

1837

The background of the image is a complex marbled paper pattern. It features a dense, irregular network of dark, branching veins that create a cellular or organic appearance. The spaces between these veins are filled with a lighter, mottled grey tone. The overall effect is reminiscent of stone or biological tissue, with a high level of detail and texture.



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

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

TOMO VII.

MADRID

MEDINA Y NAVARRO, EDITORES

ARENAL, 16, LIBRERÍA

1872

LA REPÚBLICA Ó EL ESTADO.

TOMO PRIMERO.

LIBROS I.—II.—III.—IV.—V.

ARGUMENTO.

Platon se propuso en *La República* el estudio de lo justo y de lo injusto. Su objeto es demostrar la necesidad moral, así para el Estado como para el individuo, de regir toda su conducta segun la justicia, esto es, segun la virtud, es decir, segun la idea del bien, principio de buen orden para las sociedades y para las almas, origen de la felicidad pública y privada; principio, que es el Dios de Platon. El plan de su demostracion, si bien aparece muchas veces interrumpido á causa de la libertad con que se mueve el diálogo, es muy sencillo. Considerando desde luego el Estado como una persona moral en todo semejante, excepto en las proporciones, á una persona humana, Platon hace ver á grandes rasgos la naturaleza propia y los efectos inmediatos de la justicia. Para él el ideal de una sociedad perfecta y dichosa consiste en que la política esté subordinada á la moral. En seguida emprende, con relacion al alma, especie de gobierno individual, la misma indagacion que le conduce al mismo resultado, esto es, al ideal de un alma perfectamente regida y completamente dichosa, porque es justa. De aquí, como consecuencia, que el Estado y el individuo, que al obrar se inspiran en un principio contrario á la justicia, son tanto más desarreglados, á la vez que desgraciados, cuanto son más injustos. Y así es ley de las sociedades y de las almas, que á su virtud vaya unida la felicidad, como la desgracia á sus vicios. Esta ley tiene su sancion suprema en una vida futura, sancion, cuya idea

conduce á Platon á probar en el último libro de la *República*, que nuestra alma es inmortal.

Tal es, en general, el contenido de esta grande composición. Hé aquí ahora la marcha y el desarrollo fielmente indicados.

I.

Despues de un preámbulo elegante y sencillo, relativo á una fiesta religiosa, y despues de algunas palabras de cortesía que mediaron entre los ancianos Céfalo y Sócrates, se vió éste precisado á discutir sucesivamente con Polemarco y con el sofista Trasimaco varias definiciones de la justicia. El carácter de las preguntas, de las réplicas y de algunos de los argumentos de Sócrates es irónico, y algunas veces sofístico. Salvo las últimas líneas del primer libro, como para dar á entender, que estas primeras páginas no son más que un prelude, entre ligero y serio, para entrar en la indagacion de la naturaleza de lo justo. Ante todo ¿puede definirse simplemente lo justo: la obligacion de decir la verdad y de dar á cada uno lo que de él se ha recibido? No, porque no es justo dar sus armas á un hombre que se ha vuelto loco, ni decirle la verdad sobre su estado. Lo justo tampoco es, como se supone que ha dicho Simónides, la obligacion de dar á cada uno lo que se le debe; puesto que, si se trata de un amigo, no es justo restituirle un depósito que le sea perjudicial; y si se trata de un enemigo, ¿qué se le debe? Lo que conviene, segun Simónides; y lo que conviene es causarle mal. Lo justo ¿consistirá, pues, en hacer bien á sus amigos y mal á sus enemigos? Siendo el hombre justo, podrá cumplir su deber en la guerra, defendiendo á los unos y atacando á los otros. Pero en tiempo de paz ¿cómo tendrá ocasion de hacer bien á sus amigos? En los

negocios, sin duda; mas qué negocios? ¿Será el juego? pero el jugador de profesion está bien distante de ser el único hombre de buen consejo. ¿La construccion de una casa? pero este negocio corresponde á un arquitecto. ¿Será un asunto de dinero? El hombre justo no servirá para el caso, si uno quiere emplear su dinero; porque el corredor de caballos, el piloto, el hombre de oficio, cualquiera que él sea, deberán ser consultados ántes que él. Si se trata de un depósito, el hombre justo es útil sin duda; pero sucede que comienza á serlo en el momento en que el dinero no lo es ya. Aún todavía peor, si es cierto que el hombre que mejor guarda una cosa es el que mejor la sustrae. En este caso el hombre justo no es más que un bribon; y la justicia se convierte en el arte de robar, para hacer bien á sus amigos y mal á sus enemigos. Este género de sofisma, familiar á los griegos y casi intraducible, es un ejemplo del arte de Sócrates para poner de manifiesto, desenmascarándole, el equívoco ordinario de la escuela sofistica.

