia y la sabiduría.

PROTARCO.

Probablemente.

SÓCRATES.

¿No pondremos en cuarto lugar las ciencias, las artes, las opiniones rectas, que hemos dicho que pertenecen al alma sola, si es cierto que estas cosas tienen un lazo más íntimo con el bien que con el placer?

PROTARCO.

Parece que sí.

SÓCRATES.

En quinto lugar colocaremos los placeres, que hemos distinguido de los demás como exentos de dolor, llamándolos conocimientos puros del alma, que se producen como resultado de las sensaciones.

PROTARCO.

Quizá.

SÓCRATES.

A la sexta generacion, dice Orfeo, poned fin á vuestros cantos. Me parece, que tambien ponemos fin á este discurso con el sexto juicio. Ya no nos queda más, despues de esto, que redondear ó coronar lo que se ha dicho.

PROTARCO.

No hay más remedio que hacerlo.

SÓCRATES.

Volvamos, pues, por tercera vez al mismo discurso, y demos gracias á Júpiter conservador.

PROTARCO.

¿Cómo?

SÓCRATES.

Filebo llamaba bien al placer perfecto y pleno.

PROTARCO.

Ya veo, Sócrates, por qué dices que es necesario repetir hasta tres veces el principio de esta discusion.

SÓCRATES.

Sí; pero escuchemos lo que sigue. Como tenia presente en mi espíritu lo que acabo de exponer, y no estaba conforme con esa opinion, que no es solo de Filebo, sino de otros muchos, sostuve que la inteligencia supera en mucho en bondad al placer, y que es más ventajosa para la vida humana.

PROTARCO.

Es cierto.

SÓCRATES.

Y como sospechaba que habia aún otros muchos bienes, añadí que, si llegábamos á descubrir uno, que fuese preferible á estos dos, discutiría para conseguir el segundo puesto en favor de la inteligencia contra el placer, y que éste no le obtendría.

PROTARCO.

Así lo has dicho en efecto.

SÓCRATES.

Hemos visto en seguida muy claramente, que ni el uno, ni el otro de estos bienes es suficiente por sí mismo.

PROTARCO.

Nada más cierto.

SÓCRATES.

La inteligencia y el placer ¿no han sido declarados en esta discusion incapaces de constituir el soberano bien, estando privados de la propiedad de bastarse á sí mismos en razon de la plenitud y de la perfeccion?

PROTARCO.

Muy bien.

SÓCRATES.

Habiéndose presentado á nosotros una tercera especie de bien, superior á los otros dos, ha parecido que la inteligencia tenia con la esencia de este tercer bien victorioso una afinidad mil veces mayor y más íntima que el placer.

PROTARCO.

Sin duda.

SÓCRATES.

Segun juicio, que resulta de este discurso, el placer ocupa ya el quinto lugar.

PROTARCO.

Así parece.

SÓCRATES.

Pero los bueyes, los caballos y las demás bestias, sin

excepcion, no dirán lo contrario, puesto que son arrastradas á la prosecucion del placer? La mayor parte de los hombres, refiriéndose á ellas, como los adivinos á los pájaros, juzgan que los placeres son el resorte principal de la felicidad de la vida, y creen que el instinto de las bestias es una garantía más segura de la verdad que los discursos inspirados por una musa filosófica.

PROTARCO.

Todos convenimos, Sócrates, en que lo que has dicho es perfectamente verdadero.

SOCRATES.

Entónces me permitireis que me vaya.

PROTARCO.

Hay todavía, Sócrates, un pequeño punto que aclarar, y así como así no marcharás de aquí ántes que nosotros, te recordaré lo que falta aún por decir.

TEETETES.

ARGUMENTO.

Platon parece presentar á Teetetes, cuyo nombre lleva el diálogo, como modelo completo de aquellos jóvenes, flor y esperanza de Atenas, que, dotados de una inteligente vivacidad, morigerados en sus costumbres y ansiosos de saber, se adhirieron desde muy temprano á la persona de Sócrates, y que formaban en las plazas públicas, en las palestras y en los pórticos su más atento y distinguido cortejo. En medio de ellos, Sócrates, dirigiéndose familiarmente tan pronto á unos como á otros, á fin de ejercitar y juzgar á todos, entablaba con cada cual, bajo apariencias de una libre confianza, conversaciones vivas y estudiadas sobre objetos determinados, que sin cesar traia á discusion á través de digresiones y rodeos; argumentacion disimulada, pero sostenida, de la que se desprendia siempre alguna verdad, y que él mismo llamaba con delicadeza el arte de alumbrar los espíritus. En el *Teetetes* se puede estudiar este gran arte, mejor quizá que en ninguno de los diálogos precedentes, porque desde las primeras palabras de la conversacion, Sócrates explica á su discípulo su secreto y ventajas con complacencia y energía, de lo cual todo este diálogo ofrece los ejemplos más interesantes, tanto por la abundancia y variedad de los detalles, como por la importancia del fondo.

Nada más grato que seguir á Platon en la indagacion de este problema capital: ¿cuál es la naturaleza de la ciencia?, y saber de su boca cómo habia sido resuelta por

los padres de la filosofía sensualista, Heráclito y Protágoras, y seguir paso á paso la más vigorosa refutación de esta estrecha doctrina, que, desde los primeros tiempos de la filosofía griega, confundía la inteligencia con la sensibilidad, y reducía á la sola sensación toda la esfera de actividad del espíritu humano. Esta refutación forma en cierta manera la primera parte del *Teetetes*. En la segunda, sólo separada de la primera por una transición rápida de un punto de la discusión á otro, Platon expone y desecha dos soluciones nuevas: la una, que la ciencia reside en el juicio; la otra, que está toda en el razonamiento. Ambas las lleva sucesivamente á sus consecuencias extremas, para demostrar que son igualmente insuficientes para dar una idea verdadera de la ciencia, puesto que no explican ciertas nociones fundamentales del entendimiento, es decir, las ideas primeras, que por su naturaleza son anteriores á todo juicio y á todo razonamiento. Tal es el conjunto de esta larga discusión, cuyo resultado es probar en definitiva que sentir, juzgar y razonar no son la misma cosa que saber.

Es imposible dar aquí el resumen minucioso de esta doble argumentación, que imprime á la forma de las conversaciones socráticas gran variedad de tono, una riqueza increíble de ejemplos y de comparaciones, con rasgos de ironía y algunas veces de una sutileza verdaderamente ática. Debemos limitarnos en cierta manera á sentar hitos que de trecho en trecho indiquen el camino.

A esta pregunta: ¿qué es el saber ó la ciencia?, Teetetes responde desde luego, que la ciencia le parece ser todo aquello que se puede aprender, la geometría, por ejemplo, y toda clase de artes. Esto es confundir la enumeración de las ciencias con la definición de la ciencia misma; y mediante la observación que le hace Sócrates, Teetetes propone esta primera solución general: saber es sentir, ó en otros términos, la ciencia consiste en la sensación. Esta

era la doctrina de Protágoras, cuando decia atrevidamente en su libro de la *Verdad: el hombre es la medida de todas las cosas*. Sócrates tiene cuidado de aclarar el sentido de esta proposicion; primero, reduciéndola á esta otra: que las cosas no son más que lo que parecen; y despues, ligando la opinion de Protágoras al sistema general de Heráclito sobre el origen y la constitucion del universo. Hace entender á Teetetes, que en este sistema el movimiento es á la vez el principio y la condicion de existencia de todas las cosas, de suerte que, hablando con toda propiedad, nada existe, nada es permanente, todo deviene, todo nace de una perpétua generacion, que es la ley de este mundo. Las relaciones, que tienen las cosas entre sí, están sometidas necesariamente á la misma condicion, porque si ninguna cosa subsiste idéntica á sí misma, con más razon las relaciones de las mismas están en incesante movimiento. El mundo no es más que una inagotable sucesion de apariencias. Arrastrado, como todo lo demás, en este torrente de fenómenos, el hombre tiene el privilegio de conocer. Pero, ¿qué puede conocer? ¿cómo puede conocer? Su ciencia, so pena de faltar á la ley de sistema, no puede participar de la inestabilidad y de la inanimidad universales; se resuelve en estas impresiones fugitivas, que las apariencias de las cosas producen en nuestros sentidos, es decir, en sensaciones, cuya intensidad aprecia cada uno; y es la medida de que habla Protágoras, conforme á la cual todos decidimos con igual derecho de lo blanco y de lo negro, de lo amargo y de lo dulce, de lo bueno y de lo malo; en una palabra, de todos los mudables fenómenos de este flúido universal. Ciencia y sensacion son aquí sinónimos, porque nada conocemos que no sea por la sensacion, y el único medio para instruirnos es sentir.

.Hé aquí las objeciones más fuertes que se desprenden de la impugnacion de Platon, impugnacion sutil y com-

plicada, cuyo objeto es conducir lógicamente el sistema al absurdo y á lo imposible. Por el pronto, cuando se sostiene que la sensacion es la ciencia, es preciso, para ser consecuente, afirmar de todo sér capaz de sentir, lo mismo que del hombre, que es la medida de todas las cosas. Y en este concepto, los animales, hasta los más ínfimos, sólo en el hecho de sentir saben tanto como el hombre. Primer absurdo. En segundo lugar, si la sensacion es la única medida del saber, todas las sensaciones tienen el mismo valor; porque como se contradicen las de un individuo con las de otro, y lo mismo sucede dentro de cada uno, se sigue de aquí, que la contradiccion y la negacion surgen por todos lados. ¿Dónde está lo verdadero y lo falso, dónde lo blanco y lo negro, lo caliente y lo frio, lo bueno y lo malo? En todas partes. El escepticismo es irremediable, y la ciencia tiene que ser precisamente la ausencia de la ciencia. Segundo absurdo, que destruye las más caras pretensiones del dialéctico Protágoras, que no tiene derecho á creerse más sabio que los contradictores. El papel de la memoria no es posible en esta reduccion sistemática de la ciencia á la sensacion. Si sentir es saber, nada sabemos desde el momento que ha pasado la sensacion. Resulta de aquí, como lo observa irónicamente Sócrates, el prodigio increíble de que lo que se ha sabido ya no se sabe, aún cuando se pueda acordar de ello, por la sencilla razon de que no se siente. Además, la ciencia está condenada á sufrir á cada momento las vicisitudes, los grados, los estados diversos de la sensacion; puede y hasta debe ganar ó perder en cada individuo, segun la intensidad, el número y la duracion de las sensaciones. Más aún; la ciencia puede al mismo tiempo existir ó no existir con relacion á las sensaciones, que son percibidas por un doble órgano, como los de la vista, del oido y del olor. Supongamos, cosa muy probable, que vemos con un ojo lo que no vemos con el otro; es claro que somos á la

vez sabios é ignorantes, puesto que en este estado sentimos y no sentimos; dificultad no fácil de resolver. En fin, la objecion más fuerte consiste en que la teoría de Protágoras destruye toda moral. En efecto, ¿qué es lo justo con respecto á la sensacion? Lo que parece tal á cada uno. La conducta privada, los negocios públicos, escapan á toda ley primordial del derecho, y quedan sometidos á la ley de los hechos. Las costumbres y las leyes, sean las que quieran, serán justas allí donde estén establecidas, puesto que la opinion y el hecho serán el único derecho privado, civil y político. ¿Y podrá decirse, exclama Sócrates, que sean estas las ideas que los hombres se forman de las cosas en general? Por el contrario, ¿no es su creencia que no son todos igualmente sabios, y que entre ellos los hay más instruidos y mejores consejeros que la generalidad? ¿No tienen verdaderamente la idea de la ciencia y de la ignorancia, de la verdad y de la mentira, de la justicia y de la injusticia, de la circunspeccion y de la locura? Y si estas creencias existen, ¿cómo se las pone de acuerdo con la opinion de que cada uno es árbitro de todas las cosas? Es preciso escoger entre un solo hombre y el género humano todo; ó creer con Protágoras, que la sensacion encierra toda la ciencia en sus estrechos límites, ó protestar con su conciencia y el asentimiento de todos los hombres, de que hay algo que conocer, que está muy por cima y más allá de la sensacion.

Es esto tan cierto, que Platon, armándose contra Protágoras del principio mismo de Heráclito, prueba en seguida, que, gracias al movimiento que sin cesar disloca y altera todas las cosas, es imposible á la sensacion fijarse, reconocerse, determinar nada; imposible, en fin, á la inteligencia dar un nombre á las cosas, porque las cosas mismas se le escapan. *Nada* y de *ninguna manera* son los únicos términos, que pueden sobrenadar en este naufragio universal de los conocimientos que debe suminis-

trar la sensacion. En efecto, desde el momento que se parte del principio de que en el mundo todo es aparente y fenomenal, si los fenómenos mismos se ven sin cesar arastrados, renovados y remplazados por otros nuevos, la sensacion no puede fijarse en nada, ni enseñarnos nada. De aquí esta consecuencia: la ciencia es la sensacion, lo que equivale á decir: no hay ciencia posible.

Si el alma sacara de la sensibilidad todo el esfuerzo de su actividad, se veria condenada á la ignorancia por la impotencia misma de la sensacion para arribar á la esencia de las cosas. Pero el alma tiene otras facultades que la de sentir, reflexiona sobre sus sensaciones, las compara, las distingue, y á las primeras reflexiones añade otras nuevas; en una palabra, juzga, razona. La cuestion es saber, si, por medio de estas dos operaciones intelectuales, es capaz de conocer la naturaleza íntima de las cosas, su esencia inmaterial é invisible, de la que los fenómenos no son más que signos; y si, en definitiva, el juicio y el razonamiento, bajo todas las formas que pueden tomar, constituyen ó nó la ciencia.

Sócrates sienta desde luego en principio, que sólo puede formarse juicio sobre lo que se conoce ó sobre lo que no se conoce, y obliga á Teetetes á reconocer que no hay más que dos especies de juicio; el verdadero, que será el de la ciencia misma, siendo como es el juicio de lo que se conoce, y el juicio falso. Juzgar falsamente es colocarse fuera de la esfera de la ciencia, y el que pudiera decir en qué consiste, daría un paso hácia la cuestion: ¿qué es la ciencia?, puesto que, por lo ménos, sabria lo que no es, y donde no está. Este es el procedimiento que sigue Teetetes; pero ve combatidas y desechadas sucesivamente las cuatro formas que presenta del juicio falso; de suerte que, en lugar de descubrir lo que es la ciencia, no puede ni siquiera encontrar lo que no es, y de esta manera ve alejarse más y más la solucion apetecida. — ¿Juzgar

falsamente, pregunta Sócrates, es tomar una cosa, que se conoce, por otra, que tambien se conoce? No, porque tratándose de dos objetos, el que conoce uno y otro, no los confunde.—¿Es tomar lo que no se conoce por lo que tampoco se conoce? No, porque en lo que se ignora absolutamente no es posible pensar.—Juzgar falsamente, tampoco es tomar lo que no se conoce por lo que se conoce, ni lo que se conoce por lo que no se conoce, porque nadie puede tomar nunca lo conocido por lo desconocido.

Batido en este punto, Teetetes supone, que el juicio se ejercita, no precisamente sobre el conocimiento que se tiene ó nó de las cosas, sino sobre el ser y el no ser, y que el juicio falso consiste en el error de tomar el ser por el no ser, es decir, un objeto, que existe, por otro que no existe. Pero esta tésis tampoco es sostenible. El que juzga, juzga de alguna cosa, de un objeto que ve, que toca, ó que oye, es decir, un objeto que existe. Juzgar, por consiguiente, es juzgar siempre sobre el ser, y no es posible juzgar sobre el no ser, sobre lo que no existe para los sentidos, ni para el pensamiento.

Pero juzgar falsamente, repone Teetetes, ¿no es tomar en general una cosa por otra? Nó, si por el juicio debe entenderse una especie de discurso interior, que el alma se dirige á sí misma, para saber lo que piensa sobre tal ó cual objeto. ¿Quién se ha dicho nunca á sí mismo, que un hombre sea un buey, y que lo feo sea lo bello? Nadie seguramente, porque, una de dos cosas, ó el que juzga conoce uno y otro objeto, y entónces no se engaña, ó los ignora, y entónces no piensa en ellos.

Parecia no ser ya posible saber lo que es un juicio falso, cuando Sócrates á su vez presenta una nueva idea, diciendo, que consiste en la confusion que tiene lugar en nuestra inteligencia, ya por precipitacion, ya por ligereza, ya por turbacion, entre las ideas que tenemos de las cosas en el espíritu, y el juicio que formamos cuando

se presentan á nosotros. Sin duda; pero de aquí se sigue, que sabríamos mejor lo que es juzgar falsamente, si pudiéramos decir desde luego lo que es saber.— En seguida se presentan, segun el juicio verdadero, tres tentativas de explicacion de la ciencia, que son sucesivamente rechazadas.

La ciencia no consiste en este juicio, porque el juicio verdadero de las cosas no es muchas veces más que un resultado de la persuasion que producen, por ejemplo, los oradores en el espíritu del pueblo ó de los jueces, cuando abogan por la verdad. Este juicio, por ser verdadero, no da la ciencia, puesto que los que lo forman, no saben por qué, sino que están solamente persuadidos. La ciencia tampoco está en el juicio verdadero acompañado de su razon (*σὺν λόγῳ*), es decir, la definicion; porque sólo se sabe lo que puede definirse. Lo que no se sabe, no se puede definir. Precisamente el objeto principal de la ciencia, esto es, los elementos de las cosas, no admite definicion, porque todo lo que es simple resiste á una determinacion distinta del nombre que se la da. Sócrates llega á decir, que la definicion de los compuestos está léjos de ser la ciencia de los compuestos, porque no siendo éstos más que una reunion de elementos, el que ignore éstos, está condenado á ignorar los compuestos mismos. Para hacer entender este razonamiento sutilísimo, Sócrates se vale de una comparacion tomada de las letras y de las sílabas de que se componen las palabras.—Por último, la ciencia no es el juicio verdadero con la idea de la diferencia. En efecto, es cosa clara que no se puede distinguir un objeto de otro, sino á condicion de conocer ámbos; sin esto, ¿cómo puede saberse en qué se diferencian? De aquí se sigue que el conocimiento de las diferencias supone la ciencia y no la constituye. La cuestion parece insoluble, y los interlocutores se separan, sin establecer nada nuevo.

La conclusion que debe sacarse de este diálogo es, que el *Teetetes* no conduce á ningun resultado positivo. En efecto, si nos atenemos sólo á las formas del discurso, Platon no ha hecho otra cosa que sentar y probar esta proposicion: la ciencia no consiste en la sensacion, ni en el juicio. Pero además de la importancia de este doble resultado, es muy claro que, cuando al fin de cada una de estas dos discusiones sobre el juicio y la sensacion, presenta Platon los elementos de las cosas, los séres simples, como los primeros principios de la ciencia, deja claramente entrever su pensamiento, y remite indirectamente á los otros diálogos, en los que ha expuesto su teoría de la reminiscencia y su teoría de las ideas. Si se quiere buscar el complemento del *Teetetes*, es preciso buscarlo en el libro sexto de la *República* y en el *Fedon*.

TEETETES
ó
DE LA CIENCIA.

EUCLIDES DE MEGARA.—TERPSION DE MEGARA.

EUCLIDES.

¿Acabas de llegar del campo, Terpsion, ó hace tiempo que viniste?

TERPSION.

Ya hace tiempo. He ido á buscarte á la plaza pública y extrañé no haberte encontrado.

EUCLIDES.

No estaba en la ciudad.

TERPSION.

¿Pues dónde estabas?

EUCLIDES.

Habia bajado al puerto, donde me encontré con Teetes, que le llevaban desde el campamento de Corinto á Atenas.

TERPSION.

¿Vivo ó muerto?

EUCLIDES.

Vivia, aunque con dificultad. Mucho sufría á causa de sus heridas; pero lo que más le molestaba era la enfermedad reinante en el ejército.

TERPSION.

¿La disentería?

EUCLIDES.

Sí.

TERPSION.

¡Qué hombre nos va á arrancar la muerte!

EUCLIDES.

En efecto, es una excelente persona, Terpsion. Acabo de oír á muchos hacer grandes elogios de la manera con que se ha portado en el combate.

TERPSION.

No me sorprende, y lo extraño sería que no fuera así. Pero ¿cómo se detuvo aquí, en Megara?

EUCLIDES.

Tenia empeño en volver á su casa. Le supliqué y aconsejé que se detuviera, pero no quiso. Despues de acompañarle, y estando de vuelta, recordé con admiracion cuán verídicas han sido las predicciones de Sócrates sobre muchos puntos, y particularmente sobre Teetetes. Mas parece que habiéndole encontrado poco tiempo ántes de su muerte, cuando apenas habia salido de la infancia, tuvo con él una conversacion, quedando enamorado de la bondad de su carácter y de sus condiciones naturales. Más tardé fui yo á Atenas, me refirió lo que habian hablado, y que bien merecia ser escuchado, y me añadió, que este jóven se distinguiria algun dia, si llegaba á la edad madura.

TERPSION.

El resultado, á mi parecer, prueba que dijo verdad. ¿No podrias referirme esa conversacion?

EUCLIDES.

A viva voz nó, ¡por Júpiter! pero cuando volví á mi casa anoté los rasgos principales, los redacté por despacio á medida que me venian á la memoria, y todas las veces que iba á Atenas, preguntaba á Sócrates sobre los

puntos que no recordaba, y con esto á la vuelta corregia lo que tenia necesidad de correccion, de manera que tengo por escrito esta conversacion, como quien dice, por entero.

TERPSION.

Es cierto; ya te lo habia oido decir, y tuve siempre la intencion de suplicarte que me la enseñaras, pero dilaté el decírtelo hasta ahora. ¿No podriamos verla en este momento? Como vengo del campo, tengo absolutamente necesidad de descanso.

EUCLIDES.

Como he acompañado á Teetetes hasta Erineon, tambien lo necesito. Vamos, pues, y un esclavo leerá mientras que nosotros descansamos.

TERPSION.

Tienes razon.

(Entran en casa de Euclides.)

EUCLIDES.

Hé aquí el libro, Terpsion. En cuanto á la conversacion, está escrita, no como si Sócrates me la refiriera, sino como si hablase directamente con los que tomaron parte en ella, que, segun me dijo, fueron Teodoro y Teetetes. Para no entorpecer el discurso, he suprimido las frases: *he dicho, yo decia, conviene, lo negó* y otras semejantes, que no hacen más que interrumpir, y he creido preferible que Sócrates hable directamente con ellos.

TERPSION.

Me parece lo que has hecho muy racional, Euclides.

EUCLIDES.

Vamos, toma este libro, tú, esclavo, y lee.

SÓCRATES.—TEODORO.—TEETETES.

SÓCRATES.

Si tuviese un interés particular, Teodoro, por los de Cyrene, te preguntaria lo que allí pasa, y me informaria del estado en que se hallan los jóvenes que se apli-

can á la geometría y á los demás ramos de la filosofía. Pero como quiero con preferencia á los nuestros, estoy más ansioso de conocer quiénes, entre nuestros jóvenes, ofrecen mayores esperanzas. Hago esta indagacion por mí mismo, en cuanto me es posible, y además me dirijo á aquellos, cerca de los cuales veo que la juventud se apresura á concurrir. No son pocos los que acuden á tí, y tienen razon, porque lo mereces por muchos conceptos, y sobre todo por tu saber en geometría. Me darias mucho gusto, si me dieras cuenta de algun jóven notable.

TEODORO.

Con el mayor gusto, Sócrates, y para informarte, creo conveniente decir cuál es el jóven que más me ha llamado la atencion. Si fuese hermoso, temeria hablar de él, no fueras á imaginarte, que me dejaba arrastrar por la pasion, pero, sea dicho sin ofenderte, léjos de ser hermoso, se parece á tí, y tiene, como tú, la nariz roma y unos ojos que se salen de las órbitas, si bien no tanto como los tuyos. En este concepto puedo hablar de él con confianza. Sabrás, pues, que de todos los jóvenes, con quienes he estado en relacion y que son muchos, no he visto uno solo, que tenga mejores condiciones. En efecto, á una penetracion de espíritu poco comun une la dulzura singular de su carácter, y por cima de todo es valiente cual ninguno, cosa que no creia posible, y que no encuentro en otro alguno. Porque los que tienen como él mucha vivacidad, penetracion y memoria, son de ordinario inclinados á la cólera, se dejan llevar acá y allá, semejantes á un buque sin lastre, y son naturalmente más fogosos que valientes. Por el contrario, los que tienen más consistencia en el carácter, llevan al estudio de las ciencias un espíritu entorpecido, y no tienen nada. Pero Teetetes marcha en la carrera de las ciencias y del estudio con paso tan fácil, tan firme y tan rápido, y con una dulzura comparable al aceite, que corre sin ruido, que no

me canso de admirarle y estoy asombrado de que en su edad haya hecho tan grandes progresos.

SÓCRATES.

Verdaderamente me das una buena noticia. ¿Pero de quién es hijo?

TEODORO.

Muchas veces he oido nombrar á su padre, mas no puedo recordarle. Pero en su lugar hé aquí al mismo Teetetes én medio de ese grupo que viene hácia nosotros. Algunos de sus camaradas y él han ido á untarse con aceite al estadio, que está fuera de la ciudad, y me parece que despues de este ejercicio vienen á nuestro lado. Mira, si le conoces.

SÓCRATES.

Le conozco; es el hijo de Eufronios de Sunio; ha nacido de un padre, mi querido amigo, que es tal como acabes de pintar al hijo mismo; que ha gozado por otra parte de una gran consideracion, y ha dejado á su muerte una cuantiosa herencia. Pero no sé el nombre de este jóven.

TEODORO.

Se llama Teetetes, Sócrates. Sus tutores, á lo que parece, han mermado algun tanto su patrimonio, pero él se ha conducido con un desinterés admirable.

SÓCRATES.

Me presentas un jóven de alma noble; dile que venga á sentarse cerca de nosotros.

TEODORO.

Lo deseo. Teetetes, ven aquí cerca de Sócrates.

SÓCRATES.

Sí, ven Teetetes, para que al mirarte, vea mi figura, que segun dice Teodoro, se parece á la tuya. Pero si uno y otro tuviésemos una lira, y aquel nos dijese que estaban unísonas, le creeriamos desde luego ó examinariamos ántes si era músico?

TEETETES.

Lo examinaremos ántes.

SÓCRATES.

Y si llegáramos á descubrir que es músico, daríamos fe á su discurso; pero si no sabe la música, no le creeríamos.

TEETETES.

Sin duda.

SÓCRATES.

Ahora, si queremos asegurarnos del parecido de nuestras fisonomías, me parece que es preciso averiguar si Teodoro está versado ó nó en la pintura.

TEETETES.

Así lo creo.

SÓCRATES.

Y bien, dime, ¿entiende Teodoro de pintura?

TEETETES.

No, que yo sepa.

SÓCRATES.

¿Tampoco entiende de geometría?

TEETETES.

Al contrario; entiende mucho, Sócrates.

SÓCRATES.

¿Posee igualmente la astronomía, el cálculo, la música y las demás ciencias?

TEETETES.

Me parece que sí.

SÓCRATES.

No hay que hacer mucho aprecio de sus palabras, cuando dice que hay entre nosotros, por fortuna ó por desgracia, alguna semejanza respecto á nuestros cuerpos

TEETETES.

Quizá nó.

SÓCRATES.

Pero si Teodoro alabase el alma de uno de nosotros por

su virtud y sabiduría, el que oyera este elogio ¿no debería apurarse á examinar el hombre por él elogiado, y descubrir sin titubear el fondo de su alma?

TEETETES.

Seguramente, Sócrates.

SÓCRATES.

A tí corresponde, mi querido Teetetes, manifestarte en este momento tal cual eres, y á mí examinarte. Porque debes saber que Teodoro, que me ha hablado bien de tantos extranjeros y atenienses, de ninguno me ha hecho el elogio que acaba de hacerme de tí.

TEETETES.

Quisiera merecerlo, Sócrates, pero mira no sea que lo haya dicho de chanza.

SÓCRATES.

No acostumbra á hacerlo Teodoro. Así no te retractes de lo que acabas de concederme, so pretexto de haber sido una pura chanzoneta lo que dijo; porque en este caso seria necesario obligarle á venir aquí á prestar una declaracion en regla, que no seria seguramente por nadie réhusada. Así, pues, atente á lo que me has prometido.

TEETETES.

Puesto que así lo quieres, es preciso consentir en ello.

SÓCRATES.

Dime; ¿estudias la geometría con Teodoro?

TEETETES.

Sí.

SÓCRATES.

¿Tambien la astronomía, la armonía y el cálculo?

TEETETES.

Hago todos mis esfuerzos para cultivar estas ciencias.

SÓCRATES.

Y yo tambien, hijo mio, aprendo de Teodoro y de cuantos creo hábiles en estas materias. A la verdad co-

nozco bastante los demás puntos de estas ciencias, pero me falta uno de poca importancia, sobre el cual estoy perplejo, y que deseo examinar contigo y con los que están aquí presentes. Respóndeme, pues: aprender, ¿no es hacerse más sabio en lo que se aprende?

TEETETES.

Sin duda.

SÓCRATES.

¿Los sabios no lo son á causa del saber?

TEETETES.

Sí.

SÓCRATES.

¿Qué diferencia hay entre éste y la ciencia?

TEETETES.

¿Qué éste?

SÓCRATES.

El saber. ¿No es uno sabio en las cosas que se saben?

TEETETES.

Sin duda.

SÓCRATES.

Por consiguiente, ¿el saber y la ciencia son una misma cosa?

TEETETES.

Sí.

SÓCRATES.

Hé aquí justamente mis dudas, y no puedo formarme por mí mismo una idea clara de lo que es la ciencia. ¿Podremos explicar en qué consiste? ¿Qué pensais de esto, y quién de vosotros lo dirá el primero? El que se engañe, hará el burro, como dicen los niños cuando juegan á la pelota, y el que sobrepuje á los demás, sin cometer ninguna falta, será nuestro rey, y nos obligará á responder á todo lo que quiera. ¿Por qué guardais silencio? Os seré importuno, Teodoro, á causa de mi afición á la polémica y del deseo que tengo de empeñaros en una conversacion,

que puede hacerlos amigos y hacer que nos conozcamos los unos á los otros?

TEODORO.

Nada de eso, Sócrates. Invita á alguno de estos jóvenes, porque yo no tengo ninguna práctica en esta manera de conversar, ni estoy ya en edad de poder acostumbrarme, mientras que es conveniente á ellos, que sacarán mucho más provecho que yo. La juventud es susceptible de progreso en todas direcciones. Pero no dejes á Teetetes, ya que has comenzado por él, y pregúntale.

SÓCRATES.

Teetetes, ¿entiendes lo que dice Teodoro? Supongo que no querrás desobedecerle, ni en esta clase de cosas es permitido á un joven resistir á lo que le prescribe un sabio. Dime, pues, decidida y francamente lo que piensas de la ciencia.

TEETETES.

Hay que responder, puesto que ambos me lo ordenais. Pero tambien, si me equivoco, vosotros me corregireis.

SÓCRATES.

Sí; si somos capaces de eso.

TEETETES.

Me parece, pues, que lo que se puede aprender con Teodoro, como la geometría y las otras artes de que has hecho mencion, son otras tantas ciencias; y hasta todas las artes, sea la del zapatero ó de cualquiera otro oficio, no son otra cosa que ciencias.

SÓCRATES.

Te pido una cosa, mi querido amigo, y tú me das liberalmente muchas; te pido un objeto simple y me das objetos muy diversos.

TEETETES.

¿Cómo? ¿qué quieres decir? Sócrates.

SÓCRATES.

Nada quizá. Sin embargo, voy á explicarte lo que yo

pienso. Cuando nombran el arte de zapatero, ¿quieres decir otra cosa que el arte de hacer zapatos?

TEETETES.

No.

SÓCRATES.

Y por el arte del carpintero ¿quieres decir otra cosa que la ciencia de hacer obras de madera?

TEETETES.

No.

SÓCRATES.

Tú especificas, con relacion á estas dos artes, el objeto á que se dirige cada una de estas ciencias.

TEETETES.

Sí.

SÓCRATES.

Pero el objeto de mi pregunta, Teetetes, no es saber cuáles son los objetos de las ciencias, porque no nos proponemos contarlas, sino conocer lo que es la ciencia en sí misma. ¿No es cierto lo que digo?

TEETETES.

Tienes razon.

SÓCRATES.

Considera lo que te voy á decir. Si se nos preguntase qué son ciertas cosas bajas y comunes, por ejemplo, el barro, y respondiéramos, que hay barro de olleros, barro de muñecas, barro de tejeros, ¿no nos pondríamos en ridículo?

TEETETES.

Probablemente.

SÓCRATES.

En primer lugar, porque creíamos con nuestra respuesta dar lecciones al que nos interroga, repitiendo el barro y añadiendo los obreros que en él se emplean. Crees tú que, cuando se ignora la naturaleza de una cosa, se sabe lo que su nombre significa?

TEETETES.

De ninguna manera.

SÓCRATES.

Así pues, el que no tiene idea alguna de la ciencia, no comprende lo que es la ciencia de los zapateros.

TEETETES.

No; sin duda.

SÓCRATES.

La ignorancia de la ciencia lleva consigo la ignorancia del arte del zapatero y de cualquiera otro arte.

TEETETES.

Es cierto.

SÓCRATES.

Por consiguiente, cuando se pregunta lo que es la ciencia, es ponerse en ridículo el dar por respuesta el nombre de una ciencia, puesto que es responder sobre el objeto de la ciencia, y no sobre la ciencia misma que es á la que se refiere la pregunta.

TEETETES.

Así parece.

SÓCRATES.

Eso es tomar un largo rodeo, cuando puede responderse sencillamente y en pocas palabras. Por ejemplo, á la pregunta: ¿qué es el barro? es muy fácil y sencillo responder, que es tierra mezclada con agua, sin acordarse de los diferentes obreros que se sirven de él.

TEETETES.

La cosa me parece ahora fácil, Sócrates. La cuestion es de la misma naturaleza que la que nos ocurrió hace algunos dias á tu tocayo Sócrates y á mí en una conversacion que tuvimos.

SÓCRATES.

¿Qué cuestion? Teetetes.

TEETETES.

Teodoro nos enseñaba algun cálculo sobre las raíces de

los números, demostrándonos que las de tres y de cinco no son conmensurables en longitud con la de uno, y en seguida continuó así hasta la de diez y siete, en la que se detuvo. Juzgando, pues, que las raíces eran infinitas en número, nos vino al pensamiento intentar el comprenderlas bajo un solo nombre, que conviniese á todas.

SÓCRATES.

¿Habeis hecho ese descubrimiento?

TEETETES.

Me parece que sí; juzga por tí mismo.

SÓCRATES.

Veamos.

TEETETES.

Dividimos todos los números en dos clases: los que pueden colocarse en filas iguales, de tal manera que el número de las filas sea igual al de unidades de que cada una consta, los hemos llamado cuadrados y equiláteros, asimilándolos á las superficies cuadradas.

SÓCRATES.

Bien.

TEETETES.

En cuanto á los números intermedios, tales como el tres, el cinco y los demás, que no pueden dividirse en filas iguales de números iguales, segun acabamos de decir, y que se componen de un número de filas menor ó mayor que el de las unidades de cada una de ellas, de donde resulta que la superficie que la representa está siempre comprendida entre lados desiguales, á estos números los hemos llamado oblongos, asimilándolos á superficies oblongas.

SÓCRATES.

Perfectamente. ¿Qué habeis hecho despues de esto?

TEETETES.

Hemos comprendido, bajo el nombre de longitud (1),

(1) Ó raíz racional.

las líneas que cuadran el número plano y equilátero, y bajo el nombre de raíz (1) las que cuadran el número oblongo, que no son commensurables por sí mismas en longitud con relacion á las primeras, sino sólo por las superficies que producen. La misma operacion hemos hecho respecto á los sólidos.

SÓCRATES.

Perfectamente, hijos míos; y veo claramente que Teodoro no es culpable de falso testimonio.

TEETETES.

Pero, Sócrates, no me considero con fuerzas para responder á lo que me preguntas sobre la ciencia, como he podido hacerlo sobre la longitud y la raíz, aunque tu pregunta me parece de la misma naturaleza que aquella. Así es posible que Teodoro se haya equivocado al hablar de mí.

SÓCRATES.

¿Cómo no? Si, alabando tu agilidad en la carrera, hubiese dicho que nunca habia visto jóven que mejor corriese, y en seguida fueses vencido por otro corredor que estuviese en la fuerza de la edad y dotado de una ligereza extraordinaria, ¿crees tú que seria por esto ménos verdadero el elogio de Teodoro?

TEETETES.

No.

SÓCRATES.

Y crees, que, como ántes manifesté, sea cosa de poca importancia el descubrir la naturaleza de la ciencia, ó por el contrario, crees que es una de las cuestiones más árduas?

TEETETES.

La tengo ciertamente por una de las más difíciles.

SÓCRATES.

Así, pues, no desesperes de tí mismo, persuádetes de

(1) Ó raíz irracional.

que Teodoro ha dicho verdad, y fija toda tu atencion en comprender la naturaleza y esencia de las demás cosas y en particular de la ciencia.

TEETETES.

Si sólo dependiera de esfuerzos, Sócrates, es seguro que yo llegaría á conseguirlo.

SÓCRATES.

Pues adelante, y puesto que tú mismo te pones en el camino, toma por ejemplo la preciosa respuesta de las raíces, y así como las has abarcado todas bajo una idea general, trata de comprender en igual forma todas las ciencias en una sola definicion.

TEETETES.

Sabrás, Sócrates, que he ensayado más de una vez aclarar este punto, cuando oia hablar de ciertas cuestiones que se decia que procedian de tí, y hasta ahora no puedo lisonjearme de haber encontrado una solucion satisfactoria, ni he hallado á nadie que responda á esta cuestion como deseas. A pesar de eso, no renuncio á la esperanza de resolverla.

SÓCRATES.

Esto consiste en que experimentas los dolores de parto, mi querido Teetetes, porque tu alma no está vacía, sino preñada.

TEETETES.

Yo no lo sé, Sócrates, y sólo puedo decir lo que en mí pasa.

SÓCRATES.

Pues bien, pobre inocente, ¿no has oido decir que yo soy hijo de Fenarete, partera muy hábil y de mucha nombradía?

TEETETES.

Sí, lo he oido.

SÓCRATES.

¿Y no has oido tambien que yo ejerzo la misma profesion?

TEETETES.

No.

SÓCRATES.

Pues has de saber que es muy cierto. No vayas á descubrir este secreto á los demás. Ignoran, querido mio, que yo poseo este arte, y como lo ignoran, mal pueden publicarlo; pero dicen que soy un hombre extravagante, y que no tengo otro talento que el de sumir á todo el mundo en toda clase de dudas. ¿No has oido decirlo?

TEETETES.

Sí.

SÓCRATES.

¿Quiéres saber la causa?

TEETETES.

Con mucho gusto.

SÓCRATES.

Fijate en lo que concierne á las parteras, y comprenderás mejor lo que quiero decir. Ya sabes que ninguna de ellas, mientras puede concebir y tener hijos, se ocupa en partear á las demás mujeres, y que no ejercen este oficio, sino cuando ya no son susceptibles de preñez.

TEETETES.

Es cierto.

SÓCRATES.

Dícese que Diana ha dispuesto así las cosas, porque preside á los alumbramientos, aunque ella no pare. No ha querido dar á las mujeres estériles el empleo de parteras, porque la naturaleza humana es demasiado débil para ejercer un arte, de que no se tiene ninguna experiencia, y ha encomendado este cuidado á las que han pasado ya la edad de concebir, para honrar de esta manera la semejanza que tienen con ella.

TEETETES.

Es probable.

SÓCRATES.

¿No es igualmente probable y aún necesario, que las parteras conozcan mejor que nadie, si una mujer está ó nó en cinta?

TEETETES.

Sin duda.

SÓCRATES.

Además, por medio de ciertos brebajes y encantamientos saben apresurar el momento del parto y amortiguar los dolores, cuando ellas quieren; hacen parir las que tienen dificultad en librarse, y facilitan el aborto, si se le juzga necesario, cuando el feto es prematuro.

TEETETES.

Es cierto.

SÓCRATES.

¿No has observado otra de sus habilidades, que consiste en ser muy entendidas en arreglar matrimonios, porque distinguen perfectamente qué hombre y qué mujer deben unirse, para tener hijos robustos?

TEETETES.

Eso no lo sabia.

SÓCRATES.

Pues bien, ten por cierto, que están ellas más orgullosas de esta última cualidad, que de su destreza para cortar el ombligo. En efecto, méfitalo un poco. ¿Crees tú, que el arte de cultivar y recoger los frutos de la tierra sea el mismo que el de saber en qué tierra es preciso poner tal planta ó tal semilla, ó piensas que son estas dos artes diferentes?

TEETETES.

No, creo que es el mismo arte.

SÓCRATES.

Y con relacion á la mujer, querido mio, ¿crees que este doble objeto depende de dos artes diferentes?

TEETETES.

No hay trazas de eso.

SÓCRATES.

No, pero á causa de los enlaces mal hechos de que se encargan ciertos medianeros, las parteras, celosas de su reputacion, no quieren tomar parte en tales misiones por temor de que se las acuse de hacer un mal oficio, si se mezclan en ellas. Porque por lo demás sólo á las parteras, verdaderamente dignas de este nombre, corresponde el arreglo de matrimonios.

TEETETES.

Así debe ser.

SÓCRATES.

Tal es, pues, el oficio de parteras ó matronas, que es muy inferior al mio. En efecto, estas mujeres no tienen que partear tan pronto quimeras ó cosas imaginarias como séres verdaderos, lo cual no es tan fácil distinguir, y si las matronas tuviesen en esta materia el discernimiento de lo verdadero y de lo falso, seria la parte más bella é importante de su arte. ¿No lo crees así?

TEETETES.

Sí.

SÓCRATES.

El oficio de partear, tal como yo le desempeño, se parece en todo lo demás al de las matronas, pero difiere en que yo le ejerzo sobre los hombres y no sobre las mujeres, y en que asisten al alumbramiento, no los cuerpos, sino las almas. La gran ventaja es, que me pone en estado de discernir con seguridad, si lo que el alma de un jóven siente es un fantasma, una quimera ó un fruto real. Por otra parte, yo tengo de comun con las parteras que soy estéril en punto á sabiduría, y en cuanto á lo que muchos me han echado en cara diciendo que interrogo á los demás, y que no respondo á ninguna de las cuestiones que se me proponen, porque yo nada sé, este cargo no carece

de fundamento. Pero hé aquí por qué obro de esta manera. El Dios me impone el deber de ayudar á los demás á parir, y al mismo tiempo no permite que yo mismo produzca nada. Esta es la causa de que no esté versado en la sabiduría, y de que no pueda alabarme de ningun descubrimiento, que sea una produccion de mi alma. En compensacion, los que conversan conmigo, si bien algunos de ellos se muestran muy ignorantes al principio, hacen maravillosos progresos á medida que me tratan, y todos se sorprenden de este resultado, y es porque el Dios quiere fecundarlos. Y se ve claramente que ellos nada han aprendido de mí, y que han encontrado en sí mismos los numerosos y bellos conocimientos que han adquirido, no habiendo hecho yo otra cosa que contribuir con el Dios á hacerles concebir.

La prueba es que muchos, que ignoraban este misterio y se atribuian á sí mismos tal aprovechamiento, habiéndome abandonado ántes de lo que convenia, ya por desprecio á mi persona, ya por instigacion de otro, desde aquel momento han abortado en todas sus producciones, á causa de las malas amistades, que han contraido, y han perdido por una educacion viciosa lo que habian ganado bajo mi direccion. Han hecho más caso de quimeras y fantasmas que de la verdad, y han concluido por parecer ignorantes á sus propios ojos y á los de los demás. Dé este número es Aristides, hijo de Lisimaco (1) y muchos otros. Cuando vienen á renovar su amistad conmigo, haciendo los mayores esfuerzos para obtenerla, mi genio familiar me impide conversar con algunos, si bien me lo permite con otros, y estos aprovechan como la primera vez. A los que se unen á mí les sucede lo mismo que á las mujeres embarazadas; dia y noche experimentan dolores de parto é inquietudes más vivas que las ordinarias que sienten las

(1) Nieto de Aristides, el *justo*,

mujeres. Estos dolores son los que yo puedo despertar ó apaciguar, cuando quiero, en virtud de mi arte. Todo esto es respecto á los que me tratan. Alguna vez tambien, Teetetes, cuando veo alguno, cuya alma no me parece preñada, convencido de que no tiene ninguna necesidad de mí, trabajo con el mayor cariño en proporcionarle un acomodamiento, y puedo decir que con el socorro del Dios conjeturo felizmente respecto á la persona á cuyo lado y bajo cuya direccion debe ponerse. Por esta razon he colocado á muchos con Pródico y otros sabios y divinos personajes.

La razon que he tenido para extenderme sobre este punto, mi querido amigo, es que sospecho, así como tú dudas, que tu alma esta preñada y á punto de parir. Concédete, pues, conmigo, teniendo presente que soy un hijo de una partera, experto en este oficio; esfuérzate en responder, en cuanto te sea posible, á lo que te propongo; y si despues de haber examinado tu respuesta, creo que es un fantasma y no un fruto verdadero, y si en tal caso te lo arranco y te lo desecho, no te enfades conmigo, como hacen las que son madres por primera vez. Muchos, en efecto, querido mio, se han irritado de tal manera cuando les combatia alguna opinion extravagante, que de buena gana me hubieran despedazado con sus dientes. No pueden persuadirse de que yo nada hago que no sea por cariño hácia ellos, y están muy distantes de saber que ninguna divinidad quiere mal á los hombres, y que yo no obro así porque les tenga mala voluntad, sino porque no me es permitido en manera alguna conceder como verdadero lo que es falso, ni tener la verdad oculta. Intenta, pues, de nuevo, Teetetes, decirme en qué consiste la ciencia. No me alegues que esto supera tus fuerzas, porque si Dios quiere, y si para ello haces un esfuerzo, llegarás á conseguirlo.

TEETETES.

Despues de tales excitaciones de tu parte, Sócrates, seria vergonzoso no hacer los mayores esfuerzos para decirte lo que uno tiene en el espíritu. Me parece, que el que sabe una cosa, siente aquello que él sabe, y en cuanto puedo juzgar en este momento, la ciencia no se diferencia en nada de la sensacion.

SÓCRATES.

Has respondido bien y con decision, hijo mio; es preciso decir siempre las cosas como se piensan. Se trata ahora de examinar en conjunto, si esta concepcion de tu alma es sólida ó frívola. ¿La ciencia es la sensacion, segun dices?

TEETETES.

Sí.

SÓCRATES.

Esta definicion, que das de la ciencia, no es de despreciar; es la misma que ha dado Protágoras, aunque se haya expresado de otra manera. *El hombre, dice, es la medida de todas las cosas, de la existencia de las que existen, y de la no-existencia de las que no existen.* Tú has leído sin duda su obra.

TEETETES.

Sí, y más de una vez.

SÓCRATES.

¿No es su opinion que las cosas son, con relacion á mí, tales como á mí me parecen, y con relacion á tí, tales como á tí te parecen? Porque somos hombres tú y yo.

TEETETES.

Eso es lo que dice efectivamente.

SÓCRATES.

Es natural pensar que un hombre tan sabio no hablase al aire. Sigamos, pues, el hilo de sus razonamientos. ¿No es cierto, que algunas veces, cuando corre un mismo

viento, uno de nosotros siente frio y otro no lo siente, éste poco y aquél mucho?

TEETETES.

Seguramente.

SÓCRATES.

¿Diremos entónces, que el viento tomado en sí mismo es frio ó no es frio? O bien tendremos fe en Protágoras, que quiere que sea frio para aquel que lo siente, y que no lo sea para el otro?

TEETETES.

Es probable.

SÓCRATES.

El viento, ¿no parece tal al uno y al otro?

TEETETES.

Sí.

SÓCRATES.

Parecer ¿no es, respecto á nosotros mismos, la misma cosa que sentir?

TEETETES.

Sin duda.

SÓCRATES.

La apariencia y la sensacion son lo mismo con relacion al calor y á las demás cualidades sensibles, puesto que parecen ser para cada uno tales como las siente.

TEETETES.

Probablemente.

SÓCRATES.

Luego la sensacion, en tanto que ciencia, tiene siempre un objeto real y no es susceptible de error.

TEETETES.

Así parece.

SÓCRATES.

¡En nombre de las Gracias! Protágoras no era muy sabio, cuando ha mostrado enigmáticamente su pensamiento á nosotros, que pertenecemos al vulgo, mientras que

ha descubierto á sus discípulos la cosa tal cual es.

TEETETES.

¿Qué quieres decir con esto? Sócrates.

SÓCRATES.

Voy á decírtelo. Se trata de una opinion que no es de pequeña importancia. Pretende, que ninguna cosa es una, tomada en sí misma, y que á ninguna cosa, sea la que sea, se la puede atribuir con razon denominacion, ni cualidad alguna; que si se llama grande una cosa, ella parecerá pequeña; si pesada, parecerá ligera y así de lo demás; porque nada es uno, ni igual, ni de una cualidad determinada, sino que de la traslacion, del movimiento, y de su mezcla recíproca se forma todo lo que decimos que existe, sirviéndonos en esto de una expresion impropia, porque nada existe sino que todo deviene. Los sabios todos, á excepcion de Parménides, convienen en este punto, como Protágoras, Heráclito, Empedocles; los más excelentes poetas en uno y otro género de poesia, Epicarmo en la comedia, Homero en la tragedia, cuando dice:

El Océano, padre de los dioses y Tétis su madre,
con lo que da á entender, que todas las cosas son producidas por el flujo y el movimiento. ¿No juzgas que es esto lo que ha querido decir?

TEETETES.

Sí.

SÓCRATES.

¿Quién podrá en lo sucesivo sin ponerse en ridículo hacer frente á un ejército semejante, que tiene á la cabeza á Homero?

TEETETES.

No es fácil, Sócrates.

SÓCRATES.

No, sin duda, Teetetes, tanto más cuanto que apoyan en pruebas fuertes su opinion de que el movimiento es el principio de lo que nos parece existir y de la generacion,

y el reposo el del no ser y el de la corrupcion. En efecto, el fuego y el calor, que engendra y entretiene todo lo demás, son producidos por la traslacion y el roce que no son más que movimiento. ¿No es esto lo que da origen al fuego?

TEETETES.

Sin duda.

SÓCRATES.

La especie de los animales ¿debe igualmente su produccion á los mismos principios?

TEETETES.

Seguramente.

SÓCRATES.

¿Pero qué! nuestro cuerpo no se corrompe por el reposo y la inaccion, y no se conserva principalmente por el ejercicio y el movimiento?

TEETETES.

Sí.

SÓCRATES.

El alma misma ¿no adquiere las ciencias, no se conserva, y no se hace mejor por el estudio y por la meditacion, que son movimientos; mientras que el reposo y la falta de reflexion y de estudio la impiden aprender nada, y la hacen olvidar lo que ha aprendido?

TEETETES.

Nada más cierto.

SÓCRATES.

El movimiento es un bien para el alma como para el cuerpo, y el reposo un mal?

TEETETES.

Así parece.

SÓCRATES.

¿Te diré aún, respecto á la calma, al tiempo sereno y otras cosas semejantes, que el reposo pudre y pierde todo y que el movimiento produce el efecto contrario? ¿Llevaré

al colmo estas pruebas, forzándote á confesar que por la cadena de oro de que habla Homero, no entiende ni designa otra cosa, que el sol, porque mientras que éste y los cielos se mueven circularmente, todo existe, todo se mantiene, lo mismo para los dioses que para los hombres; al paso que, si esta revolucion llegase á detenerse y á verse en cierta manera encadenada, todas las cosas perecerian, y, como se dice comunmente, se volveria lo de abajo arriba?

TEETETES.

Así me parece, Sócrates; eso es lo que ha querido decir Homero.

SÓCRATES.

Concibe, querido mio, desde luego, con relacion á los ojos, que lo que llamas color blanco no es algo que existe fuera de tus ojos, ni en tus ojos; no le señales ningun lugar determinado, porque entónces no tendria un rango fijo, una existencia dada y no estaria ya en via de generacion.

TEETETES.

¿Y cómo me lo representaré?

SÓCRATES.

Sigamos el principio, que acabamos de sentar, de que no existe nada que sea uno, tomado en sí. De esta manera lo negro, lo blanco y cualquiera otro color nos parecerán formados por la aplicacion de los ojos á un movimiento conveniente y lo que decimos ser tal color no será el órgano aplicado, ni la cosa á la que se aplica, sino un no sé qué intermedio y peculiar de cada uno de nosotros. ¿Podrias sostener, en efecto, que un color parece tal á un perro ó á otro animal cualquiera, y que lo mismo te parece á tí?

TEETETES.

No, ¡por Júpiter!

SÓCRATES.

¿Podrias, por lo ménos, asegurar, que ninguna cosa parece á otro hombre la misma que á tí? Y no afirmarias más bien, que nada se te presenta bajo el mismo aspecto, porque nunca eres semejante á tí mismo?

TEETETES.

Soy de este parecer más bien que del otro.

SÓCRATES.

Si el órgano con que medimos ó tocamos un objeto fuese grande, blanco ó caliente, no llegaria nunca á ser otro, áun cuando se le aplicara á un objeto diferente, si no se verificaba en él algun cambio. De igual modo, si el objeto medido ó tocado tuviera alguna de aquellas cualidades, áun cuando le fuera aplicado otro órgano ó el mismo, despues de haber sufrido alguna alteracion, no por esto llegaria á ser otro, si él no experimentaba cambio alguno. Tanto más, querido amigo, cuanto que segun la otra opinion, nos veriamos precisados á admitir cosas realmente sorprendentes y ridículas, como dirian Protágoras y cuantos quisiesen sostener su parecer.

TEETETES.

¿De qué hablas?

SÓCRATES.

Un sencillo ejemplo te hará comprender lo que quiero decirte. Si pones seis tabas en frente de cuatro, diremos que aquellas son más y que superan á las cuatro en una mitad; si pones las seis en frente de las doce, diremos que quedan reducidas á menor número, porque son la mitad de doce. Podria explicarse esto de otra manera? ¿Lo consentirias tú?

TEETETES.

Ciertamente que no.

SÓCRATES.

¡Pero qué! si Protágoras ó cualquiera otro te preguntase: Teetetes, es posible que una cosa se haga más

grande ó más numerosa de otra manera que mediante el aumento; qué responderías?

TEETETES.

Sócrates, fijándome sólo en la cuestion presente, te diré que no; pero si lo hago teniendo en cuenta la precedente, para evitar contradecirme, te diré que sí.

SÓCRATES.

¡Por Juno! eso se llama responder bien y divinamente, mi querido amigo. Me parece, sin embargo, que si dices que sí, sucederá algo parecido al dicho de Eurípides: nuestra lengua estará al abrigo de toda crítica, pero no nuestra intencion (1).

TEETETES.

Es cierto.

SÓCRATES.

Si uno y otro fuésemos hábiles y sabios, y hubiésemos agotado las indagaciones sobre todo lo que es del resorte del pensamiento, no nos quedaba más que ensayar mutuamente nuestras fuerzas, disputando á manera de los sofistas, y refutando resueltamente unos discursos con otros discursos. Pero como somos ignorantes, tomaremos el partido de examinar ante todas cosas lo que tenemos en el alma, para ver si nuestros pensamientos están de acuerdo entre sí, ó si ellos se combaten.

TEETETES.

Sin duda; eso es lo que deseo.

SÓCRATES.

Y yo tambien. Sentado esto, y puesto que tenemos todo el tiempo necesario, ¿no podremos considerar con anchura y sin molestarnos, pero sondeándonos realmente á nosotros mismos, lo que pueden ser estas imágenes, que se pintan en nuestro espíritu? Despues de haberlas exa-

(1) Sócrates alude al famoso verso del *Hipólito* de Eurípides: la lengua ha jurado, pero el corazon no ha prestado juramento.

minado, diremos, yo creo, en primer lugar, que nunca una cosa se hace más grande ni más pequeña, por la masa, ni por el número, mientras subsiste igual á sí misma. ¿No es verdad?

TEETETES.

Sí.

SÓCRATES.

En segundo lugar, que una cosa, á la que no se añade ni se quita nada, no puede aumentar ni disminuir, y subsiste siempre igual.

TEETETES.

Es incontestable.

SÓCRATES.

No diremos, en tercer lugar, que lo que no existia ántes y existe despues, no puede existir, si no ha pasado ó no pasa por la vía de la generacion?

TEETETES.

Así lo pienso.

SÓCRATES.

Estas tres proposiciones se combaten, á mi entender, en nuestra alma, cuando hablamos de las tabas, ó cuando decimos que en la edad que yo tengo, no habiendo experimentado aumento, ni disminucion, soy en el espacio de un año, primero más grande y despues más pequeño que tú, que eres jóven, no porque mi masa haya disminuido, sino porque la tuya ha aumentado. Porque yo soy despues lo que no era ántes, sin haberme hecho tal, puesto que me es imposible devenir sin haber ántes devenido, y puesto que no habiendo perdido nada de mi masa, no he podido hacerme más pequeño. Una vez sentado esto, no podemos dispensarnos de admitir una infinidad de cosas semejantes. Teetetes, ¿qué piensas de esto? Me parece que no son nuevas para tí estas materias.

TEETETES.

¡Por todos los dioses! Sócrates, estoy absolutamente

sorprendido con todo esto; y algunas veces cuando echo una mirada adelante, mi vista se turba enteramente.

SÓCRATES.

Mi querido amigo, me parece que Teodoro no ha formado un juicio falso sobre el carácter de tu espíritu. La turbacion es un sentimiento propio del filósofo, y el primero que ha dicho, que Iris era hija de Taumas, no explicó mal la genealogía (1). ¿Comprendes, sin embargo, por qué las cosas son tal como acabo de decir, como consecuencia del sistema de Protágoras, ó aún no lo comprendes?

TEETETES.

Me parece que no.

SÓCRATES.

Me quedarás obligado, si penetro contigo en el sentido verdadero, pero oculto, de la opinion de este hombre, ó más bien de estos hombres célebres.

TEETETES.

¿Cómo no he de quedar agradecido y hasta infinitamente agradecido?

SÓCRATES.

Mira alrededor por si algun profano nos escucha. Entiendo por profanos los que no creen que exista otra cosa que lo que pueden coger á manos llenas, y que no colocan en el rango de los séres las operaciones del alma, ni las generaciones, ni lo que es invisible.

TEETETES.

Me hablas, Sócrates, de una casta de hombres duros é intratables.

SÓCRATES.

Son, en efecto, muy ignorantes, hijo mio. Pero los

(1) Taumas viene del verbo griego θαυμαζω, que significa asombrarse. Iris, que lo sabe todo, representa la ciencia y la filosofía.

otros, que son muchos, y cuyos misterios te voy á revelar, son más cultos. Su principio, del que depende lo que acabamos de exponer, es el siguiente: todo es movimiento en el universo; y no hay nada más. El movimiento es de dos clases, ambas infinitas en número; pero en cuanto á su naturaleza, una es activa y otra pasiva. De su concurso y de su contacto mútuo se forman producciones infinitas en número, divididas en dos clases, la una de lo sensible, la otra de la sensación, que coincide siempre con lo sensible y es engendrada al mismo tiempo. Las sensaciones son conocidas con los nombres de vista, oído, olfato, gusto, tacto, frío, caliente, y á un placer, dolor, deseo, temor, dejando á un lado otras muchas que no tienen nombre, ó que tienen uno mismo. La clase de cosas sensibles es producida al mismo tiempo que las sensaciones correspondientes; los colores de todas clases corresponden á visiones de todas clases; sonidos diversos son relativos á diversas afecciones del oído, y las demás cosas sensibles á las demás sensaciones. ¿Concibes, Teetetes, la relacion que tiene este razonamiento con lo que precede?

TEETETES.

No mucho, Sócrates.

SÓCRATES.

Fíjate en la conclusion á que conduce. Significa, como ya hemos explicado, que todo está en movimiento, y que este movimiento es lento ó rápido; que lo que se mueve lentamente ejerce su movimiento en el mismo lugar y sobre los objetos próximos que engendra de esta manera, y que lo que así engendra tiene más lentitud; que, por el contrario, lo que se mueve rápidamente, desplegando su movimiento sobre objetos lejanos, engendra de esta manera, y lo que así engendra tiene más velocidad, porque corre en el espacio, y su movimiento consiste en la traslacion. Cuando el ojo de una parte y un objeto de otra se

encuentran y han producido la blancura y la sensacion, que naturalmente le corresponde, las cuales jamás se habrian producido si el ojo se hubiera fijado en otro objeto ó recíprocamente, entónces, moviéndose estas dos cosas en el espacio intermedio, á saber, la vision hácia los ojos y la blancura hácia el objeto que produce el color juntamente con los ojos, el ojo se ve empapado en la vision, percibe y se hace, no vision, sino ojo que ve. En igual forma, el objeto, concurriendo con el ojo á la produccion del color, se ve empapado en la blancura, y se hace, no blancura, sino blanco, sea madera, piedra ó cualquiera otra cosa la que reciba la tintura de este color. Es preciso formarse la misma idea de todas las demás cualidades, tales como lo duro, lo caliente y otras, y concebir que nada de esto es una realidad en sí, como deciamos ántes, sino que todas las cosas se engendran en medio de una diversidad prodigiosa por su contacto mútuo, que es un resultado del movimiento. En efecto, es imposible, dicen, representarse de una manera fija un sér en sí bajo la cualidad de agente ó de paciente; porque nada es agente ántes de su union con lo que es paciente, ni paciente ántes de su union con lo que es agente; y tal cosa, que en su choque con un objeto dado, es agente, se convierte en paciente al encontrarse con otro objeto. De todo esto resulta, como se dijo al principio, que nada es uno tomado en sí; que cada cosa se hace lo que es por su relacion con otra, y que es preciso suprimir absolutamente la palabra sér. Es cierto que muchas veces, y ahora mismo nos hemos visto precisados á usar esta palabra por hábito y como resultado de nuestra ignorancia; pero el parecer de los sabios es que no se debe usar ni decirse, hablando de mí ó de cualquier otro, que yo soy alguna cosa, esto ó aquello, ni emplear ningun otro término que signifique un estado de consistencia, y que, para expresarse segun la naturaleza, debe decirse que las cosas se engendran,

se hacen, perecen y se alteran sin pasar de aquí; porque si se presenta en el discurso alguna cosa como estable, es fácil rebatir á quien se produzca de esta manera. Tal es el modo como debe hablarse de estos elementos y tambien de las colecciones de los mismos que se llaman hombre, piedra, animal, sean individuos ó especies. ¿Te causa placer, Teetetes, esta opinion? ¿es de tu gusto?

TEETETES.

No sé qué decir, Sócrates, porque no puedo descubrir si hablas conforme con tu pensamiento, ó si tratas sólo de sondearme.

SÓCRATES.

Has olvidado, mi querido amigo, que yo no sé ni me apropio nada de todo esto, y que en tal concepto soy estéril; pero te ayudaré á parir, y para ello he recurrido á encantamientos y he querido que saborees las opiniones de los sabios, hasta tanto que yo haya puesto en evidencia la tuya. Cuando haya salido de tu alma, examinaré si es frívola ó sólida. Cobra, pues, ánimo y paciencia, y responde libre y resueltamente lo que te parezca verdadero acerca de lo que yo te pregunte.

TEETETES.

No tienes más que preguntar.

SÓCRATES.

Dime de nuevo, si te agrada la opinion de que ni lo bueno, ni lo bello, ni ninguno de los objetos de que acabamos de hacer mencion, están en estado de existencia, sino que están siempre en via de generacion,

TEETETES.

Cuando te oí hacer la explicacion, me pareció perfectamente fundada, y estoy persuadido de que debe creerse, que las cosas son como tú las has explicado.

SÓCRATES.

No despreciemos lo que todavía tengo que exponer. Tenemos aún que hablar de los sueños, de las enfermedades

des, de la locura sobre todo, y de lo que se llama entender, ver, en una palabra, sentir con desbarajuste. Sabes que todo esto es mirado como una prueba incontestable de la falsedad del sistema de que hablamos, porque las sensaciones que se experimentan en estas circunstancias, son de hecho mentirosas, y que léjos de ser las cosas entonces tales como aparecen á cada uno, sucede todo lo contrario, porque todo lo que parece ser no es en efecto.

TEETETES.

Dices verdad, Sócrates.

SÓCRATES.

¿Qué medio de defensa queda, mi querido amigo, al que pretende que la sensacion es ciencia, y que lo que parece á cada uno es tal como le parece?

TEETETES.

No me atrevo á decir, Sócrates, que no sé qué responder, porque no hace un momento que me regañaste por haberlo dicho; pero verdaderamente yo no hallo ningun medio de negar que en la locura y en los sueños se forman opiniones falsas, imaginándose, unos, que ellos son dioses, y otros que tienen alas, y que vuelan durante el sueño.

SÓCRATES.

¿No recuerdas la controversia que suscitan con tal motivo los partidarios de este sistema, y principalmente sobre los estados de la vigilia y del sueño?

TEETETES.

¿Qué dicen?

SÓCRATES.

Lo que has oido, creo yo, muchas veces á los que nos exigen pruebas de si en este momento dormimos, siendo nuestros pensamientos otros tantos sueños, ó si estamos despiertos y conversamos realmente juntos.

TEETETES.

Es muy difícil, Sócrates, distinguir los verdaderos sig-

nos, que sirven para reconocer la diferencia, porque en uno y en otro estado se corresponden, por decirlo así, los mismos caracteres. Nada obsta que imaginemos que estando dormidos, hablamos lo mismo que en este momento, y cuando soñando creemos referir nuestros ensueños, es singular la semejanza con lo que pasa en el estado de vigilia.

SÓCRATES.

Ya ves con qué facilidad se suscitan dificultades en este punto, puesto que se llega á negar la realidad del estado de vigilia ó la del sueño, y que, siendo el tiempo en que dormimos igual al tiempo en que velamos, nuestra alma sostiene en sí misma, en cada uno de estos estados, que los juicios que forma entónces, son los únicos verdaderos. De manera, que durante un espacio igual de tiempo decimos, ya que estos son verdaderos, ya que lo son aquellos, y nos decidimos igualmente por los unos que por los otros.

TEETETES.

Es cierto.

SÓCRATES.

Lo mismo debemos decir de las enfermedades y de los accesos de locura, si bien no son iguales en razon de la duracion.

TEETETES.

Muy bien.

SÓCRATES.

¡Pero qué! ¿el más ó el ménos de duracion decidirá de la verdad?

TEETETES.

Eso sería ridículo por más de un concepto.

SÓCRATES.

¿Puedes, sin embargo, determinar alguna otra señal evidente por la que se reconozca de qué lado está la verdad en estos juicios?

TEETETES.

Yo no veo ninguna.

SÓCRATES.

Escucha, pues, lo que te dirían los que pretenden que las cosas son siempre realmente tales, como parecen á cada uno. Hé aquí, á mi parecer, las preguntas que te harían: Teetetes, ¿es posible que una cosa, totalmente diferente de otra, tenga la misma propiedad? Y no te imagines que se trata de una cosa, que en parte sea la misma y en parte diferente, sino que sea una cosa absolutamente diferente.

TEETETES.

Si se la supone enteramente diferente, es imposible que tenga nada de comun con otra, ni por la propiedad, ni por ninguna otra cosa.

SÓCRATES.

No es necesario reconocer que es desemejante?

TEETETES.

Me parece que sí.

SÓCRATES.

Si sucede que una cosa se hace semejante ó desemejante, sea en sí misma, sea respecto á cualquiera otra, diremos que, en tanto que semejante, ella es la misma, y que, en tanto que desemejante, ella es otra.

TEETETES.

Sin duda.

SÓCRATES.

¿No dijimos ántes que hay un número infinito de causas activas de movimiento, y lo mismo de causas pasivas?

TEETETES.

Sí.

SÓCRATES.

Y que cada una de ellas, llegando á unirse tan pronto á una cosa como á otra, no producirá en estos dos casos los mismos efectos, sino efectos diferentes?

TEETETES.

Convengo en ello.

SÓCRATES.

¿No podríamos decir lo mismo de tí, de mí y de todo lo demás? Por ejemplo, ¿diremos que Sócrates sano y Sócrates enfermo son semejantes ó que son diferentes?

TEETETES.

¿Cuando hablas de Sócrates enfermo consideras á este por entero, y le opones al Sócrates sano considerándolo tambien por entero?

SÓCRATES.

Has penetrado muy bien mi pensamiento; así es como yo lo entiendo.

TEETETES.

Son diferentes en efecto.

SÓCRATES.

¿Son distintos en proporción que son diferentes?

TEETETES.

Necesariamente.

SÓCRATES.

¿No dirás lo mismo de Sócrates dormido ó en cualquiera otro de los estados que hemos recorrido?

TEETETES.

Sin duda.

SÓCRATES.

No es cierto, que cada una de las causas que son activas por su naturaleza, cuando tropiece con Sócrates sano, obrará sobre él como en un hombre distinto que Sócrates enfermo, y recíprocamente cuando tropiece con Sócrates enfermo?

TEETETES.

¿Por qué no?

SÓCRATES.

Y en uno y en otro caso, la causa activa producirá distintos efectos que yo, que soy pasivo respecto de ella.

TEETETES.

Sin duda.

SÓCRATES.

Cuando estando sano, bebo vino, no me parece agradable y dulce?

TEETETES.

Sí.

SÓCRATES.

Porque, según los principios que quedan sentados, la causa activa y la pasiva han producido la dulzura y la sensación; una y otra han estado en movimiento á un mismo tiempo; la sensación, dirigiéndose hácia la causa pasiva ha hecho que la lengua sintiera, y la dulzura, por el contrario, dirigiéndose hácia el vino, ha hecho que el vino fuese y pareciese dulce á la lengua ya preparada.

TEETETES.

Es, en efecto, en lo que hemos convenido ántes.

SÓCRATES.

Pero cuando el vino obra sobre Sócrates enfermo, ¿no es cierto, por el pronto, que realmente no obra sobre el mismo hombre, puesto que me encuentra en un estado diferente?

TEETETES.

Sí.

SÓCRATES.

Sócrates en este estado y el vino, que bebe, producirán distintos efectos; respecto de la lengua, una sensación de amargura; y respecto del vino, una amargura, que afecta al vino; de manera que no será amargura, sino amargo, y yo no seré sensación, sino un hombre que siente.

TEETETES.

Sin duda.

SÓCRATES.

Nunca llegaré á ser distinto, mientras me vea afectado de esta manera, porque una sensación diferente supone

que el sugeto no es ya el mismo, y hace al que la experimenta diferente y distinto de lo que él era. Tampoco es de temer, que lo que me afecta, afectando tambien á otro sugeto, produzca un mismo efecto, puesto que, produciendo otro efecto por su union con otro sugeto, se hará distinto.

TEETETES.

Es cierto.

SÓCRATES.

Por lo tanto, yo no llegaré á ser lo que soy á causa de mí mismo, ni tampoco la causa en razon de sí misma.

TEETETES.

No, sin duda.

SÓCRATES.

¿No es indispensable que, cuando yo siento, sea en razon de alguna cosa, puesto que es imposible que se experimente una sensacion sin causa? Y en igual forma, lo que se hace dulce, amargo, ó recibe cualquiera otra cualidad semejante, ¿no es indispensable que se haga tal, con relacion á alguno, puesto que no es ménos imposible que lo que se hace dulce no sea tal para nadie?

TEETETES.

Seguramente.

SÓCRATES.

Resulta, pues, que, á mi parecer, el sugeto que siente y el objeto sentido, ya se los suponga en estado de existencia ó en via de generacion, tienen una existencia ó una generacion relativas, puesto que es una necesidad que su manera de ser sea una relacion, pero una relacion que no es de ellos á otra cosa, ni de cada uno de ellos á sí mismo. Resulta, por consiguiente, que tiene que ser una relacion recíproca, de uno respecto del otro; de manera, que ya se diga de una cosa que existe ó ya que deviene, es preciso decir que siempre es á causa de alguna cosa, ó de alguna cosa, ó hácia alguna cosa; y no se debe decir, ni

consentir que se diga, que existe ó se hace cosa alguna en sí y por sí. Esto es lo que resulta de la opinion que hemos expuesto.

TEETETES.

Nada más verdadero, Sócrates.

SÓCRATES.

Por consiguiente, lo que obra sobre mí es relativo á mí y no á otro; yo lo siento y otro no lo siente.

TEETETES.

Sin dificultad.

SÓCRATES.

Mi sensacion, por lo tanto, es verdadera con relacion á mí, porque afecta siempre á mi manera de ser, y segun Protágoras á mí me toca juzgar de la existencia de lo que me afecta y de la no existencia de lo que no me afecta.

TEETETES.

Así parece.

SÓCRATES.

Puesto que no me engaño, ni me extravío, en el juicio que formo sobre lo que existe ó deviene ¿cómo puedo verme privado de la ciencia de los objetos, cuya sensacion experimento?

TEETETES.

Eso no es posible..

SÓCRATES.

Asi pues, tú has definido bien la ciencia, diciendo que no es más que la sensacion; y ya se sostenga con Homero, Heráclito y los demás, que piensan como ellos, que todo está en movimiento y flujo continuo; ó ya con el muy sabio Protágoras, que el hombre es la medida de todas las cosas; ó ya con Teetetes, que, siendo esto así, la sensacion es la ciencia; todas estas opiniones significan lo mismo. Y bien, Teetetes ¿diremos que, hasta cierto punto, es este el hijo recién nacido, que, gracias á mis cuidados, acabas de dar á luz? ¿Qué piensas de esto?

TEETETES.

Es preciso reconocerlo , Sócrates.

SÓCRATES.

Cualquiera que sea este fruto, buen trabajo nos ha costado el darle á luz. Pero despues del parto es preciso hacer ahora en torno suyo la ceremonia de la anfidromía (1), procurando asegurarnos, si merece que se le crie ó si no es más que una produccion quimérica. ¿O bien crees que á todo trance es preciso criar á tu hijo y no exponerle? ¿Sufrirás con paciencia que se le examine, y no montarás en cólera, si se te arranca, como lo haria una primeriza si le quitaran su primer hijo?

TEODORO.

Teetetes lo sufrirá con gusto; no es un hombre tan descontentadizo. Pero, en nombre de los dioses, dinos si esta opinion es falsa.

SÓCRATES.

Es preciso que tengas gusto en la conversacion, Teodoro, y que seas muy bueno, para imaginarte que yo soy como un costal lleno de discursos, y que me es fácil sacar uno, para probarte que esta opinion no es verdadera. No reflexionas que ningun discurso sale de mí sino de aquel con quien yo converso, y que sé muy poco, quiero decir, que sólo sé recibir y comprender tal cual lo que otro más hábil dice. Esto es lo que voy á intentar frente á frente de Protágoras, sin decir nada que sea mio.

TEETETES.

Tienes razon, Sócrates; hazlo así.

SÓCRATES.

¿Sabes, Teodoro, lo que me sorprende en tu amigo Protágoras?

TEODORO.

¿Qué?

(1) Al quinto dia del nacimiento llevaban el niño al hogar; allí le daban nombre y le consagraban á los dioses Penates.

Estoy muy satisfecho de todo lo que ha dicho en otra parte, para probar que lo que parece á cada uno es tal como le parece. Pero me sorprende, que al principio de su *Verdad* (1) no haya dicho que el cerdo, el cincéfalo ú otro animal más ridículo aún, capaz de sensacion, son la medida de todas las cosas. Esta hubiera sido una introduccion magnífica y de hecho ofensiva á nuestra especie, con la que él nos hubiera hecho conocer, que mientras nosotros le admiramos como un Dios por su sabiduría, no supera en inteligencia, no digo á otro hombre, sino ni á una rana girina (2). Pero, ¿qué digo? Teodoro. Si las opiniones, que se forman en nosotros por medio de las sensaciones, son verdaderas para cada uno; si nadie está en mejor estado que otro para decidir sobre lo que experimenta su semejante, ni es más hábil para discernir la verdad ó la falsedad de una opinion; si, por el contrario, como muchas veces se ha dicho, cada uno juzga únicamente de lo que pasa en él y si todos sus juicios son rectos y verdaderos, ¿por qué privilegio, mi querido amigo, ha de ser Protágoras sabio hasta el punto de creerse con derecho para enseñar á los demás y para poner sus lecciones á tan alto precio? Y nosotros, si fuéramos á su escuela, ¿no seriamos unos necios, puesto que cada uno tiene en sí mismo la medida de su sabiduría? ¿Será cosa que Protágoras haya hablado de esta manera para burlarse? No haré mencion de lo que á mí toca en razon del talento de hacer parir á los espíritus. En su sistema este talento es soberanamente ridículo, lo mismo, á mi parecer, que todo el arte de la dialéctica. Porque ¿no es una insigne extravagancia querer examinar y refutar mútua-

(1) Título del libro de Protágoras.

(2) Rana girina era una rana de rebajada especie, con la que comparaban los griegos al hombre estúpido.

mente nuestras ideas y opiniones, mientras que todas ellas son verdaderas para cada uno, si la verdad es como la define Protágoras? salvo que nos haya comunicado por diversion los oráculos de su santo libro.

TEODORO.

Sócrates, Protágoras es mi amigo; tú mismo acabas de decirlo; y no puedo consentir que se le refute con mis propias opiniones, ni defender su sistema frente á frente de tí contra mi pensamiento. Continúa, pues, la discusion con Teetetes, con tanto más motivo cuanto que me ha parecido que te está escuchando con una atencion sostenida.

SÓCRATES.

Sin embargo, si tú te encontrases en Lacedemonia en el circo de los ejercicios, Teodoro, despues de haber visto á los otros desnudos y algunos de ellos bastante mal formados, ¿te creerias dispensado de despojarte de tu trage, y mostrarte á ellos á tu vez?

TEODORO.

¿Por qué no, si querian permitírmelo y rendirse á mis razones, como ahora espero persuadiros á que me permitais ser simple espectador, y no verme arrastrado por fuerza á la arena en este momento, en que tengo mis miembros entumecidos, para luchar con un adversario más jóven y más suelto?

SÓCRATES.

Si eso quieres, Teodoro, no me importa, como se dice vulgarmente. Volvamos al sagaz Teetetes. Díme, Teetetes, con motivo de este sistema, ¿no estás sorprendido, como yo, al verte de repente igual en sabiduría á cualquiera, sea hombre ó sea Dios? ¿Ó crees tú que la medida de Protágoras no es la misma para los dioses que para los hombres?

TEETETES.

No ciertamente; yo no lo pienso así, y para responder

á tu pregunta me encuentro como sorprendido. Cuando examinábamos la manera que ellos tienen de probar que lo que parece á cada uno es tal como le parece, creía yo que era una cosa innegable, mas ahora he pasado de repente á un juicio contrario.

SÓCRATES.

Tú eres jóven, querido mio, y por esta razon escuchas los discursos con avidez y te rindes á la verdad. Pero hé aquí lo que nos opondrá Protágoras ó alguno de sus partidarios: «Generosos jóvenes y ancianos, vosotros discurrís sentados en vuestros asientos y poneis los dioses de vuestra parte, mientras que yo, hablando y escribiendo sobre este punto, dejo á un lado si ellos existen ó no existen. Vuestras objeciones son por su naturaleza favorablemente acogidas por la multitud, como cuando decís que seria extraño que el hombre no tuviese ninguna ventaja en razon de sabiduría sobre el animal más estúpido; pero no me opondreis demostracion ni prueba concluyente, ni empleareis contra mí más que argumentos de probabilidad. Sin embargo, si Teodoro ó cualquier geómetra argumentasen de esta manera en geometría, nadie se dignaria escucharle. Examinad, pues, Teodoro y tú, si en materias de tanta importancia podreis adoptar opiniones que sólo descansan en verosimilitudes y probabilidades.»

TEETETES.

Seriamos en tal caso, tú, Sócrates, y yo, muy injustos.

SÓCRATES.

¿Luego es preciso, segun lo que Teodoro y tú manifestais, que sigamos otro rumbo?

TEETETES.

Sin duda.

SÓCRATES.

Veamos de qué manera os voy á hacer ver si la ciencia y la sensacion son una misma cosa ó dos cosas diferen-

tes; es á lo que tiende en definitiva toda esta discusion y en este concepto hemos promovido todas estas cuestiones espinosas. ¿No es verdad?

TEETETES.

Seguramente.

SÓCRATES.

¿Admitiremos, que al mismo tiempo que experimentamos la sensacion de un objeto por la vista ó por el oido, adquirimos igualmente la ciencia? Por ejemplo: ántes de haber aprendido la lengua de los bárbaros, ¿diremos que cuando ellos hablan, nosotros no los entendemos, ó que los entendemos y comprendemos lo que dicen? En igual forma, si no sabiendo leer, echamos una mirada sobre las letras, aseguraremos que no las vemos ó que las vemos y que tenemos conocimiento de ellas?

TEETETES.

Diremos, Sócrates, que sabemos lo que vemos y entendemos; en cuanto á las letras, que vemos y conocemos su figura y su color; en cuanto á los sonidos, que entendemos y conocemos lo que tienen de agudo ó de grave; pero que no tenemos por la vista ni por el oido ninguna sensacion ni conocimiento de lo que los gramáticos y los intérpretes enseñan en la escritura.

SÓCRATES.

Muy bien, mi querido Teetetes; no quiero disputar sobre tu respuesta, para que así te encuentres más firme. Pero fija tu atencion en una nueva dificultad que se presenta en primer término, y mira como la rebatiremos.

TEETETES.

¿Cuál es?

SÓCRATES.

La siguiente. Si se nos preguntase: ¿es posible que lo que una vez se ha sabido, cuyo recuerdo se conserva, no se sepa en el acto mismo de acordarse de ello? Me parece que me valgo de un gran rodeo para preguntarte, si,

cuando se acuerda uno de lo que ha aprendido, en el mismo acto no lo sabe.

TEETETES.

¿Cómo no lo ha de saber? Sócrates. Seria una cosa prodigiosa que no lo supiera.

SÓCRATES.

¿No sabré yo mismo lo que digo? Examínalo bien. ¿No convienes en que ver es sentir, y que la vision es una sensacion?

TEETETES.

Sí.

SÓCRATES.

El que ha visto una cosa, ¿no adquirió desde aquel momento la ciencia de lo que vió, segun el sistema de que estamos hablando?

TEETETES.

Sí.

SÓCRATES.

Pero qué, ¿no admities lo que se llama memoria?

TEETETES.

Sí.

SÓCRATES.

La memoria ¿tiene un objeto ó no lo tiene?

TEETETES.

Lo tiene sin duda.

SÓCRATES.

Seguramente son su objeto las cosas que han sido aprendidas ó sentidas.

TEETETES.

Las mismas.

SÓCRATES.

Más aún; ¿no se acuerda uno algunas veces de lo que ha visto?

TEETETES.

Sí.

SÓCRATES.

¿Y sucede lo mismo despues de haber cerrado los ojos?
¿O bien se olvida la cosa desde el momento en que se
cierran?

TEETETES.

Seria un absurdo decir eso, Sócrates.

SÓCRATES.

Sin embargo, es preciso decirlo, si queremos salvar el
sistema en cuestion; de otro modo desaparece.

TEETETES.

Efectivamente, ya entreveo eso, pero no lo concibo con
claridad. Explícamelo.

SÓCRATES.

De la manera siguiente. El que ve, decimos, tiene la
ciencia de lo que ve, porque hemos convenido en que la
vision, la sensacion y la ciencia son una misma cosa.

TEETETES.

Es cierto.

SÓCRATES.

Pero el que ve y ha adquirido la ciencia de lo que él
veia, si cierra los ojos, se acuerda de la cosa y no la ve.
¿No es así?

TEETETES.

Sí.

SOCRATES.

Decir que no ve, equivale á decir que no sabe, porque
ver es lo mismo que saber.

TEETETES.

Es cierto.

SÓCRATES.

De aquí resulta, por consiguiente, que lo que se ha sa-
bido ya no se sabe en el acto mismo de acordarse de ello,
en razon de que no se ve; lo cual hemos calificado de pro-
digio, si llegara á verificarse.

TEETETES.

Nada más cierto.

SÓCRATES.

Resulta, por consiguiente, que el sistema, que confunde la ciencia y la sensación, conduce á una cosa imposible.

TEETETES.

Sí.

SÓCRATES.

Así es preciso decir que la una no es la otra.

TEETETES.

Lo pienso así.

SÓCRATES.

Hé aquí cómo nos vemos reducidos, á mi parecer, á dar una nueva definición de la ciencia. Sin embargo, Teetetes, ¿qué deberemos hacer?

TEETETES.

¿Sobre qué?

SÓCRATES.

Me parece que, semejantes á un gallo sin coraje, nos retiramos del combate y cantamos ántes de haber conseguido la victoria.

TEETETES.

¿Cómo?

SÓCRATES.

Hasta ahora no hemos hecho más que disputar y venir por una y otra parte acerca de las palabras, y, despues de haber maltratado á nuestro adversario con tales armas, creemos que nada queda por hacer. Nos damos por sabios y no por sofistas, sin tener presente que incurrimos ó nos ponemos en el caso de estos disputadores de profesion.

TEETETES.

No comprendo lo que quieres decir.

SÓCRATES.

Voy á hacer un ensayo, para explicarte mi pen-

samiento. Hemos preguntado si el que ha aprendido una cosa y conserva su recuerdo, no la sabe; y despues de haber demostrado que cuando se ha visto una cosa y se han cerrado en seguida los ojos, se acuerda de ella aunque no la vea, hemos inferido de aquí que el mismo hombre no sabe aquello mismo de que se acuerda, lo cual es imposible. Hé aquí cómo hemos rebatido la opinion de Protágoras, que es al mismo tiempo la tuya, y que hace de la sensación y de la ciencia una misma cosa.

TEETETES.

Tienes razon.

SÓCRATES.

No seria así, mi querido amigo, si el padre del primer sistema viviese aún, porque le sostendria con energía. Hoy que está este sistema huérfano, le insultamos tanto más, cuanto que los tutores que Protágoras le ha dejado, uno de los cuales es Teodoro, rehusan patrocinarlo, y veo claramente que, por interés de la justicia, estamos obligados á salir á su defensa.

TEODORO.

No soy yo, Sócrates, el tutor de las opiniones de Protágoras, sino más bien Callias hijo de Hipónico. Con respecto á mí dejé muy pronto estas materias abstractas por el estudio de la geometría. Te agradeceré, sin embargo, que quieras defenderlo.

SÓCRATES.

Has dicho bien, Teodoro. Ten presente de qué manera me explico. Si no estás con una atencion extremada á las palabras, de que tenemos costumbre de servirnos, ya para conceder, ya para negar, te verás precisado á confesar absurdos mayores aún que los que acabamos de ver. Me dirigiré á tí ó á Teetetes, para explicaros cómo?

TEODORO.

Dirígete á ambos, pero el más jóven será el que res-

ponda. Si da algun paso en falso, será ménos vergonzoso para él.

SÓCRATES.

Entro desde luego en una cuestion más extraña, á mi parecer, y es la siguiente: ¿es posible que la persona misma, que sabe una cosa, no sepa lo que sabe?

TEODORO.

¿Qué responderemos? Teetetes.

TEETETES.

Tengo por imposible la proposicion.

SÓCRATES.