Por otra parte, ¿cuáles son los amigos á quienes es justo hacer bien? Los que nos parecen hombres de bien, sin duda. ¿Y cuáles los enemigos á quienes es justo hacer daño? Los que tenemos por malos. Conforme; pero cuidado que las apariencias engañan. Si nos equivocamos, tendremos por amigos á hombres malos á quienes haremos bien, y por enemigos á hombres de bien inofensivos, á quienes procuraremos ofender, de suerte que será justo hacer mal al que no nos lo hace; conclusion nueva y absurda, pero lógica, sin embargo, que denota un vicio en la definicion, contra la que se ha retorcido el argumento. Este fué su objeto. Pero aún cuando se suponga á nuestro amigo hombre de bien y á nuestro enemigo siempre malo, no por eso es mejor la definicion. En efecto, no es aplicable al hombre justo por lo pronto, porque es incapaz de hacer mal á nadie ni aún á su enemigo, y además

por otra razon sutil. Puede razonarse sobre el hombre por analogía con el perro y el caballo, los cuales con los malos tratamientos se hacen peores en la virtud que les es propia; de suerte que, mirada la justicia como la virtud propia del hombre, se hará más injusto en proporcion del mal que se le haga. Pero es imposible á un hombre justo hacer injusto á su semejante, como lo es hacer á un músico ignorante en la música, ó á un picador en el arte de montar á caballo, es decir, que le es imposible hacer mal. Tambien este es un argumento irónico tomado del arsenal de los sofistas. La verdad es, que nunca es permitido al justo hacer mal, y esto basta para probar que la definicion no es buena. En fin, no es más que una mentira impudente, que no hay que atribuir ni á Simónides, ni á Homero, ni á ningun otro sabio, sino á tiranos embriagados con su poder.

¿Cuál es el valor de esta otra definicion, presentada por un interlocutor más formal: la justicia es lo que es ventajoso al más fuerte? En este caso se confunde la justicia con el interés del poder, cualquiera que él sea. Esto seria razonable, si los hombres poderosos no se engañasen nunca en provecho propio. Pero todas las veces que se engañan, resulta que es verdadero lo contrario de lo que dice la definicion. Es más conforme á la verdad decir, que en general el que gobierna no tiene otro interés que el de la cosa que le está sometida, como el médico el del enfermo, el picador el del caballo, el piloto el del marinero, y en general el más fuerte el del más debil. Se objeta, que el pastor al cuidar su ganado, se preocupa de las ventajas que él obtendrá, y que el ganado no es más que el instrumento de su fortuna. De aquí se concluye, que en todas las cosas la justicia se resuelve en interés del fuerte y en perjuicio del débil; y por último, que el hombre injusto, porque tiene la superioridad en todos los negocios públicos y privados sobre el hombre justo, es en definitiva

más dichoso, el único dichoso. El ideal de esta doctrina, resultado de un materialismo consecuente, es un poder absoluto, es la tiranía, árbitra de echar por tierra la justicia, porque la justicia es más débil que ella. Hé aquí la respuesta. El ejemplo del pastor no es más que un sofisma. En tanto que pastor, el que cuida un rebaño, no se propone otro fin que el bien del ganado. Si le resulta alguna utilidad, ¿ese efecto propio de su oficio? no; sino que, semejante en esto al médico, al piloto ó á cualquiera otro profesor, el pastor es al mismo tiempo mercenario. No debe confundirse el fin de un arte con su fruto. En el fondo, es la ley de todas las artes el proponerse sólo el bien propio de su objeto, y la ley del más fuerte, el trabajar en ventaja del más débil. La prueba es la repugnancia, que los cargos públicos inspiran por sí mismos, porque se sabe que son estériles para los que los ejercen. Para hacerlos aceptar, es preciso estimular el interés de los unos por medio de salarios, la vanidad de los otros por medio de honores, y el temor de los hombres de bien por medio de castigos. En efecto, para el hombre justo el peor de los males, el castigo, consiste en que se le niegue parte en el gobierno por el poder de uno ménos justo que él ó de un hombre malo. Si todos los hombres fueran buenos, nadie querría ejercer la autoridad, tan pequeña es la ventaja que produce el ejercerla, y tan falso es que la injusticia y el interés de la autoridad sean cosas idénticas.