Sin embargo, no lo es tanto, si supones que ver es saber. ¿Cómo saldrás de esta cuestion inevitable, ó como suele decirse, cómo te librarás de caer en la trampa, cuando un adversario intrépido, tapando con la mano uno de tus ojos, te pregunte si ves su vestido con el ojo cerrado?

TEETETES.

Le responderé que no; pero que lo veo con el otro.

SÓCRATES.

¿Luego ves y no ves al mismo tiempo la misma cosa?

TEETETES.

En cierto concepto, sí.

SÓCRATES.

No se trata de esto, te replicará; ni te pregunto el cómo, sino si lo que sabes no lo sabes. Porque en este momento ves lo que no ves, y como, por otra parte, estás conforme en que ver es saber, y no ver es no saber, deduce tú mismo la consecuencia.

TEETETES.

La consecuencia que saco, es que se deduce lo contrario de lo que yo he supuesto.

SÓCRATES.

Quizá, querido mio, te verias en otros muchos conflictos si te hubiera preguntado: ¿se puede saber la misma cosa

aguda ó torpemente, de cerca ó de léjos, fuerte ó débilmente? Otras mil cuestiones semejantes te podria proponer un campeon ejercitado en la disputa, que viviera de este oficio y anduviera á caza de iguales sutilezas, cuando te hubiera oido decir que la ciencia y la sensacion son una misma cosa. Y si despues, estrechándote en todo lo relativo al oido, al olfato y á los demás sentidos, y ciñéndose á tí sin soltarte, te hubiese hecho caer en los lazos de su admirable saber, se hubiera hecho dueño de tu persona, y, teniéndote encadenado, te habria obligado á pagar el rescate en que hubierais convenido ambos. Y bien, me dirás quizá, ¿qué razones alegará Protágoras en su defensa? ¿Quieres que las esponga?

TEETETES.

Con mucho gusto.

SÓCRATES.

Por el pronto hará valer todo lo que hemos dicho en su favor; y en seguida, estrechando el terreno, creo yo que nos dirá en tono desdeñoso: el buen Sócrates me hapuesto en ridículo en sus discursos, porque un jóven, aterrado con la pregunta que le hizo, de si es posible que un hombre se acuerde de una cosa y que al mismo tiempo tenga conocimiento de ella, le respondió temblando, que no, por no alcanzársele más. Pero, cobarde Sócrates, escucha lo que hay en esta materia. Cuando examinas por medio de preguntas algunas de mis opiniones, si al que interrogas le confundes, respondiendo él lo que yo mismo responderia, yo soy el vencido; pero si dice una cosa distinta de la que yo diria, lo será él y no yo. Y entrando ya en materia, ¿crees tú que se te haya de conceder que se conserva la memoria de las cosas que se han sentido cuando la impresion no subsiste, y que esta memoria sea de la misma naturaleza que la sensacion que experimentaba y que ya no se experimenta? De ninguna manera. ¿Crees que hay inconveniente en confesar que el

mismo hombre puede saber y no saber la misma cosa? Si se teme semejante confesion, ¿crees tú que se te conceda que el que se ha hecho diferente, sea el mismo que era ántes de este cambio; ó más bien, que este hombre sea uno y no muchos, y que estos muchos no se multipliquen al infinito, puesto que los cambios se producen sin cesar, si se han de descartar de una y otra parte los lazos que se pueden tender con las palabras? Pero, querido mio, proseguirá, ataca mi sistema de una manera más noble y pruébame, si puedes, que cada uno de nosotros no tiene sensaciones que le son propias, ó si lo son, que no se sigue de aquí que aquello, que parece á cada uno, deviene, ó si es preciso valerse de la palabra *ser*, *es* tal por sí sólo. Además, cuando hablas de cerdos y de cinocéfalos, no sólo demuestras, respecto á mis escritos, la estupidez de un cerdo, sino que comprometes á los que te escuchan á hacer otro tanto, y esto no es decoroso. Con respecto á mí, sostengo que la verdad es tal como la he descrito, y que cada uno de nosotros es la medida de lo que es y de lo que no es; que hay, sin embargo, una diferencia infinita entre un hombre y otro hombre, en cuanto las cosas son y parecen unas á éste y otras á aquel, y léjos de no reconocer la sabiduría, ni los hombres sabios, digo, por el contrario, que uno es sabio, cuando mudando la faz de los objetos, los hace parecer y ser buenos á aquel para quien parecian y eran malos ántes. Por lo demás, no es una novedad que se me ataque sólo sobre palabras, pero penetrarás más claramente mi pensamiento con lo que voy á decir.

Recuerda lo que ya se dijo ántes: que los alimentos parecen y son amargos al enfermo, y que son y parecen agradables al hombre sano. No debe concluirse de aquí que el uno es más sabio que el otro, porque esto no puede ser; ni tampoco intentar probar que el enfermo es un ignorante, porque tiene esta opinion, y que el

hombre sano es sabio, porque tiene una opinion contraria, sino que es preciso hacer pasar al enfermo al otro estado, que es preferible al suyo. Lo mismo sucede respecto á la educacion; debe hacerse que los hombres pasen del estado malo á otro bueno. El médico emplea para esto los remedios, y el sofista los discursos. Nunca ha obligado nadie á tener opiniones verdaderas al que ántes las tenia falsas, puesto que no es posible tener una opinion sobre lo que no existe, ni sobre otros objetos que aquellos que nos afectan, objetos que son siempre verdaderos; pero se hacen las cosas en este punto de tal manera, á mi parecer, que el que con un alma mal dispuesta tenia opiniones en relacion con su disposicion, pase á un estado mejor y á opiniones conformes con este nuevo estado. Algunos por ignorancia llaman á estas opiniones imágenes verdaderas; en cuanto á mí, convengo en que las unas son mejores que las otras, pero no más verdaderas. Distante estoy de llamar ranas á los sabios, mi querido Sócrates; por el contrario, tengo á los médicos por sabios en lo que concierne al cuerpo, y á los labradores en lo que toca á las plantas. Porque en mi opinion los labradores, cuando las plantas están enfermas, en lugar de sensaciones malas, las procuran buenas, saludables y verdaderas; y los oradores sabios y virtuosos hacen, respecto de los Estados, que las cosas buenas sean justas y no las malas. En efecto, lo que parece bueno y justo á cada ciudad es tal para ella mientras forma este juicio; y el sabio hace que el bien, y no el mal, sea y parezca tal á cada ciudadano. Por la misma razon el sofista, capaz de formar de este modo sus discípulos, es sabio, y merece que ellos le den un gran salario. Así es como los unos son más sabios que los otros, sin tener por esto nadie opiniones falsas; y quieras ó nó, es preciso que reconozcas que tú eres la medida de todas las cosas, porque todo cuanto llevamos dicho supone este principio. Si tienes

algo que oponerle, hazlo refutando mi discurso con otro, y si te gusta más interrogar, hazlo en buen hora, porque no digo que haya de desecharse este método; por el contrario, el hombre de buen sentido debe preferirlo á cualquiera otro, pero usa de él de manera que no parezca que intentas engañar interrogando. Habria una gran contradiccion, si teniéndote por amante de la virtud, te condujeras siempre injustamente en la discusion. Es conducirse injustamente en la conversacion el no hacer ninguna diferencia entre la disputa y la discusion; el no reservar para la disputa los chistes y travesuras, y en la discusion no tratar las materias sériamente, dirigiéndose á aquel con quien se conversa, y haciéndole únicamente percibir las faltas que él mismo hubiese reconocido, como resultado de las conversaciones anteriores. Si obras de esta manera, los que conversen contigo achacarán á sí mismos y no á tí su turbacion y su embarazo; te volverán á buscar y te amarán; se pondrán en pugna entre sí y, esquivándose unos á otros, se arrojarán en el seno de la filosofía, para que los renueve y los convierta en otros hombres. Pero si haces lo contrario, como sucede con muchos, lo contrario tambien sucederá, y en lugar de hacer filósofos á los que traten contigo, harás que aborrezcan la filosofía cuando se hallen avanzados en edad. Si me crees, examinarás verdaderamente, sin espíritu de hostilidad ni de disputa, como ya te he dicho, pero con una disposicion benévola, lo que hemos querido decir al afirmar que todo está en movimiento, y que las cosas son para los particulares y para los Estados tales como ellas les parecen. Y partirás de aquí para examinar si la ciencia y la sensacion son una misma cosa ó dos cosas diferentes, en lugar de partir, como ántes, del uso ordinario de las palabras, cuyo sentido tuercen á capricho la mayor parte de los hombres, creándose mútuamente toda clase de dificultades. Hé aquí, Teodoro, todo lo que he podido

hacer en defensa de tu amigo, defensa flaca en relacion con mi debilidad; pero si él viviese aún, vendria en auxilio de su propio sistema con más energía.

TEODORO.

Te equivocas, Sócrates; le has defendido vigorosamente.

SÓCRATES.

Me adulas, mi querido amigo. ¿Pero tienes presente lo que Protágoras decia ántes y la acusacion que nos dirigió de que disputábamos con un tierno jóven, aprovechándonos de su timidez como un arma, para combatir su sistema, y recomendándonos que, huyendo de todo estilo burlesco, examináramos sus opiniones de una manera más seria?

TEODORO.

¿Cómo podia dejar de tenerlo presente? Sócrates,

SÓCRATES.

Pues bien; ¿quieres que le obedezcamos?

TEODORO.

Con todo mi corazon.

SÓCRATES.

Ya ves que todos los que están aquí, excepto tú, son jóvenes. Si queremos, pues, obedecer á Protágoras, es preciso que interrogándonos y respondiéndonos á la vez tú y yo, hagamos un exámen serio de su sistema, para que no vuelva á echarnos en cara que lo discutimos con niños.

TEODORO.

¡Pero qué! ¿Teetetes no está en mejor disposicion para discutir que muchos hombres barbudos?

SÓCRATES.

Sí, pero no sostendrá la discusion mejor que tú. No te figures que he debido yo tomar á todo trance la defensa de tu amigo despues de su muerte, y te creas con derecho á abandonarla. Adelante, querido mio, sígueme un mo-

mento hasta que hayamos visto, si hemos de tomarte á tí por medida en punto á figuras geométricas, ó si todos los hombres son tan sabios como tú en astronomía y las demás ciencias, en que has adquirido una reputacion sobresaliente.

TEODORO.

No es fácil, Sócrates, cuando está uno sentado cerca de tí, poder evitar el responderte, y me equivoqué ántes cuando dije que me permitirias no despojarme de mis vestidos, y que no me obligarias en este concepto á luchar como hacen los lacedemonios. Figúraseme, por el contrario, que te pareces más á Sciron (1), porque los lacedemonios sólo dicen: ¡que se retire ó que se despoje de sus vestidos! Pero tú haces lo que Anteo (2); no dejas en paz á los que se te aproximan hasta forzarles á que se despojen y luchen de palabra contigo.

SÓCRATES.

Has pintado bien mi enfermedad, Teodoro. Sin embargo, yo soy más fuerte que esos que citas, porque ya he encontrado una multitud de Hércules y de Teseos, temibles en la disputa, que me han batido en regla, pero no por eso me abstengo de disputar; tan violento y tan arraigado está en mí el amor á esta clase de luchas. No me rehuses el placer de medirme contigo; será ventajoso á uno y otro.

TEODORO.

Ya no me opongo más, y toma el camino que te acomode. Es preciso sufrir el destino que me preparas, y consentir de buena voluntad en verme refutado. Te advierto, sin embargo, que no podré pasar más allá de lo que me has propuesto.

SÓCRATES.

Basta que me sigas hasta ese punto. Te suplico que

(1) Bandido que mató Teseo.

(2) Luchador famoso que fué vencido por Hércules.

estés atento, no nos suceda que, sin darnos cuenta, conversemos de una manera frívola, lo cual sería causa de una nueva acusación.

TEODORO.

En cuanto pueda, yo estaré con cuidado.

SÓCRATES.

Comencemos tomando por base un punto, de que ya hemos hablado, y veamos, si hemos atacado y desechado este sistema con razón ó sin ella, en cuanto se pretende que cada uno se basta á sí mismo en punto á sabiduría, y si Protágoras nos ha concedido que unos superan á otros para discernir lo mejor y lo peor, que son los que él llama sabios. ¿No es así?

TEODORO.

Sí.

SÓCRATES.

Si él mismo hubiera hecho en persona esta confesión, y no nosotros en su nombre, al defender su causa, no sería necesario reproducirla para fortificarla más. Pero quizá se nos podría objetar que no estamos autorizados para hacer por él semejantes confesiones. Esta es la razón porque es preferible que convengamos en la verdad de este punto, tanto más, cuanto que importa poco que la cosa sea así ó de otra manera.

TEODORO.

Tienes razón.

SÓCRATES.

Deduzcamos, pues, lo más brevemente que podamos, esta confesión de los propios discursos de Protágoras y no de ninguno otro.

TEODORO.

¿Cómo?

SÓCRATES.

De la manera siguiente. ¿No dice Protágoras que lo que parece á cada uno es para él tal como le parece?

TEODORO.

Lo dice en efecto.

SÓCRATES.

De este modo se explica Protágoras. Mas tambien nosotros enunciamos las opiniones de un hombre, ó más bien, de todos los hombres, cuando decimos que no hay nadie que bajo cierto punto de vista no se crea más sabio que los demás, y otros igualmente más sabios que él; que en los mayores peligros, en la guerra, en las enfermedades, en el mar, se tienen por dioses los que mandan en estos conflictos, y se espera de ellos la salud; y sin embargo, éstos no tienen otra ventaja sobre los otros que la de la ciencia; en todos los negocios humanos se buscan maestros y jefes para sí mismo, para dirigir á los demás y para todas las obras que se emprenden; y que hay igualmente hombres que tienen la conviccion de que están en posicion de enseñar y de mandar. Y en vista de esto, ¿qué otra cosa podemos decir sino que los hombres piensan que acerca de todas estas cosas hay, entre sus semejantes, sabios é ignorantes?

TEODORO.

Nada más cierto.

SÓCRATES.

¿No tienen la sabiduría por una opinion verdadera, y la ignorancia por una opinion falsa?

TEODORO.

Sin duda.

SÓCRATES.

¿Qué partido tomaremos? Protágoras. Diremos que los hombres tienen siempre opiniones verdaderas, ó tan pronto verdaderas como falsas? A cualquier lado que nos inclinemos, resulta de todos modos que las opiniones humanas no son siempre verdaderas, sino que son verdaderas ó falsas. En efecto, Teodoro, mira si alguno de los partidarios de Protágoras querría, ó si tú mismo querrías

sostener que no puede uno pensar que otro es un ignorante, y que tiene opiniones falsas.

TEODORO.

Esta asercion no encontraria defensor, Sócrates.

SÓCRATES.

Hé aquí á qué extremo se ven reducidos los que quieren que el hombre sea la medida de todas las cosas.

TEODORO.

¿Cómo?

SÓCRATES.

Si formas algun juicio sobre un objeto cualquiera y me participas tu opinion, esta opinion, segun Protágoras, será verdadera para tí. ¿Pero no nos será permitido á los demás ser jueces de tu juicio? ¿Juzgaremos siempre que tus opiniones son verdaderas? ¿O más bien, muchas personas que tienen opiniones contrarias á las tuyas, no te contradicen todos los dias, imaginándose que tú juzgas mal?

TEODORO.

Sí, ¡por Júpiter! Sócrates; hay, como dice Homero, mil personas que me ocasionan muchas dificultades bajo este punto de vista.

SÓCRATES.

¿Qué? ¿quieres entónces que digamos que tienes una opinion verdadera para tí y falsa para todos los demás?

TEODORO.

Parece que es un resultado necesario de la opinion de Protágoras.

SÓCRATES.

Con respecto á Protágoras mismo, si no hubiera creido que el hombre es la medida de todas las cosas, y si el pueblo no lo creyese tampoco, como de hecho no lo cree, ¿no seria una consecuencia necesaria que la verdad, tal como la ha definido, no existe para nadie? Y si ha sido de esta opinion, y la multitud cree lo contrario, ¿no ob-

servas, en primer lugar, que tanto como el número de los que son de la opinion del pueblo supere al de sus partidarios, otro tanto la verdad, tal como él la entiende, debe no existir más bien que existir?

TEODORO.

Eso es incontestable, y existe ó no existe segun la opinion de cada cual.

SÓCRATES.

En segundo lugar, hé aquí lo mas gracioso. Protágoras, reconociendo que lo que parece á cada uno es verdadero, concede que la opinion de los que contradicen la suya, y á causa de la que creen ellos que él se engaña, es verdadera.

TEODORO.

Efectivamente.

SÓCRATES.

Luego conviene en que su opinion es falsa, puesto que reconoce y tiene por verdadera la opinion de los que creen que él está en el error.

TEODORO.

Necesariamente.

SÓCRATES.

Los otros á su vez no convienen, ni confiesan que se engañan.

TEODORO.

No, ciertamente.

SÓCRATES.

Está, pues, obligado á tener tambien esta misma opinion por verdadera, conforme á su sistema.

TEODORO.

Así parece.

SÓCRATES.

Por consiguiente, es una cosa puesta en duda por todos, comenzando por Protágoras mismo; ó más bien Protágoras, al admitir que el que es de un dictámen contrario al

suyo está en lo verdadero, confiesa que ni un perro, ni el primero que llega, son la medida de las cosas que no han estudiado. ¿No es así?

TEODORO.

Sí.

SÓCRATES.

Así, puesto que es combatida por todo el mundo la verdad de Protágoras, no es verdadera para nadie, ni para él mismo.

TEODORO.

Sócrates, tratamos muy mal á mi amigo.

SÓCRATES.

Sí, querido mio; pero no sé si traspasamos la línea de lo verdadero. Lo que parece es que, siendo de más edad que nosotros, es igualmente más hábil, y si en este momento saliese del sepulcro, asomando sólo la cabeza, probablemente nos convencería, á mí de no saber lo que digo, y á tí de haber concedido muchas cosas indebidamente, dicho lo cual, desaparecería y se sumiría bajo tierra. Pero yo creo que es en nosotros una necesidad usar de nuestras facultades, tales como son, y hablar siempre conforme á nuestras ideas. ¿Y no diremos, que todo el mundo conviene en que hay hombres más sabios que otros; é igualmente más ignorantes?

TEODORO.

Por lo ménos, así me lo parece.

SÓCRATES.

¿Te parece igualmente, que la opinion de Protágoras puede sostenerse en otro punto, que hemos indicado al tomar su defensa, es decir, que en lo que concierne á lo caliente, lo seco, lo dulce y demás cualidades de este género, las cosas son comunmente tales para cada uno como le parecen; que si reconoce que hay hombres, que superan á otros en ciertos conceptos, es con relacion á lo que es saludable ó dañoso al cuerpo, y que no tendrá ninguna

dificultad en decir que no está cualquiera mujerzuela, niño ó animal en estado de curarse á sí mismo, ni conoce lo que le conviene á la salud; pero que si hay cosas en que unos tienen ventaja sobre otros, es sobre todo en éstas?

TEODORO.

Lo creo así.

SÓCRATES.

Y en materias políticas, ¿no convendrá igualmente en que lo honesto y lo inhonesto, lo justo y lo injusto, lo santo y lo impío son para cada ciudad tales como aparecen en sus instituciones y en sus leyes, y que en todo esto no es un particular más sabio que otro particular, ni una ciudad más que otra ciudad; pero que en el discernimiento de las leyes útiles ó dañosas es donde principalmente un consejero supera á otro consejero, y la opinion de una ciudad á la de otra ciudad? No se atrevería á decir que las leyes, que un Estado se da, creyendo que son útiles, lo sean infaliblemente. Pero ahora, con respecto á lo justo y lo injusto, á lo santo y lo impío, sus partidarios aseguran, que nada de todo esto tiene por su naturaleza una esencia que le sea propia, y que la opinion, que toda una ciudad se forme, se hace verdadera por este solo hecho y sólo por el tiempo que dure. Aquellos mismos, que no participan en lo demás de la opinion de Protagoras, siguen en este punto su filosofía. Pero, Teodoro, un discurso sucede á otro discurso, y uno más importante á otro que lo es ménos.

TEODORO.

¿No estamos por despacio? Sócrates.

SÓCRATES.

Así parece; en varias ocasiones, y en especial hoy, he reflexionado, querido mio, cuán natural es que los que han pasado mucho tiempo en el estudio de la filosofía, parezcan oradores ridículos cuando se presentan ante los tribunales.

TEODORO.

¿Cómo entiendes eso?

SÓCRATES.

Me parece que los hombres, educados desde su juventud en el foro y en los negocios, comparados con las personas consagradas á la filosofía y á estudios de esta naturaleza, son como esclavos frente á frente de hombres libres.

TEODORO.

¿Por qué?

SÓCRATES.

Porque, como acabas de decir, los unos siempre tienen tiempo, y conversan juntos en paz y con desahogo. Y lo mismo que ahora mudamos de conversacion por la tercera vez, ellos hacen otro tanto, cuando la cuestion que se suscita les agrada más que la que se estaba tratando, como nos ha sucedido á nosotros, y les es indiferente tratar una materia con extension ó en pocas palabras, con tal que descubran la verdad. Los otros, por el contrario, no quieren perder el tiempo cuando hablan; el agua que corre les obliga á apresurarse (1) y no les es permitido hablar de lo que seria más de su gusto. Allí está presente la parte contraria que les da la ley con la fórmula de la acusacion, que ellos llaman automosia, (2) que se lee, y de cuyo contenido está prohibido separarse. Sus alegaciones son en pro ó en contra de un esclavo como ellos, y se dirigen á un señor sentado, que tiene en su mano la justicia. Sus disputas no quedan sin resultado; siempre média algun interés para ellos, y muchas veces va en ello la vida, si bien todo esto les hace ardientes, ásperos y hábiles para adular al juez con

(1) En Atenas una clepsidra ó reloj de agua marcaba lo que habia de hablar el orador.

(2) Es decir, juramento contradictorio del acusador y del acusado, de cuyo formulario no era permitido salir.

palabras y complacerle en sus acciones. Por lo demás tienen el alma pequeña sin rectitud, porque la servidumbre, á que está sujeta desde la juventud, la ha impedido elevarse, y la ha despojado de su nobleza, obligándola á obrar por caminos torcidos y exponiéndola, cuando aún era tierna, á grandes peligros y grandes temores. Como no tienen bastante fuerza para arrostrarlos, tomando el partido de la justicia y de la verdad, se ejercitan desde luego en la mentira y en el arte de dañarse los unos á los otros, se doblegan y ligan de mil maneras, de suerte que pasan de la adolescencia á la edad madura con un espíritu enteramente corrompido, imaginándose con esto haber adquirido mucha habilidad y sabiduría. Tal es, Teodoro, el retrato de estos hombres. ¿Quieres que te haga el de los que componen nuestro círculo ó que, dejándolo, volvamos al asunto, para no abusar demasiado de esta libertad de abandonar el tema de que hace un momento hablábamos?

TEODORO.

Nada de eso, Sócrates; veamos ántes el carácter de estos últimos. Has dicho con mucha razon, que los que formamos parte de este círculo no somos esclavos de los discursos, sino por el contrario, los discursos están á nuestras órdenes, como otros tantos servidores, aguardando el momento en que queramos terminarlos. En efecto, nosotros no tenemos juez, ni espectador, como los poetas, que presidan á nuestras conversaciones, las corrijan y nos den la ley.

SÓCRATES.

Hablemos, puesto que lo deseas, pero sólo de los corifeos, porque ¿para qué mencionar á aquellos que sin genio se dedican á la filosofía? Los verdaderos filósofos ignoran desde su juventud el camino que conduce á la plaza pública. Los tribunales, donde se administra justicia, el paraje donde se reúne el Senado, y los sitios donde

se reúnen las asambleas populares, les son desconocidos. No tienen ojos ni oídos para ver y oír las leyes y decretos que se publican de viva voz ó por escrito; y respecto á las facciones é intrigas para llegar á los cargos públicos, á las reuniones secretas, á las comidas y diversiones con los tocadores de flauta, no les vienen al pensamiento concurrir á ellas, ni áun por sueños. Nace uno de alto ó bajo nacimiento en la ciudad, sucede á alguno una desgracia por la mala conducta de sus antepasados, varones ó hembras, y el filósofo no da más razon de estos hechos que del número de gotas de agua que hay en el mar. Ni sabe él mismo que ignora todo esto, porque si se abstiene de enterarse de ello, no es por vandida, sino que, á decir verdad, es porque está presente en la ciudad sólo con el cuerpo. En cuanto á su alma, mirando todos estos objetos como indignos, y no haciendo de ellos ningun caso, se pasea por todos los lugares, midiendo, segun la expresion de Píndaro, lo que está por bajo y lo que está por cima de la tierra, se eleva hasta los cielos, para contemplar allí el curso de los astros, y dirigiendo su mirada escrutadora á todos los séres del universo, no se baja á objetos que están inmediatos á aquella.

TEODORO.

¿Cómo entiendes eso? Sócrates.

SÓCRATES.

Cuéntase, Teodoro, que ocupado Tales en la astronomía, y mirando á lo alto, cayó un dia en un pozo, y que una sirvienta de Tracia de espíritu alegre y burlon se rió, diciendo que queria saber lo que pasaba en el cielo, y que se olvidaba de lo que tenia delante de sí y á sus piés. Este chiste puede aplicarse á todos los que hacen profesion de filósofos. En efecto, no sólo ignoran lo que hace su vecino, y si es hombre ó cualquier otro animal, sino que ponen todo su estudio en indagar y descubrir lo que es el hombre, y lo que conviene á su natura-

leza hacer ó padecer, á diferencia de los demás séres.
¿Comprendes, Teodoro, á dónde se dirige mi pensamiento?

TEODORO.

Sí; y dices verdad.

SÓCRATES.

Esta es la razon, por qué, mi querido amigo, en las relaciones ya particulares, ya públicas, que un hombre de este carácter tiene con sus semejantes, así como cuando se ve precisado á hablar delante de los tribunales ó en otra parte de las cosas que están á sus piés y á su vista, como dije al principio, da lugar á que se rian de él, no sólo las sirvientas de Tracia, sino todo el pueblo, cayendo á cada instante por su falta de experiencia en pozos y en toda suerte de perplejidades, y en conflictos tales que le hacen pasar por un imbécil. Si se le injuria, como ignora los defectos de los demás, porque nunca ha querido informarse, no puede echar en cara al ofensor nada personal, de manera que no ocurriéndosele qué decir, aparece como un personaje ridículo. Cuando oye á los demás dirigirse alabanzas ó alabarse á sí mismos, se rie, no por darse tono, sino con sana intencion, y se le toma por un extravagante. Si en su presencia se alaba á un tirano ó á un rey, se figura oír exaltar la felicidad de algun pastor, porquero ó guarda de ganados lanares y vacunos, porque de ellos saca mucha leche, y cree que los reyes están encargados de apacentar y ordeñar una especie de animales, más difíciles de gobernar y más traidores, sin que por otra parte los mismos tiranos ó reyes sean ménos groseros é ignorantes que los pastores, á causa del poco tiempo que tienen para instruirse, permaneciendo encerrados dentro de murallas, como en un aprisco situado sobre una montaña. Se dice en su presencia que un hombre tiene inmensas riquezas, porque posee en fincas diez mil arpentos ó más, y esto le parece poca cosa, acostumbrado como está á dirigir sus miradas sobre el mundo

entero. En cuanto á los que alaban la nobleza, y dicen que es de buena casa, porque puede contar siete abuelos ricos, cree que semejantes elogios proceden de gentes que tienen la vista baja y corta, á quienes la ignorancia impide fijar sus miradas sobre el género humano todo entero, y que no ven con el pensamiento que cada uno de nosotros tenemos millares de abuelos y antepasados, entre quienes se encuentran muchas veces una infinidad de ricos y pobres, de reyes y esclavos. de griegos y bárbaros; y mira como una pequeñez de espíritu el gloriarse de una procedencia de veinte y cinco antepasados, hasta remontar á Hércules, hijo de Anfitrión. Se rie porque ve que no se reflexiona, que el vigésimo quinto antepasado de Anfitrión y el quincuagésimo con relación á sí mismo, ha sido como lo ha querido la fortuna, y se rie al pensar que no puede verse libre de ideas tan disparatadas. En todas estas ocasiones el vulgo se burla del filósofo, á quien en cierto concepto supone lleno de orgullo é ignorante por otra parte de las cosas más comunes, y además inútil para todo.

TEODORO.

Lo que dices, Sócrates, se ve todos los dias.

SÓCRATES.

Pero, querido mio, cuando el filósofo puede á su vez atraer á alguno de estos hombres hácia la region superior, y el atraido se aviene á prescindir de estas cuestiones: ¿qué mal te hago yo? ¿qué mal me haces tú?, para pasar á la consideracion de la justicia y de la injusticia, de su naturaleza y de lo que distingue la una de la otra y de todo lo demás; ó prescindir de la cuestion de si un rey ó tal hombre, que tiene grandes tesoros, son dichosos, y pasa al exámen de la institucion real, y en general á lo que constituye la felicidad ó la desgracia del hombre, para ver en qué consisten la una y la otra y de qué manera nos conviene aspirar á aquella y huir de ésta; cuando

es preciso que este hombre de alma pequeña, rudo y ejercitado en la zizaña, se explique sobre todo esto, entónces rinde las armas al filósofo, y suspendido en el aire y poco acostumbrado á contemplar de tan alto los objetos, se le va la cabeza, se aturde, pierde el sentido, no sabe lo que dice, y se rien de él, no las sirvientas de Tracia, ni los ignorantes (porque no se aperciben de nada), sino aquellos cuya educacion no ha sido la de los esclavos.

Tal es, Teodoro, el carácter de uno y otro. El primero, que tú llamas filósofo, educado en el seno de la libertad y del ocio, no tiene á deshonra pasar por un hombre cándido é inútil para todo, cuando se trata de llenar ciertos ministerios serviles, por ejemplo, arreglar una maleta, sazonar viandas ó hacer discursos. El otro, por el contrario, desempeña perfectamente todas estas comisiones con destreza y prontitud, pero no sabe llevar su capa cual conviene á una persona libre, no tiene ninguna idea de la armonía del discurso, y es incapaz de ser el cantor de la verdadera vida de los dioses y de los hombres bienaventurados.

TEODORO.

Si llegases á convencer á todos los demás, como á mí, de la verdad de lo que dices, Sócrates, habria más paz y ménos males entre los hombres.

SÓCRATES.

Sí, pero no es posible, Teodoro, que el mal desaparezca por entero, porque es preciso que siempre haya alguna cosa contraria al bien, y como no es posible colocarle entre los dioses, es de necesidad que circule sobre esta tierra y alrededor de nuestra naturaleza mortal. Esta es la razon porque debemos procurar huir lo más pronto posible desde esta estancia á la de los dioses. Al huir nos asemejamos á Dios en cuanto depende de nosotros, y nos asemejamos á él por la sabiduría, la justicia y la santidad. Pero, amigo mio, no es cosa fácil el persuadir de

que no se debe seguir la virtud y huir del vicio por el motivo que mueve al comun de los hombres, que es evitar la reputacion de malo y pasar por virtuoso. La verdadera razon es la siguiente: Dios no es injusto en ninguna circunstancia ni de ninguna manera; por el contrario, es perfectamente justo, y nada se le asemeja tanto como aquel de nosotros que ha llegado á la cima de la justicia. De esto depende el verdadero mérito del hombre ó su bajeza y su nada. El que conoce á Dios es verdaderamente sabio y virtuoso; el que no lo conoce es verdaderamente ignorante y malo. En cuanto á las demás cualidades, que el vulgo llama talento y sabiduría, si se despliegan en el gobierno político, no producen sino tiranos; y si en las artes, mercenarios. Lo mejor que debe hacerse es negar el título de hábil al hombre injusto, que ofende á la piedad en sus discursos y acciones. Porque aunque sea esta una censura, se complacen en oirla y se persuaden de que se les quiere decir con esto, no que son gentes despreciables, carga inútil sobre la tierra, sino hombres tales como deben serlo, para hacer papel en un Estado. Y es preciso decirles lo que es verdad; que cuanto ménos crean ser lo que son, tanto más lo son en realidad, porque ignoran cuál es el castigo de la injusticia, que es lo que ménos debe ignorarse. Estos castigos no son, como se imaginan, los suplicios ni la muerte que algunas veces saben evitar, aún obrando mal, no; es un castigo al cual es imposible que se sustraigan.

TEODORO.

¿Cuál es?

SÓCRATES.

Hay en la naturaleza de las cosas dos modelos, mi querido amigo, uno divino y muy dichoso, y el otro enemigo de Dios y muy desgraciado. Pero ellos no ven así las cosas; su estupidez y su excesiva locura les impide conocer, que su conducta, llena de injusticia, los apro-

xima al segundo y los aleja del primero; así sufren la pena, llevando una vida conforme al modelo que se han propuesto imitar. En vano les diremos que si no renuncian á esa pretendida habilidad, serán excluidos, despues de su muerte, de la estancia donde no se admite á los malos, y que durante esta vida no tendrán otra compañía que la de hombres tan malos como ellos, que es la que conviene á sus costumbres; considerarán estos discursos como extravagancias, y no por eso se creerán ménos personajes hábiles.

TEODORO.

Nada más cierto, Sócrates.

SÓCRATES.

Lo sé bien, querido mio. Pero hé aquí lo que hay para ellos de terrible, y es que cuando se les apura en una conversacion particular para que den razon del desprecio que hacen de ciertos objetos, y para que escuchen las razones de un competidor, por poco que quieran sostener con entereza la conversacion durante algun tiempo y no abandonar cobardemente el campo, se encuentran al fin, amigo mio, en el mayor apuro; nada de lo que dicen les satisface, toda su elocuencia se desvanece hasta el punto de podérseles tomar por chiquillos. Pero dejemos esto, que no es más que una digresion, porque sino de unas en otras perderemos de vista el primer objeto de nuestra conversacion. Volvamos atrás, si consientes en ello.

TEODORO.

Esta digresion, Sócrates, no es la que con ménos gusto te he oido. A mi edad tienen buena acogida reflexiones de esta naturaleza. Sin embargo, respetando tu parecer, volvamos á nuestro primer asunto.

SÓCRATES.

El punto en que quedamos es, á mi parecer, aquel en que decíamos, que los que pretenden que todo está en movimiento, y que toda cosa es siempre para cada uno

tal como le parece, están resueltos á sostener en todo lo demás, y sobre todo con relacion á la justicia, que lo que una ciudad erige en ley, por parecerle justa, es tal para ella, mientras subsiste la ley; pero que respecto de lo útil, nadie es bastante atrevido para poder asegurar que toda institucion adoptada por una ciudad que la ha juzgado ventajosa, lo sea en efecto durante el tiempo que esté en vigor; á no ser que se diga que lo es en el nombre, lo cual seria una burla tratándose de este asunto. ¿No es así?

TEODORO.

Si.

SÓCRATES.

No hablemos del nombre, sino de la cosa que él significa.

TEODORO.

En efecto, no se trata del nombre.

SÓCRATES.

No es el nombre, sino lo que él significa, lo que se propone toda ciudad al darse leyes y al hacer que sean ventajosas segun su pensamiento y en cuanto está en su poder. ¿Crees tú que se proponga otro objeto en su legislacion?

TEODORO.

Ninguno otro.

SÓCRATES.

¿Consigue siempre toda ciudad este objeto, ó no lo consigue en algunos puntos?

TEODORO.

Me parece lo segundo.

SÓCRATES.

Todo el mundo convendrá fácilmente en ello, si la cuestion se propone con relacion á la especie entera á que pertenece lo útil. Lo útil mira al porvenir, porque cuando hacemos leyes es con la esperanza de que serán provecho-

sas para el tiempo que seguirá, es decir, para lo futuro.

TEODORO.

Es cierto.

SÓCRATES.

Interrogüemos ahora á Protágoras ó á cualquiera de sus partidarios. El hombre, dices tú, Protágoras, es la medida de todas las cosas blancas, negras, pesadas, ligeras y otras semejantes; porque teniendo en sí la regla para juzgarlas, y representándosele tales como las siente, su opinion es siempre verdadera y real con relacion á sí mismo. ¿No es así?

TEODORO.

Sí.

SÓCRATES.

¿Diremos nosotros igualmente, Protágoras, que el hombre tiene en sí mismo la regla propia para juzgar las cosas del porvenir, y que ellas se hacen para cada uno tales como se figura que serán? En punto á calor, por ejemplo, cuando un hombre piensa que le sobrevendrá una fiebre y que habrá de experimentar esta especie de calor, si un médico piensa lo contrario, ¿á cuál de estas dos opiniones nos atenderemos para decir lo que sucederá? O bien sucederán ambas cosas, de manera que para el médico este hombre no tendrá calor ni fiebre, y para éste habrá ambas cosas?

TEODORO.

Eso sería un absurdo.

SÓCRATES.

Respecto á la dulzura y aspereza que habrá de tener el vino, es á mi parecer preciso referirse á la opinion del cosechero y no á la de un tocador de lira.

TEODORO.

Sin duda.

SÓCRATES.

El maestro de gimnasia tampoco puede ser mejor juez

que el músico acerca de la armonía, y entónces, ¿es posible que ambos estén de acuerdo en este punto?

TEODORO.

No, seguramente.

SÓCRATES.

El parecer del que da una comida, y no entiende de cocina, sobre el gusto que tendrán los convidados, es ménos seguro que el del cocinero. Porque no disfrutamos sobre el placer que cada uno siente actualmente ó ha sentido, sino sobre el que ha de sentir, y preguntamos si cada cual es en este punto el mejor juez con relacion á sí mismo. Tú mismo, Protágoras, ¿no juzgarás de antemano mejor que un cualquiera de lo que convendrá decir para triunfar ante un tribunal?

TEODORO.

Es muy cierto, Sócrates, y precisamente de esto se alababa Protágoras en primer término, suponiéndose superior á todos los demás.

SÓCRATES.

¡Por Júpiter! así era preciso que sucediera, amigo mio, y seguramente nadie le hubiera dado gruesas sumas por asistir á sus lecciones, si hubiera convencido á sus discípulos de que ningun hombre ni adivino alguno estaba en estado de juzgar de lo que deberá suceder más que lo que está cada uno por sí mismo.

TEODORO.

Es muy cierto.

SÓCRATES.

Pero la legislacion y lo útil, ¿no miran al porvenir? Y no confesará todo el mundo, que es imposible que una ciudad, al darse leyes, deje de faltar muchas veces á lo que es más ventajoso?

TEODORO.

Sin duda.

SÓCRATES.

Tenemos, pues, razon para decir á tu maestro, que no puede dispensarse de confesar que un hombre es más sabio que otro; que esta es la verdadera medida, y que siendo yo un ignorante, no se me puede obligar á ser tal medida, aunque el discurso que he pronunciado en su defensa parecia precisarme á pesar mio á parecerlo.

TEODORO.

Me parece, Sócrates, que esta opinion es falsa en este punto, y tambien en aquel en que Protágoras garantiza la certidumbre de las opiniones de los demás, aunque éstas, como hemos visto, no tienen por verdadero lo que él ha sentado.

SÓCRATES.

Es fácil, Teodoro, demostrar con otras muchas pruebas, que todas las opiniones de un hombre no son verdaderas. Pero con relacion á estas impresiones, de que cada uno se ve actualmente afectado, y de donde nacen las sensaciones y opiniones, que se siguen, es más difícil probar que ellas no lo son. Quizá es absolutamente imposible; quizá los que pretenden que son verdaderas y que constituyen la ciencia, dicen la verdad, y Teetes no ha hablado fuera de propósito cuando ha dicho que la sensacion y la ciencia son una misma cosa. Es preciso estrechar el terreno á este sistema, como lo exigia ántes el discurso en favor de Protágoras, y examinar esta esencia siempre en movimiento, tocándola como se toca á un vaso para ver si está roto ó entero. Sobre esta esencia ha habido una disputa, que ni carece de interés, ni ha tenido lugar entre pocas personas.

TEODORO.

Está muy distante de ser pequeña; se agranda constantemente en la Jonia, porque los partidarios de Heráclito defienden esta opinion con mucho vigor.

SÓCRATES.

Es una razon más, mi querido Teodoro, para examinar de nuevo cómo la apoyan.

TEODORO.

Es cierto. En efecto, Sócrates, entre estos sectarios de Heráclito, ó como tú dices, de Homero ó de algun autor más antiguo, los de Efeso, que se tienen por sabios, son tales, que disputar con ellos es disputar con furiosos. Nada hay fijo en sus doctrinas. Detenerse sobre una materia, sobre una cuestion, responder é interrogar á su vez pacíficamente, es una cosa que les es imposible, absolutamente imposible; tan poca formalidad tienen. Si les interrogas, sacan al momento, como de una aljaba, unas cuantas palabras enigmáticas que te arrojan al rostro, y si quieres que te den la razon de lo que acaban de decir, te verás sobre la marcha atacado con otra palabra equívoca. En fin, nunca concluirás nada con ninguno de ellos. Tampoco adelantan más entre sí mismos, pero, sobre todo, tienen cuidado de no dejar nada fijo en sus discursos, ni en sus pensamientos, persuadidos, á mi parecer, de que esta estabilidad es á la que hacen la guerra, y la excluyen por todos rumbos cuanto les es posible.

SÓCRATES.

Quizá, Teodoro, has visto esos hombres en el calor del combate, y no te has encontrado con ellos, cuando conversaban en paz, y se conoce que no son tus amigos. Por más despacio explican su sistema á aquellos de sus discípulos que quieren atraer á su partido.

TEODORO.

¿De qué discípulos hablas? mi querido Sócrates. Entre ellos ninguno es discípulo de otro; cada uno se forma á sí mismo, desde el momento en que el entusiasmo se ha apoderado de él, y se tienen los unos á los otros por ignorantes. No obtendrás nunca de ellos, como ántes te decia, por fuerza ni por voluntad, que te den razon de nada;

pero debemos considerar como un problema lo que dicen y examinarlo.

SÓCRATES.

Muy bien; ¿pero es otro problema que el que nos propusieron al principio los antiguos, cubriéndolo con el velo de la poesía para el vulgo, á saber: que el Océano y Tetis, principios de todo lo demás, son emanaciones y que nada es estable? Despues los modernos, como más sabios, lo han presentado al descubierto, á fin de que todos, hasta los zapateros, aprendiesen la sabiduría sólo con oírles una sola vez, y cesasen de creer neciamente que una parte de los séres está en reposo y otra en movimiento, y que aprendiendo que todo se mueve, se sintiesen por esta enseñanza llenos de respeto hácia sus maestros? Casi he olvidado, Teodoro, que otros han sostenido el sistema opuesto, diciendo que *el nombre del universo es lo inmóvil* (1). Los Melisos y los Parménides, abrazando esta opinion contraria, tienen por cierto, por ejemplo, que todo es uno y que este uno es estable en sí mismo, no teniendo espacio donde moverse. ¿Qué partido tomaremos, mi querido amigo, en frente de todos estos? Avanzando poco á poco, hénos aquí cogidos en medio de los unos y de los otros, sin apercibirnos. Si nos sacudimos de ellos por medio de una vigorosa defensa, se vengarán de nosotros, y nos sucederá lo que á aquellos, que peleando en la lid sin salir de la línea que separa los partidos, son cogidos por ambos y arrojados á uno y otro lado. Me parece que es mejor comenzar por los que han sido para nosotros objeto de exámen, y que dicen que todo pasa. Si creemos que tienen razon, nos uniremos á ellos y procuraremos librarnos de los otros. Si, por el contrario, nos parece que la verdad está de parte de aquellos que sostienen que todo está en reposo en el universo, nos pondremos de su lado, huyendo de los

(1) Verso de Parménides.

que suponen en movimiento hasta las cosas inmóviles. En fin, si nos parece que ni los unos, ni los otros, sostienen nada razonable, nos pondremos en ridículo, si pequeños como somos creyéramos estar en posesion de la verdad despues de haber desechado la antigua doctrina, sostenida por hombres respetables por su antigüedad y su sabiduría. Mira, Teodoro, si es prudente exponernos á tan gran peligro.

TEODORO.

No seria perdonable, Sócrates, el dejar de discutir lo que dicen los unos y los otros.

SÓCRATES.

Puesto que manifiestas tanto deseo, es preciso entrar en esta discusion. Es natural comenzar por el movimiento y ver cómo lo definen los que sostienen que todo se mueve; lo que deseo saber es, si no admiten más que una especie de movimiento ó si admiten dos, como á mi juicio debe hacerse. Pero no basta que yo solo lo crea así; es preciso que te pongas de mi parte, á fin de que, suceda lo que quiera, lo experimentemos en comun. Díme: cuando una cosa pasa de un lugar á otro ó gira sobre sí misma sin mudar de lugar, ¿llamas á esto movimiento?

TEODORO.

Sí.

SÓCRATES.

Sea, pues, esta una especie de movimiento. Y cuando, permaneciendo la cosa en el mismo lugar, envejece, ó de blanca se hace negra, ó de blanda dura, ó experimenta cualquiera otra alteracion, ¿no debe decirse que esta es una segunda especie de movimiento?

TEODORO.

Me parece que sí.

SÓCRATES.

No es posible desconocerlo. Cuento, pues, con dos clases de movimiento; el uno de alteracion, el otro de traslacion.

TEODORO.

Es cierto.

SÓCRATES.

Hecha esta distincion, dirijamos ahora la palabra á los que sostienen que todo se mueve, y hagámosles esta pregunta : ¿decís que todas las cosas se mueven con este doble movimiento de traslacion y de alteracion ó que algunas se mueven de estas dos maneras y otras sólo de una de ellas?

TEODORO.

En verdad no sé qué responder; me parece, sin embargo, que dirán que todo está sujeto á este doble movimiento.

SÓCRATES.

Si no lo dijesen, mi querido amigo, tendrian que reconocer precisamente, que las mismas cosas están en movimiento y en reposo, y que no es más cierto decir que todo se mueve, que decir que todo está en reposo.

TEODORO.

Nada más exacto.

SÓCRATES.

Puesto que es preciso que todo se mueva, no encontrándose la negacion del movimiento en ninguna parte, todas las cosas están siempre moviéndose en todos conceptos.

TEODORO.

Necesariamente.

SÓCRATES.

Fijate, te suplico, en lo que te voy á decir. ¿No decimos que ellos explican la generacion del calor, de la blancura y de las demás cualidades, diciendo, á saber, que cada una de estas se mueve con la sensacion en el espacio que média entre la causa activa y la pasiva; que la causa pasiva se hace sensible y no sensacion; y la activa ó el agente es afectado por tal ó cual cualidad, sin llegar á su

cualidad en sí? Quizá esta palabra cualidad te parecerá extraña, y no concibes la cosa bajo esta expresion general. Te la diré al pormenor. La causa activa no se hace calor, ni blancura, sino caliente, blanca, y así de lo demás. Porque te acordarás, sin duda, de lo que se dijo ántes, esto es, que nada es uno, tomado en sí, ni lo que obra, ni lo que padece, sino que de su contacto mútuo nacen las sensaciones y las cualidades sensibles, de donde resulta, de un lado, lo que tiene tal ó cual cualidad, y de otro, lo que experimenta tal ó cual sensacion.

TEODORO.

¿Cómo podia no acordarme?

SÓCRATES.

Dejemos todo lo demás de su sistema, sin tomarnos el trabajo de saber de qué manera lo explican; atengámonos sólo al punto de que hablamos y preguntémosles: todo se mueve, decís, todo pasa; ¿no es así?

TEODORO.

Sí.

SÓCRATES.

Mediante el doble movimiento de traslacion y de alteracion que hemos distinguido.

TEODORO.

Sin duda, si se pretende que todo se mueve plena y completamente.

SÓCRATES.

Si las cosas fuesen simplemente trasportadas de un punto á otro y no se alterasen, podria decirse cuál es la naturaleza de lo que se mueve y muda de lugar. ¿No es cierto?

TEODORO.

Sí.

SÓCRATES.

Pero como esto no es una cosa estable, ni lo que aparece blanco subsiste blanco, sino que, por el contrario,

hay un continuo cambio en este concepto, de suerte que la blancura misma pasa y se hace otro color, temerosa de que se la sorprenda en un estado fijo, ¿es posible dar nunca á color alguno un nombre conveniente, de modo que no sea posible el engaño?

TEODORO.

¿Qué medio hay, Sócrates, para determinar el color ni ninguna otra cualidad semejante, puesto que pasando sin cesar, escapa á la palabra con que se la quiere coger y precisar?

SÓCRATES.

¿Y qué diremos de las sensaciones, por ejemplo, las de la vista y la del oído? ¿Aseguraremos que subsisten en el estado de vision y de audicion?

TEODORO.

De ninguna manera, si es cierto que todo se mueve.

SÓCRATES.

Por consiguiente, estando todo en un movimiento absoluto, no debe decirse, cualquiera que sea el objeto de que se trate, que se ve ó que no se ve, que se tiene tal sensacion ó que no se tiene.

TEODORO.

No, sin duda.

SÓCRATES.

Pero la sensacion es la ciencia, hemos dicho Teetetes y yo.

TEODORO.

Es cierto.

SÓCRATES.

Cuando se nos ha preguntado qué es la ciencia, hemos respondido que es una cosa que no es ciencia, ni deja de serlo.

TEODORO.

Así parece.

SÓCRATES.

Aquí tienes nuestra respuesta perfectamente justificada, cuando para demostrar su exactitud nos hemos esforzado en probar que todo se mueve, puesto que si en efecto todo está en movimiento, resulta que las respuestas sobre cualquiera cosa son igualmente exactas, ya se diga que es *así*, ó ya *que no es así*, ó si quieres, y para no presentar á nuestros adversarios como existente nada estable, que ella se hace ó no se hace, deviene ó no deviene tal.

TEODORO.

Dices bien.

SÓCRATES.

Sí, Teodoro; salvo que me he servido de las expresiones *así* y *no así*. No es preciso usar de la palabra *así*, porque *así* lo mismo que *no así* (*ita et non ita*), como representan hasta cierto punto una cosa fija, no expresan el movimiento. Los partidarios de este sistema deben emplear otro término, y verdaderamente en su hipótesis no tienen expresion de que valerse, como no sea esta: *de ninguna manera*. Esta expresion indefinida es la más conforme con su opinion.

TEODORO.

Es, en efecto, una manera de hablar que les conviene perfectamente.

SÓCRATES.

Hémos aquí, Teodoro, libres de tu amigo; no le concedemos que todo hombre sea la medida de todas las cosas, á no ser que sea hombre hábil; y nunca confesaremos que la sensacion sea la ciencia, si partimos del supuesto de que todo está en movimiento, siempre que Teetetes no sea de otro dictámen.

TEODORO.

Está bien dicho, Sócrates. Terminada esta cuestion, estoy tambien libre de la obligacion de responderte, como

habiamos convenido, una vez que se halla terminado el exámen del sistema de Protágoras.

TEETETES.

Nada de eso, Teodoro; seguid hasta que Sócrates y tú hayais discutido la opinion de los que dicen que todo está en reposo, segun os propusisteis ántes.

TEODORO.

¿Qué? ¡Teetetes, tú, tan jóven, das lecciones de injusticia á los ancianos, enseñándoles á violar sus compromisos! Prepárate á responder á Sócrates sobre lo que resta por decir.

TEETETES.

Con mucho gusto, si Sócrates lo consiente. Hubiera oido, sin embargo, con el mayor placer lo que pensais sobre esta materia.

TEODORO.

Invitar á Sócrates á la discusion es invitar á buenos jinetes á correr en la llanura. Interrógale y quedarás satisfecho.

SÓCRATES.

No pienses, Teodoro, que voy á aceptar la invitacion de Teetetes.

TEODORO.

¿Por qué no?

SÓCRATES.

Aunque temo criticar con alguna dureza á Melito y á los demás que sostienen que todo es uno é inmóvil, lo sientto ménos respecto de estos que con relacion á Parménides. Parménides me parece á la vez *respectable y temible*, sirviéndome de las palabras de Homero. Le traté siendo yo jóven y cuando él era muy anciano, y me pareció que habia en sus discursos una profundidad poco comun. Temo que no comprendamos sus palabras y que no penetremos bien su pensamiento; y más que todo, temo que las digresiones que nos vengán encima, si no las evi-

tamos, nos hagan perder de vista el objeto principal de esta discusion, que es conocer la naturaleza de la ciencia. Por otra parte, el objeto de que nos ocupamos aquí, es de una extension inmensa, y seria falta de consideracion el examinarlo de pasado; y si no le damos toda la amplitud que merece, acabaron nuestras indagaciones sobre la ciencia. Así, es preciso que no suceda lo uno ni lo otro, y vale más que, apelando á mi arte de comadron, auxilie á Teetetes á parir sus concepciones sobre la ciencia.

TEETETES.

Sea como quieres, puesto que tú eres el que mandas.

SÓCRATES.

Haz, Teetetes, la observacion siguiente sobre lo que se ha dicho. Has respondido que la sensacion y la ciencia son una misma cosa; ¿no es así?

TEETETES.

Sí.

SÓCRATES.

Si te preguntaran con qué ve el hombre lo blanco y lo negro y con qué oye los sonidos agudos y graves, probablemente dirias que con los ojos y con los oidos.

TEETETES.

Sin duda.

SÓCRATES.

Generalmente no es estrechez de espíritu el emplear los nombres y los verbos en su acepcion vulgar, y no tomarlos en todo su rigor; por el contrario, indica pequenez de alma el usar de este recurso. Sin embargo, alguna vez es necesario; y así, por ejemplo, no puedo dispensarme en este momento de descubrir en tu respuesta lo que tiene de defectuosa. Mira, en efecto, cuál es la mejor de estas dos contestaciones: el ojo es aquello con lo que vemos ó es por lo que vemos; el oido es aquello con lo que oimos ó más bien es por lo que oimos.

TEETETES.

Me parece, Sócrates, que es mejor decir los órganos *por los que sentimos* que no *con los que sentimos*.

SÓCRATES.

Efectivamente, sería extraño, querido mio, que en nosotros hubiese muchos sentidos como en los caballos de palo y que ellos no se refiriesen todos á una sola esencia, llámese la alma ó de cualquiera otro modo, con la que, valiéndonos de los sentidos como de otros tantos órganos, sentimos lo que es sensible.

TEETETES.

Me parece que debe ser así.

SÓCRATES.

La razon por la que procuro aquí la exactitud de las palabras, es porque quiero saber si en nosotros hay un solo y mismo principio, por el que sabemos, por medio de los ojos, lo que es blanco ó negro, y los demás objetos por medio de los demás sentidos; y si tú achacas cada una de estas sensaciones á los órganos del cuerpo... Pero quizá vale más que seas tú mismo el que diga todo esto, en lugar de tomarme yo este trabajo por tí. Respóndeme, pues. ¿Atribuyes al cuerpo ó á otra sustancia los órganos por los que sientes lo que es caliente, seco, ligero, dulce?

TEETETES.

Los atribuyo al cuerpo solamente.

SÓCRATES.

¿Consentirías en concederme que lo que sientes por un órgano te es imposible sentirlo por ningun otro, por ejemplo, por la vista lo que sientes por el oido, ó por el oido lo que sientes por la vista?

TEETETES.

¿Cómo no lo he de consentir?

SÓCRATES.

Luego si tienes alguna idea sobre los objetos de estos

dos sentidos, tomados en junto, no puede venirte esta idea colectiva de uno ni de otro órgano.

TEETETES.

No, sin duda.

SÓCRATES.

La primera idea que tú tienes respecto al sonido y al color, tomados en junto, es que los dos existen.

TEETETES.

Sí.

SÓCRATES.

Y que el uno es diferente del otro y semejante á sí mismo.

TEETETES.

Sin duda.

SÓCRATES.

Y que, tomados juntos, ellos son dos, y que, tomado cada uno aparte, cada cual es uno.

TEETETES.

Así lo entiendo.

SÓCRATES.

¿No te consideras en estado de examinar si son semejantes ó desemejantes entre sí?

TEETETES.

Quizá.

SÓCRATES.

¿Con el auxilio de qué órgano concibes todo esto respecto de estos dos objetos? Porque no es por el oído ni por la vista por donde puedes saber lo que tienen de comun. Hé aquí una nueva prueba de lo que decíamos. Si fuera posible examinar si uno ú otro de estos dos objetos son ó no salados, te sería fácil decirme de qué órgano te servirías para ello. No sería la vista, ni el oído, sino algún otro órgano.

TEETETES.

Sin duda sería el órgano del gusto.

SÓCRATES.

Tienes razon. ¿Pero qué facultad te da á conocer las cualidades comunes á todos estos objetos, que llamas *ser* y *no ser*, y sobre las que te pregunté ántes? ¿Qué órganos destinarás á estas percepciones, y por dónde lo que siente en nosotros percibe el sentimiento de todas estas cosas?

TEETETES.

Hablas sin duda del ser y del no ser, de la semejanza y de la desemejanza, de la identidad y de la diferencia, y tambien de la unidad y de los demás números. Y es evidente que tú me preguntas por qué órganos del cuerpo siente nuestra alma todo esto, así como lo par, lo impar y todo lo que depende de ellos.

SÓCRATES.

Perfectamente, Teetetes; eso es lo que yo quiero saber.

TEETETES.

En verdad, Sócrates, no sé qué decirte, sino que desde el principio me ha parecido que no tenemos órgano particular para esta clase de cosas como para las otras, pero que nuestra alma examina inmediatamente por sí misma lo que los objetos tienen de comun entre sí.

SÓCRATES.

Tú eres hermoso, Teetetes, y no feo como decia Teodoro, porque el que responde bien es bello y bueno. Además me has hecho un servicio, dispensándome de una larga discusion, si juzgas que hay objetos que el alma conoce por sí misma, y otros que conoce por los órganos del cuerpo. Esto, en efecto, ya lo esperaba yo de tí, y deseaba que fuese esta tu opinion.

TEETETES.

Pues bien, yo pienso como tú.

SÓCRATES.

¿En cuál de estas dos clases de objetos colocas el ser? Porque es lo más comun á todas las cosas.

TEETETES.

Le coloco en la clase de los objetos con los que el alma se pone en relacion por sí misma.

SÓCRATES.

¿Y sucede lo mismo con la semejanza y la desemejanza, con la identidad y con la diferencia?

TEETETES.

Sí.

SÓCRATES.

¿Con lo bello, lo feo, lo bueno y lo malo?

TEETETES.

Me parece que estos objetos, sobre todo, son del número de aquellos cuya esencia examina el alma, comparando y combinando en sí misma el pasado y el presente con el porvenir.

SÓCRATES.

Detente. ¿El alma no sentirá por el tacto la dureza de lo que es duro y la blandura de lo que es blando?

TEETETES.

Sí.

SÓCRATES.

Pero, por lo que hace á su esencia, á su naturaleza, á su oposicion y á la naturaleza de esta oposicion, ¿ensaya el alma juzgarlas por sí misma, despues de repetidos esfuerzos y de confrontar las unas con las otras?

TEETETES.

Sin duda.

SÓCRATES.

La naturaleza ha dado á los hombres y á las bestias, desde el acto de nacer, el sentimiento de ciertas afecciones que pasan al alma por los órganos del cuerpo; mientras que las reflexiones sobre estas afecciones, su esencia y su utilidad, no vienen ó no se presentan sino á la larga y con mucho trabajo mediante los cuidados y estudio de las personas en cuya alma se forman.

TEETETES.

Es cierto.

SÓCRATES.

¿Es posible que el que no descubre la esencia, descubra la verdad?

TEETETES.

No.

SÓCRATES.

¿Se obtendrá la ciencia cuando se ignora la verdad?

TEETETES.

¿Cómo? Sócrates.

SÓCRATES.

La ciencia no reside en las sensaciones sino en el razonamiento sobre las sensaciones, puesto que, según parece, sólo por el razonamiento se puede descubrir la ciencia y la verdad, y es imposible conseguirlo por otro rumbo.

TEETETES.

Así parece.

SÓCRATES.

¿Dirás que lo uno y lo otro son una misma cosa, cuando hay entre ellas una gran diferencia?

TEETETES.

Eso no sería exacto.

SÓCRATES.

¿Qué nombre das á estas afecciones, ver, oír, olfatear, resfriarse, calentarse?

TEETETES.

A todo esto lo llamo sentir, porque ¿qué otro nombre puede tener?

SÓCRATES.

Comprendes todo esto bajo el nombre genérico de sensación.

TEETETES.

Así es.

SÓCRATES.

Sensacion, que, como decimos, no puede descubrir la verdad, porque no afecta á la esencia.

TEETETES.

Es cierto.

SÓCRATES.

Ni tampoco, por consiguiente, á la ciencia.

TEETETES.

Tampoco.

SÓCRATES.

La sensacion y la ciencia ¿no podrian ser una misma cosa? Teetetes.

TEETETES.

Parece que no.

SÓCRATES.

Ahora, sobre todo, es cuando vemos con la mayor evidencia, que la ciencia es una cosa distinta que la sensacion. Es cierto que hemos comenzado esta conversacion con el propósito de descubrir, no lo que no es la ciencia, sino lo que ella es. Sin embargo, estamos bastante adelantados en este descubrimiento, para no buscar la ciencia en la sensacion, sino en el nombre que se da al alma, cuando considera ella misma los objetos.

TEETETES.

Me parece, Sócrates, que este nombré de que hablas, es el juicio.

SÓCRATES.

Tienes razon, mi querido amigo; mira, pues, de nuevo, despues que hayas borrado de tu espíritu todas las ideas precedentes, si en el punto en que estás ahora se te muestran las cosas más claramente, y dime otra vez qué es la ciencia.

TEETETES.

No es posible, Sócrates, decir que es toda clase de juicios, puesto que los hay falsos; pero me parece que el

juicio verdadero es la ciencia, y esta es mi respuesta. Si discurrendo más, descubrimos, como sucedió ántes, que no es esto cierto, trataremos de decir otra cosa.

SÓCRATES.

Vale más, Teetetes, explicarse así, con resolución, que no con la timidez con que lo hacías al principio. Porque si continuamos, sucederá una de dos cosas: ó encontraremos lo que buscamos, ó creeremos ménos que sabemos lo que no sabemos, lo cual no es una ventaja despreciable. Ahora, qué es lo que dices? ¿Que hay dos especies de juicio, el uno verdadero, el otro falso, y que la ciencia es el juicio verdadero?

TEETETES.

Sí, es mi opinion por ahora.

SÓCRATES.

¿No es conveniente decir algo sobre el juicio?

TEETETES.

¿Qué dices?

SÓCRATES.

Que es una cuestion que me turba, y no por primera vez; de suerte, que yo enfrente de mí mismo y de los demás, me he visto en el mayor embarazo, no pudiendo explicar lo que es este fenómeno y de qué manera se forma en nosotros.

TEETETES.

¿Qué fenómeno?

SÓCRATES.

El juicio falso. Estoy pensando en este momento y dudo, si dejaremos á parte este punto, ó si le discutiremos en distinta forma que en la que lo hemos hecho ántes.

TEETETES.

¿Por qué no? Sócrates; discutámoslo, aunque te parezca poco necesario. Deciais con razon, no hace un momento, Teodoro y tú, hablando de lo que se prolongaba

la discusion, que nunca debemos apurarnos al tratar semejantes materias.

SÓCRATES.

Has recordado este hecho muy oportunamente. Quizá no haremos mal en volver en cierta manera atrás; porque vale más profundizar pocas cosas, que recorrer muchas de un modo insuficiente.

TEETETES.

Sin duda.

SÓCRATES.

Pues bien, ¿qué diremos? ¿Que es muy comun formar juicios falsos, que los hombres juzgan tan pronto falsa como verdaderamente, y que tal es la naturaleza de las cosas?

TEETETES.

Así lo decimos.

SÓCRATES.

Con relacion á todos los objetos juntos ó á cada objeto en particular, ¿no es para nosotros una necesidad saber ó no saber? No hablo aquí de lo que se llama aprender y olvidar, como término medio entre saber é ignorar, porque esto nada importa á la discusion presente.

TEETETES.

Siendo así, Sócrates, no queda otro partido, respecto de cada objeto, que ó conocerlo ó ignorarlo.

SÓCRATES.

Cuando se juzga, ¿es necesario juzgar sobre lo que se sabe y sobre lo que no se sabe?

TEETETES.

Sí.

SÓCRATES.

Es imposible que, sabiendo una cosa, no se la sepa, ó que, no sabiéndola, se la sepa.

TEETETES.

Seguramente.

SÓCRATES.

Cuando se juzga falsamente sobre lo que se sabe, se imagina uno que la cosa, que se sabe, no es tal cosa, sino otra, que se sabe también, de suerte que, conociéndolas ambas, ambas al mismo tiempo son ignoradas?

TEETETES.

Eso no puede suceder, Sócrates.

SÓCRATES.

¿Se figura uno que aquello, que no se sabe, es otra cosa que tampoco se sabe, y puede suceder que un hombre, que no conoce ni á Teetetes ni á Sócrates, crea que Sócrates es Teetetes ó que Teetetes es Sócrates?

TEETETES.

¿Cómo puede ser eso?

SÓCRATES.

Tampoco nos imaginamos que aquello, que se sabe, es lo mismo que se ignora, y aquello que se ignora es lo mismo que se sabe.

TEETETES.

Eso sería prodigioso.

SÓCRATES.

¿Cómo se formaría un juicio falso, ya que el juicio no puede tener lugar fuera de los casos que acabo de decir, puesto que todo está comprendido en lo que sabemos ó no sabemos, y que en todos estos casos nos parece imposible el juzgar falsamente?

TEETETES.

Nada más cierto.

SÓCRATES.

Quizá no convenga examinar lo que buscamos bajo el punto de vista de la ciencia y de la ignorancia, sino bajo el punto de vista del ser y del no ser.

TEETETES.

¿Qué dices?

SÓCRATES.

¿No podría sentarse, como verdad absoluta, que el que juzgue sobre una cosa, que no existe, hace un juicio necesariamente falso, piense lo que quiera su espíritu?

TEETETES.

Así parece, Sócrates.

SÓCRATES.

Qué diremos, Teetetes, si se nos pregunta, como puede hacerlo todo el mundo, lo siguiente: ¿qué hombre juzgará sobre lo que no existe, ya sea un objeto real ó ya un sér abstracto? Responderemos á esto, á mi parecer, que está en este caso aquel que no juzga segun la verdad; porque no cabe otra respuesta.

TEETETES.

Ninguna otra.

SÓCRATES.

¿Pero tiene lugar esto en cualquiera otro caso?

TEETETES.

¿Cuándo?

SÓCRATES.

¿Puede darse el caso de que se vea alguna cosa, y que aquello, que se ve, no sea nada?

TEETETES.

¿Cómo?

SÓCRATES.

Cuando se ve un objeto, ¿aquello que se ve es alguna cosa real, ó piensas que aquello, que es alguna cosa, no es nada?

TEETETES.

De ninguna manera.

SÓCRATES.

Aquel, que ve una cosa, ¿ve una cosa que existe?

TEETETES.

Me parece que sí.

SÓCRATES.

¿Y aquel que oye una cosa, oye una cosa, y, por consiguiente, una cosa que existe?

TEETETES.

Sí.

SÓCRATES.

En igual forma, el que toca una cosa, ¿toca un objeto que existe, puesto que es alguna cosa?

TEETETES.

Es cierto igualmente.

SÓCRATES.

Y el que juzga ¿no lo hace sobre un objeto?

TEETETES.

Necesariamente.

SÓCRATES.

Y juzgando sobre algún objeto, ¿no juzga sobre algo que existe?

TEETETES.

Lo concedo.

SÓCRATES.

Luego el que juzga sobre lo que no existe, no juzga nada.

TEETETES.

Parece que sí.

SÓCRATES.

Y juzgar de nada es no juzgar absolutamente.

TEETETES.

Parece evidente.

SÓCRATES.

Luego no es posible juzgar ni sobre lo que no existe, ni sobre un objeto real, ni sobre un sér abstracto.

TEETETES.

Parece que no.

SÓCRATES.

Juzgar falsamente no es, pues, otra cosa, que juzgar sobre lo que no existe.

TEETETES.

Al parecer.

SÓCRATES.

Así, pues, el juicio falso no se forma en nosotros de esta manera, ni de la manera que ántes expusimos.

TEETETES.

Es cierto.

SÓCRATES.

Pero veamos si se forma de esta otra manera.

TEETETES.

¿Cómo?

SÓCRATES.

Llamamos juicio falso todo yerro de cierto género en que incurrimos cuando, tomando un objeto real por otro objeto real, se afirma que tal objeto es tal otro. De esta manera se juzga siempre sobre lo que existe, pero tomando una cosa por otra; y puede decirse con razon que cuando falta el verdadero objeto que se considera, el juicio es falso.

TEETETES.

Eso me parece muy bien dicho, porque cuando se tiene una cosa fea por bella, ó una bella por fea, entónces es cuando verdaderamente el juicio es falso.

SÓCRATES.

Se ve claramente, Teetetes, que ni me consideras, ni me temes.

TEETETES.

¿Por qué?

SÓCRATES.

Porque no crees, á lo que parece, que yo no dejaré pasar esta expresion, *verdaderamente falso*, preguntándote si es posible que lo que es rápido se haga con lentud, lo que es ligero con pesadez, y cualquier otra cosa, no segun su naturaleza, siño segun la de su contraria y en oposicion consigo mismo. Pero dejo esta objecion para

que no decaiga la confianza que me muestras. ¿Crees, como dices, que juzgar falsamente es tomar una cosa por otra?

TEETETES.

Sí.

SÓCRATES.

Podemos, según tu opinión, representarnos por el pensamiento un objeto como siendo otro que el que realmente es, y no tal como es.

TEETETES.

Si podemos.

SÓCRATES.

Cuando se cae en semejante error, ¿es una necesidad que se tengan presentes en el pensamiento uno y otro objeto ó uno de los dos?

TEETETES.

Sin duda.

SÓCRATES.

Los dos á la vez ó uno despues del otro.

TEETETES.

Muy bien.

SÓCRATES.

¿Entiendes tú por pensar lo mismo que yo?

TEETETES.

¿Qué entiendes por pensar?

SÓCRATES.

Un discurso que el alma se dirige á sí misma sobre los objetos que considera. Me explico como un hombre, que no sabe muy bien aquello de que habla, pero me parece que el alma, cuando piensa, no hace otra cosa que conversar consigo misma, interrogando y respondiendo, afirmando y negando; y que cuando se ha resuelto, sea más ó ménos pronto y ha dicho su pensamiento sobre un objeto sin permanecer más en duda, en esto consiste el juicio. Así, pues, juzgar, en mi concepto, es hablar, y

la opinion es un discurso pronunciado, no á otro, ni de viva voz, sino en silencio y á sí mismo. ¿Qué dices tú?

TEETETES.

Lo mismo.

SÓCRATES.

Cuando se juzga que una cosa es otra, á mi parecer, se dice uno á sí mismo que tal cosa es tal otra.

TEETETES.

Sin duda.

SÓCRATES.

Recuerda si alguna vez te has dicho á tí mismo que lo bello es feo, ó lo injusto justo; y para decirlo en una palabra, mira si has intentado nunca persuadirte de que una cosa es otra; ó si, por el contrario, jamás te ha venido á las mientes, ni en sueños, que el impar es ciertamente el par ó cosa semejante.

TEETETES.

Nunca.

SÓCRATES.

¿Piensas que cualquiera otro, que tenga sentido comun ó aunque esté demente, haya intentado decirse y probarse seriamente á sí mismo que un caballo es de toda necesidad un buey, ó que dos son uno?

TEETETES.

No, seguramente.

SÓCRATES.

Si, pues, juzgar es hablarse á sí mismo, nadie, hablando y juzgando sobre dos objetos y abrazando ambos por el pensamiento, dirá ni juzgará que el uno es el otro. Es preciso abandonar esta teoría á tu propio juicio, porque no temo decir que nadie juzgará que lo feo es bello, ni otra cosa semejante.

TEETETES.

Tambien la abandono yo, Sócrates, y me adhiero á tu opinion.

SÓCRATES.

Es imposible que, juzgando sobre dos objetos, se juzgue que el uno sea el otro.

TEETETES.

Así me parece.

SÓCRATES.

Pero si el juicio sólo recae sobre uno de los dos y no sobre el otro, nunca se juzgará que el uno sea el otro.

TEETETES.

Dices verdad, porque sería preciso en este caso que se abrazara por el pensamiento el objeto mismo, que no se juzgaría.

SÓCRATES.

Por consiguiente, no puede suceder que se juzgue que una cosa es otra, ni cuando se juzga sobre ambas, ni cuando se juzga sobre una de las dos. Así es, que definir el juicio falso diciendo que es el juicio de una cosa por otra, es no decir nada, y no parece que por este camino, ni por los precedentes, podamos formar juicios falsos.

TEETETES.

No, ciertamente.

SÓCRATES.

Sin embargo, Teetetes, si no reconociésemos que existen juicios falsos, nos veríamos precisados á admitir una multitud de absurdos.

TEETETES.

¿Qué absurdos?

SÓCRATES.

Te los diré, cuando hayamos considerado la cosa bajo todas sus fases, porque sería vergonzoso para tí y para mí, si en el conflicto en que estamos nos viésemos reducidos á admitir lo que yo quiero decir. Pero si llegamos á descubrir lo que buscamos y á estar fuera de todo peligro, entónces, no pudiendo temer ya que nos pongamos en ridículo, hablaré de esos absurdos como de un incon-

veniente con que tropiezan otras personas. Por el contrario, si no aclaramos nuestras dudas, creo que nos colocaremos en una triste posicion y á merced del razonamiento, para vernos batidos y tener que pasar por todo lo que éste quiera ; nos encontraremos en una situacion análoga á la de los mareados. Escucha, pues, el recurso, que encuentro aún para salir de esta cuestion.

TEETETES.

Habla, pues.

SOCRATES.

No creo que hayamos hecho bien en conceder que es imposible creer que lo que se sabe sea lo mismo que lo que no se sabe y que engañarse, sino que sostengo que, bajo ciertos puntos de vista, esto puede suceder.

TEETETES.

¿Has tenido presente lo que yo he sospechado cuando hacíamos esa confesion, á saber: que algunas veces, conociendo á Sócrates y viendo de léjos una persona que no conocia, le he tomado por Sócrates, á quien yo conozco? Aquí tienes el caso que acabas de proponer.

SÓCRATES.

¿No hemos renunciado á esta idea, puesto que resultaba que no sabíamos lo que sabemos?

TEETETES.

Sí.

SÓCRATES.

No hablemos más de esto, sino del siguiente modo, y quizá todo nos saldrá perfectamente, si bien tambien así podremos encontrar obstáculos. Pero estamos en una situacion crítica, en la que es una necesidad para nosotros examinar los objetos por todos lados, para penetrar la verdad. Mira si lo que te digo es fundado; ¿es posible que, no sabiendo una cosa ántes, se la aprenda despues?

TEETETES.

Sin duda.

SÓCRATES.

¿Después una segunda cosa y luego una tercera?

TEETETES.

¿Por qué no?

SÓCRATES.

Supon conmigo, siguiendo nuestra conversacion, que hay en nuestras almas planchas de cera, más grandes en unos, más pequeñas en otros, de una cera más pura en éste, ménos en aquel, demasiado dura ó demasiado blanda en algunos y un término medio en otros.

TEETETES.

Lo supongo.

SÓCRATES.

Decimos que estas planchas son un don de Mnemosina, madre de las musas, y que marcamos en ellas como con un sello la impresion de aquello de que queremos acordarnos entre todas las cosas que hemos visto, oído ó pensado por nosotros mismos, estando ellas dispuestas siempre á recibir nuestras sensaciones y reflexiones; que conservamos el recuerdo y el conocimiento de lo que está en ellas grabado, en tanto que la imágen subsiste; y que cuando se borra ó no es posible que se verifique esta impresion, lo olvidamos y no lo sabemos.

TEETETES.

Sea así.

SÓCRATES.

Cuando se ven ó se escuchan cosas que se conocen, y se fija la consideracion en alguna de ellas, mira si se puede entónces formar un juicio falso.

TEETETES.

¿De qué manera?

SÓCRATES.

Imaginándose, que lo que se sabe es tan pronto aquello que se sabe, como aquello que no se sabe; porque ha sido un error nuestro el haber concedido ántes que esto es imposible.

TEETETES.

¿Cómo lo entiendes ahora?

SÓCRATES.

Hé aquí lo que es preciso decir sobre esta materia, tomando las cosas desde su principio. Es imposible que lo que se sabe, cuya impresion se conserva en el alma, y que no se siente actualmente, imaginemos que es alguna otra cosa que se sabe, cuya impresion se tiene tambien y que no se siente; y asimismo que aquello que se sabe es otra cosa que no se sabe y de la que no se tiene impresion; y tambien que aquello que no se sabe es otra cosa que tampoco se sabe; y aquello que se siente, otra cosa que tambien se siente; y aquello que se siente, otra cosa que no se siente; y aquello que no se siente, otra cosa que tampoco se siente; y aquello que no se siente otra cosa que se siente. Es aún más imposible, si cabe, figurarse que lo que se sabe y se siente, cuya impresion tenemos en el alma por la sensacion, es alguna otra cosa que se sabe y que se siente, y cuya impresion tenemos igualmente por la sensacion. Es igualmente imposible que aquello que se sabe, aquello que se siente, cuya imagen conservamos grabada en la memoria, imaginemos que es alguna otra cosa que se sabe; y tambien que aquello que se sabe, que se siente y cuyo recuerdo se guarda, es otra cosa que se siente; y que aquello que no se sabe, ni se siente, es otra cosa que no se sabe, ni se siente igualmente; y aquello que no se sabe, ni se siente, otra cosa que no se sabe; y aquello que no se sabe ni se siente, otra cosa que no se siente. Es de toda imposibilidad que en todos estos casos se forme un juicio falso. Si el juicio, pues, tiene lugar en alguna parte, será en los casos siguientes.

TEETETES.

¿En qué casos? Quizá comprenderé mejor por este me-

dio lo que dices; porque en lo anterior apenas he podido seguirte.

SÓCRATES.

En estos. Con relacion á aquello que se sabe, cuando imaginamos que es alguna otra cosa que se sabe y que se siente, ó que no se sabe, pero que se siente; ó con relacion á lo que se sabe y se siente cuando se toma por otra cosa que se sabe é igualmente se siente.

TEETETES.

Ahora te comprendo ménos que ántes.

SÓCRATES.

Escucha lo mismo con más claridad. ¿No es cierto que, conociendo á Teodoro y teniendo en mí el recuerdo de su figura, y conociendo lo mismo á Teetetes, unas veces los veo, otras no los veo, tan pronto los toco como no los toco, los oigo, y experimento otras sensaciones con ocasion de ellos? ó bien no tengo absolutamente ninguna, pero no por eso dejo de acordarme de ellos y de tener conciencia de este recuerdo?

TEETETES.

Convengo en ello.

SÓCRATES.

De todo lo que quiero explicarte, concibe por el pronto lo siguiente: que es posible que no se sienta lo que se sabe é igualmente que se sienta.

TEETETES.

Es cierto.

SÓCRATES.

¿No sucede igualmente respecto de lo que no se sabe, que muchas veces no se siente, y muchas se siente y nada más?

TEETETES.

Tambien es cierto.

SÓCRATES.

Ahora, mira si te será más fácil seguirme. Sócrates

conoce á Teodoro y á Teetetes, pero no ve ni al uno ni al otro, y no tiene ninguna otra sensacion respecto de ellos. En este caso nunca formará en sí mismo este juicio: que Teetetes es Teodoro. ¿Tengo razon ó nó?

TEETETES.

Tienes razon.

SÓCRATES.

Tal es el primer caso de que he hablado,

TEETETES.

En efecto, es el primero.

SÓCRATES.

El segundo es que, conociendo á uno de vosotros dos y no conociendo al otro y no teniendo por otra parte ninguna sensacion ni del uno ni del otro, no me figuraré jamás, que aquel que yo conozco es el otro que yo no conozco.

TEETETES.

Muy bien.

SÓCRATES.

El tercero es que no conociendo ni sintiendo el uno ni el otro, no pensaré nunca que el uno, que no me es conocido, es el otro, que tampoco conozco. En una palabra, imagínate oír de nuevo todos los casos que he propuesto en primer lugar, en los cuales jamás formaré un juicio falso sobre tí, ni sobre Teodoro; ya os conozca ó no os conozca á ambos, ya conozca al uno y no al otro. Lo mismo sucede respecto á las sensaciones. ¿Me comprendes?

TEETETES.

Sí.

SÓCRATES.

Resta, por consiguiente, formar juicios falsos en el caso en que, conociéndoos á tí y á Teodoro, y teniendo vuestras facciones grabadas sobre las citadas planchas de cera, viéndoos á ambos de léjos, sin distingueros suficientemente, me esfuerce yo en aplicar la imágen del uno y del

otro á la vision que le es propia, adaptando y ajustando esta vision sobre las huellas que ella me ha dejado, á fin de que el reconocimiento tenga lugar; y cuando en seguida, engañándome en este punto y tomando el uno por el otro, como sucede á los que ponen el zapato de un pié en el otro pié, yo aplico la vision del uno y del otro á la fisonomía que no es la suya, ó cuando caigo en el error, experimentando lo mismo que cuando se mira en un espejo, donde lo que está á la derecha aparece á la izquierda; entónces sucede que se toma una cosa por otra, y se forma un juicio falso.

TEETETES.

Esta comparacion, Sócrates, conviene admirablemente á lo que pasa en el juicio.

SÓCRATES.

Lo mismo acontece cuando, conociéndoos á los dos, tengo, además de esto, la sensacion del uno y no del otro y no tengo conocimiento de este otro por la sensacion, que es lo que yo decia ántes, y que entónces no me comprendiste.

TEETETES.

Verdaderamente no.

SÓCRATES.

Decia, pues, que conociendo una persona, sintiéndola, y teniendo conocimiento de ella por la sensacion, jamás nos imaginaremos que es otra persona que ya se conoce, que se siente, y de la que se tiene igualmente un conocimiento distinto por la sensacion. Esto es lo mismo que yo decia, y que no entendiste.

TEETETES.

Sí.

SÓCRATES.

Queda el caso de que voy á hablar ahora. Decimos que el juicio falso tiene lugar cuando, conociendo estas dos personas y viendo la una y la otra, ó teniendo cualquiera

otra sensacion de ambas, yo no achaco la imágen de cada una á la sensacion que tengo de ella, y semejante á un tirador poco diestro, no doy en el blanco, y que esto es lo que se llama errar.

TEETETES.

Con razon.

SÓCRATES.

Por consiguiente, cuando teniendo la sensacion de los signos del uno y no de los signos del otro, se aplica á la sensacion presente lo que pertenece á la sensacion ausente, el pensamiento en este caso yerra absolutamente. En una palabra, si lo que decimos aquí es racional, no parece que pueda haber engaño, ni formar un juicio falso sobre lo que jamás ha sido conocido, ni sentido; y el juicio falso ó verdadero gira y se mueve en cierta manera en los límites de lo que sabemos y de lo que sentimos; es juicio verdadero, cuando aplica é imprime á cada objeto directamente las señales que le son propias; y falso, cuando las aplica de soslayo y oblicuamente.

TEETETES.

Dices bien, Sócrates.

SÓCRATES.

Aún estarias más conforme despues de haber oido lo que sigue. Porque es muy bueno formar juicios verdaderos, y vergonzoso formarlos falsos.

TEETETES.

Sin duda.

SÓCRATES.

Hé aquí cuál es la causa. Cuando la cera que se tiene en el alma es profunda, grande en cantidad, bien unida y bien preparada, los objetos que entran por los sentidos y se graban en este corazon del alma, como le ha llamado Homero, designando así de una manera simulada su semejanza con la cera, dejan allí huellas distintas de una profundidad suficiente, y que se conservan largo tiempo.

Los que están en este caso tienen la ventaja, en primer lugar, de aprender fácilmente; en segundo, de retener lo que han aprendido, y en fin, la de no confundir los signos de las sensaciones y formar juicios verdaderos. Porque como estos signos son claros y están colocados en un lugar espacioso, aplican con prontitud cada uno á su sello, es decir, á los objetos reales; y á estos se da el nombre de sabios. ¿No eres de este parecer?

TEETETES.

Sí.

SÓCRATES.

Por el contrario, cuando este corazón está cubierto de pelo, (lo cual alaba el muy sabio Homero) ó la cera es impura y llena de suciedad, ó es demasiado blanda ó demasiado dura; por de pronto, los que la tienen demasiado blanda aprenden fácilmente, pero olvidan lo mismo, que es lo contrario de lo que sucede á los que la tienen demasiado dura. En cuanto á las personas, cuya cera está cubierta de pelo, es áspera y en cierta manera petrosa ó mezclada de tierra y cieno, el signo de los objetos no es limpio en ellas; tampoco lo es en aquellos que tienen la cera demasiado dura, porque no hay profundidad; ni en aquellos que la tienen demasiado blanda, porque, confundiendo las huellas, se hacen bien pronto oscuras. Méenos claros son, cuando además de esto se tiene un alma pequeña, pues que, siendo estrecho el local, los signos se mezclan los unos con los otros. Todos estos están en situación de formar juicios falsos. Porque cuando ven, oyen ó imaginan alguna cosa, no pudiendo aplicar en el acto cada objeto á su signo, son lentos, atribuyen á un objeto lo que corresponde á otro, y generalmente ven, oyen y conciben caprichosamente. Y así se dice de ellos que se engañan y que son unos ignorantes.

TEETETES.

No es posible hablar mejor, Sócrates.

SÓCRATES.

Y bien, ¿diremos que se dan en nosotros juicios falsos?

TEETETES.

Seguramente.

SÓCRATES.

¿Y juicios verdaderos?

TEETETES.

Sí.

SÓCRATES.

¿Consideraremos ya como punto suficientemente probado que hay estos dos juicios?

TEETETES.

Sí; ya está bien decidido.

SÓCRATES.

En verdad, Teetetes, es preciso convenir en que un hombre hablador es un sér muy importuno y fastidioso.

TEETETES.

¡Cómo! ¿A qué viene eso?

SÓCRATES.

Porque yo estoy de mal humor con mi pobre inteligencia, ó á decir verdad, contra mi charlatanismo; porque, ¿qué otro término se puede emplear cuando un hombre por estupidez provoca la conversacion por arriba y por abajo, no se da nunca por convencido y no abandona el asunto sino con una extrema dificultad?

TEETETES.

¿Qué es lo que tanto te incomoda?

SÓCRATES.

No sólo estoy incomodado, sino que temo no saber qué responder, si se me pregunta: Sócrates ¿has averiguado que el juicio falso no se encuentra en las sensaciones comparadas entre sí, ni en los pensamientos, sino en el concurso de la sensacion y del pensamiento? Yo le diré que sí, me parece, lisonjeándome de esto como de un magnífico descubrimiento.

TEETETES.

A mí, Sócrates, me parece que la demostracion, que acabamos de hacer, no es de desechar.

SÓCRATES.

Pero tú dices, replicará él, que conociendo un hombre por el pensamiento solamente y no viéndole, es imposible que se le tome por un caballo, que no se ve, que no se toca, y que no se conoce por ninguna otra sensacion, sino únicamente por el pensamiento. Yo le responderé que esto es verdad.

TEETETES.

Con razon.

SÓCRATES.