Examinemos ahora si no es igualmente falso el sostener, que el hombre injusto es más dichoso que el justo. Para ser consecuente, es preciso llegar hasta decir, que la justicia es todo lo que hace desgraciado, es decir, la debilidad, el vicio, la fealdad, la incapacidad, el mal; y que la injusticia es todo lo que hace dichoso, es decir, á la vez la fuerza, la virtud, la belleza, la destreza, el bien; ¿es necesario mostrar contra tal teoría otra cosa que este

trastorno monstruoso de todas las nociones morales? Apresurémonos á restablecerlas en nombre de la razon y de la lógica. Lo natural en el hombre injusto es querer dominar á todo el mundo, lo mismo á su semejante que á su contrario, como es la pretension del ignorante al saber á la vez más que el sabio y que el ignorante. El hombre justo se parece al sabio; no quiere sobrepujar sino á su contrario. Es, como el sabio, prudente y hábil; y si tiene sobre el hombre injusto la superioridad, que dan la discrecion y la habilidad, es ciertamente más poderoso y más fuerte. Luego la justicia es fuerza y la injusticia debilidad. La prueba está en los hechos mismos. ¿No es cierto, que los Estados que quieren someter otros Estados, conociendo que no lo conseguirian por sola la injusticia, no prosiguen ni alcanzan su objeto sino á la sombra de cierta justicia, que constituye su fuerza? ¿No es cierto tambien, que los bandoleros mismos se reconocen obligados á ser justos entre sí, por la única razon de que la injusticia haria nacer en medio de ellos enemistades, sediciones y luchas que serian seguramente la ruina de sus empresas? Lo mismo sucederia con dos hombres divididos por la injusticia, porque el odio y la lucha pondrian á uno y á otro en la impotencia de hacer nada útil. ¿Y hay alguna razon para que suceda otra cosa tratándose de un hombre injusto frente á frente de sí mismo? ¿No es, por el contrario, necesario que, presa de la injusticia, viva en lucha consigo mismo y sea incapaz para todo, así para el mal como para el bien, enemigo de los dioses justos y de los hombres y enemigo de sí mismo? Queda probado de hecho y de derecho, que es la injusticia, y no la justicia, la que está condenada á la impotencia. Ya se entreve que la injusticia no es más dichosa que fuerte. Probémoslo sin embargo. En este mundo todas las cosas tienen sus funciones propias, y una cierta virtud con la que realizan bien dichas funciones, y sin la cual las realizan mal. Así,

los ojos tienen por función el ver, en virtud de lo que, á falta de un nombre exacto, se puede llamar lo contrario de la ceguera. El alma tiene como función propia el pensar, deliberar, querer y, en una palabra, vivir; tiene su virtud también mediante la que vive bien, y sin la que vive mal, y esta virtud es la justicia. Se sigue de aquí que el hombre justo vivirá bien; y que viviendo bien, será dichoso. ¿Y el hombre injusto? Evidentemente vivirá mal, y será desgraciado. Concluyamos, por lo tanto, en favor del justo contra el injusto, porque es mejor vivir dichoso que desgraciado. Esto es lo que hace Sócrates; pero no exagera el valor de su victoria. En efecto, comprendiendo que todo lo dicho hasta ahora no era más que una escaramuza, por decirlo así, contra los partidarios y adversarios de la justicia en sí misma, y un ejemplo de esa purificación platónica, que descarta desde luego los errores groseros indignos de una extensa refutación, para preparar el camino y entrar en una discusión profunda, añade en seguida: nada he aprendido en toda esta conversación, y no sabiendo lo que es la justicia, ¿cómo podré saber si es una virtud ó no, y si el que la posee es dichoso ó desgraciado?

II.

Desde este momento el lenguaje siempre severo, el diálogo ménos interrumpido, la palabra de que libremente usan Glaucon y Adimanto, marcan distintamente el antagonismo de las dos doctrinas, entre las que va á empeñarse la discusión. Por una parte, aparece el materialismo sosteniendo resueltamente su sistema de egoísmo absoluto; y por otra, una doctrina que quiere que la justicia sea regla de conducta y, por añadidura, el bien del hombre.

¿Vale más ser justo que injusto? Este es el problema que se va á ventilar.

El medio decisivo de resolverlo es examinar por su orden la naturaleza propia de la justicia y de la injusticia y sus efectos inmediatos sobre el alma, y decidir con conocimiento de causa cuál es preferible. Glaucon deja á Sócrates el cuidado de hacer prevalecer la causa de la justicia. Por su parte acude á la escuela materialista; de ella toma el tejido claro, preciso y especioso de sus argumentos en favor de la injusticia, y lo hace en términos que es imposible presentar una teoría bajo un aspecto más favorable. Es el carácter constante de la dialéctica de Platon, y uno de los rasgos que justifican el poder de su inteligencia, el hacer aparecer á sus adversarios ocupando una fuerte posición. Es verdad que también después la refutación es más completa y más firme.