Pero, proseguirá él, ¿no se sigue de aquí, que no se tomará nunca el número once, que sólo se conoce por el pensamiento, por el número doce, que igualmente es sólo conocido por el pensamiento? Vamos, responde á esto, Teetetes.

TEETETES.

Responderé que, respecto de los números que se ven y que se tocan, se puede tomar once por doce, pero nunca diré esto con respecto á los números, que están en el pensamiento.

SÓCRATES.

¡Qué! ¿Crees tú que nadie se ha propuesto examinar en sí mismo los números cinco y siete? No digo cinco hombres, siete hombres, ni nada que á esto se parezca, sino los números cinco y siete, que están grabados como un monumento sobre las planchas de cera de que hablamos, no siendo posible que se juzgue falsamente respecto de ellos. ¿No ha sucedido que, reflexionando sobre estos dos números y hablando consigo mismo y preguntándose cuánto suman, el uno ha respondido que once y lo ha creído así, y el otro que doce? ¿Ó bien todos dicen y piensan que suman doce?

TEETETES.

No ciertamente; muchos creen que suman once; y aún se engañarían más, si examinaran un número mayor, porque presumo que hablas aquí de toda especie de números.

SÓCRATES.

Adivinas bien; y mira si en este caso no es el número abstracto doce el que se toma por once; ó si esto se verifica respecto de otros números.

TEETETES.

Así parece.

SÓCRATES.

Hé aquí, por consiguiente, que hemos entrado donde decíamos ántes. Porque el que está en este caso, se imagina que lo que él conoce es otra cosa que él conoce igualmente; lo cual hemos dicho que es imposible, y de donde hemos concluido, como necesario, que no hay juicio falso, para no vernos precisados á conceder que el mismo hombre sabe y no sabe al mismo tiempo la misma cosa.

TEETETES.

Nada más cierto.

SÓCRATES.

Así, es preciso decir que el juicio falso es otra cosa que el error, que resulta del concurso del pensamiento y de la sensación. Porque si esto fuera así, nunca nos engañaríamos cuando sólo se tratase de pensamientos. Por esto, ó no hay juicio falso, ó puede suceder que no se sepa lo que se sabe. ¿Cuál de estos dos extremos escoges?

TEETETES.

Me propones una eleccion muy embarazosa, Sócrates.

SÓCRATES.

No pueden dejarse á un tiempo subsistentes estas dos cosas. Pero puesto que estamos dispuestos á atrevernos á todo, si llegáramos á perder todo pudor...

TEETETES

Cómo?

SÓCRATES.

Intentando explicar lo que es saber.

TEETETES.

¿Qué impudencia habria en eso?

SÓCRATES.

Me parece que no reflexionas que toda nuestra discusion tiene por objeto, desde el principio, la indagacion de la ciencia, como si fuera para nosotros una cosa desconocida.

TEETETES.

Verdaderamente me haces reflexionar.

SÓCRATES.

¿Y no adviertes que es una impudencia explicar lo que es el saber, cuando no se conoce lo que es la ciencia? Pero, Teetetes, despues de tanto hablar, nuestra conversacion es un hormiguero de defectos. Hemos empleado una infinidad de veces estas expresiones: conocemos, no conocemos, sabemos, no sabemos, como si nos entenderamos uno á otro, mientras que ignoramos aún lo que es la ciencia; y para darte una nueva prueba de ello, te haré notar que en este momento mismo nos servimos de las palabras ignorar y comprender, como si nos fuese permitido usarlas, estando privados de la ciencia.

TEETETES.

¿Cómo podrás conversar, Sócrates, si te abstienes de usar estas expresiones?

SÓCRATES.

De ninguna manera, mientras yo sea quien soy. Es cierto, por lo ménos, que si yo fuese un disputador ó se encontrase aquí alguno, me miraria y mediria con el mayor cuidado las palabras de que me sirvo. Pero, puesto que nosotros somos unos pobres discursistas, ¿quieres que me atreva á explicarte lo que es saber? Creo que esto nos permitirá avanzar algun tanto.

TEETETES.

Atrévete, ¡por Júpiter! Te perdonaremos fácilmente que te sirvas de estas expresiones.

SÓCRATES.

¿Has oído cómo se define hoy día el saber?

TEETETES.

Quizá; pero no me acuerdo en este momento.

SÓCRATES.

Se dice que saber es tener ciencia.

TEETETES.

Es cierto.

SÓCRATES.

Para nuestro gobierno, hagamos un ligero cambio en esta definición, y digamos qué es poseer la ciencia.

TEETETES.

¿Qué diferencia encuentras entre lo uno y lo otro?

SÓCRATES.

Quizá no hay ninguna. Escucha, sin embargo, y juzga conmigo la que yo creo que hay.

TEETETES.

Si es que soy capaz.

SÓCRATES.

Me parece que poseer no es lo mismo que tener. Por ejemplo, si habiendo comprado alguno un traje y siendo dueño de él, no lo usa, no diremos que lo tiene, sino solamente que lo posee.

TEETETES.

Es verdad.

SÓCRATES.

Mira si, con relacion á la ciencia, es posible que se la posea sin tenerla; sucede lo mismo que, si habiendo cogido en la caza aves salvajes, como palomas bravías ú otra especie semejante, se las encerrase en un palomar que se tuviese en casa. En efecto, diríamos que en cierto

concepto se tienen siempre estas palomas, porque es uno poseedor de ellas. ¿No es así?

TEETETES.

Sí.

SÓCRATES.

Y en otro concepto, que no se tiene ninguna, pero que como se las tiene encerradas en un recinto de que es uno dueño, se puede coger ó tener la que se quiera y siempre que se quiera, y en seguida soltarla; lo cual se puede repetir cuantas veces á uno se le antoje.

TEETETES.

Es cierto.

SÓCRATES.

Lo mismo que supusimos ántes en las almas aquello de las planchas de cera, formemos ahora en cada alma una especie de palomar de toda clase de aves, éstas que viven en bandadas y separadas de las otras, aquellas reunidas también, pero en pequeños bandos, y otras solitarias y volando á la aventura entre las demás.

TEETETES.

Ya está formado el palomar. ¿A dónde quieres ir ahora?

SÓCRATES.

En la infancia, es preciso considerarlo como vacío, y en lugar de pájaros imaginarse ciencias. Cuando uno, dueño y poseedor de una ciencia, la ha encerrado en este recinto, puede decirse que la ha cogido y que ha encontrado la cosa, de que es la ciencia, y que esto es saber.

TEETETES.

Sea así.

SÓCRATES.

Ahora, si se quiere ir á caza de alguna de estas ciencias, cogerla, tenerla y soltarla en seguida; mira de qué nombres es preciso valerse para expresar todo esto; si de los mismos de que uno se servía ántes, cuando era poseedor

de estas ciencias, ó si de otros nombres. El ejemplo siguiente te hará comprender mejor lo que quiero decir. ¿No hay un arte que llamas aritmética?

TEETETES.

Sí.

SÓCRATES.

Figúrate que se trata de cazar las ciencias de todos los números, sean pares ó impares.

TEETETES.

Ya me lo figuro.

SÓCRATES.

Mediante este arte tiene uno en su poder las ciencias de los números, y las pasa, si quiere, á manos de otro.

TEETETES.

Sí.

SÓCRATES.

Poner estas ciencias en otras manos es lo que llamamos enseñar; recibirlas, es aprender. Tenerlas, en tanto que se está en posesion de ellas en el palomar de que he hablado, se llama saber.

TEETETES.

Sin duda.

SÓCRATES.

Estáme atento á lo que sigue. El perfecto aritmético ¿no sabe todos los números, puesto que tiene en su alma la ciencia de todos?

TEETETES.

Seguramente.

SÓCRATES.

¿Este hombre no calcula algunas veces en sí mismo los números que tiene en su cabeza ó ciertos objetos exteriores capaces de ser contados?

TEETETES.

Sin duda.

SÓCRATES.

Calcular, según nosotros, ¿es otra cosa que examinar cuál es la cantidad de un número?

TEETETES.

Es lo mismo.

SÓCRATES.

Resulta, pues, que examina lo que sabe, como si no lo supiese, y esto lo hace el mismo que, según hemos dicho, sabe todos los números. ¿Te haces cargo de cómo se proponen algunas veces dificultades de esta naturaleza?

TEETETES.

Sí.

SÓCRATES.

Así, pues, comparando esto á la posesion y á la caza de las palomas, diremos que esta caza es de dos clases: la una ántes de poseer con la mira de poseer; y la otra cuando es uno ya poseedor, para coger y tener en sus manos lo que hacia mucho tiempo que poseia. Lo mismo pueden aprenderse de nuevo las cosas pertenecientes á ciencias que ya se tenian en sí mismo tiempo ántes, y que se sabian por haberlas aprendido trayéndolas á la memoria y apoderándose de la ciencia de cada objeto, ciencia de que se estaba ya en posesion, pero que no se tenia presente en el pensamiento.

TEETETES.

Es cierto.

SÓCRATES.

Te preguntaba ántes de qué expresiones es preciso servirse en estos casos, en que un aritmético se dispone á calcular y un gramático á leer. ¿Se dirá que, sabiendo de lo que se trata, van á aprender de nuevo de sí mismos lo que saben?

TEETETES.

Eso seria un absurdo, Sócrates.

SÓCRATES.

¿Diremos que van á leer ó contar lo que no saben, despues de haber concedido al uno la ciencia de todas las letras y al otro la de todos los números?

TEETETES.

No es ménos absurdo eso.

SÓCRATES.

¿Quieres tú que digamos que nos importa poco de qué nombres habremos de servirnos, para expresar lo que se entiende por saber y aprender? ¿Y que habiendo quedado sentado que una cosa es poseer una ciencia y otra tenerla, sostenemos que es imposible que no se posea lo que se posee, y por consiguiente que no se sepa lo que se sabe; que, sin embargo, puede suceder que sobre esto mismo se juzgue mal, porque sería posible tomar una falsa ciencia por la verdadera en el acto en que queriendo cazar alguna de las ciencias que se posee, y estando todas revueltas, se pierde el tino y se coge al vuelo una por otra; así como cuando se cree que once es la misma voz que doce, se toma la ciencia de once por la de doce, como si se tomase una tórtola por un palomo?

TEETETES.

Esa explicacion parece verosímil.

SÓCRATES.

Pero si se pone la mano sobre la que se quiere coger, entónces no hay engaño y se juzga lo que realmente es; y podemos decir que esto es lo que hace que un juicio sea verdadero ó falso, y que las dificultades, que tanto nos atormentaban há poco, no nos inquietan ya. ¿Eres tú de mi parecer ó sigues otro?

TEETETES.

Ningun otro.

SÓCRATES.

En efecto, nos vemos ya desembarazados de la objecion de que no se sabe lo que se sabe, puesto que no puede

suceder en manera alguna que no se posea lo que se posee, equivoquémonos ó nó acerca de cualquiera objeto. Me parece, sin embargo, que de aquí resulta un inconveniente más grave aún.

TEETETES.

¿Cuál es?

SÓCRATES.

Si se tiene por juicio falso la equivocacion en materia de ciencia.

TEETETES.

¿Cómo?

SÓCRATES.

En primer lugar, porque teniendo la ciencia de un objeto, se ignoraria este objeto, no por ignorancia, sino por la ciencia misma que se posee. En segundo, porque se juzgaria que este objeto es otro, y que otro es aquel. ¿No es un gran absurdo que en presencia de la ciencia el alma no conozca nada é ignore todas las cosas? En efecto, nada impide en este concepto que la ignorancia nos haga conocer y la obcecacion nos haga ver, si es cierto que la ciencia es causa de nuestra ignorancia.

TEETETES.

Quizá, Sócrates, no hemos tenido razon para haber supuesto sólo ciencias en vez de pájaros, y debimos suponer ignorancias revoloteando en el alma con aquellas, de manera que el cazador, tomando tan pronto una ciencia como una ignorancia, juzgase el mismo objeto falsamente por la ignorancia y verdaderamente por la ciencia.

SÓCRATES.

Es difícil, Teetetes, negarte las alabanzas que mereces. Sin embargo, examina de nuevo lo que acabas de decir. Supongamos que la cosa sea así. Aquel que coja una ignorancia, juzgará falsamente segun tú; ¿no es así?

TEETETES.

Sí.

SÓCRATES.

Pero no se imaginará que forma un juicio falso.

TEETETES.

¿Cómo se lo ha de imaginar?

SÓCRATES.

Por el contrario, creará juzgar bien, y pretenderá saber lo que realmente ignora.

TEETETES.

Sin duda.

SÓCRATES.

Se imaginará haber cogido en la caza una ciencia y no una ignorancia.

TEETETES.

Eso es evidente.

SÓCRATES.

Despues de un largo rodeo, hénos aquí otra vez en nuestro primer conflicto. Porque ese disputador, de que hablé ántes, nos dirá sonriéndose: Amigos míos, explicadme, pues, si, conociendo la una y la otra, tanto la ciencia como la ignorancia, se figura uno que aquella que se sabe es otra que también se sabe. Ó cómo no conociendo la una, ni la otra, se cree que aquella que no se sabe es otra que tampoco se sabe. Ó cómo conociendo la una y no conociendo la otra, se toma aquella que se sabe, por la que no se sabe, ó la que no se sabe por la que se sabe. Me direis también que hay otras ciencias para estas ciencias y estas ignorancias, y que el que las posee, teniéndolas encerradas en otros palomares ridículos ó grabadas en otras planchas de cera, las sabe durante el tiempo que las posee, aunque ellas no estén presentes en el espíritu? De esta suerte os vereis precisados á recurrir mil veces al mismo expediente, y no adelantareis nada. ¿Qué responderemos á esto? Teetetes.

TEETETES.

En verdad, Sócrates, yo no sé qué puede responderse.

SÓCRATES.

Estos cargos que se nos hacen, mi querido amigo, ¿no son ciertamente fundados, y no nos harán conocer que no tenemos razon para indagar lo que es el juicio falso ántes de conocer la ciencia, y que es imposible conocer el falso juicio, si no se conoce ántes en qué consiste la ciencia?

TEETETES.

Preciso es confesar por ahora, que es como tú dices.

SÓCRATES.

¿Cómo se definirá de nuevo la ciencia? Porque no renunciaremos aún á descubrirla.

TEETETES.

Nada de eso, á ménos que tú no renuncies.

SÓCRATES.

Dime de qué manera la definiremos sin ponernos en el caso de contradecirnos.

TEETETES.

Como ya hemos intentado definirla, Sócrates; porque no ocurre otra cosa á mi espíritu.

SÓCRATES.

¿Qué decíamos?

TEETETES.

Que el juicio verdadero es la ciencia. El juicio verdadero no está sujeto á ningun error, y todos los efectos que de él resultan, son bellos y buenos.

SÓCRATES.

El que sirve de guía en el paso de un rio, Teetetes, dice que el agua misma indicará su profundidad. En igual forma, si entramos en la discusion presente, quizá los obstáculos que se presenten, nos descubrirán lo que buscamos, mientras que si no entramos, nada se aclarará.

TEETETES.

Tienes razon; sigamos, pues, y examinemos la cuestion.

SÓCRATES.

El asunto no reclama un largo exámen. Todo un arte no prueba que la ciencia no consiste en esto.

TEETETES.

¿Cómo y cuál es ese arte?

SÓCRATES.

El de los hombres de más nombradía por su saber, que se llaman oradores y hombres de ley. En efecto, por medio de su arte saben persuadir, no á modo de enseñanza, sino inspirando á sus oyentes el juicio que les parece. ¿Ó bien crees tú, que haya maestros bastante hábiles para poder, mientras corre un poco de agua, instruir suficientemente sobre la verdad de ciertos hechos á hombres que no los presenciaron, ya se trate de un robo de dinero, ó ya de cualquiera otra violencia?

TEETETES.

De ningun modo; lo único que pueden hacer, es persuadirlos.

SÓCRATES.

Persuadir á alguno, ¿no es en cierto modo hacerle formar un juicio?

TEETETES.

Sin duda.

SÓCRATES.

No es cierto que cuando los jueces tienen una persuasion bien fundada sobre hechos, que no se pueden saber á ménos de haberlos visto, juzgando en este caso en vista sólo de la relacion de otro, forman un juicio verdadero sin ciencia, y están persuadidos con razon, puesto que han juzgado bien?

TEETETES.

Sin duda.

SÓCRATES.

Pero, mi querido amigo, si el juicio verdadero y la ciencia fuesen la misma cosa, nunca juzgaria bien, ni áun

el juez mejor, estando desprovisto de la ciencia. Resulta ahora, que el juicio verdadero no es la misma cosa que la ciencia.

TEETETES.

Recuerdo, Sócrates, una cosa que he oído decir á alguno, y que había olvidado. Pretendía que el juicio verdadero, acompañado de su explicacion, es la ciencia, y que el que no puede explicarse, está fuera de la ciencia; que los objetos que no son susceptibles de explicacion no pueden saberse, y que los que son susceptibles de ella son los únicos científicos. En estos términos se expresaba.

SÓCRATES.

Seguramente; pero explicame por dónde distinguía él los objetos que pueden saberse de los que no pueden saberse. Así conoceré yo si hemos entendido ambos lo mismo.

TEETETES.

No sé si me acordaré, pero si otro me lo dijese, creo que podría seguirle fácilmente.

SÓCRATES.

Escucha, pues, un sueño en cambio de ese otro sueño. Creo haber oído también decir á algunos que los primeros elementos, si puedo decirlo así, de que el hombre y el universo se componen, son inexplicables; que á cada uno, tomado en sí mismo, no puede hacerse más que darle nombre, siendo imposible enunciar nada más ni en pro ni en contra, porque sería ya atribuirle el ser ó el no ser; que no debe añadirse nada al elemento, si se quiere enunciarlo sólo; que ni aún deben unirse á él las palabras *él*, *este*, *cada*, *sólo*, *esto*, ni otras muchas semejantes, porque no siendo nada fijo se aplican á todas las cosas y son de algún modo diferentes de aquellas á las que se aplican; que sería preciso enunciar el elemento en sí mismo, si esto fuera posible, y si tuviese una explicacion que le fuera propia, por medio de la cual se le pudiese enunciar sin el au-

xilio de ninguna otra cosa; pero que es imposible explicar ninguno de los primeros elementos, y que sólo puede nombrárseles simplemente, porque no tienen más que el nombre. Por el contrario, respecto á los séres compuestos de estos elementos, como hay una combinacion de principios, la hay tambien en cuanto á los nombres que hacen posible la demostracion, porque esta resulta esencialmente de la reunion de los nombres; que por lo tanto, los elementos no son ni explicables, ni cognoscibles, sino tan sólo sensibles; mientras que los compuestos pueden ser conocidos, enunciados y estimados por un juicio verdadero; qué, por consiguiente, cuando se forma sobre cualquier objeto un juicio verdadero, pero destituido de explicacion, el alma á la verdad pensaba exactamente sobre este objeto, pero no le conocia, porque no se tiene la ciencia de una cosa, en tanto que no se puede dar ni entender la explicacion; pero que cuando al juicio verdadero se unia la explicacion, se estaba entónces en estado de conocer, y se tenia todo lo requerido para la ciencia. ¿Es así como has entendido este sueño ó de otra manera?

TEETETES.

Así es precisamente.

SÓCRATES.

Y bien ¿opinas que se debe definir la ciencia como un juicio verdadero acompañado de explicacion?

TEETETES.

Sí.

SÓCRATES.

¡Pero qué! Teetetes, habremos nosotros descubierto en un dia lo que muchos sabios han intentado há largo tiempo, habiendo llegado á la vejez sin haber encontrado la solucion?

TEETETES.

A mí, Sócrates, me parece que esta definicion es buena.

SÓCRATES.

Es probable, en efecto, que lo sea, porque ¿qué ciencia puede concebirse fuera de un juicio recto bien explicado? Hay, sin embargo, en lo que acaba de decirse un punto que me desagrada.

TEETETES.

¿Cuál es?

SÓCRATES.

El que parece mejor expuesto, á saber: que los elementos no pueden ser conocidos, y que los compuestos pueden serlo.

TEETETES.

¿No es exacto eso?

SÓCRATES.

Es preciso verlo, y tenemos como garantía de la verdad de esta opinion los ejemplos sobre que el autor apoya todo lo que sienta.

TEETETES.

¿Qué ejemplos?

SÓCRATES.

Los elementos de las letras y de las sílabas. ¿Piensas tú que el autor de esta opinion tuvo presente otra cosa, cuando decia lo que acabamos de referir?

TEETETES.

No, sino eso mismo.

SÓCRATES.

Atengámonos á este ejemplo y examinémosle, ó más bien, veamos si es así ó de otra manera como nosotros mismos hemos aprendido las letras. Y por el pronto ¿tienen las sílabas una definicion y los elementos no?

TEETETES.

Probablemente.

SÓCRATES.

Pienso lo mismo que tú. Si alguno te preguntase so-

bre la primer sílaba de mi nombre de esta manera: Teetes, dime, ¿qué cosa es *So*? ¿Qué responderías?

TEETETES.

Que es una S y una O.

SÓCRATES.

¿No es esa la explicacion de esta sílaba?

TEETETES.

Sí.

SÓCRATES.

Dime ¿cuál es la de la S?

TEETETES.

¿Cómo pueden nombrarse los elementos de un elemento? La S, Sócrates, es una letra muda y un sonido simple, que forma la lengua silbando. La B no es una vocal, ni un sonido, lo mismo que la mayor parte de los elementos; de suerte que se puede decir fundadamente, que son inexplicables los elementos, puesto que los más sonoros de ellos, hasta el número de siete, no tienen más que sonido, y no admiten absolutamente ninguna explicacion.

SÓCRATES.

Hemos conseguido, mi querido amigo, aclarar un punto relativo á la ciencia.

TEETETES.

Así me parece.

SÓCRATES.

¿Qué! ¿hemos demostrado bien que el elemento no puede ser conocido y que la sílaba puede serlo?

TEETETES.

Creo que sí.

SÓCRATES.

Dime: ¿entendemos por sílaba los dos elementos, que la componen, ó todos si son más de dos? ¿Ó bien una cierta forma que resulta de su union?

TEETETES.

Me parece, que entendemos por sílaba todos los elementos de que una sílaba se compone.

SÓCRATES.

Veamos lo que es con relacion á dos. S y O forman juntas la primera sílaba de mi nombre. ¿No es cierto que el que conoce esta sílaba conoce estos dos elementos?

TEETETES.

Sin duda.

SÓCRATES.

¿Por consiguiente conoce la S y la O?

TEETETES.

Sí.

SÓCRATES.

¿Qué sucedería si, no conociendo la una ni la otra, las conociese ámbas?

TEETETES.

Eso sería un prodigio y un absurdo, Sócrates.

SÓCRATES.

Sin embargo, si es indispensable conocer la una y la otra para conocer ámbas, es de toda necesidad para el que intente conocer una sílaba, conocer ántes los elementos; y siendo esto así, nuestro bello razonamiento se desvanece y se escapa de nuestras manos.

TEETETES.

Verdaderamente sí, y de repente.

SÓCRATES.

Es que no hemos sabido defenderlo. Quizá sería preciso suponer que la sílaba no consiste en los elementos, sino en un no sé qué, resultado de ellos y que tiene su forma particular, que es diferente de los elementos.

TEETETES.

Tienes razon, y puede suceder que sea así y no de la otra manera.

SÓCRATES.

Es preciso examinarlo, y no abandonar tan cobardemente una opinion grave y respetable.

TEETETES.

No, sin duda.

SÓCRATES.

Sea, pues, como acabamos de decir, y que cada sílaba, compuesta de elementos que se combinan entre sí, tenga su forma propia, tanto para las letras, como para todo lo demás.

TEETETES.

Conforme.

SÓCRATES.

En consecuencia, es preciso que no tenga partes.

TEETETES.

¿Por qué?

SÓCRATES.

Porque donde hay partes, el todo es necesariamente lo mismo que todas las partes en conjunto. ¿Ó bien dirás que un todo resultado de partes tiene una forma propia distinta de la de todas aquellas?

TEETETES.

Sí.

SÓCRATES.

¿El todo y el total ó la suma, son en tu opinion una misma cosa ó dos cosas diferentes?

TEETETES.

No tengo conviccion acerca de esto, pero puesto que quieres que responda con resolucion, me atrevo á decir que son cosas diferentes.

SÓCRATES.

Todo valor es laudable, Teetetes, y es preciso ver si lo es tambien tu respuesta.

TEETETES.

Sin duda es preciso verlo.

SÓCRATES.

De esta manera, segun tu definicion, el todo difiere del total.

TEETETES.

Sí.

SÓCRATES.

¡Pero qué! ¿Hay alguna diferencia entre todas las partes y el total? Por ejemplo, cuando decimos, uno, dos, tres, cuatro, cinco, seis, ó dos veces tres, ó tres veces dos, ó cuatro y dos, ó tres, dos y uno, ó cinco y uno, ¿dan todas estas expresiones el mismo número ó números diferentes?

TEETETES.

Dan el mismo número.

SÓCRATES.

¿No es el de seis?

TEETETES.

Sí.

SÓCRATES.

¿No hemos comprendido en cada expresion todas las seis unidades?

TEETETES.

Sí.

SÓCRATES.

¿No expresamos nada cuando decimos todas las seis unidades?

TEETETES.

Alguna cosa queremos decir seguramente.

SÓCRATES.

¿Otra cosa que seis?

TEETETES.

No.

SÓCRATES.

Por consiguiente, en todo lo que resulta de los números, entendemos lo mismo por el total que por todas sus partes.

TEETETES.

Así parece.

SÓCRATES.

Hablemos de otra manera. El número, que expresa una arpentá, y la arpentá misma son una misma cosa. ¿No es así?

TEETETES.

Sí.

SÓCRATES.

El número que forma el estadio, ¿está en el mismo caso?

TEETETES.

Sí.

SÓCRATES.

¿No sucede lo mismo con el número respecto de un ejército, de una armada y de otras cosas semejantes? Porque la totalidad del número es precisamente cada una de estas cosas tomada en conjunto.

TEETETES.

Sí.

SÓCRATES.

Pero qué es el número respecto de cada una sino sus partes?

TEETETES.

Ninguna otra cosa.

SÓCRATES.

Todo lo que tiene partes resulta, pues, de estas partes.

TEETETES.

Parece que sí.

SÓCRATES.

Es preciso confesar que todas las partes constituyen el total, si es cierto que el número todo lo constituye igualmente.

SÓCRATES.

Sin duda.

SÓCRATES.

El todo no es compuesto de partes, porque si fuese el conjunto de las partes sería un total.

TEETETES.

No parece así.

SÓCRATES.

Pero la parte ¿es parte de otra cosa que del todo?

TEETETES.

Sí, del total.

SÓCRATES.

Te defiendes con valor, Teetetes. El total no es un total cuando nada le falta?

TEETETES.

Necesariamente.

SÓCRATES.

El todo ¿no será asimismo un todo, cuando no le falte nada? De suerte, que si falta alguna cosa, ni es un total, ni es un todo, y uno y otro se hacen lo que son por la misma causa.

TEETETES.

Ahora me parece, que el todo y el total no se diferencian en nada.

SÓCRATES.

¿No decíamos que allí, donde hay partes, el todo y el total serán la misma cosa que el conjunto de las partes?

TEETETES.

Sí.

SÓCRATES.

Así, pues, volviendo á lo que queria probar ántes, ¿no es cierto, que si la sílaba no es los elementos compuestos, es una necesidad que estos elementos no sean partes con relacion á ella, ó que, siendo la misma cosa que los elementos, no pueda la sílaba ser más conocida que ellos?

TEETETES.

Convengo en ello.

SÓCRATES.

¿No es por evitar este inconveniente, por lo que hemos supuesto que la sílaba es diferente de los elementos que la componen?

TEETETES.

Sí.

SÓCRATES.

Pero si los elementos no son partes de la sílaba, ¿puedes señalar otras cosas que sean sus partes, sin ser los elementos?

TEETETES.

Yo no concederé que la sílaba tenga partes; si bien sería ridículo buscar otras, despues de haber desechado los elementos.

SÓCRATES.

Segun lo que dices, Teetetes, la sílaba debe ser una especie de forma indivisible.

TEETETES.

Así parece.

SÓCRATES.

¿Te acuerdas, mi querido amigo, que ántes aprobamos como cosa cierta que los primeros principios, de que los demás séres se componen, no son susceptibles de explicacion porque cada uno de ellos, tomado en sí, carece de composicion; que no sería exacto, hablando de uno de estos principios, decir que es, ni que es *esto* ó lo *otro*, cosas estas diferentes y extrañas con relacion á él; y que esta es la causa por la que no es susceptible de explicacion ni de conocimiento?

TEETETES.

Me acuerdo.

SÓCRATES.

¿Hay otra causa que la haga simple é indivisible? Yo no veo ninguna.

TEETETES.

No parece que la haya.

SÓCRATES.

Si la sílaba no tiene partes, ¿tiene la misma forma que los primeros principios y es simple como ellos?

TEETETES.

Sin duda.

SÓCRATES.

Si la sílaba es un conjunto de elementos y forma un todo de que aquellos son partes, las sílabas y los elementos podrán igualmente conocerse y enunciarse, puesto que hemos dicho que las partes tomadas en junto son la misma cosa que el todo.

TEETETES.

Es cierto.

SÓCRATES.

Si, por el contrario, la sílaba es una é indivisible lo mismo que el elemento, ella no será más susceptible de explicacion, ni más cognoscible que aquel, porque la misma causa producirá los mismos efectos en ambos.

TEETETES.

No puedo ménos de convenir en ello.

SÓCRATES.

De este modo no apoyaremos al que sostiene que la sílaba puede ser conocida y enunciada, y que el elemento no puede serlo.

TEETETES.

No, si admitimos las razones que acaban de ser expuestas.

SÓCRATES.

Pero qué! teniendo el conocimiento íntimo de lo que te ha sucedido á tí mismo, aprendiendo las letras, ¿darias oídos al que respecto de estas dijese lo contrario de lo que acabamos de decir?

TEETETES.

¿Qué me sucedió?

SÓCRATES.

Tú no has hecho otra cosa, al aprender las letras, que ejercitarte en distinguir los elementos, ya por la vista, ya por el oído, para no verte embarazado, cualquiera que fuera el orden en que se las pronunciara ó escribiera.

TEETETES.

Dices verdad.

SÓCRATES.

¿Y qué has tratado de aprender perfectamente en casa del maestro de lira, sino el medio de ponerte en estado de seguir cada sonido y distinguir la cuerda de que procedía? Esto todo el mundo lo reconoce, porque esos son los elementos de la música.

TEETETES.

Es cierto.

SÓCRATES.

Si por las sílabas y los elementos que conocemos hemos de juzgar de las sílabas y de los elementos que no conocemos, diremos que los elementos pueden ser conocidos, en cuanto lo exige la inteligencia perfecta de cada ciencia, de una manera más clara y más decisiva que las sílabas; y si alguno sostiene que la sílaba es por naturaleza cognoscible, y que el elemento por naturaleza no lo es, creeremos que no habla seriamente, hágalo ó nó de propósito deliberado.

TEETETES.

Sin duda.

SÓCRATES.

Podría, á mi parecer, demostrar lo mismo de varias y distintas maneras, pero tengamos cuidado de que esto no nos haga perder de vista lo que nos hemos propuesto examinar, á saber: qué se piensa dar á entender cuando

se dice que el juicio verdadero, acompañado de explicacion, es la ciencia en toda su perfeccion.

TEETETES.

Eso es lo que es preciso ver.

SÓCRATES.

Dime qué significa la palabra explicacion. En mi juicio significa una de estas tres cosas.

TEETETES.

¿Qué cosas?

SÓCRATES.

La primera, el acto de hacer el pensamiento sensible por la voz por medio de los nombres y de los verbos; de suerte que se le grabe en la palabra, que sale de la boca, como en un espejo ó en el agua. No te parece que esto es lo que quiere decir explicacion (1)?

TEETETES.

Sí; y decimos que el que hace esto se explica.

SÓCRATES.

¿No es todo el mundo capaz de hacerlo y de expresar más ó ménos pronto lo que piensa acerca de cada cosa, salvo que sea mudo ó sordo de nacimiento? En este sentido, el juicio verdadero irá siempre acompañado de explicacion en todos aquellos, que piensan con exactitud sobre cualquier objeto, y jamás se dará el juicio verdadero sin la ciencia.

TEETETES.

Tienes razon.

(1) Es imposible encontrar una voz que traduzca la palabra *λόγος* de un modo constante, y que sirva para todos los casos y sentidos en que Platon la emplea. *Λόγος* ha significado ántes *prueba*, *demonstracion*, *definicion*, *razonamiento*, *razon*, la *explicacion lógica* de una cosa, y en este caso la *palabra*. Hemos empleado primero el término *explicacion*, porque es el que lleva mejor al segundo sentido de *λόγος*. (Nota de Cousin.)

SÓCRATES.

Así, pues, no acusaremos á la ligera al autor de la definicion de la ciencia, que examinamos, de que no ha dicho nada de provecho. Quizá esta definicion no explica la ciencia, y acaso ha querido su autor significar con ella la posibilidad de dar razon de cada cosa por los elementos que la componen (1), cuando se nos pregunta sobre su naturaleza.

TEETETES.

Pon un ejemplo, Sócrates.

SÓCRATES.

Por ejemplo: Hesiodo dice (2) que el carro se compone de cien piezas. Yo no podria enumerarlas, y creo que tú tampoco. Y si se nos preguntase lo que es un carro, creeriamos haber dicho mucho respondiendo, que son las ruedas, el eje, las alas, las llantas y la lanza.

TEETETES.

Seguramente.

SÓCRATES.

Pero respondiendo así, pareceriamos al que nos hiciese esta pregunta tan ridiculos, como si preguntándonos tu nombre, le respondiéramos sílaba por sílaba, y nos imagináramos, creyendo formar un juicio exacto y bien enunciado, que éramos gramáticos y que conociamos y explicábamos conforme á las reglas de la gramática el nombre de Teetetes; cuando no seria responder como un hombre que sabe, á no ser que con el juicio verdadero se diera razon exacta de cada cosa por sus elementos, como se ha dicho precedentemente.

TEETETES.

Así lo hemos dicho en efecto.

SÓCRATES.

Es cierto que nosotros formamos un juicio exacto res-

(1) Es decir, el análisis.

(2) *Las obras y los dias*; verso 454.

pecto al carro; pero el que puede describir su naturaleza recorriendo una á una las cien piezas, y une este conocimiento al otro, además de formar un juicio verdadero sobre el carro, es dueño de la explicacion; y en lugar de formar un mero juicio arbitrario, habla como hombre inteligente y que conoce la naturaleza del carro, porque puede hacer la descripcion del todo por sus elementos.

TEETETES.

¿No crees que tendria razon? Sócrates.

SÓCRATES.

Sí, mi querido amigo, si tú crees y concedes que la descripcion de una cosa en sus elementos es la explicacion, y que la que se hace mediante las sílabas ú otras partes mayores no explica nada; dime tu opinion sobre esto á fin de que la examinemos.

TEETETES.

Pues bien, estoy conforme.

SÓCRATES.

¿Piensas que uno sabe cualquiera objeto, sea el que sea, cuando juzga que una misma cosa pertenece tan pronto al mismo objeto como á otro diferente, ó que sobre un mismo objeto forma tan pronto un juicio como otro?

TEETETES.

No, ciertamente; no lo pienso así.

SÓCRATES.

¿Y no recuerdas que es precisamente lo que tú y los demás haciais cuando comenzabais á aprender las letras?

TEETETES.

¿Quieres decir que nosotros creiamos que tal letra pertenecia tan pronto á la misma sílaba como á otra, y que colocábamos la misma letra, tan pronto en la sílaba que la correspondia, como en otra?

SÓCRATES.

Sí, eso mismo.

TEETETES.

Pues bien, no lo he olvidado; y no tengo por sabios á los que son capaces de incurrir en estas equivocaciones.

SÓCRATES.

¿Pero qué? ¿cuando un niño, encontrándose en el mismo caso en que estabais vosotros al escribir el nombre de Teetetes con una *t* y una *e*, cree deber escribirle así, y así le escribe, y que, queriendo escribir el de Teodoro, cree deber escribirle y le escribe tambien con una *t* y una *e*, ¿diremos que sabe la primera sílaba de vuestros nombres?

TEETETES.

Acabamos de convenir en que el que está en este caso, está léjos de saber.

SÓCRATES.

¿Y no puede pensar lo mismo con relacion á la segunda, á la tercera y á la cuarta sílaba?

TEETETES.

Si puede.

SÓCRATES.

Cuando escriba de seguida el nombre de Teetetes, ¿no tendrá un juicio verdadero con el pormenor de los elementos que le componen?

TEETETES.

Es evidente.

SÓCRATES.

Y aunque juzga bien, ¿no está desprovisto aún de ciencia, segun hemos dicho?

TEETETES.

Sí.

SÓCRATES.

Por lo tanto, tiene la explicacion de tu nombre y un juicio verdadero; porque le ha escrito conociendo el órden de los elementos, que, segun hemos reconocido, es la explicacion del nombre.

TEETETES.

Es cierto.

SÓCRATES.

Hay, pues, mi querido amigo, un juicio recto, acompañado de explicacion, que aún no se puede llamar ciencia.

TEETETES.

Parece que sí.

SÓCRATES.

Segun todas las apariencias, nosotros hemos soñado cuando hemos creído tener la verdadera definicion de la ciencia. Pero no la condenemos aún. Quizá no es esto lo que se entiende por la palabra explicacion, sino que será el tercero y último sentido el que ha tenido á la vista, como hemos dicho, el que ha definido la ciencia, un juicio verdadero acompañado de su explicacion.

TEETETES.

Me lo has recordado muy á tiempo, y en efecto, aún queda un sentido que examinar: segun el primero, era la ciencia la imagen del pensamiento expresada por la palabra; segun el segundo de que se acaba de hablar, la determinacion del todo por los elementos (1); y el tercero, ¿cuál es segun tú?

SÓCRATES.

El mismo que muchos otros designarian como yo, y que consiste en poder decir en qué la cosa, acerca de la que se nos interroga, difiere de todas las demás.

TEETETES.

¿Podrias explicarme de esta manera algun objeto?

SÓCRATES.

Sí, el sol, por ejemplo. Creo designártelo suficientemente diciendo que es el más brillante de todos los cuerpos celestes, que giran alrededor de la tierra.

(1) Es decir, el análisis.

TEETETES.

Es cierto.

SÓCRATES.

Escucha por qué he dicho esto. Acabamos de decir que, según algunos, si fijas respecto de cada objeto la diferencia que los separa de todos los demás, tendrás la explicación del mismo; mientras que si sólo te fijas en una cualidad común, tendrás la explicación de los objetos á quienes esta cualidad es común.

TEETETES.

Comprendo, y me parece oportuno llamar á esto la explicación de las cosas.

SÓCRATES.

De este modo cuando, mediante un juicio recto acerca de un objeto cualquiera, se conozca en qué se diferencia de todos los demás, se tendrá la ciencia del objeto, así como ántes sólo se tenía la opinión del mismo.

TEETETES.

No temamos asegurarlo.

SÓCRATES.

Ahora, Teetetes, que veo más de cerca esta definición, á la manera de lo que sucede con el bosquejo de un cuadro, todo se me oculta, siendo así que, cuando estaba lejano, creía ver alguna cosa.

TEETETES.

¿Cómo? ¿Por qué hablas así?

SÓCRATES.

Te lo diré, si puedo. Cuando yo formo sobre tí un juicio verdadero, y tengo además la explicación de lo que tú eres, yo te conozco, si nó, no tengo más que una mera opinión.

TEETETES.

Sí.

SÓCRATES.

Dar la explicación de lo que tú eres es determinar en lo que te diferencias de los demás.

TEETETES.

Sin duda.

SÓCRATES.

Cuando no tenia de tí mas que una mera opinion, ¿no es cierto que yo no habia penetrado con el pensamiento ninguno de los rasgos que te distinguen de todos los demás?

TEETETES.

Así parece.

SÓCRATES.

No tenia presentes en el espíritu otras cualidades que las comunes, que tanto son tuyas, como de cualquier otro hombre.

TEETETES.

Necesariamente.

SÓCRATES.

En nombre de Júpiter, dime cómo en este caso eres tú objeto de mi juicio más bien que otro? Supon, en efecto, que yo me represento á Teetetes bajo la imágen de un hombre, que tiene nariz, ojos, boca y las demás partes del cuerpo: ¿esta imágen me obligará á pensar ántes en Teetetes que en Teodoro, ó como suele decirse, que en el último de los Misios?

TEETETES.

No, ciertamente.

SÓCRATES.

Si no sólo me figuro un hombre con nariz y ojos, sino que además me represento esta nariz roma y estos ojos saltones, ¿tendré en el espíritu tu imágen más bien que la mia, ó que la de todos aquellos que se nos parecen en esto?

TEETETES.

De ninguna manera.

SÓCRATES.

A mi entender, no formaré la imágen de Teetetes, sino

cuando su nariz roma deje en mí huellas, que sean diferentes de todas las especies de narices romas que yo he visto, y lo mismo de todas las demás partes de que te compones; de suerte que si te encuentro mañana, mediante la nariz roma te recuerda mi espíritu, y me hace formar de tí un juicio verdadero.

TEETETES.

Es incontestable.

SÓCRATES.

De igual modo, el juicio verdadero comprende la diferencia de cada objeto.

TEETETES.

Parece que sí.

SÓCRATES.

¿Qué significa, pues, unir la de un objeto al juicio recto que ya se tiene? Porque si se quiere decir que es preciso juzgar además lo que distingue un objeto de los otros, esto es prescribirnos una cosa completamente impertinente.

TEETETES.

¿Por qué?

SÓCRATES.

Porque se nos ordena que formemos un juicio verdadero de los objetos con relacion á su diferencia, cuando ya tenemos este recto juicio con relacion á esta diferencia; así que es más absurdo semejante consejo que el mandar girar una scitala (1), un mortero ó cualquiera otra cosa parecida. Más razon habria para llamarle consejo de ciego, pues no hay cosa que más se parezca á una ceguera completa que mandar tomar lo que ya se tiene, á fin de saber lo que se sabe ya por el juicio.

(1) La scitala era un baston redondo en torno del cual rodaba un pergamino sobre el que se escribia estando rodado, y sólo podia leerlo el que tuviera otra scitala de igual espesor. Asi se entendian los reyes de Esparta con los Eforos durante las expediciones.

TEETETES.

Díme qué querías decir ántes al interrogarme.

SÓCRATES.

Hijo mio, si por explicar un objeto se entiende conocer su diferencia y no simplemente juzgarla, la explicacion en este caso es lo más bello que hay en la ciencia. Porque conocer es tener la ciencia; ¿no es así?

TEETETES.

Sí.

SÓCRATES.

Y si se pregunta al autor de la definicion qué es la ciencia, responderá al parecer que es un juicio exacto sobre un objeto con el conocimiento de su diferencia, puesto que, segun él, añadir la explicacion al juicio no es más que esto.

TEETETES.

Al parecer.

SÓCRATES.

Es responder bastante néciamente, cuando preguntando lo que es la ciencia, se nos dice que es un juicio exacto unido á la ciencia, ya de la diferencia, ya de cualquiera otra cosa. Así, Teetetes, la ciencia no es la sensacion, ni el juicio verdadero, ni el mismo juicio acompañado de explicacion.

TEETETES.

Parece que no.

SÓCRATES.

Ahora bien, mi querido amigo, veo que sigue aún nuestra preñez y sentimos todavía los dolores de parto respecto de la ciencia. ¿Ó hemos dado ya á luz todas nuestras concepciones?

TEETETES.

Seguramente, Sócrates; he dicho con tu auxilio muchas más cosas que las que tenia en mi alma.

SÓCRATES.

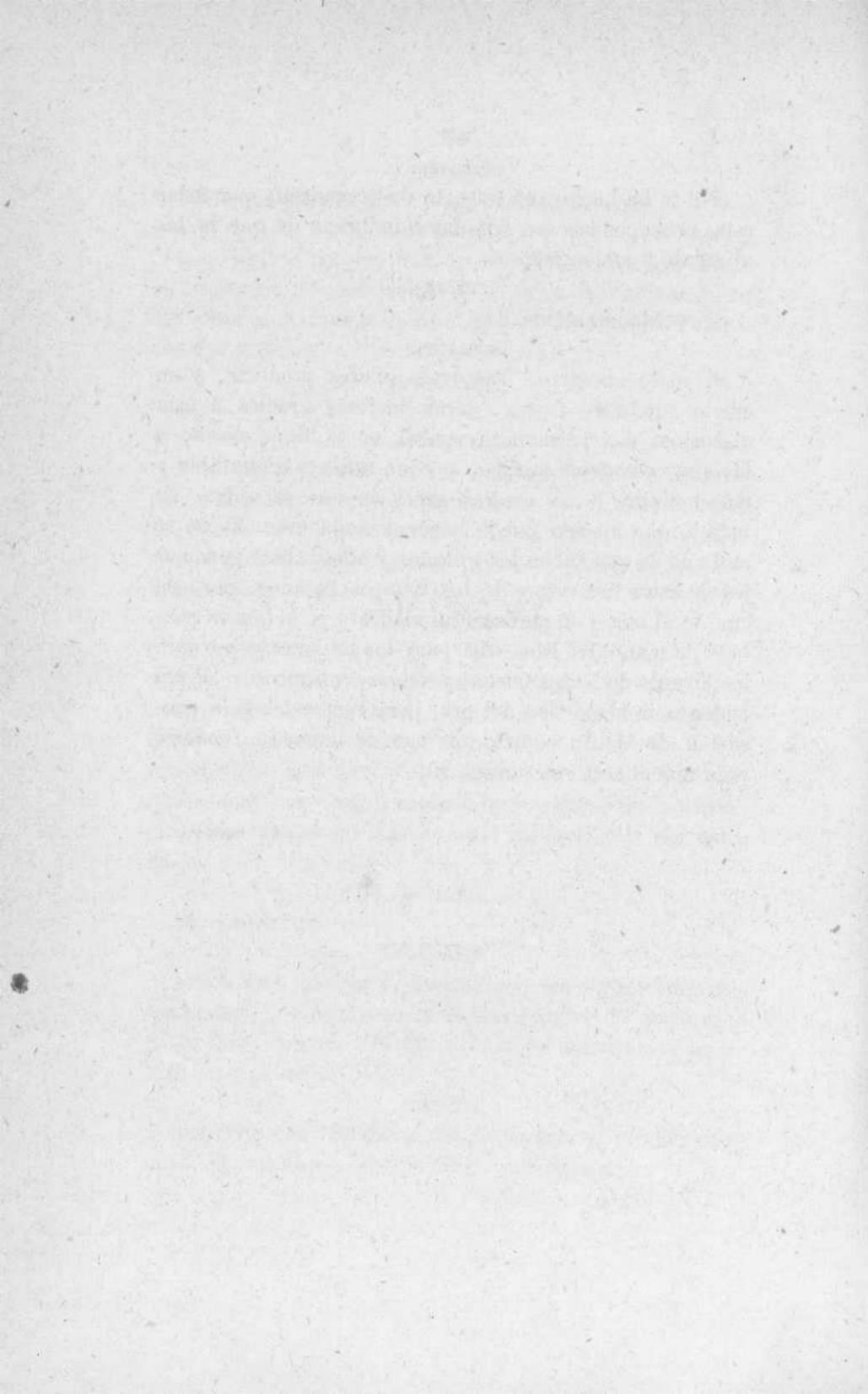
¿No te ha hecho ver mi arte de comadron, que todas estas concepciones son frívolas é indignas de que se las alimente y sostenga?

TEETETES.

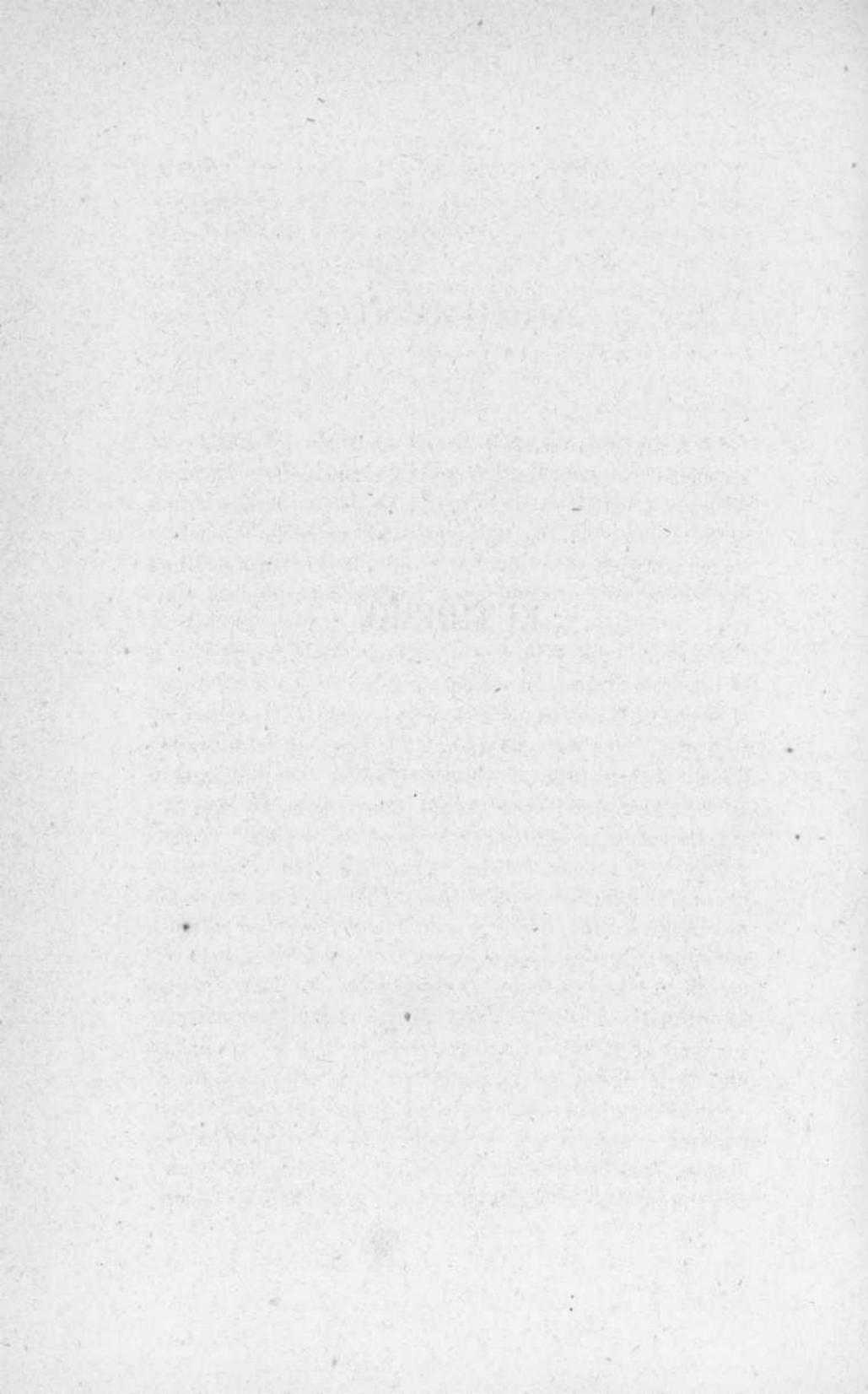
Sí, verdaderamente.

SÓCRATES.

Si en lo sucesivo, Teetetes, quieres producir, y en efecto produces frutos, serán mejores gracias á esta discusion; y si permaneces estéril, no te harás pesado á los que conversen contigo, porque serás más tratable y más modesto, y no creerás saber lo que no sabes. Es todo lo que mi arte puede hacer y nada más. Yo no sé nada de lo que saben los grandes y admirables personajes de estos tiempos y de los tiempos pasados, pero en cuanto al oficio de partear, mi madre y yo lo hemos recibido de mano del Dios, ella para las mujeres y yo para los jóvenes de bellas formas y nobles sentimientos. Ahora necesito ir al pórtico del rey, para responder á la acusacion de Melito contra mí; pero te aplazo, Teodoro, para mañana en este mismo sitio.



EUTIDEMO.



ARGUMENTO.

La composición perfectamente estudiada del *Eutidemo*, algunas de cuyas páginas parecen tomadas de una comedia; los diversos diálogos, que en él se suceden como otras tantas escenas, cuya variedad realza la unidad de la composición sin romperla; la mezcla de rasgos profundos y cómicos y algunas veces burlescos de que está sembrada á manos llenas; la elección de los personajes; el orden y el objeto de las conversaciones; todo conspira aquí al mismo fin tantas veces perseguido por Platon; esto es, el exterminio de los sofistas. Jamás quizá el heredero de Sócrates hizo á éstos la guerra con más destreza y habilidad, porque tampoco desplegó nunca más fidelidad y empeño en pintarlos, tales como eran. Se les ve en el *Eutidemo* entrar en escena con su prestigio popular, desempeñar su papel con todo el arte de que eran capaces, y cuando habian agotado toda su ciencia sofística, salen desenmascarados, corridos y doblemente desacreditados por quedar probada su impotencia y ellos puestos en ridículo. A este resultado es preciso atenerse, para graduar la profundidad del *Eutidemo*, porque ordinariamente Platon pone el mayor cuidado en ocultar, bajo las gracias de una burla ligera, la compacta trama de este diálogo.

En las dos conversaciones que forman el preámbulo, la primera entre Sócrates y Criton, y la segunda entre Sócrates, Eutidemo y Diónisodoro, se muestran los sofistas con sus rasgos generales en los personajes de los dos her-

manos recientemente llegados de Turium á Atenas, que son aquí los representantes de la sofística entera. Estos extranjeros lo saben todo, lo enseñan todo, lo refutan todo. Son maestros consumados en gimnasia, en derecho, en elocuencia, en estrategia, en dialéctica, en moral; tan firmes en el ataque como en la defensa en las luchas del cuerpo, del espíritu y de la palabra; sosteniendo con feliz éxito el pró y el contra de todas las causas; probando sin dificultad la afirmativa y la negativa en todas las cuestiones; sabios y disputadores universales, y nada celosos por otra parte de guardar para sí sus secretos, enseñan á quien les paga á teorizar y á replicar, y le hacen en poco tiempo tan hábil como lo son ellos mismos. Pero su última pretension, en la que, gracias á Sócrates, se va á estrellar su atrevido charlatanismo, es la de enseñar la virtud.

Aquí comienza la tercera escena del diálogo. Sócrates suplica á Eutidemo, que persuada á su manera al jóven Clinias de lo conveniente que le es consagrarse á la filosofía y á la virtud. Vamos á ver á los sofistas manos á la obra. Como hábil táctico, que sabe lo que vale el arte de ser y permanecer dueño de la conversacion, Eutidemo exige por el pronto que Clinias se limite á responder, y no cabe duda que, bajo esta condicion, la inexperiencia tímida del jóven ofrecia al sofista la ocasion de seguro triunfo, si no hubiera estado presente Sócrates. En efecto, Clinias, poco familiarizado con esta clase de sofismas, que consiste en sacar partido del doble sentido de ciertas palabras, se encuentra desde luego enredado en sus mismas respuestas, y sin interrupcion sostiene opiniones contradictorias. Eutidemo triunfa. Sus amigos aplauden. Pero ¿qué prueba el interrogatorio en favor de la filosofía? Nada. ¿Y en favor de la virtud? Lo mismo. Eutidemo aún no ha abordado la cuestion. Ha probado (y vaya una prueba de mérito para el que tiene á un jóven por adver-

sario) su destreza en jugar con las palabras; arte en verdad bien estéril.

Lo que pone en claro esta conclusion es la intervencion de Sócrates, quien de intento corta esta lucha desigual y vana, y del espíritu de ese mismo jóven, de quien Eutidemo y Dionisodoro no pudieron sacar ni la menor señal de buen sentido, por abrumarle á porfía con sus preguntas, Sócrates hace salir sin esfuerzo algunas verdades, que vuelven la conversacion á su verdadero objeto, abandonado no sin designio por los sofistas. Hé aquí cómo Sócrates hace comprender su importancia al jóven Clinias. Todos los hombres quieren ser dichosos: ser dichoso es tener bienes; pero los bienes, cualesquiera que ellos sean, no sirven de nada al que no sabe usar de ellos; es así que el arte de usarlos es la sabiduría; luego la sabiduría, que en el sentido del σοφία (*sofia*) de los griegos, abraza á la vez la ciencia y la virtud, es el bien preferible entre todos; y el estudio de la sabiduría φιλοσοφία (*filosofia*), si se puede enseñar y aprender, es verdaderamente el arte de ser dichoso. Hé aquí cómo el verdadero filósofo, á diferencia del sofista, sabe hacer que penetren las más altas verdades de la moral en el alma de un tierno jóven.

Despues de este ejemplo directo de su fecundo método de alumbramiento intelectual, Sócrates se excusa irónicamente por haberse permitido la libertad que acaba de tomarse, y compromete á los dos sofistas á que dejen su anterior palabrería, y á que intenten sériamente seguir el camino que él ha descubierto, y seguirlo mejor que él. Pero á esto suceden un nuevo asalto de preguntas insidiosas de parte de Eutidemo y de Dionisodoro, un nuevo aparato de sofismas, un poco más complicados esta vez, y fundados en la anfibología, no de una palabra solamente, sino de una idea compleja, y nuevos aplausos de los circunstantes, que son allí evidentemente el eco de los aplausos populares de la plaza pública. Pero Sócrates, aban-

donando de repente su papel de oyente benévolo, imprime al diálogo un carácter inesperado, vuelve á los contrarios sus propias argucias, y haciéndose más sofista que ellos mismos, los obliga á confesar, aunque de mala gana, que su discurso es vano, que se destruye por sí mismo, y que no prueba nada. Un niño podria saber tanto como el más hábil sofista al cabo de uno ó dos dias.

Despues de esta nueva leccion, fingiendo por segunda vez creer que lo dicho hasta entónces por los sofistas sólo habia sido un preámbulo y un pasatiempo, para entrar en una discusion séria, Sócrates reanuda con Clinias la conversacion, da un nuevo modelo de interrogatorio filosófico é invita á Eutidemo á que lo imite. Pero qué puede esperarse de un sofista? Lo único que sabe es decir la repetición de preguntas de doble sentido á las que Sócrates, y poco despues Ctésipo, valiéndose de las propias armas de sus adversarios, tienen la maliciosa complacencia de responder con una nube de objeciones cada vez más punzantes, y que ponen en aprieto la habilidad de las dos sofistas, hasta acabar con su paciencia. No puede leerse sin sonreir esta escena sábia y burlona, en la que la táctica de Sócrates, sostenida por la vivacidad aguda de Ctésipo, conduce los dos adversarios á sostener proposiciones insensatas; por ejemplo, que todo lo saben, hasta las cosas más ridículas, como saltar con la cabeza para abajo sobre espadas desnudas, lo cual es, en efecto, oficio de charlatanes. Esta escena en la que su cólera llega al extremo, es la más divertida y la prueba más fuerte de su debilidad ridícula. Este es el momento que Sócrates escogió para pedirles irónicamente que le recibieran en el número de sus discípulos; y el *Eutidemo* concluiria aquí como una acabada comedia, si las últimas líneas no descubriesen con intencion su carácter.

Criton, á quien Sócrates acaba de referir la historia de esta entrevista, aterrado con la idea de los estragos que

podria ejercer sobre el espíritu de sus hijos una enseñanza semejante á la de Eutidemo, pregunta á Sócrates con inquietud: ¿para qué inclinar á nuestros hijos al estudio de la filosofía? Sócrates se apresura á hacer desaparecer la confusion en que Criton y otros muchos estaban en tiempo de los sofistas (¿y cuándo no han existido sofistas?) por no distinguir la falsa filosofía de la verdadera. No es á los maestros, le dice á Criton, sino á la ciencia á la que es preciso mirar ántes que todo. Los sofistas no enseñan nada, es cierto; ¿pero qué importa? Existe una filosofía verdadera, una filosofía fácil de aprender, y los dos ejemplos que Sócrates acaba de dar interrogando al joven Clinias, le autorizan para comprometer á su amigo, no sólo á dejar á su hijo en libertad para consagrarse á la filosofía, sino, lo que es más, á consagrarse él mismo á ella.

Se ve con qué profundidad está concebido este precioso diálogo, y con qué arte ha sido conducido. Poner en evidencia el vacío de la sofística, tal es la idea que ha inspirado el *Eutidemo*. Descubrir uno en pos de otro los artificios ordinarios de los sofistas, yendo de los más groseros á los más complejos; destruir con este análisis sostenido el prestigio de una dialéctica tan impotente en el fondo, como altanera en su forma; cubrirla con un indeleble ridículo, y hacer aparecer despues frente á frente de esta falsa filosofía la filosofía verdadera, con la sencillez de sus medios y con la solidez y ventaja moral de sus doctrinas; tal es la marcha prudente y persuasiva á la vez de esta obra maestra de polémica.

EUTIDEMO
ó
EL DISPUTADOR.

SÓCRATES.—CRITON.—EUTIDEMO.—DIONISODORO.—
CLINAS.—CTÉSIPO.

CRITON.

Sócrates, ¿quién era aquel hombre con quien disputabas ayer en el liceo? Me aproximé cuanto pude para oiros, pero la apretura de la gente que os rodeaba, era tanta, que no pude entender nada. Me empiné entónces sobre las puntas de los piés, y me pareció que la persona con quien hablabas, era un extranjero : ¿quién es?

SÓCRATES.

¿De quién quieres hablar? Criton. Porque allí habia más de un extranjero ; eran dos.

CRITON.

Te pregunto por aquel que estaba sentado el tercero á tu derecha; el hijo de Axioco estaba entre vosotros dos. Advertí que ha crecido bastante, y que es poco más ó ménos de la misma edad que mi hijo Critóbulo; pero éste es de constitucion delicada, mientras el otro es más robusto y de mejores formas.

SÓCRATES.

Ese por quien preguntas se llama Eutidemo. Su her-

mano, que se llama Dionisodoro, estaba á mi izquierda, y tambien tomaba parte en la conversacion.

CRITON.

Ni á uno ni á otro conozco, Sócrates.

SÓCRATES.

Al parecer son de los nuevos sofistas.

CRITON.

¿De qué país son y que ciencia profesan?

SÓCRATES.

Creo que son de la isla de Cos, y fueron á establecerse á Turto; pero huyeron de allí y andan rodando por esta tierra hace algunos años. Con respecto á su ciencia, te aseguro, Criton, que es una maravilla, porque todo lo saben. Yo ignoraba lo que son los atletas consumados; pero aquí tienes estos, que conocen toda clase de luchas, no como los hermanos Acarnanienses, que sólo sobresalen en los ejercicios del cuerpo, sino que éstos, por el pronto, son notables en este género, y combaten hasta el punto de vencer á todos sus adversarios; pero además saben servirse de toda clase de armas, y por el dinero enseñan á todo el mundo á manejarlas, y más aún, son invencibles en materia jurídica, y enseñan á abogar y á componer defensas forenses. Hasta ahora sólo eran hábiles en estas cosas, pero hoy poseen ya el secreto de toda clase de luchas, y hasta han inventado una nueva, en la que no hay quien sea capaz de resistirles, y dígase lo que quiera, ellos saben combatirlo todo igualmente, sea verdadero ó falso. Así es, Criton, que estoy resuelto á ponerme en sus manos; porque prometen hacer á cualquiera, en muy poco tiempo, tan sabio en su arte, como lo son ellos mismos.

CRITON.

Pero, Sócrates, ¿no te detiene tu edad?

SÓCRATES.

De ninguna manera, Criton, y lo que me da ánimos, es

que estos extranjeros no eran de ménos edad que yo, cuando se entregaron á esta ciencia de la disputa, porque hace uno ó dos años que todavía la ignoraban. Lo que temo es, que un alumno de mi edad no sea objeto de chacota, como me sucede con el maestro de cítara Connos, hijo de Metrobo, que me está aún dando lecciones de música, y los jóvenes, mis condiscípulos, se burlan de mí, y llaman á Connos pedagogo de viejos. Temo, pues, que estos extranjeros se burlen también, y no me reciban quizá. Así, Criton, despues de haber decidido á algunos ancianos como yo á concurrir á la escuela de música, intento persuadir á otros, para que vengan á esta nueva escuela, y si me crees, vendrás tú igualmente, y quizá deberíamos llevar allí tus hijos, como un cebo, porque la esperanza de instruir á esta juventud decidirá á los extranjeros á darnos lecciones.

CRITON.

Consiento en ello, Sócrates, pero dime ántes lo que enseñan los extranjeros, para que sepa yo lo que hemos de aprender.

SÓCRATES.

No defraudaré tu curiosidad, so pretexto de que no puedo responder por no haberles oido; por el contrario, presté la mayor atención, y nada he olvidado de lo que dijeron; voy á hacerte una relación fiel de todo ello desde el principio hasta el fin.

Estaba, por casualidad, sentado solo donde me viste, que es el lugar en que se dejan los trages, y me disponia á marcharme, cuando el signo divino consabido se me manifestó de repente. Me volví á sentar, y á muy luego Eutidemo y Dionisodoro entraron seguidos de muchos jóvenes, que me parecieron sus discípulos. Se pasearon un corto rato en el pórtico, y apenas habian dado dos ó tres vueltas, cuando entró Clinias, ese joven á quien encuentras con razón bastante crecido, que venia acompañado

de gran número de amantes y de jóvenes, y entre ellos de Ctésipo, joven de Peanea, de excelente natural, pero un poco ligero, como lo es la juventud. Clinias, viendo al entrar que estaba yo sentado y solo, se aproximó á mí, y como tú lo observastes, se sentó á mi derecha. Habiéndolo percibido Dionisodoro y Eutidemo, se pararon y conversaron entre sí. De tiempo en tiempo fijaban sus miradas en nosotros, porque yo los observaba con cuidado, pero al fin se nos aproximaron y se sentaron, Eutidemo cerca de Clinias, y Dionisodoro á mi izquierda. Los demás tomaron asiento como pudieron. Yo les saludé amistosamente, como á gentes que hacia mucho tiempo que no veia, y dirigiéndome á Clinias, le dije: aquí tienes, mi querido Clinias, dos hombres, Eutidemo y Dionisodoro, que no se ocupan en bagatelas y que tienen un perfecto conocimiento del arte militar, y de lo que debe practicarse para presentar en batalla un ejército y hacerle manobrar. Te enseñarán tambien cómo se defiende uno en los tribunales, cuando se ve atacado. Eutidemo y Dionisodoro como que se compadecieron al oirme hablar así, y mirándose uno á otro, se echaron á reir. Eutidemo, dirigiéndose á mí, dijo: — Nosotros no consideramos esa clase de cosas, Sócrates, sino como un puro pasatiempo. — Sorprendido yo de oir esto, le dije: precisamente, vuestra principal ocupacion debe ser de mucho interés, puesto que todas estas cosas no son para vosotros más que bagatelas; pero hacednos el favor, en nombre de los dioses, de enseñarnos cuál es el arte admirable de que haceis profesion. — Estamos persuadidos, Sócrates, me dijo, de que nadie enseña la virtud tan fácilmente ni tan pronto como nosotros. — ¡Por Júpiter! exclamé yo; ¿qué es lo que decís? ¡Ah! ¿cómo habeis llegado á hacer tan feliz descubrimiento? Yo creia que sólo sobresaliais en el arte militar, como manifesté ántes, y sólo en este concepto os alabé; porque me acuerdo que cuando vinisteis aquí la

primera vez, os preciabais de poseer sólo esta ciencia; pero si poseeis además la de enseñar la virtud á los hombres, estadme propicios, yo os saludo como dioses, y os pido que me perdoneis el haber hablado de vosotros en los términos en que lo hice ántes. Pero tened cuidado, Eutidemo y tú, Dionisodoro, de no engañarnos, y no extrañéis que la magnitud de vuestras promesas me hagan un poco incrédulo. — Nada hemos dicho que no sea cierto, y tenlo así entendido, Sócrates; respondieron ellos. — Os tengo por más felices que el gran Rey con todo su reino; pero decidme: ¿es vuestro designio el enseñar esta ciencia ó teneis otro propósito? — Nosotros no hemos venido aquí, sino para enseñarla á los que quieran aprenderla. — Si es así, todos los que la ignoran querrán conocerla, y yo en este punto os respondo por mí el primero, despues por Clinias y Ctésipo, y, por último, por todos estos jóvenes que veis en torno vuestro; y entónces les mostré los amantes de Clinias que ya nos habian rodeado. Ctésipo se habia sentado al principio casualmente, á lo que me pareció, despues de Clinias; pero como Eutidemo se inclinaba cuando me hablaba, Clinias, colocado entre nosotros dos, dejaba oculto á Ctésipo, lo cual obligó á éste á levantarse y á ponerse frente á nosotros, para ver á su amigo y oír la disputa; todos los demás amantes de Clinias y los partidarios de Eutidemo y de Dionisodoro hicieron otro tanto y nos rodearon. Entónces, señalándoles á todos con el dedo, aseguré á Eutidemo, que no habia uno solo, que no tuviese deseo de tomarle por maestro. Ctésipo se ofreció con calor, y todos los demás hicieron lo mismo, y suplicaron á Eutidemo que les descubriera el secreto de su arte. Entónces, dirigiéndome á Eutidemo y á Dionisodoro: es preciso, les dije, satisfacer á estos jóvenes y yo un mis súplicas á las suyas. Hay mucho de que hablar, pero por el pronto, decidme: ¿os es tan fácil hacer virtuoso á un hombre, que duda tanto que pueda aprenderse la vir-

tud, como que seais vosotros capaces de enseñarla, que á otro que esté persuadido de lo uno y de lo otro? ¿Os suministra medios vuestro arte, para convencer á un hombre, preocupado de esta manera, de que la virtud puede ser enseñada, y que para esto sois vosotros los mejores maestros?—Todo eso es igualmente de la competencia de nuestro arte, replicó Dionisodoro.—¿No hay nadie que pueda, mejor que vosotros, exhortar á los hombres al ejercicio de la filosofía y de la virtud?—Nosotros por lo ménos lo creemos así, Sócrates.—Nos lo haréis ver con el tiempo, pero en este momento, lo que deseamos es que convenzais ántes á este jóven, de que debe consagrarse por entero á la filosofía y á la virtud, con lo que quedaremos altamente complacidos yo y todos nosotros, porque nos inspira este jóven el mayor interés, y deseamos hasta con pasion que sea el mejor hombre del mundo. Es hijo de Axioco, nieto del antiguo Alcibiades, primo hermano del Alcibiades que vive, y se llama Clinias. Como es jóven aún, tememos, que alguno se apodere primero de su espíritu y le contamine; de manera que no pudisteis haber llegado más á tiempo, y si no teneis cosa que os lo impida, podeis tantear á Clinias, y conversar con él á presencia nuestra. Luego que hablé poco más ó ménos de esta manera, Eutidemo, con un tono altanero y como seguro de sí mismo, dijo : Consiento en ello, con tal que este jóven quiera responder.—Está ya acostumbrado, le contesté; sus compañeros y él se interrogan y discuten entre sí muchas veces, y Clinias no tendrá dificultad en responderte.

Pero ¿cómo podré, Criton, referirte lo que despues ocurrió? Porque no es poco hacerte una relacion fiel de la prodigiosa sabiduría de estos extranjeros, y por esto, ántes de proceder á ella, es preciso que, siguiendo el ejemplo de los poetas, invoque las Musas y la diosa Mnemosina. Eutidemo comenzó así poco más ó ménos.

Los que aprenden, Clinias, ¿son sabios ó ignorantes? El jóven, como si la pregunta fuese difícil, se ruborizó, y me miró aturdido. Viendo la turbacion en que estaba, le dije: valor, Clinias, responde con resolucion lo que te parezca, porque redundará quizá en bien tuyo. Sin embargo, Dionisodoro, inclinándose hácia mí y riéndose, me dijo por lo bajo al oido; Sócrates, responde lo que quiera, caerá en el lazo. Mientras me decia esto, Clinias, á quien no tuve yo tiempo para advertirle que tuviera cuenta con lo que respondia, dijo: que los sabios eran los que aprendian.—¿Crees tú que hay maestros, le preguntó Eutidemo, ó que no los hay?—Confesó que los habia.—¿No son los maestros los que enseñan? ¿No eran el tocador de laúd y el gramático tus maestros y tú y tus compañeros sus discípulos?—Convino en ello.—Pero cuando aprendiais, ¿no sabiais aún las cosas que aprendiais?—No sin duda.—Luego, no erais sabios cuando ignorabais estas cosas.—Así es.—Puesto que no erais sabios, precisamente erais ignorantes.—Es cierto.—Luego cuando aprendiais las cosas que no sabiais, las aprendiais siendo ignorantes.—Clinias convino en ello.—Luego son los ignorantes los que aprenden, Clinias, y no los sabios, como decias ántes.—Entónces todos los partidarios de Eutidemo y de Dionisodoro, como de concierto, rompieron en grandes carcajadas y en aplausos. Dionisodoro, sin dar tiempo á Clinias para respirar, tomando la palabra, le dijo: ¿pero, Clinias, cuando vuestro maestro recita alguna cosa, qué son los que aprenden aquello que él recita? ¿Son sabios ó ignorantes?—Sabios.—Luego son los sabios los que aprenden y no los ignorantes, y por lo tanto, no has respondido bien á Eutidemo.

Al oir esto se oyeron nuevas carcajadas y nuevos aplausos de los admiradores de la sabiduría de Eutidemo y de Dionisodoro. Nosotros, sorprendidos, permanecemos en

silencio. Eutidemo, viendo nuestro asombro, para darnos aún mayor prueba de su sabiduría, arremete de nuevo al jóven, y le pregunta dando otra direccion al mismo asunto; á manera de hábil bailarín, que gira dos veces sobre un mismo punto: los que aprenden, ¿aprenden lo que saben ó lo que no saben? En este momento, Dionisodoro me dijo al oído: aquí va á caer la primera vez.—¡Por Júpiter! le respondí, la primera polémica me ha parecido maravillosa.—Todas nuestras preguntas son de la misma naturaleza, añadió él; no es posible desenredarse de ellas.—Hé ahí, le repliqué, lo que os da tanta autoridad entre vuestros discípulos.—Clinias habia respondido ya á Eutidemo, que los que aprendían, aprendían lo que no sabían.—Eutidemo dirigió á Clinias las preguntas de siempre: ¿sabes las letras? le dijo.—Sí.—¿Pero las sabes todas?—Todas.—Cuando alguno recita alguna cosa, ¿no recita letras?—Seguramente.—¿Luego recita lo que tú sabes, puesto que sabes todas las letras?—Conforme.—Y bien, ¿aprendes tú lo que se te recita, ó es el que no sabe las letras el que aprende?—No; yo soy el que aprende.—¿Luego tú aprendes lo que sabes, puesto que sabes todas las letras?—Él lo confesó.—Luego no has respondido bien, añadió Eutidemo.

Apénas habia cesado de hablar, cuando Dionisodoro, recibiendo la pelota la arrojó contra Clinias, como blanco á que dirigia sus tiros. ¡Ah! Clinias, le dijo, Eutidemo no obra de buena fe contigo. Pero dime, ¿aprender no es adquirir el conocimiento de una cosa que se aprende?—Convino en ello.—Y saber, ¿no es haber adquirido el conocimiento de esta cosa?—Tambien convino.—Ignorar una cosa, ¿no es no haber adquirido el conocimiento de ella?—Él lo confesó.—¿Quiénes son los que adquieren una cosa, los que la tienen ó los que no la tienen?—Los que no la tienen.—¿No me has concedido que los ignorantes pertenecen al número de los que no la tienen?—Es

cierto.—Los que aprenden, ¿son, por consiguiente, de número de los que adquieren y no del número de los que tienen la cosa?—Sin duda.—Luego son, Clinias, los ignorantes los que aprenden y no los sabios.

Eutidemo se preparaba á dirigir, como se hace en la lucha, un tercer ataque á Clinias, pero viéndole casi acobardado con todos estos discursos, tuve yo compasion de él, y para consolarle, le dije:—No te asustes, Clinias, de esta manera de discurrir, á que no estás acostumbrado. Quizá no conoces la intencion de estos extranjeros; quieren hacer contigo lo que hacen los Coribantes con los que se inician en sus misterios, y si tú has sido admitido allí, debes de acordarte que comienzan por juegos y danzas. En igual forma estos extranjeros danzan y juegan en torno tuyo, para despues iniciarte. Imagínate, pues, que estos son preludios de los misterios de los sofistas, porque en primer lugar, como Prodicó lo ha ordenado, es preciso saber la propiedad de las palabras. Esto es lo que estos extranjeros te han enseñado. Ignorabas que aprender significa adquirir un conocimiento, que no se tenia ántes, y lo mismo cuando despues de haber adquirido el conocimiento de una cosa, se reflexiona por medio de este conocimiento sobre esta misma cosa, ya sea un hecho ó una idea. Ordinariamente se llama esto más bien comprender que aprender, si bien algunas veces se le da este último nombre. No sabias, como estos extranjeros lo han hecho ver, que un mismo nombre se atribuye á cosas contrarias, ya se sepa ó no se sepa. En la segunda cuestion, que han promovido, sobre si se aprende lo que se sabe ó lo que no se sabe, sucede esto mismo, que no son más que juegos de palabras; y por esto te he dicho que se divertian contigo, y lo llamo un juego, porque, áun cuando se supiese un gran número de tales objetos, áun cuando se los supiese todos, no por eso seria uno más hábil en el conocimiento de las cosas. A la verdad, es fácil sorprender á

las gentes, valiéndose de equívocos, como aquellos que hacen caer á alguno por medio de una zancadilla, ó los que retiran á uno á hurtadillas el asiento en el acto de irse á sentar, dando ocasion á que se rian las gentes cuando os ven en tierra. Pase todo cuanto han dicho hasta ahora estos extranjeros, Clinias, por una broma. Lo serio vendrá despues, y entónces, yo el primero les suplicaré que me cumplan la promesa que me han hecho. Porque debo esperar de ellos, que me enseñen el medio de excitar los hombres á la virtud, pero sin duda han creido que debian comenzar por una chuscada. Basta ya de chanzas; Eutidemo y Dionisodoro, vamos al asunto y llenad el corazon de este jóven con el amor á la virtud y á la sabiduría. Permitidme que os explique ántes mi intencion, y que os diga las cosas sobre las que deseo oiros. Sin embargo, no os burleis de mi modo de obrar grosero y ridículo; el deseo que tengo de aprovecharme de vuestras enseñanzas me impide trataros con cierta circunspeccion. Repito que tanto vosotros como vuestros discípulos tengais la paciencia de escucharme sin reiros; y tú, hijo de Axioco, respóndeme.

¿Hay alguno que no desee ser dichoso? ¿No es ridícula esta pregunta y no parece que arguye haber perdido el buen sentido el hacerla? Porque ¿quién no desea vivir dichosamente?—Nadie, me respondió Clinias.—Pues bien, le dije, puesto que todo el mundo quiere ser dichoso, ¿cómo podrá conseguirlo? Será poseyendo muchos bienes? Aún es preciso carecer más de sentido comun que al hacer la pregunta anterior, para dudar de una cosa tan clara, porque es la pura evidencia.—Convengo en ello.—Puesto que es así, ¿qué es lo que los hombres llaman bien? tan difícil es adivinarlo? Por ejemplo, ¿se me dirá que no es un bien el ser rico? No lo es? Clinias.—Seguramente.—La belleza, la salud y otras perfecciones semejantes del cuerpo, ¿no son bienes?—¿Quién lo duda?—¿Qué diremos

de la nobleza, del crédito y de los cargos honoríficos de la República? No los comprenderemos entre los bienes?—Sin duda.—No hallaremos aún otros bienes además de todos estos? Por ejemplo: la templanza, la justicia, la fortaleza, ¿no merecerán el nombre de bienes? Alguno podría negarlo, y tú?—Estos son bienes, dijo.—Sí, y donde colocaremos la sabiduría? La daremos cabida entre los bienes ó nó?—Seguramente; es un bien.—Cuida de que no se nos escape ningun bien, que sea digno de consideracion.—Me parece que ninguno se nos ha olvidado.—Recapitando en mí, exclamé: ¡por Júpiter! hemos dejado olvidado el mayor de todos los bienes.—¿Cuál? dijo Clinias.—Es, le dije, el buen éxito en todas las cosas, lo cual hasta los más ignorantes reconocen como el soberano bien.—Dices verdad, respondió Clinias.—Fijando la reflexion sobre lo que yo acababa de decir: ha faltado poco, le dije, para que tú y yo fuéramos objeto de risa para estos extranjeros.—¿Cómo? repuso Clinias.—Porque hemos hablado ya del don de acierto en todas las cosas, y aún continuamos hablando.—¿Qué importa?—No es ridículo repetir dos veces una misma cosa?—Por qué dices eso? replicó Clinias.—Es, respondí yo, porque el don de acierto y la sabiduría son una misma cosa; hasta los niños están de acuerdo con esto. El jóven Clinias, á causa de su poca experiencia, estaba ya del todo sorprendido; yo lo advertí y añadí: ¿no es cierto que los tocadores de flauta consiguen mejor que nadie el manejo de este instrumento?—Sí.—No sucede lo mismo con los gramáticos respecto á la gramática y escritura?—Sí.—Y en las cosas de mar, los más experimentados pilotos ¿no son mejor que nadie una garantía de buen éxito para librarse de los peligros de las olas?—Sin dificultad.—Si fueras á la guerra, no querrias más fiarte, en medio de los peligros, de un buen general que de uno malo?—¿Quién lo duda?—Y si estuvieses enfermo, llamarías á un buen médico ó

á uno ignorante?—A un buen médico, seguramente.—Es decir, que tú esperarías mejor resultado de un buen médico, que de otro que no supiera su oficio.—Conforme.—La sabiduría es la que hace á los hombres dichosos, porque la sabiduría consigue siempre su fin, porque en otro caso no sería sabiduría. En fin, estamos de acuerdo, aunque no sé cómo, en que donde está la sabiduría allí está el buen éxito. Luego que convinimos en lo que acabo de decir, proseguí de esta manera: ¿Pero qué pensaremos de las cosas que al principio han sido concedidas? Porque hemos dicho, que con tal que tengamos muchos bienes, viviremos dichosos.—Clinias lo confesó.—Para vivir dichosos, ¿es preciso, que los bienes nos sirvan de algo ó que no nos sirvan de nada?—Es preciso que nos sirvan de algo.—Pero nos servirán si nos contentamos con poseerlos, sin hacer de ellos ningun uso? Por ejemplo: ¿de qué serviría tener cierta cantidad de viandas y de excelentes vinos á aquel que no quisiese comer ni beber?—Sería una provision inútil, dijo.—Y supongamos que un artesano tenga todos los instrumentos necesarios para ejercer su oficio, y que no los emplease, ¿qué ventajas, ni qué felicidad, sacaría de esto? ¿De qué le serviría la sola posesion? Por ejemplo: un carpintero, poseyendo los instrumentos y la madera necesaria para trabajar, pero sin trabajar, ¿qué ventaja le puede resultar de esta posesion?—Ninguna.—Y si un hombre posee las grandes riquezas de que hemos hablado, sin atreverse á tocarlas, ¿la posesion sola de tantos bienes le hará feliz?—Yo no lo creo, Sócrates.—Resulta, pues, que para ser dichoso no es bastante ser dueño de todos estos bienes, sino que es preciso usar de ellos. Sin esto de qué sirve poseer?—Es cierto, Sócrates.—¿Pero crees tú, que la posesion y el uso de los bienes bastan para ser dichoso?—Sí.—Cualquiera uso que de ellos se haga bueno ó malo?—Es preciso hacer un uso bueno, dijo Clinias.—Has respondido sábiamente, porque

valdria más no usar de un bien que abusar de él; esto último es un mal, lo primero no es mal ni bien; ¿no es éste tu parecer?—Sí, dijo.—Para trabajar bien la madera, hay necesidad de otro arte que el de carpintero?—No.—No hay igualmente un arte para trabajar los metales?—Seguramente.—No diremos asimismo que es la ciencia la que enseña á servirse bien de los bienes, de la belleza, de la salud, de las riquezas? ¿Ó bien es otra cosa distinta que la ciencia?—Es la ciencia.—Es, pues, la ciencia y no el don del acierto el que enseña á los hombres á usar bien de las cosas y hacerlas bien.—Él lo confesó.—Pero, ¡por Júpiter! se puede poseer útilmente una cosa sin la prudencia y la sabiduría? Cuál vale más? un hombre, que posee mucho y que toma parte en muchas cosas, pero que no sabe conducirse, ó un hombre que no tiene bienes, que no puede nada, pero que está dotado de buen sentido?—Fija bien tu atencion: no es cierto, que el que obra ménos comete ménos faltas? que el que comete ménos faltas, sufre ménos mal? que el que sufre ménos mal, es en la misma proporcion ménos desgraciado?—Clinias convino en ello.—Pero quién obra ménos, el rico ó el pobre?—El pobre.—El fuerte ó el débil?—El débil.—El que ha recibido honores ó el que no los tiene?—El que no los tiene.—El hombre instruido y valiente ó el tímido?—El tímido.—El negligente obra ménos que el activo?—Sí.—El hombre pesado que el hombre ágil? El que ve y entiende mal ménos que el que entiende y ve bien?—Conformes ya en todos estos puntos, añadí: de todo este discurso, Clinias, concluyamos que todos estos bienes de que hemos hecho relacion, no son bienes en sí mismos; que por el contrario, si á ellos se une la ignorancia, son peores que los males que les son opuestos, porque suministran más amplia materia para el mal al mismo que los posee; que si todas estas ventajas van acompañadas de la prudencia y de la sabiduría, son preferibles á los males

contrarios; pero que en sí mismos los bienes no deben ser tenidos por buenos ni por malos.—Me parece que tienes razon, dijo Clinias.—Qué concluiremos de todo esto? Que excepto dos cosas, todo lo demás no es bueno ni malo; que la sabiduría es un bien y la ignorancia un mal.—Clinias lo confesó.—Ahora, dije yo, pasemos á lo demás. Puesto que cada uno quiere ser dichoso, y que para serlo es preciso usar las cosas y usarlas bien, y que debemos á la ciencia estas dos ventajas, ¿deben ó no deben hacerse los mayores esfuerzos para adquirirla y hacerse lo más sabio que sea posible?—Eso está fuera de duda, dijo él.—Luego debemos creer, que nuestros padres, nuestros tutores, nuestros amigos, todos los que bien nos quieren y hasta los que aspiran á ser nuestros amantes, extranjeros ó conciudadanos, no pueden hacer-nos un presente más precioso que la sabiduría, la que es preciso obtener de ellos á fuerza de súplicas y de instancias, y que no es vergonzoso comprar un bien tan grande por medio de toda clase de servicios y de complacencias decorosas para con un amante ó cualquiera otro; ¿no es éste tu parecer?—Sí, dijo, creo que tienes razon.—Ya sólo resta examinar si la sabiduría puede enseñarse ó si es un don del azar, porque tú y yo no hemos fijado aún este punto.—En mi concepto, Sócrates, dijo él, creo que la sabiduría puede enseñarse.—¡Oh tú, el más excelente de los hombres! exclamé yo entusiasmado; puesto que me das ya resuelta una dificultad, que me hubiera ocupado mucho, sobre si la sabiduría puede ó nó enseñarse; pero una vez que me aseguras que puede enseñarse y que es la única cosa que puede hacer á los hombres dichosos, ¿no opinas que es preciso entregarse enteramente á su indagacion? ¿Y tú mismo no tienes intencion de aplicarte á ella?—Sí, dijo, lo haré hasta donde alcancen mis fuerzas.

Satisfecho de esta respuesta, yo continué: Hé aquí, Eutidemo y Dionisodoro, un modelo tosco y difuso de ex-

hortacion á la virtud, que con gran trabajo he podido trazar. Pero tenga uno de vosotros la bondad de reproducirlo con mejor órden. Si no os quereis tomar este trabajo, por lo ménos suplid lo que falta á mi discurso en obsequio de este jóven, y hacédle ver, si es preciso que aprenda todas las ciencias, ó si le bastará una sola, para ser hombre de bien y dichoso, y cuál sea esa ciencia; porque, como ya os dije, nosotros deseamos vehementemente que se haga sabio y bueno.

Despues de haber hablado de esta manera, Criton, esperaba con impaciencia los medios y las razones de que se valdrian, para excitar á Clinias al estudio de la virtud y de la sabiduría. Dionisodoro, que era el de más edad de los dos, tomó la palabra el primero; nosotros fijamos la vista en él, persuadidos de que iba á entretenernos con un discurso maravilloso, y en este punto no fueron vanas nuestras esperanzas. Porque ciertamente, Criton, nos dijo cosas admirables, y que merecen bien ser referidas. Despues de esto, no puede ménos de amarse la virtud. Hé aquí lo que dijo;

Decidme, Sócrates y todos vosotros los que deseais que este jóven sea virtuoso, ¿es de corazon vuestro deseo, ó no es más que una apariencia?—Entónces sospeché, que estos extranjeros, cuando les suplicamos que interrogaran á Clinias, habian creido que esta súplica no habia sido de buena fe, y que quizá por esto cuanto habian dicho sólo habia sido por broma y diversion. Por esta razon respondí con viveza á Dionisodoro: seguramente es de corazon.—Mira lo que dices, Sócrates, repuso Dionisodoro; no sea que niegues despues lo que afirmas ahora.—Sé bien lo que digo, respondí, y estoy muy seguro de que no lo he de negar.—¿Qué es lo que decís? ¿No deseais que este jóven se haga sabio?—Sí.—Y bien, Clinias es sabio ó no es sabio?—Dice que no lo es aún, porque es un jóven sin orgullo.—¿Quereis, pues; que Clinias sea sabio y no

ignorante?—Sí.—Por consiguiente, queréis que se haga lo que no es, y que no sea lo que ahora es?—Como no dejara de chocarme este razonamiento, Dionisodoro se apercibió de ello, y se apresuró á añadir: puesto que queréis que Clinias no sea en lo sucesivo lo que ahora es, ¿querriais que él no viviera? ¡Vaya unos buenos amigos y excelentes amantes que desean la muerte de una persona, que les es tan querida!

Entónces Ctésipo, lleno de cólera á causa de sus amores, respondió: ¡extranjero de Turio, no sé si podré contenerme, para no decirte que mientes, y que falsamente nos imputas á mí y á los demás el desear lo que es un crimen, la muerte de Clinias!—Eutidemo, saliéndole al encuentro, ¿crees tú, le dijo, que sea posible mentir?—Sí, ¡por Júpiter! si no estoy falto de juicio.—Pero el que miente, ¿dice la cosa de que se trata ó no la dice?—La dice.—Si dice la cosa de que se trata, no dice ninguna otra cosa que aquella que dice?—Es claro.—Lo que dice ¿no es una cosa que difiere de todas las demás?—Es cierto.—El que la dice ¿dice una cosa que existe?—Sí.—Pero el que dice lo que existe dice la verdad, y por lo tanto, puesto que Dionisodoro ha dicho lo que existe, os ha dicho la verdad y no os ha mentado.—Lo confieso, pero Dionisodoro, hablando como lo ha hecho, no ha dicho lo que es.—Entónces, dijo Eutidemo, las cosas que no existen, no existen.—Conforme.—Las cosas que no existen, no existen de ninguna manera?—De ninguna manera.—¿Pero puede un hombre obrar sobre lo que no existe, ó hacer lo que no existe en manera alguna?—Yo no lo creo, dijo Ctésipo.—Cuando los oradores arengan al pueblo ¿no hacen nada?—Hacen alguna cosa.—Si hacen alguna cosa, precisamente obran.—Sí.—Arengar es obrar, es hacer.—Sin duda.—Nadie dice lo que no es, porque haria alguna cosa, y acabas de confesarme que es imposible hacer nada respecto de lo que no existe. Así, pues, segun

tu propia opinion nadie puede decir falsedades; y si Dionisodoro ha hablado, ha dicho cosas verdaderas y que efectivamente existen.—¡Por Júpiter! respondió Ctésipo, Dionisodoro ha dicho lo que es, pero no lo ha dicho como es.—¿Qué dices? Ctésipo, repuso Dionisodoro; ¿hay gentes que digan las cosas como ellas son?—Las hay, respondió Ctésipo, y son los hombres de bien, los hombres veraces.—Pero, replicó Dionisodoro, ¿el bien no es bien, y el mal no es mal?—Sí.—¿No dices que los hombres de bien dicen las cosas como ellas son?—Lo digo.—¿Luego los hombres de bien dicen mal el mal, puesto que dicen las cosas como ellas son?—Sí, ¡por Júpiter! replicó Ctésipo, y hablan mal de los hombres malos, y procura no ser de este número para evitar que hablen mal de tí. En efecto, tú sabes bien que los buenos hablan mal de los malos.—¿Pero, repuso Eutidemo, hablan ellos de los hombres grandes grandemente y de los bruscos bruscamente?—Sí, y de los ridículos ridiculamente, replicó Ctésipo, y así dicen que sus discursos son ridículos. ¡Ah! ¡ah! ¡Ctésipo! dijo Dionisodoro, ¡hé aquí que ya apelas á la injuria!—No, ¡por Júpiter! ya me guardaré de eso, respondió Ctésipo; te considero demasiado para injuriarte, pero te advierto, como amigo, que no vengas á decir cara á cara, que deseo la muerte de personas que me son infinitamente queridas.

Como ví que se acaloraban, dije á Ctésipo: No tomes á mal, Ctésipo, como es nuestro deber, lo que estos extranjeros nos dicen, y no disputes con ellos sobre nombres, con tal que quieran hacernos partícipes de su ciencia; porque si saben refundir los hombres, de suerte que de uno perverso y necio hacen un hombre de bien y sabio, poco importa que sean ellos los autores de esta ciencia admirable, ó que la hayan aprendido de otro. No hay duda de que ellos nó la saben, ellos que han afirmado hace un rato, que en poco tiempo han inventado un arte

que convierte los pícaros en hombres de bien. Siendo esto así, pasemos por lo que quieren; que sacrifiquen á Clinias con tal que le hagan un hombre de bien, y á este precio que nos pierdan á todos nosotros. Y si vosotros, jóvenes, temeis esta experiencia, que la hagan en mí, como si fuera un Cariense; es ménos pérdida la de un viejo que la de un jóven, y así me entrego á Dionisodoro como á otra Medea de Colcos. Que me mate, que me cuezca cuanto quiera, con tal que me haga hombre de bien.—Otro tanto digo yo, Sócrates, dijo Ctésipo; me entrego á estos extranjerios; que me desuellen si gustan, con tal de que llenen mi piel, no de viento como la de Marsias, sino de virtud. Dionisodoro cree que yo estoy resentido de él, y no es cierto; y lo único que he hecho ha sido rechazar lo que sin razon me imputaba. Pero no creas, Dionisodoro, que por esto te haya injuriado, porque hay mucha diferencia entre injuriar y contradecir.—Entónces Dionisodoro tomó la palabra y dijo: ¿pero crees tú que hay alguna cosa que admita contradiccion?—Sí, lo creo; pero tú, Dionisodoro, ¿no crees lo mismo?—Te desafio á que me pruebes que se hayan visto nunca dos hombres que se contradigan el uno al otro.—Conforme. Pero veamos si te lo puedo probar, contradiciendo yo, Ctésipo, á Dionisodoro.—¿Prometes probármelo respondiéndome?—Seguramente.—¿No se puede hablar de todas las cosas?—Sí.—¿Segun son las cosas ó segun no son?—Como son.—Porque si te acuerdas, hemos probado ya que nadie dice más que aquello que existe, porque ¿cómo se habla de la nada?—Pues bien, replicó Ctésipo, ¿impide esto el que no podamos contradecirnos?—¿Nos contradeciríamos si ambos dijéramos una misma cosa, ó diríamos más bien en este caso una misma cosa?—Seguramente no nos contradeciríamos.—¿Nos contradeciríamos si uno y otro no dijésemos la cosa como ella es, lo que equivaldria á no saber uno y otro lo que dijimos?—Ctésipo contestó que en este

caso tampoco habia contradiccion.—Dionisodoro continuó: ¿nos contradeciríamos cuando dice uno una cosa como es, y otro una cosa distinta, resultando que uno habla de una cosa y otro de otra? si en este caso hubiera contradiccion, ¿el que no dice nada, contradeciría al que dice algo?—A esto Ctésipo no contestó nada. Respecto á mí, quedé sorprendido de lo que oia. ¿Cómo dices eso, Dionisodoro? le dije: no es la primera vez que oigo y admiro semejante razonamiento. Los discípulos de Protágoras, y otros más antiguos que ellos, se servian de él ordinariamente, y á mi parecer, es magnífico para destruirlo todo y destruirse á sí mismo. Yo espero que tú, mejor que ningun otro, me descubras hoy el secreto de tal razonamiento. ¿No es tu propósito hacer ver que es imposible decir cosas falsas, y que necesariamente es preciso que el que habla diga la verdad ó que no diga nada?—Dionisodoro lo confesó.—Yo añadí: ¿quiere decir esto que no se pueden decir cosas falsas, y que sólo se pueden pensar?—Ni pensar tampoco, dijo él.—¿Luego no cabe formar opiniones falsas?—No.—¿Es decir que no hay ignorancia ni ignorantes, porque si uno pudiera engañarse, seria por ignorancia?—Seguramente.—Pero esto no puede suceder.—No ciertamente.—Por favor, Dionisodoro, dime si al hablar de esta manera lo haces sólo por divertirme y para sorprendernos, ó si crees efectivamente que no hay ignorantes en el mundo.—Pues pruébame que yo me engaño.—¿Cómo se te ha de rebatir, si dices que no es posible el engaño?—No, dijo Eutidemo; no puede ser.—Pero, repuso Dionisodoro, yo no te he dicho, que refutes mi error; porque ¿cómo se pide lo que no es posible?—¡Oh Eutidemo! respondí yo; no puedo comprender en su fondo todas estas cosas magníficas, si bien comienzo á vislumbrarlas. Quizá te haga una súplica impertinente, pero perdónamela, si gustas. Si nadie puede engañarse ni tener una opinion falsa y si no hay ignorantes, es im-

posible que nadie cometa falta alguna en su conducta, porque el que obra no podrá engañarse en sus acciones. ¿Es así como vosotros lo entendéis?—Así es.—Hé aquí como consecuencia de esto la pregunta grave que os quiero hacer: si nadie puede engañarse, ni en sus acciones, ni en sus palabras, ni en sus pensamientos, ¿qué es, ¡por Júpiter! lo que venís á enseñarnos? No os alababais, hace un momento, de saber mejor que nadie enseñar la virtud á cuantos quieran aprenderla?—Tú chocheas, Sócrates, replicó Dionisodoro, al venir alegando con lo que dijimos ántes. A este paso, si hubiera adelantado una opinion hace un año, me la echarias en cara, y lo que conviene es que te fijes en lo que decimos ahora.—No sin razon, porque son cosas difíciles, que han sido dichas por personas muy entendidas. Sobre todo, encuentro que no es fácil responder á tus últimas objeciones, porque cuando me echas en cara, Dionisodoro, que no tomo en cuenta lo que dices, ¿qué es lo que pretendes? Es para que no tenga yo nada que responderte? ¿Qué otra cosa quieren decir tus palabras, sino que no tengo nada que oponer á tus argumentos?—Pero tú mismo, replicó Dionisodoro, ¿qué quieres que yo oponga á los tuyos? Responde, Sócrates.—Pero Dionisodoro, responde ántes.—¿Por qué no quieres tú responder?—¿El primero? Eso no es justo, repliqué yo.—Por el contrario, muy justo.—¡Ah! ¿por qué razon? Sin duda es porque, siendo tú un hombre maravilloso en el arte de hablar, sabes perfectamente cuándo debe responderse y cuándo nó. Así que no me respondes, porque no crees procedente hacerlo ahora.—Eso es chancarse, dijo él, no es responder; pero creeme, haz lo que te digo, y puesto que estás de acuerdo en que soy más hábil que tú, respóndeme.—Es preciso obedecer; es una necesidad, puesto que eres el maestro. Interroga todo lo que quieras.—Las cosas que quieren decir algo ¿son animadas ó no lo son?—Son animadas.—¿Conoces tú palabras ani-

madas?—No, ¡por Júpiter! —¿Por qué preguntabas ántes lo que mis palabras querian decir?—¿Qué sé yo? Yo soy un ignorante, quizá tambien no me haya engañado, y habré tenido razon para atribuir inteligencia á las palabras; ¿qué te parece? He dicho bien ó mal? Porque si no me he engañado, tú serás el poco hábil; no podrás responderme ni decir nada de mis palabras; y si me he engañado, no tienes razon para decir que es imposible engañarse; ya ves que no te cito ahora opiniones de hace un año. Pero todo esto viene á parar en lo mismo : estos discursos son de tal calidad, que, destruyendo todos los demás, se destruyen á sí propios, y á este respecto os encuentro poco precavidos, por más que admire por otra parte la sutileza de vuestras palabras.—En este momento, Ctésipo exclamó: buenos amigos de Turio, de Quios ó de la ciudad que querais, esto es muy bello, pero parece que os divertís en soñar estando despiertos.—Yo temí que pasaran al terreno de las injurias; traté, pues, de apaciguarlos, y le dije á Ctésipo : te repetiré á tí lo que dije ántes á Clinias; no conoces la maravillosa ciencia de estos extranjeros; ántes de enseñarla sériamente, nos la ocultan, como Proteo el sofista egipcio. Pero nosotros á la vez no nos desanimemos como Menelao, y démosles treguas hasta que con formalidad nos hayan descubierto su secreto, porque si quieren espontanearse á nosotros, no dudo que nos enseñarán cosas admirables. Empleemos, pues, nuestras súplicas y nuestros conjuros para obtener de los mismos este beneficio. Pero ántes quiero explicarles lo que exijo de ellos, y para esto voy á tomar el discurso, donde quedó interrumpido, para darle la última mano. Quizá conseguiré excitar su compasion, y que me instruyan de tan buena fe, como de buena fe exijo yo ser instruido.

¿Dónde lo dejamos? Clinias, dímelo, te lo suplico. ¿No era en aquel punto, en que estábamos de acuerdo, de que

es preciso entregarnos al estudio de la filosofía?—El mismo, respondió.—¿No es la filosofía la adquisición de una ciencia?—Seguramente.—¿Pero qué ciencia es la que conviene adquirir? ¿no es la que nos puede ser provechosa?—La misma.—Si recorriendo el mundo supiéramos dar con un país donde se encuentre el oro abundante, ¿este conocimiento nos sería útil?—Es posible, dijo.—¿Pero no te acuerdas que ántes convinimos en que todo el oro del mundo es inútil, aún cuando le poseyéramos, sin necesidad de profundizar la tierra ni de usar del arte de convertir las piedras en oro, si no sabemos hacer de él un buen uso?—Me acuerdo.—Por consiguiente, ninguna ciencia, ni el arte de enriquecerse, ni la medicina, ni otra alguna es útil, si no enseña á servirse de aquello de que se trata.—Él lo confesó.—Por ejemplo: la que nos hiciese inmortales de nada nos serviría, si no nos enseñaba á servirnos de la inmortalidad conforme á lo que hemos dicho.—En esto convinimos ámbos.—¿Tenemos necesidad, mi querido Clinias, de una ciencia que sepa hacer y sepa usar de aquello que ella trata?—Lo confieso, dijo.—No es necesario que aprendamos la ciencia del constructor de liras, porque hay mucha diferencia entre un constructor y un tocador de lira: la manera de hacer una lira y la de hacer uso de ella no son las mismas, ¿no es así?—Sin duda.—¿Qué necesidad tenemos del arte de hacer flautas, puesto que no se aprende á hacer uso de ellas?—Lo concedió.—¿Pero en nombre de los dioses! ¿para ser dichosos no haremos bien en adquirir el arte de pronunciar arengas?—Yo no lo creo, respondió.—¿Por qué?—Porque he visto á estos oradores servirse tan mal de sus arengas, como los constructores de instrumentos de sus liras. Las hacen para los demás que saben emplearlas y no hacerlas. En las arengas sucede lo mismo que en todo lo demás; el arte de componerlas y el de servirse de ellas, no son lo mismo.—Hé aquí, dije yo, lo que prueba suficien-

temente que el arte de arengar no es capaz de hacer la felicidad de los hombres.— Sin embargo, me imaginaba que era esta la ciencia, que hacia mucho tiempo buscábamos, porque á decir verdad, Clinias, siempre que hablo con los oradores, los encuentro admirables y su arte me parece divino; lo considero como una especie de encantamiento, porque así como por la virtud de los encantos se dulcifica el furor de las víboras, de las arañas, de los escorpiones, de otros animales venenosos, y el de las enfermedades, las arengas tienen igualmente la fuerza de calmar el ánimo de los jueces, de los oyentes, de las asambleas y de la multitud; ¿no es este tu parecer? — No tengo otro, dijo.— ¿A dónde volveremos los ojos? ¿cuál es la ciencia á la que debemos dirigirnos?—Estoy perplejo.—Aguarda; creo haberla encontrado.— ¿Cuál es? me dijo Clinias.— El arte militar, dije, es á mi parecer el que debe adquirirse para ser dichoso.—Témome que te engañas.— ¿Por qué?— Porque no es más que una caza de hombres.— ¿Y entónces?— El cazador, dijo, no hace más que descubrir y perseguir su presa, y cogida, ya no sabe qué hacer de ella, y haciendo lo que el pescador la pone en manos del cocinero. Los geómetras, los astrónomos, los aritméticos son también cazadores; no hacen las figuras ni los números; los encuentran todos hechos, y no sabiendo servirse de ellos, los más sabios los entregan á los dialécticos á fin de que los utilicen.— ¡Oh Clinias, tú, el más elegante y sabio de los jóvenes! ¿es cierto eso que dices?— Sin duda; y así de igual modo los generales de ejército, despues que se han hecho dueños de una plaza ó de un país, lo abandonan á los políticos, porque su fin exclusivo es la victoria, y hacen lo que los pajareros, que despues que cogen los pájaros en sus redes, los entregan á otros para que los matengan. Por consiguiente, si para hacernos dichosos tenemos necesidad de un arte, mediante el que se sepa usar de lo que es objeto del mismo ó de lo

que se ha cogido en la caza ; busquemos otro que no sea el arte militar.

CRITON.

¿Te burlas? Sócrates. ¿Es posible que Clinias haya dicho lo que acabo de oírte?

SÓCRATES.

¿Dudas de ello?

CRITON.

Sí ¡por Júpiter! dudo, porque si ha hablado de esa manera, ninguna necesidad tiene ni de Eutidemo ni de ningun otro para maestro.

SÓCRATES.

¡Por Júpiter! sería quizá Ctésipo el que dijo tales cosas? porque á la verdad no lo recuerdo.

CRITON.

Ctésipo, dices?

SÓCRATES.

Por lo ménos estoy seguro de que ni Eutidemo ni Dionisodoro fueron los que lo dijeron. A ménos que no fueran inspirados, mi querido Criton, por algun espíritu superior; pero de no habérselo oído á ellos, estoy seguro.

CRITON.

Sí, ¡por Júpiter! cualquiera que sea el autor, es un espíritu superior. Pero, en fin, encontrasteis la ciencia que buscabais ó no la encontrasteis?

SÓCRATES.

¿Cómo, si la encontramos? Pasó una cosa graciosa. Nos sucedió lo que á los niños que corren tras de las alondras; que cuando creíamos tenerla cogida, se nos escapaba, y dejando á un lado todas las ciencias que examinamos, nos fijamos en la del arte de reinar, y nos preguntamos á nosotros mismos, si era él capaz de hacer á los hombres dichosos. Pero como si hubiéramos entrado en un laberinto, cuando creimos estar al fin, nos encontramos como al principio, y como si nada hubiéramos hecho.

CRITON.

¿Pues cómo? Sócrates.

SÓCRATES.

Te lo diré. La política y el arte de reinar nos parecieron una misma cosa.

CRITON.

¿Y luégo?

SÓCRATES.

Viendo que el arte militar y todas las demás ciencias someten sus obras á la política, como única ciencia que sabe hacer buen uso de ellas, creimos que era ésta la que buscábamos, y tambien la causa de la felicidad pública, y en fin, como dice Esquiles, que ella gobernaba sola y lo arreglaba todo teniendo por norte el interés general.

CRITON.

¿Por ventura os engañasteis en eso? Sócrates.

SÓCRATES.

Juzgarás por tí mismo, Criton, sólo con que tengas paciencia para oír lo demás. Continuamos nuestras indagaciones de esta manera. El arte de reinar, al que todos los demás están sometidos, ¿hace algo ó no hace nada? Todos confesaron que hacia alguna cosa; y creo, que tú, Criton, serás de la misma opinion.

CRITON.

Sin dificultad.

SÓCRATES.

¿Cuál es, pues, su obra? Si yo te preguntase qué produce la medicina, me responderias que la salud.

CRITON.

Sí.

SÓCRATES.

Y la agricultura qué produce? qué hace? Me responderias que saca nuestros alimentos de la tierra.

CRITON.

Es cierto.

SÓCRATES.

Y la ciencia de reinar, por su parte, ¿qué produce? Quizá me pedirás tiempo para pensarlo.

CRITON.

Lo confieso, Sócrates.

SÓCRATES.

Nosotros decimos lo mismo; pero sabes, por lo ménos, que, si es esta la ciencia que buscamos, debe ser provechosa.

CRITON.

Lo creo.

SÓCRATES.

Es decir, que es preciso que nos proporcione un bien.

CRITON.

Así es necesario, Sócrates.

SÓCRATES.

Nos pusimos, pues, de acuerdo Clinias y yo, en que el bien era una ciencia.

CRITON.

Es lo que ya me tienes dicho.

SÓCRATES.

Pero la obra principal de la política parece ser la riqueza, la libertad y la union de los ciudadanos. Sin embargo, nosotros hemos demostrado ya que todas estas cosas no son bienes, ni males. Por consiguiente, es preciso que la política, para que sea una ciencia útil á los hombres y que los haga felices, los instruya y los haga sabios.

CRITON.

Me has referido que Clinias y tú estabais conformes en eso.

SÓCRATES.

Pero la ciencia de reinar ¿hace á los hombres buenos y sabios?

CRITON.

¿Quién puede impedirlo? Sócrates.

SÓCRATES.

¿Pero hace á todos buenos y en todas las cosas, y les proporciona todas las ciencias, como la del curtidor, la del carpintero y todas las demás?

CRITON.

No, seguramente, Sócrates.

SÓCRATES.

Pero ¿qué ciencia nos proporciona y qué provecho podemos sacar de ella? No basta que nos dé á conocer cosas, que no son buenas ni malas; tampoco hay necesidad de que nos enseñe otra ciencia, que no sea ella misma. Digamos, pues, lo que es ella, y para qué es buena. En este concepto, ¿podremos decir, Criton, que es una ciencia, con la que podemos hacer á los hombres virtuosos?

CRITON.

Eso es lo que yo quiero.

SÓCRATES.

Mas ¿para qué son buenos y útiles los hombres virtuosos? Diremos que ellos harán que otros les imiten y á estos otros y otros? ¿Pero cómo puede decirse en qué concepto son buenos, si no sabemos todo lo que es producto de la política? Así es que no hacemos más que repetirnos sin cesar, y, como yo decia, hénos aquí más lejanos que nunca de encontrar esta ciencia, que hace á los hombres dichosos.

CRITON.

¡Por Júpiter! Sócrates, yo os encuentro en una gran dificultad.

SÓCRATES.

Así es, que viéndonos en este conflicto tendí las manos á Eutidemo y á Dionisodoro, y les supliqué humildemente, como Cástor y Polux, que tuviesen compasion de Clinias y de mí, que apaciguaran esta tormenta y nos enseñaran sériamente la ciencia, de que tenemos necesidad, para pasar dichosamente el resto de nuestros dias.

CRITON.

Y bien, ¿lo hizo así Eutidemo?

SÓCRATES.

¿Cómo si lo hizo? verdaderamente sí, y de una manera admirable; hé aquí cómo:

—¿Quieres, Sócrates, me dijo, que te enseñe esa ciencia, cuya indagación os da tanto que hacer, ó que te haga ver que ya la posees?—¡Oh divino Eutidemo! exclamé yo, ¿depende eso de tí?—Absolutamente, respondió.—¡Por Júpiter! hazme ver que yo la poseo, porque será para mí esto más cómodo que tener que aprenderla á la edad que tengo.—Pues bien, respóndeme y dime: ¿sabes alguna cosa?—Sí; sé muchas cosas, pero de poca trascendencia.—Eso basta; ¿crees que entre las cosas que existen hay alguna que no sea lo que ella es?—¡Por Júpiter! eso no puede ser.—¿No dices que tú sabes algunas cosas?—Sí.—¿No eres sabio, si sabes?—Yo soy sabio de lo que sé.—No importa, dijo, ¿para ser sabio no es necesario que lo sepas todo?—Ojalá, ¡por Júpiter! puesto que son muchas más las que ignoro que las que sé.—Pero si ignoras algunas cosas, tú eres ignorante.—Sí, querido mío, lo soy de las cosas que ignoro.—Pero, sin embargo de que eres ignorante, asegurabas ántes que eras un sabio; por consiguiente tú eres lo que eres, y al mismo tiempo no lo eres.—Perfectamente, Eutidemo, porque hablas de perlas; pero ¿cómo pruebas que yo poseo esta ciencia que buscamos? ¿es fundándote en que es imposible que una cosa sea y no sea al mismo tiempo? de manera que si yo sé una cosa, es preciso que las sepa todas, porque no puedo ser á la vez sabio é ignorante, y que si yo sé todas las cosas, necesariamente poseo también esta ciencia? ¿Es así como razonais, y es esto lo que llamais verdadera sabiduría?—Te refutas á tí mismo, Sócrates.—Pero, Eutidemo, ¿no te ha sucedido á tí lo mismo? En cuanto á mí, nunca me quejaré de una cosa, que ocurre

contínuamente á Eutidemo y á este mi querido Dionisodoro. Dime; ¿hay cosas que vosotros sabeis y otras que no sabeis?—No, me respondió Dionisodoro.—¿Cómo? repliqué yo; entónces no sabeis nada?—Sí.—Si sabeis algunas cosas, las sabeis todas?—Sí, nosotros sabemos todas las cosas, y tú las sabes igualmente, si sabes algunas.—¡Por Júpiter! ¡qué maravilla y qué fortuna nos proporcionais! ¿Pero los demás hombres saben todas las cosas ó no saben nada?—No puede ménos de haber cosas que sepan y cosas que ignoren, y que sean sabios é ignorantes, todo á la vez.—¿Qué diremos ahora nosotros? le pregunté.—Diremos que todos los hombres saben todo, con tal que sepan una sola cosa.—¡Grandes dioses! ahora conozco que habeis atendido á mi súplica, y que al cabo hablais sériamente; ¿pero tan cierto es que vosotros sabeis todas las cosas? ¿Sereis carpinteros, toneleros?—Sí, dijo.—¿Sereis tambien zapateros?—Sí, ¡por Júpiter! y tambien almadreñeros.—¿Tampoco ignorareis el número de los astros, ni el de los granos de arena?—A todo eso alcanza nuestro conocimiento. ¿Crees que no aspiramos á todo eso?

Ctésipo tomó entónces la palabra.—¡Oh Dionisodoro! le dijo, hazme ver prácticamente que dices la verdad.—¿Qué experiencia exiges? le contestó.—¿Sabes cuántos dientes tiene Eutidemo, y Eutidemo sabe cuántos tienes tú?—Bástete saber, respondió, que nosotros lo sabemos todo.—No es eso bastante; responde, siquiera una vez, para probarnos que decís verdad; y así, si nos decís fijamente uno y otro cuántos dientes teneis, y el número es exacto, porque yo los he de contar, no dudaremos ya de vuestras palabras, y os creeremos en todo lo demás.—Sospechando ellos que Ctésipo se burlaba, no le respondieron sino con generalidades, diciendo que sabian todas las cosas. Ctésipo se daba buena priesa á dirigirles preguntas hasta sobre objetos mezquinos, persistiendo ellos

en responder con orgullo que lo sabian todo, lo mismo que los jabalíes que se meten por el chuzo con que se les espera. Esto dió ocasion á que yo me atreviese á preguntar á Eutidemo, si Dionisodoro sabia bailar. — Eutidemo me aseguró que sí. — ¿Y saltaria cabeza abajo y sobre espadas desnudas? ¿Hará la rueda? Es fuerte este ejercicio para su edad, pero ¿no posee esta ciencia? — No hay nada que ignore, respondió. — ¿Hace poco que lo sabeis todo, ó es de toda la vida? — De toda la vida. — ¡Pero qué! ¿desde vuestra más tierna infancia, desde que nacisteis, lo sabeis todo? — Sí, todo; respondieron ambos.

Esto nos pareció increíble, y entónces Eutidemo, dirigiéndose á mí: Sócrates, ¿no nos crees? dijo. — Me pareceis muy hábiles. — Si quieres responderme, te haré confesar á tí mismo estas cosas admirables. — Te quedaré obligado extraordinariamente, si puedes convencerme; porque habiendo ignorado hasta aquí mi ciencia, ¿qué mejor servicio puedes prestar que darme á conocer que nada ignoro, y que desde que nací he sabido todas las cosas? — Respóndeme, pues. — Consiento en ello; pregunta. — Dime, Sócrates, ¿sabes algo ó no sabes nada? — Sé algo. — Eres sabio por medio de aquello que hace que tú sepas, ó por alguna otra cosa? — Yo sé por medio de aquello que hace que yo sepa, es decir, de mi alma; ¿no es así? — ¿Cómo te propasas, Sócrates, á interrogar, cuando eres tú el interrogado? — Confieso mi culpa, ¿y qué quieres que haga? manda y obedeceré, aunque no sepa sobre lo que me preguntes, puesto que exiges que responda y que no interrogué nunca. — ¿Entiendes lo que te pregunto? — Sí. — ¿Respondes, pues, segun lo que tú entiendes? — Pero, le dije, si interrogándome tienes una idea en el espíritu, y respondiéndote tengo yo otra idea, y de esta manera respondo á lo que entiendo, y no á lo que tú entiendes, ¿te darás por satisfecho? — Para mí es bastante, pero no para tí, á lo que parece. — No responderé, ¡por Júpiter! ex-

clamé yo, sin que sepa lo que se me pregunta.—No respondes siempre según lo que piensas, porque no haces más que burlarte y decir necedades.—Al oír esto, me pareció que le desagradó que hubiese yo adivinado la ambigüedad de las palabras con que me quería envolver como en una red. Me acordé en el momento de Connos, que se enfada siempre conmigo cuando no hago lo que él quiere, y me rechaza como á un ignorante ó á un imbécil. Pero, en fin, como habia resuelto unirme con estos extranjeros, creí que debia obedecerles, á trueque de que no me rechazasen por testarudo. Dije, pues, á Eutidemo: si lo tienes por conveniente, hagamos lo que te parezca, como que tú conoces mucho mejor que yo las leyes de la disputa, porque eres maestro, y yo no soy más que un discípulo. Repite tus preguntas desde el principio.—Responde, pues: ¿lo que sabes, lo sabes por medio de alguna cosa ó de ninguna cosa?—Lo sé por medio de mi alma.—¡Vaya un hombre que responde siempre más que lo que se le pregunta! yo no te interrogo por qué lo sabes, sino si lo sabes por alguna cosa.—Mi ignorancia es la que me ha hecho responder más que lo que me preguntabas; pero perdóname, te responderé con exactitud, diciéndote que lo sé por medio de alguna cosa.—Lo sabes siempre por un mismo medio ó tan pronto por uno como por otro?—Cuando yo sé, es siempre por medio de la cosa misma por la que yo lo sé.—Nunca respondes sin añadir algo, exclamó.—Pero, le contesté, es por temor de que ese *siempre* no nos engañe.—No digas *nos engañe*, sino más bien *me engañe*. Respóndeme: ¿sabes siempre por el mismo medio?—Siempre, puesto que es preciso quitar aquel *cuando*.—Siempre sabes por éste. Y como sabes siempre, hay alguna cosa que sabes por este medio, y otras que sabes por algún otro medio; ¿ó bien sabes por este medio todas las cosas?—Por este medio es como yo sé todo lo que sé.—¡Otra vez has vuelto á incurrir en la

misma falta!—Pues bien, quitemos tambien *aquello que yo sé*.—No se quite nada, te lo suplico; no es eso lo que yo te pregunto; pero respóndeme: ¿podrias saber siempre si no supieses todas las cosas?—Eso es imposible.—Añade ahora lo que quieras; tú me has confesado que lo sabes todo.—En efecto, lo sé todo, á lo que parece, si no tienes en cuenta la frase de *aquello que yo sé*.—No has confesado que sabes siempre por medio de esta cosa que hace que tú sepas, sea cuando sabes, sea de cualquiera otra manera que quieras? Estás, pues, de acuerdo en que sabes siempre, y que lo sabes todo. Es cierto, por consiguiente, que siendo niño, cuando naciste, ántes de nacer, y ántes del nacimiento del mundo, has sabido todas las cosas, puesto que sabes siempre; y ¡por Júpiter! lo sabrás todo, y siempre, si yo quiero.—Incomparable Eutidemo, te suplico que así lo quieras, si dices verdad; pero temo que no te alcancen las fuerzas, á ménos que tu hermano Dionisodoro te auxilie, porque entónces podria conseguirse eso. Sin embargo, me obligais á que os pida la aclaracion de una duda. No tengo el propósito de combatir vuestras opiniones, puesto que asegurándome que lo sé todo, casi me lo haceis creer, máxime partiendo de vosotros, que poseeis una sabiduría que sorprende al mundo. Pero dime, Eutidemo, ¿cómo es posible que yo sostenga que sé que los hombres de bien son injustos? ¿sé esto ó no lo sé?—Lo sabes.—¿Qué?—Que los hombres de bien no son injustos.—Há largo tiempo que sabia esto, pero no es eso lo que pregunto, sino dónde he aprendido que los hombres de bien son injustos.—Eso no lo has aprendido, replicó Dionisodoro.—Luego yo no lo sé.—En este acto Eutidemo dijo: Dionisodoro, tú todo lo echas á perder; ¿no ves que le haces ahora á la vez sabio é ignorante?—Dionisodoro se ruborizó. Y yo, dirigiéndome á Eutidemo: ¿qué dices tú? ¿cómo tu hermano ha respondido tan mal, cuando sabe todas las cosas? Entónces Dionisodoro replicó con vi-

veza: ¿yo, dices, hermano de Eutidemo?—Un poco de paciencia, Dionisodoro, le dije, hasta que Eutidemo me haya hecho ver que yo sé que los hombres de bien son injustos, y no impidas que me enseñe esta preciosa verdad.—Huyes, Sócrates, y no quieres responder, replicó.—Y no tengo razon para ello, ¿si soy más débil que cada uno de vosotros? ¿cómo defenderme contra ambos? yo no soy tan fuerte como Hércules, que no habria podido resistir á la hidra, sofista que presentaba muchas cabezas nuevas, cuando se le cortaba una; y á Cáncer, otro sofista, procedente del mar, que hace poco ha desembarcado, segun creo; y Hércules, estrechado de cerca, no hubiera podido vencer sin el socorro de su sobrino Iolas, que le llegó tan á tiempo. Pero en cuanto á mí, si Patroclo, que es mi Iolas, viniese y me socorriese igualmente, no alcanzaria mejor resultado.—Respóndeme, dijo Dionisodoro, puesto que hablas de esa manera: ¿Iolas es más bien sobrino de Hércules que tuyo?—Es preciso, le dije, responderte de una vez, porque no me dejarás en paz con tus preguntas, mientras temas que el sabio Eutidemo no me enseñe lo que quiero saber de él.—Respóndeme, pues, dijo.—Sí, te respondo que Iolas era sobrino de Hércules, y que me parece que no era mio; porque mi hermano Patroclo no era su padre, sino Ificles, cuyo nombre se parece al suyo, y que era hermano de Hércules.—Por lo tanto, ¿Patroclo es tu hermano?—Sí, hermano de madre y no de padre.—¿De manera que es tu hermano y no lo es?—Es cierto; no es hermano de padre, porque su padre se llamaba Queredemo y el mio Sofronisco.—¿Pero Queredemo era padre y Sofronisco tambien?—Sin duda; Queredemo era padre de Patroclo y Sofronisco era mi padre.—¿Queredemo era otra cosa que padre?—Sí, otra cosa que mi padre.—¿Era padre siendo otra cosa que padre? ¿ó eres tú mismo una piedra?—Temo párecer tal á tus ojos, por lo mismo que no lo soy.—¿Eres tú otra cosa que una piedra?—¡Ah!

sí.—Puesto que eres otra cosa que una piedra, no eres una piedra; y si eres otra cosa que oro, no eres el oro.—Seguramente.—En la misma forma, puesto que Queredemo era otra cosa que padre, no era padre.—Podría decirse, respondí yo.—Eutidemo añadió: si Queredemo no es padre, y si Sofronisco es otra cosa que padre, éste no es padre. Por consiguiente, Sócrates, tú no tienes padre.

Ctésipo, entónces, mezclándose en la conversacion: ¿pero vuestro padre no era otro que mi padre?—De ninguna manera, respondió Eutidemo.—¿Era el mismo?—El mismo.—No paso por eso, ¿y es sólo mi padre ó es padre igualmente de los demás hombres?—De todos los hombres; ¿querrias tú que un hombre fuera padre y no lo fuera?—Otro lo hubiera creído, dijo Ctésipo.—Que el oro no sea oro, que un hombre no sea un hombre?—Ten cuidado, Eutidemo, de no mezclar, como dice el proverbio, cerros con estopas. En verdad, me enseñas una cosa admirable; que tu padre es padre de todos los hombres.—Sí, lo es.—¿Pero no es más que padre de los hombres? ¿no lo es tambien de los caballos y de todos los demás animales?—Lo es de todos los demás animales.—¿Y tu madre es tambien madre de todos los demás animales?—Lo es tambien.—Por consiguiente, ¿tu madre es madre de todos los cangrejos marinos?—Y la tuya tambien.—Los gobios, los perros, los cerdos ¿son tus hermanos?—Y los tuyos tambien.—¡Cál! ¿tu padre será un perro?—Lo será, y el tuyo tambien.—Si quieres responderme, dijo Dionisodoro, te lo haré confesar. Dime; ¿tienes un perro?—Sí, y muy malo.—¿Tiene perrillos?—Muchos y tan malos como él.—¿El perro es padre de los perritos?—Sí, yo mismo le he visto cubrir la perra.—¿Es tuyo el perro?—Sí.—El perro es padre y tuyo, luego es tu padre, y por lo tanto eres hermano de los perrillos.—Dionisodoro, prosiguiendo su oracion, temeroso de ser interrumpido por Ctésipo, le dijo: respóndeme aún dos palabras; ¿pegas al

perro?—Ctésipo le respondió sonriéndose: ¡sí por los dioses! le castigo, y así pudiera hacer lo mismo contigo. —¿Castigas á tu padre?—Los palos que yo le doy hubieran sido mejor empleados en el vuestro por haber dado al mundo hijos tan sabios. Pero, Eutidemo, vuestro padre que es padre de todos los perros de la tierra, ¿ha sacado grandes ventajas de vuestra maravillosa sabiduría?—Ni él ni tú, Ctésipo, teneis mucha necesidad del bien. —¿Y tú, Eutidemo?—Como todos los demás hombres. ¿Crees que sea un bien ó un mal para un enfermo tomar una bebida para restablecer su salud? Y un hombre que va al combate, ¿hace bien en llevar armas ó en no llevarlas? —Lo creo así, pero se me figura, que vas á sacar una magnífica consecuencia.—Tú juzgarás, pero respóndeme: puesto que confiesas que es bueno para un enfermo tomar una bebida, cuando tiene necesidad, haria bien en tragar la mayor cantidad posible, y todo el jugo que se pudiera sacar de una carretada de eléboro debería producirle un bien extraordinario. — A condicion, Eutidemo, de que el enfermo fuera tan grande como la estatua de Delfos.—Y puesto que es bueno armarse cuando uno va á la guerra, continuó Eutidemo, ¿no debe llevarse el mayor número posible de lanzas y broqueles?—Estoy convencido de ello, dijo Ctésipo; pero tú, Eutidemo, no lo crees, puesto que te contentas con llevar una sola lanza y un solo broquel. —Sí, dijo.—Si tuvieseis que armar á Gerion ó Briareo, ¿no necesitarías mucho más? Verdaderamente, Eutidemo, siendo como sois maestros de armas, os hacia más hábiles á tu hermano y á tí.

Eutidemo calló, pero Dionisodoro tomó la palabra, con motivo de lo que se habia dicho ántes y dijo: ¿Te parece que sea un bien el tener oro?—Sí, contestó Ctésipo, y sobre todo el tener mucho.—¿Y no es conveniente tener siempre y por todas partes buenas cosas?—Sí, cuanto sea posible.—Confiesas que el oro es un bien?—Sí, lo he confesado.

—Debe tenerse siempre y por siempre oro, y por lo tanto, será muy dichoso el que tenga tres talentos de oro en el cuerpo, un talento en la cabeza y dos pesos de oro en los ojos?—Sedice en efecto, Eutidemo, replicó Ctésipo, que entre los Escitas son tenidos por más ricos y más hombres de bien los que tienen más oro en sus cráneos, para hablar como tú (1), que decias ántes que un perro era mi padre. Lo más maravilloso es que beben en sus cabezas doradas, que las ven por dentro, y tienen sus frentes en las manos.—Eutidemo replicó: un Escita ó cualquiera otro hombre, Ctésipo, ¿ve lo que puede ver ó lo que no puede ver?—Ve lo que puede ver.—¿Y tú? Ctésipo.—Yo lo mismo.—¿No ves nuestros trages?—Los veo.—¿Son susceptibles de vista? pueden ver?—¡Qué valor! exclamó Ctésipo.—¿Qué es eso? preguntó Eutidemo.—Nada; pienso que tú mismo no crees que tus vestidos vean. En verdad, Eutidemo, puede decirse, que sueñas despierto, y si es posible hablar y no decir nada á la vez, te considero muy capaz de ello.

Entónces Dionisodoro, entrando en materia, dijo: es imposible hablar y no decir nada á la vez?—Enteramente imposible.—¿Callar y hablar á un tiempo?—Ménos posible aún.—Cuando dices una piedra, una madera, un hierro, ¿no hablas de cosas que callan?—Por lo que toca al hierro, nó; porque cuando se le golpea en el yunque es una cosa que suena y hace ruido; así es, que en este lance, por demasiado sagaz, te ha salido mal la cuenta; pero pruébame que se puede callar y hablar á un mismo tiempo.—Ctésipo en este momento pareció querer hacer los mayores esfuerzos por complacer á su jóven amigo. Eutidemo comenzó de esta manera: ¿cuando callas, no callas todas las cosas?—Sin duda.—¿Callas las cosas que hablan? porque entre todas las cosas están las que

(1) Ctésipo remeda el estilo de Eutidemo.

hablan.—Pero, dijo Ctésipo, ¿callan todas las cosas?—
 —No ciertamente, dijo Eutidemo.—Luego todas las cosas hablan, querido mio.—Las que hablan.—No es eso lo que te pregunto, dijo Ctésipo, sino si todas las cosas callan ó si todas hablan.—Ni lo uno ni lo otro, y lo uno y lo otro á la vez, dijo Dionisodoro, mezclándose precipitadamente en la disputa; y seguramente nada tienes que oponer á esta respuesta,—Ctésipo, segun su costumbre, se echó á reir.—¡Oh Eutidemo! exclamó: tu hermano no sabe ya el terreno que pisa, está vencido en todos rumbos.—Clinias, complaciéndose con lo dicho por Ctésipo, le miró sonriendo, y Ctésipo, rehaciéndose, apareció diez veces más grande.—Por lo que á mí toca, me encontré con que en medio de la broma, Ctésipo, á fuerza de oírles, habia aprendido y volvia contra ellos sus propios ardidés; porque en lo demás, es preciso convenir en que la sabiduría de Eutidemo y de Dionisodoro no tiene igual en el mundo. Entónces me dirigí á Clinias, y le dije: cómo te ries cuando se trata de cosas tan sérias y tan preciosas? —Dionisodoro saltó en el momento, y me dijo: Sócrates, ¿has visto alguna cosa preciosa?—Sí, le respondí, y muchas.—Son diferentes de lo precioso, añadió él, ó son la misma cosa?—Esta pregunta me sorprendió, y me creí justamente castigado por mi prurito de hablar. A todo evento, sin embargo, respondí: son diferentes de lo precioso ó de lo bello, pero cada cosa, sin embargo, retiene en sí alguna belleza.—Pero si un buey estuviese contigo, ¿serías tú un buey? y porque yo estoy contigo, ¿eres tú Dionisodoro?—¡Oh! nada de desbarrar, si te parece.—¿Pero qué! dijo, si lo que es otro se encuentra unido con un otro, ¿este otro será aquel otro?—¿Pues qué, lo dudas? le respondí. Porque complaciéndome infinitamente la sabiduría de estos extranjeros, traté tambien de imitarles.—¿Por qué yo y todos los hombres, me respondió Dionisodoro, no hemos de dudar de una cosa que no existe?—

Qué es lo que dices, Dionisodoro, le respondí: ¿lo bello no es lo bello, y lo feo no es lo feo?—Sí, si yo quiero, Sócrates.—Pero ¿no lo quieres?—Sí, lo quiero.—¿Lo mismo, no es lo mismo; y lo diferente, diferente, por ser imposible que lo diferente sea lo mismo? Para mí ni sospecha hubiera tenido de que pudiera dudar un niño que lo que no es lo mismo, no sea lo mismo. Pero, Dionisodoro, tú has emitido esto con intencion premeditada, porque hasta aquí nada habeis despreciado ámbos de lo que constituye los buenos discursos, á manera de los artistas que hacen todo lo que conviene á su oficio.—¿Sabes lo que conviene hacer á cada uno de los artistas? ¿A quién conviene forjar?—Sí; al forjador.—¿A quién batar el barro?—Al alfarero.—¿A quién conviene degollar, desollar, cocer y asar la carne cortada en trozos?—Al cocinero.—Y el que hace lo que conviene, ¿obra bien?—Muy bien.—¿El matar, el desollar, conviene al cocinero? ¿no lo has concedido?—¡Ay de mí! sí, perdóname.—Es cierto, por consiguiente, que el que degüelle y desuelle al cocinero, hará lo que conviene? y asimismo el que golpee al herrero con el martillo sobre el yunque, y amase al alfarero, ¿hará lo que es conveniente?—¡Oh Neptuno! exclamé yo; ¿qué sabiduría? ¡ah! ¿no me hareis partícipe de ella?—Pero aún cuando la tuvieras, Sócrates, ¿la conocerias?—Si te parece conveniente, creo que sí.—¿Piensas conocer lo que es tuyo?—Seguramente, con tal que no me hagas ver lo contrario, porque esto depende de vosotros, empezando por tí, y acabando por Eutidemo.—¿Crees que las cosas de que eres dueño, de que puedes usar como te agrada, que puedes dar, vender, sacrificar á los dioses, como bueyes y corderos, ¿crees que estas cosas sean tuyas, y que aquellas de que no puedes disponer, no te pertenecen?—Yo que esperaba un resultado magnífico de este precioso preludio, me apresuré á responder, que creia que las primeras de estas cosas eran mias.—¿No llamas ani-

mal á lo que tiene un alma?—Sí, respondí.—¿Confiesas que los animales, de los que puedes hacer lo que yo acabo de decir, son solamente tuyos?—Lo confieso.—Dionisodoro se detuvo aquí, y figuró que meditaba un razonamiento profundo, y luego dijo de repente: Dime, Sócrates, ¿no tienes un Júpiter paternal?—No dudando yo á donde queria ir, y á donde efectivamente vino á parar, busqué un rodeo para evitar caer en el lazo en que me queria envolver, y le dije: no le tengo, Dionisodoro.—Verdaderamente, me replicó, es preciso que seas bien miserable. ¿Eres en verdad ateniense? ¡Qué! ¿no tienes dioses, ni sacrificios familiares, ni todas estas bellas cosas?—Suavemente le respondí: habla de otro modo, y no me reprendas tan bruscamente. Tengo altares, tengo sacrificios; en fin, nada me falta en este género de todo lo que tienen los demás atenienses.—Pues bien, replicó él, los otros atenienses tienen un Júpiter paternal.—Ni los jonios, le dije, ni todos los que proceden de Atenas, conocen semejante nombre. Tenemos un Apolo paterno, padre de Ion; pero nosotros no llamamos á Júpiter *padre*, le llamamos *protector de Atenas, guardador de nuestras tribus*, así como Minerva es la guardadora.—No pregunto más, replicó Dionisodoro; tienes un Apolo, un Júpiter y una Minerva?—Es cierto.—¿No son tus dioses?—Son nuestros padres, nuestros dueños.—¿Pero son *tus* dioses como acabas de confesar?—Pues bien, sí, lo confieso; ¿qué consecuencia sacas de esto?—Estos dioses, ¿no son animales? Tienen un alma seguramente, y tú has convenido en que todo lo que tiene un alma es un animal.—Sí, tienen un alma.—Luego son animales.—Corriente, animales.—Pero decias que eras dueño de los animales que eran tuyos, y que podias venderlos y sacrificarlos.—No puedo negar que lo confesé.—Entónces Dionisodoro dijo: puesto que dices que Júpiter y los otros dioses son *tuyos*, ¿te es permitido venderlos á tu capricho ó donarlos como

los otros animales que te pertenecen?—Abrumado con el peso de este discurso, Criton, me callé. Ctésipo quiso salir en mi apoyo:—¡Buen Hércules! exclamó, ¡admirable razonamiento!—Al momento replicó Dionisodoro: ¡bueno! ¡Hércules es buen Dios, ó el buen Dios es Hércules?—¡Oh Neptuno! exclamó Ctésipo, al oír esto, abandono el campo; estos hombres son invencibles.

Desde entónces, amigo Criton, ya no hubo entre los presentes ninguno que no admirara estos razonamientos; y Dionisodoro y Eutidemo se echaron á reír con tal gana, que era de temer que les hiciera daño. En verdad, sus discípulos habian ántes batido palmas al oír sus razonamientos; pero en este momento, las columnas del liceo parecia que aplaudian tambien. Con respecto á mí, confesaré ingénuamente, que nunca habia conocido personajes más hábiles que estos, y admirador de su sabiduría, les prodigué cuantas alabanzas pude.—Hombres afortunados! dije, con qué facilidad, con qué prontitud habeis dado cima á un negocio tan difícil! En vuestro discurso, Eutidemo y Dionisodoro, hay muchas cosas notables, y entre otras lo es la de no tener en cuenta para nada el público, ni los hombres formales, pues únicamente os fijais en los que se os parecen, porque sé ciertamente, que sólo los que á vosotros se parecen, son los que estiman vuestra ciencia, y podria aseguraros que el resto de los hombres la desprecian hasta el punto de que se abochornarian más de refutar á los demás con estos artificios, que de verse convencidos y refutados. Además, encuentro en vosotros cierta delicadeza, pues cuando decís que no hay nada bueno, ni bello, ni blanco, ni negro, y que una cosa no difiere de otra, si bien es cierto que cerrais la boca á los demás, de lo que con razon os alabais, tambien por un exceso de bondad os la cerrais á vosotros mismos y esto consuela en cierta manera á aquellos á quienes vuestros razonamientos ponen en aprieto. Pero lo que yo

estimo más es que habeis inventado cosas tan ingeniosas, que en ménos de nada puede un hombre instruirse, porque he observado que en un momento Ctésipo ha sabido imitaros. Es cosa magnífica el que podais enseñar en tan poco tiempo el misterio de vuestro arte. Sin embargo, no os aconsejo que lo comuniquéis á muchas personas, ni tampoco, si quereis creerme, el que habléis en las grandes asambleas, porque os robarian vuestro secreto, y no os quedarían obligados. Hablad sólo entre vosotros y entre vuestros amigos, y no enseñéis esa ciencia sino por el dinero; y si quereis entenderlo, prevenid á vuestros discípulos que sólo hablen entre sí y con vosotros, porque ya sabéis que la escasez aumenta el precio de las cosas. El agua, como dice Píndaro, es excelente; pero por demasiado comun no es estimada. Por lo demás, hacednos á Clinias y á mí el favor de recibirnos en el número de vuestros discípulos.

Dicho esto, y despues de varios discursos semejantes, amigo Criton, nos separamos. Mira, pues, si quieres tomar con nosotros lecciones de estos extranjeros. Se manifiestan decididos á enseñar su arte por el dinero á cualquiera que se presente, y sean las que quieran su edad y la disposicion de su espíritu. Tambien aseguran, y es bueno que lo sepas, que su ciencia se armoniza perfectamente con el afan de entregarse á los negocios.

CRITON.

Verdaderamente, Sócrates, no tengo aversion á la ciencia, y con gusto intentaria en ella algun adelanto, pero temo ser del número de aquellos que no se parecen á Eutidemo, y que como ya lo has dicho, se abochornarian ménos de verse refutados, que de refutar á los demás con tales artificios. No es mi ánimo darte consejos, pero no estará fuera de su lugar referirte lo que oí decir á uno que venia de vuestra reunion. Estando paseándome, tropecé con uno de aquellos que pasan por grandes hombres

de negocios: ¡Oh Criton! me dijo, ¿has oído á estos filósofos?—No, ¡por Júpiter! le contesté; la excesiva concurrencia me ha impedido aproximarme.—Bien merecen que se les oiga, me respondió.—¿Por qué? le dije.—Son los primeros hombres del mundo en su clase.—¿Pero qué te parecen? repuse.—Lo que me parece, respondió, es que sólo se les oye decir bagatelas, y que todo su talento lo emplean en insulseces; estas son sus palabras.—Sin embargo, le dije, ¡es tan apreciable la filosofía!—¿Por qué apreciable? Ningun provecho se saca de ella. Y si hubieras presenciado esta polémica, te habrias compadecido de tu amigo, porque es muy ridículo, que haya tomado por maestros á estos sofistas. Sin embargo, toda su ciencia no es más que un juego de palabras, y han renunciado completamente al buen sentido. Cuantos se consagran á esa profesion, pasan la vida entregados á esta clase de sutilezas. A decirte verdad, Criton, la filosofía, como los que se entregan á ella, es un conjunto de frivolidades y ridiculeces.—Yo no encuentro, sin embargo, Sócrates, que ni él ni nadie tengan razon para hablar mal de este estudio, pero no le ha faltado para reprender á los que disputan públicamente con estos extranjeros.

SÓCRATES.

Te aseguro, Criton, que son muy singulares estos hombres; pero quién es ese que encuentras, y que tan mal está con la filosofía? ¿Es alguno que siga la carrera del foro y sobresalga por su elocuencia, ó es de los que componen arengas para que otros las pronuncien?

CRITON.

No, ¡por Júpiter! no es un orador, ni creo que haya hecho nunca defensas en el foro, pero se dice que es muy entendido en el derecho, y que compone excelentes defensas para otros.

SÓCRATES.

Ya entiendo; es uno de los que Prodicó colocaba entre

la política y la filosofía; se consideran á sí mismos como muy entendidos, y creen pasar por tales en la mente de la mayor parte de los hombres; pero se imaginan que los filósofos impiden que su reputacion sea universal. Están persuadidos de que si pudiesen desacreditar y hacer despreciables á los filósofos, entónces gozarian ellos sin rivalidad de una gloria plena y completa. No dudan de la superioridad de su mérito, pero cuando encuentran á tí, á Eutidemo y sus partidarios no dejan de tener cierta aprension. Se creen los más sabios, porque tienen alguna tintura de la ciencia política y de la filosofía, y en este concepto participan de ambas en lo puramente necesario, y sin correr el azar de las discusiones, cogen tranquilamente los frutos de su sabiduría.

CRITON.

¿Pero no apruebas lo que dicen? Su discurso tiene, sin embargo, cierto aire de verdad.

SÓCRATES.

Es cierto; hay apariencia pero no solidez en lo que dicen; no hay medio de persuadirles de que todo lo que se encuentra entre el bien y el mal, y está por esto mezclado, es peor á causa del mal y mejor á causa del bien; que dos bienes unidos y que no tienden al mismo fin se estorban recíprocamente para llegar al término que cada uno de ellos se propone; que por la misma razon, la mezcla de dos males contrarios corrige su malignidad; de suerte que si la filosofía es una cosa buena y lo es tambien la ciencia política, y ambas tienen fines diferentes, los que participan de la una y de la otra y están entre las dos, no son tan buenos como los filósofos, ni tan buenos como los políticos; y que si la filosofía es un bien y la política un mal, serán mejores que los primeros y peores que los segundos; y que si son dos males, entonces de lleno tendrán razon, y sólo así pueden tenerla. Pero no creo, que pretendan, que la filosofía y la ciencia política sean dos ma-

les, ni que la una sea un mal y la otra un bien. Estos semi-políticos y semi-filósofos no pueden tomar asiento sino despues de los filósofos y de los políticos, y sin embargo, aquellos se colocan por cima de estos. Es preciso, sin duda ser indulgentes con su vanidad, sin concederles, sin embargo, el rango que no merecen tener, porque debe apreciarse á todos aquellos que se esfuerzan en cultivar todo lo que es racional, y que trabajan con ardor para conseguirlo.

CRITON.

Por lo demás, Sócrates, como ya te he dicho, me inquieta y me preocupa mucho la educacion de mis hijos; el más jóven aún no está en edad, pero Critóbulo, que es el mayor, es ya grande y tiene necesidad de un preceptor que le forme el espíritu. Todas las veces que converso contigo sobre este objeto, quedo persuadido de que es una gran locura desatender su educacion, y no pensar más que en casarles con jóvenes ricas y de familias distinguidas. Por otra parte, cuando considero los que hacen profesion de educar á la juventud, si he de decirte la verdad, me aterran, porque me parecen tan indignos como incapaces. Así es, que yo no veo la razon que pueda obligarme á dedicar mi hijo al estudio de la filosofia.

SÓCRATES.

¡Oh mi querido Criton! ¿No sabes que el mundo está lleno de gentes que ignoran el oficio de que hacen profesion? ¿Que hay muy pocos que lo sepan, y que merezcan que se haga caso de ellos? ¿No estimas la ciencia económica, la retórica, el arte militar?

CRITON.

Seguramente, las estimo.

SÓCRATES.

Sin embargo, cuántos, entre los que enseñan estas ciencias, te parecerán realmente ridículos!

CRITON.

¡Por Júpiter! dices la verdad.

SÓCRATES.

Y bien, visto esto, ¿te separarás tú y separarás á tus hijos de todas estas ocupaciones?

CRITON.

Creo que obraria mal.

SÓCRATES.

No lo hagas, Criton. No mires, si los que son profesores de filosofía son buenos ó malos, sino fijate en la filosofía misma. Si la juzgas mala, separa, no sólo á tus hijos, sino tambien al resto de los hombres; si la encuentras tal como á mí mismo me ha parecido siempre, aplicaos á ella tú y tus hijos con todas vuestras fuerzas.

ÍNDICE

DE LAS

MATERIAS CONTENIDAS EN ESTE TOMO.

	<u>PÁGINAS.</u>
Argumento de Filebo.	9
Filebo.	19
Argumento de Teetetes.	145
Teetetes	155
Argumento de Eutidemo	297
Eutidemo.	303

ERRATAS.

En la página 121, línea 34, donde dice «Gorgias», debe decir *Gorgias*.

En la página 217, línea 13, donde dice «vandida», debe decir *vanidad*.

En la página 304, línea 11, donde dice «Turto», debe decir *Turio*.

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 Garcé.—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 Maria del Valle.—Madrid.
- 15 Ricardo Gonzalo Moron.—Madrid.
- 16 Diódoro de Tejada.—Madrid.
- 17 Manuel Cárceles.—Cartagena.
- 18 Luciano Gutierrez.—Santander.
- 19 José Maria Orodea.—Santander.
- 20 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 Maria 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 Garcia Galdeano.—Zaragoza.
- 39 Sra. Viuda de Heredia.—Zaragoza.

- 40 Sr. D. Juan 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 Agustín Peralta Peñarrubia.—Benamejí.
47 José Plaza.—Bailén.
48 El mismo.
49 Sr. D. Antonio Arias Armesto.—Santiago.
50 Manuel Morillas.—Cádiz.
51 El mismo.
52 Biblioteca provincial.—León.
53 Instituto provincial.—León.
54 Sr. D. Domingo Díaz Caneja.—León.
55 Pablo Leon.—León.
56 Salvador Arpa.—León.
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 María Lacalle.—Madrid.
65 Eugenio Alonso Sanjurjo.—Madrid.
66 José Barros Carrete.—Vigo.
67 Manuel Lop y Peg.—Zaragoza.
68 Domingo María Fernández.—Lugo.
69 Agustín Emperaire.—Bilbao.
70 Francisco Martínez y Rodríguez.—Toledo.
71 José Chuliá.—Málaga.
72 Francisco María Tubino.—Madrid.
73 Juan Antonio García Labiano.—Madrid.
74 Francisco Navarro y Calvo.—Madrid.
75 Guillermo G. Novelles.—Ceuta.
76 Francisco Franco.—Ferrol.
77 José Calderón Llanes.—Madrid.
78 Mariano Calavia.—Madrid.
79 Manuel Morillas.—Cádiz.
80 Agustín Gutiérrez.—Santander.
81 Andrés del Portillo.—Ávila.
82 Enrique Anguera.—Reus.
83 Luis López.—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 Marín.—Madrid.
89 Francisco Barca.—Madrid.
90 Pedro Antonio de Alarcón.—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 Agustín Trilla.—Barcelona.
103 Eduardo Soler.—Madrid.
104 Rafael Maria de Labra.—Madrid.
105 Teófilo Martínez de Escobar.—Sevilla.
106 Estéban Vicier.—Valverde de Júcar.
107 Gumersindo Vieuña.—Madrid.
108 Isidro Antrán.—Madrid.
109 Excmo. Sr. General Socias.—Valencia.
110 Sr. D. Manuel Roa.—Bailén.
111 Andrés Solis.—Zamora.
112 Joaquín Gutierrez.—Puerto de Santa María.
113 Sr. Director del Colegio Portuense.—Puerto de Santa María.
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 Gali.—Caspé.
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. Pascual Dié.—Motril.
142 José Cristóbal Sorní.—Madrid.
143 Antonio Pastor y Márquez.—Soller.

- 144 Sr. D. José Hernandez.—Herrerías.
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 Alejandro Gastaldi.—Valencia.
153 Juan Jutglar y Alsubide.—Barcelona.
154 Biblioteca de la Direccion de Infantería.—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 Valdeterrazo.—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 Sr. Marqués de Barzanallana.—Madrid.
188 Sr. D. Manuel Torrejon.—Mérida.
189 Augusto Manzano y Vela.—Madrid.
190 Camilo Martinez Leiva.—Madrid.
191 Ventura Muñoz y Rodriguez.—Madrid.
192 Ramon Lodaes.—Madrid.
193 Agustin Pujol.—Madrid.
194 Pedro Palacio Galvez.—Madrid.
195 Illmo. Sr. D. Antonio Maria 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 Macías.—Salamanca.
 203 Illmo. Sr. D. Federico de Castro.—Sevilla.
 204 Sr. D. Manuel Garcia 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.—Hellin.
 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 García.—Madrid.
 219 José Antonio Suarez Argudin.—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 Agüera.—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 Dorea.—Gerona.
 240 Juan Bautista Escrig.—Alicante.
 241 Alejo García 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 Rodríguez Alonso.—Búrgos.
250 Jacobo María Ruiz.—Madrid.
251 Francisco Quiroga Rodríguez.—Madrid.
252 Eduardo Gasset y Matheu.—Madrid.
253 Eduardo Pérez Pujol.—Madrid.
254 Joaquin Rodríguez Gallinar.—Madrid.
255 Gonzalo Calvo Asensio.—Madrid.
256 Antonio Arnao.—Madrid.
257 Juan de Dios de la Rada y Delgado.—Madrid.
258 Marcial Taboada de la Riva.—Madrid.
259 Pedro Cabezas.—Madrid.
260 Enrique Montánchez.—Cáceres.
261 Emilio Torrens.—Barcelona.
262 Manuel M. Balcázar.—Ciudad-Real.
263 Manuel Pérez Bonilla.—Madrid.
264 Leocadio López.—Madrid.
265 Agustín Felipe Peró.—Madrid.
266 Luis Vidart.—Madrid.
267 Félix Márquez.—Madrid.
268 Francisco Fernández y González.—Madrid.
269 Fernando Martín Redondo.—Madrid.
270 Biblioteca del Instituto de Avila.
271 Sr. D. Benito Cid y Conde.—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 Sebastián Orea.—Horeajo de Santiago.
280 Biblioteca de la Universidad.—Oviedo.
281 Sr. D. Juan Martínez.—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 María Caliz.—Ugijar.
290 Manuel Morillas.—Cádiz.
291 Ramón Linares Guerrero.—Albánchez.
292 Antonio Senarega.—Málaga.
293 Federico Rubio.—Madrid.
294 José María Arroqui.—Madrid.
295 Juan Lordach.—Barcelona.
296 José Montañe.—Habana.
297 El mismo.
298 Sr. D. Pablo González Zorita.—Madrid.
299 Napoleón Terrer.—Madrid.

- 300 Sr. D. Ciriaco Garcia Viaña.—Madrid
301 Carlos Rebollo.—Madrid.
302 Juan Bautista Martinez.—Madrid.
303 Felipe Rodriguez Rodriguez.—Zamora.
304 José Maria Burges.—Toledo.
305 Lorenzo Helguera.—Madrid.
306 Tiberio Avila.—Madrid.
307 Jaime Peiri.—Madrid.
308 Ildfonso Jimeno.—Madrid.
309 Francisco de Moya.—Málaga.
310 Gregorio de Córdoba.—Madrid.
311 José Fernandez Camacho.—Madrid.
312 Hermenegildo Tubia.—Tarragona.
313 Francisco Pajés del Corro.—Madrid.
314 José Maria Estevez.—Málaga.
315 José Maria de Pando —Madrid.
316 Pascual Aguilar.—Valencia.
317 Angel Garcia Goñi.—Madrid.
318 Manuel Quijano.—Madrid.
319 Manuel Gomez Marin.—Madrid.
320 José Maria Loredó.—Madrid.
321 José Marina.—Madrid.
322 Francisco Pi y Margall.—Madrid.
323 Fermín Verdú.—Valencia.
324 Pedro Martinez Grande.—Madrid.
325 Juan Bautista Roura.—Tarragona.
326 El mismo.
327 Sr. D. Francisco Escudero Peroso.—Sevilla.
328 Francisco Caballero Infante.—Sevilla.
329 Luis Maria de la Fuente.—Sevilla.
330 Guillermo Martorell.—Madrid.
331 Adrian Ruiz de Medina.—Yepes.
332 Sisenando Cid.—Ávila.
333 José Maria Iturralde.—Granada.
334 Salvador Postigo.—Málaga.
335 El mismo.
336 Sr. D. José de Soto.—Málaga.
337 Doctor Ariza.—Madrid.
338 Excmo. Sr. Marqués de Casa-Loring.—Madrid.
339 Sr. D. José Villó.—Madrid.
340 Julian Vera de Aragon.—Madrid.
341 Antonio Elegido.—Madrid.
342 Ramon Lorite Sabater.—Madrid.
343 Roman Leal.—Madrid.
344 Ramon Saavedra.—Barcelona.
345 José Comin y Compañía.—Zaragoza.
346 El mismo.
347 Biblioteca del Museo Naval.—Madrid.
348 Sr. D. Antonio Benitez de Lugo.—Madrid.
349 Luis Torres de Mendoza.—Madrid.
350 Higinio de Cachavera.—Madrid.
351 Antonio Garcia Herreros.—Madrid.

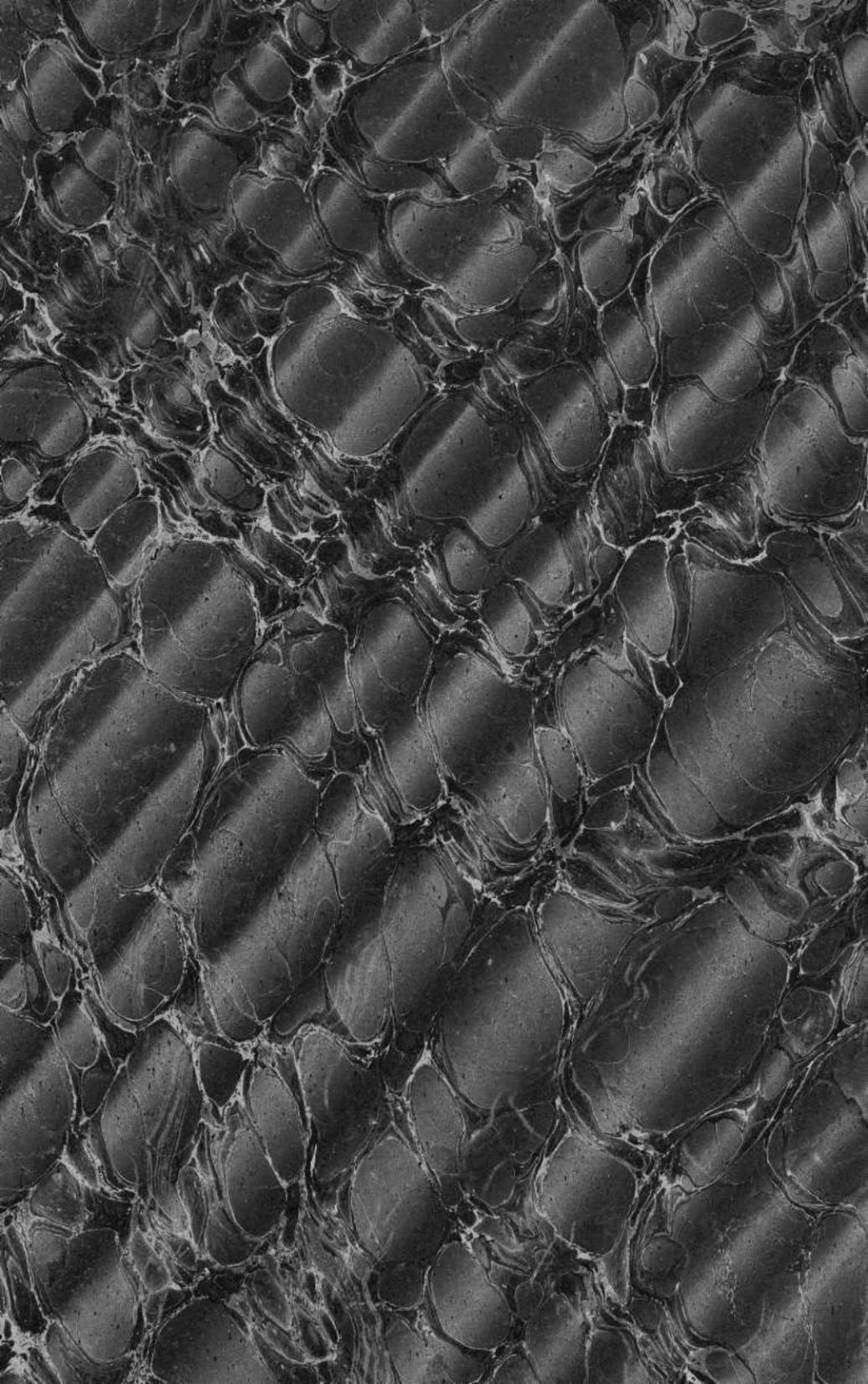
- 352 Sr. D. José Canalejas y Mendez.—Madrid.
 353 Fermin Calbeton.—Madrid.
 354 Eduardo de los Rios.—Palma de Mallorca.
 355 Antonio Tarrasona.—Valencia.
 356 Juan Sureda.—Madrid.
 357 Salvador Monserrat.—Sevilla.
 358 El mismo.
 359 Sr. D. Luis Cabello y Hace.—Madrid.
 360 Hipólito Benet.—Madrid.
 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.
 371 Sr. D. José Ulloa y Vila.—Madrid.
 372 Publio Heredia.—Madrid.
 373 Wenceslao Ramirez Villaurrutia.—Madrid.
 374 Juan Quintas.—Madrid.
 375 Manuel Ignacio Diaz.—Madrid.
 376 Federico Lara.—Madrid.
 377 Francisco de Moya.—Málaga.
 378 El mismo.
 379 Sr. D. Joaquin Martin de Olias.—Madrid.
 380 José Nuñez.—Madrid.
 381 Alvaro Luceño Becerra.—Madrid.
 382 Antonio Serrano.—Madrid.
 383 Salvador Postigo.—Málaga.
 384 Bernardino de Aspuru.—Madrid.
 385 Miguel Montoya.—Cáceres.
 386 José R. Arias.—Cáceres.
 387 Ramon Fernandez Lopez.—Rivadeo.
 388 José María Ruiz Lopez.—Madrid.
 389 Ricardo Bengoa.—Madrid.
 390 Vicente Abad.—Coruña.
 391 Eligio de Palo-Mino y Cárcamo.—Madrid.
 392 José Esperanza y Sola.
 393 Francisco de la Iglesia y Auset.—Madrid.
 394 Julian Garcia Rivas.—Leon.
 395 Eleuterio Gonzalez del Palacio.—Leon.
 396 Mariano Borrell.—Madrid.
 397 Enrique Baron.—Madrid.
 398 Mariano Ruiz y Jara.—Madrid.
 399 Rafael Carrera.—Madrid.
 400 Narciso Gil y Alorte.—Madrid.
 401 Felipe de Burgos.—Madrid.
 402 Eduardo Gomez Sigura.—Madrid.
 403 Juan de Dios de Usera.—Málaga.

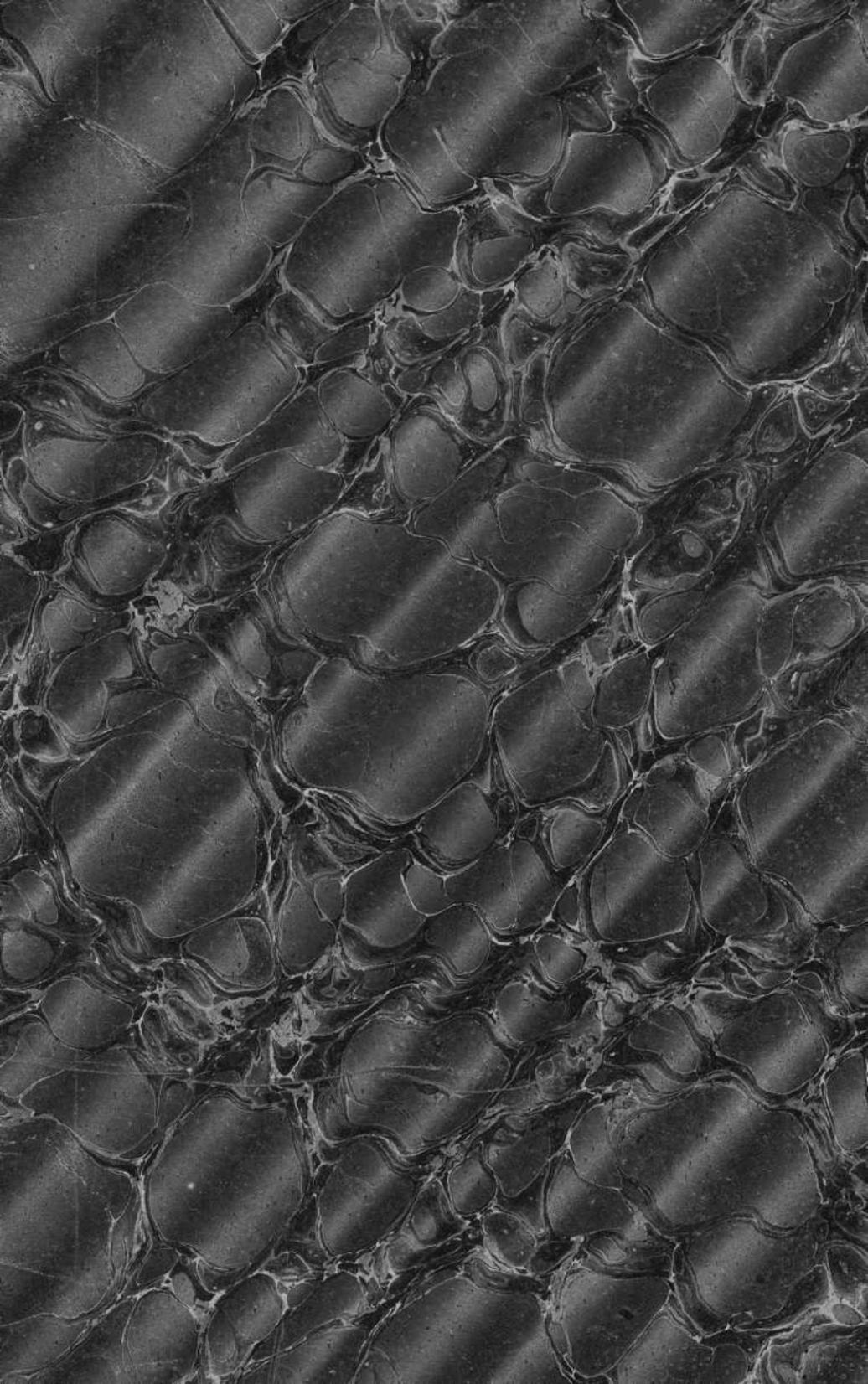
- 404 Sr. D. Evaristo de la Helguera.—Tortosa.
 405 Excmo. Sr. D. Adelardo Lopez de Ayala.—Madrid.
 406 Sr. D. Juan Nepomuceno Jaspe.—Madrid.
 407 Enrique Irigoyen.—Madrid.
 408 Juan Bautista Ustariz.—Madrid.
 409 Antonio Yañez.—Villanueva y Geltrú.
 410 Antonio Pujol.—Barcelona.
 411 Sres. Hijos de Fé.—Sevilla.
 412 Los mismos.
 413 Los mismos.
 414 Sr. D. Julian Apraiz del Burgo.—Vitoria.
 415 José Elorrio.—Madrid.
 416 Antonio Aura.—Madrid.
 417 Manuel Gonzalez Riaño.—Madrid.
 418 Ramon Rodriguez.—Madrid.
 419 Andrés Ruiz Gomez.—Madrid.
 420 Luis Marti.—Madrid.
 421 Sres. hijos de Fé.—Sevilla.
 422 Los mismos.
 423 Los mismos.
 424 Sr. D. Manuel Morillas.—Cádiz.
 425 Luis Forts.—Madrid.
 426 Instituto de segunda enseñanza de Palencia.
 427 Sr. D. E. F. Ruiz Pons.—Santiago.
 428 Melchor Estéban Cabezon.—Oviedo.
 429 Eduardo Cobo.—Oviedo.
 430 Juan Osés.—San Sebastian.
 431 Sres. Marti y Cargol.—Gerona.
 432 Sr. D. José Garcia Taboadela.—Málaga.
 433 Santos Laviña.—Teruel.
 434 Bibiano Gil Perez.—Ávila.
 435 Francisco de Moya.—Málaga.
 436 El mismo.
 437 Excmo. Sr. D. Segismundo Moret y Prendergast.—Madrid.
 438 Sr. D. Luis María de la Torre.—Madrid.
 439 José María Maranges.—Madrid.
 440 José Comin y Compañía.—Zaragóza.
 441 Emilio Moreno de Rosales.—Madrid.
 442 Manuel del Palacio.—Madrid.
 443 Sr. Vizconde de Torres Olanot.—Madrid.
 444 Sr. D. Agapito Diez Castanedo.—Huesca.
 445 Manuel Cano.—Huesca.
 446 Nicolás Esquer.—Huesca.
 447 Domingo Ibañez.—Calatayud.
 448 Juan Carrasco.—Cáceres.
 449 Juan B. Robert Bordés.—Valencia.
 450 Ramon Regol.—Valencia.
 451 Sres. Ruiz y Cebreiro.—Teruel.
 452 Sr. D. José Ponsá Suarez.—Valencia.
 453 Excmo. Sr. D. Mauricio Garcia Gallo.—Madrid.
 454 Sr. D. Canuto Saenz de Tejada.—Vitoria.
 455 Antonio Sanchez Perez.—Madrid.

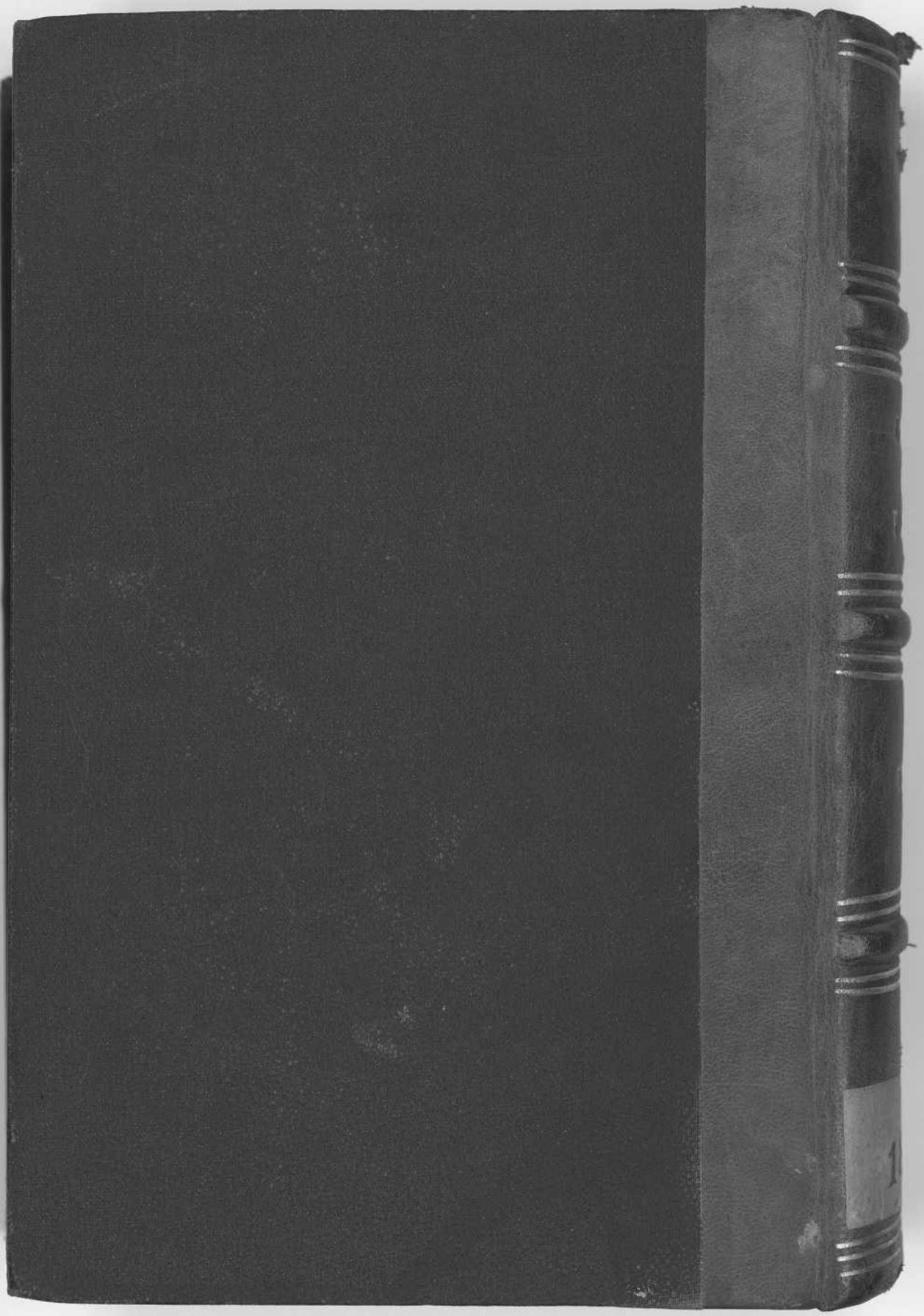
- 456 Sr. D. José María Fè.—Jerez.
 457 Salvador Escudero.—Jerez.
 458 Augusto Parral.—Gibraltar.
 459 Joaquin Rodriguez y Vela.—Almería.
 460 Emilio Gomez de la Vega.—Búrgos.
 461 Antonio Ulibarri.—Madrid.
 462 Francisco de Moya.—Málaga.
 463 Sebastian Cerezo.—Salamanca.
 464 José Lopez Varela.—Rivadeo.
 465 Sres. Hijos de Fè.—Sevilla.
 466 Los mismos.
 467 Los mismos.
 468 Sr. D. Antonio Vives de Ciscar.—Valencia.
 469 Miguel Olamendi.—Madrid.
 470 Félix García Teresa.—Madrid.
 471 Juan José Martínez de Espinosa.—Madrid.
 472 Juan Bautista Roura.—Tarragona.
 473 El mismo.
 474 Sr. D. Miguel Talavera.—Granada.
 475 Manuel Morillas.—Cádiz.
 476 José de Soto.—Málaga.
 477 Eugenio Couillant.—Madrid.
 478 José Campos.—Jerez.
 479 M. Franck.—Jerez.
 480 Adolfo Izquierdo Diez.—Ronda.
 481 Rafael Gutierrez Jimenez.—Ronda.
 482 Miguel Talavera.—Granada.
 483 Sres. Hijos de Fè.—Sevilla.
 484 Los mismos.
 485 Los mismos.
 486 Sr. D. Bernardo María Escribano.—Madrid.
 487 Excmo. Sr. D. Federico Villalba.—Madrid.
 488 Sr. D. Juan Mariana y Sanz.—Valencia.
 489 El mismo.
 490 Excmo. Sr. D. Nicolás María Rivero.—Madrid.
 491 Sr. D. Saturnino Álvarez Bugallal.—Madrid.
 492 Celedonio Miguel Gomez.—Salamanca.
 493 Nemesio Fernandez Cuesta.—Madrid.
 494 Jaime Pons.—Madrid.
 495 Sr. Tapia.—Madrid.
 496 Sr. D. Francisco de la Pisa-Pajares.—Madrid.
 497 José Perez Garchitorea.—Madrid.
 498 Miguel Ramirez Mirantes.—Madrid.
 499 Saturnino de Vicente y Odone.—Madrid.
 500 Mariano Vergara y Perez.—Madrid.

NOTA. Completa ya la lista anterior, en los próximos tomos publicaremos las vacantes que ocurran y los nombres de los nuevos suscritores que entren á cubrirlos.









OBRAS
DE
PLATON.

TOMO 3.

1833