¿Qué dice Glaucon? Según la naturaleza, cometer la injusticia es un bien, sufrirla un mal; pero es mayor mal el sufrirla que bien el cometerla. Los hombres han sufrido y cometido alternativamente la injusticia. Pero llegó un día en que los que no se consideraban bastante fuertes, ni para entregarse á ella, ni para combatirla, establecieron leyes y convenciones, para proteger á los débiles contra los fuertes. De aquí los términos nuevos de Justo y de Legítimo. La justicia no existe por la naturaleza; existe por la ley. No se la quiere por sí misma como un bien, sino que se la sufre como impuesta. Porque el que llega á poder más que ella, la infringe sin escrúpulo; y el que no puede á su capricho violarla, no logra á sus ojos y á los de todos los hombres otra cosa que el desprecio por su impotencia. La prueba es que, si se diese al hombre de bien y al hombre malo el poder de hacerlo todo y el anillo maravilloso de Gijes, que aseguraba la impunidad, se vería á ambos seguir un mismo camino y con igual energía, es decir, trabajar sin escrúpulo en la realización de todos sus

deseos; de suerte que en nada se distinguirían uno de otro. El que en posición semejante se encontrase perplejo, quizá sería en público objeto de alabanzas hipócritas, pero en secreto ¿quién no se reiría de su simplicidad? Este común sentimiento demuestra, que si es uno justo, lo es por necesidad, no por elección. Primera ventaja de la injusticia.

No es ménos cierto, que la injusticia hace al hombre tan dichoso, cuanto la justicia le hace miserable. Para convencerse de esto, compárense el hombre de bien y el hombre malo en el más alto grado de justicia y de injusticia. Considérese, de una parte, el hombre malo, hábil, apercibido, disimulado, ducho en el arte de parecer justo sin serlo, pronto para acudir á todo, esforzado, elocuente, persuasivo, poderoso, capaz, en una palabra, de todo, lo mismo en su favor que en el de sus amigos; de otra parte, el hombre de bien, sencillo, generoso, celoso en ser justo y no en parecerlo, y por esto mismo siempre y en todas partes desconocido, de alma pura, pero tenido por criminal, virtuoso toda su vida, pero arrostrando la nota de infamia. ¿Cuál es el más dichoso? No es difícil adivinarlo. Tarde ó temprano el justo se verá abofeteado, atormentado, cargado de cadenas, quemados sus ojos y condenado á morir en cruz, ejemplo terrible para los demás, ya que él mismo no se convenza de que entre los hombres se trata ménos de ser justo que de parecerlo. El hombre injusto, omnipotente en el Estado, bajo la máscara engañosa de la justicia, se casará y contraerá para sí y los suyos relaciones á su gusto, se divertirá, se enriquecerá, se pondrá por encima de todo y de todos, hará bien á sus amigos y mal á sus enemigos, atraerá á los hombres con dones magníficos, y á fuerza de sacrificios ganará á los dioses mismos. ¿Qué puede faltarle cerca de los hombres y de los dioses para ser más feliz que el justo condenado, despues de su triste vida, á una muerte afrentosa? Nada; esta es la opinion comun.

Glaucon se calla; pero Adimanto toma al momento la palabra, para sostener, con argumentos nuevos, esta apología vigorosa y atrevida de la injusticia. Tan distante está de creer que la justicia se mire como un bien, que todos los que intervienen en la educación de los jóvenes, padres, parientes, maestros, amigos, están unánimes en recomendar la práctica que procura, no la justicia misma, sino tan solo el renombre de hombre justo: consideración, dignidades, alianzas honrosas y otros favores semejantes. Si es necesario, invocan la autoridad de los antiguos poetas, Museo y su hijo Eumolpo, Hesiodo y Homero para engrandecer, hasta ante los mismos dioses, las ventajas de esta justicia figurada. Según ellos, los dioses colman al justo en esta vida con todos los bienes de la tierra, le aseguran la dulzura de una posteridad sin fin, y le convidan, después de la muerte, á su divino banquete y á su embriaguez eterna. Si vituperan á los hombres malos, no es porque sean injustos, sino porque se entregan, después de la vida, al suplicio de los infiernos. Y así, la esperanza y el temor, en una palabra, el interés, hé aquí el secreto de las alabanzas que se prodigan al justo, y del vituperio que cae sobre los malvados.

Aún hay más. Si estos maestros antiguos y modernos de la juventud alaban á porfía la belleza de la templanza y de la justicia, no ocultan que son virtudes difíciles, mientras que la injusticia y la licencia son fáciles, dulces y fecundas en ventajas. Dicen sí, que el hombre justo es mejor que el hombre malo; pero como alaban la condición del malo, que es rico y poderoso, enseñan el desprecio del justo, que es débil é indigente. A esto se agregan por añadidura los discursos de ciertos ministros de los dioses, que se consideran capaces de obtener, mediante el poder de misteriosas purificaciones, el indulto de todos los crímenes de los vivos y de los muertos. Hé aquí lo que se susurra al oído de los jóvenes

Adimanto tiene razon al decir que este es el punto esencial, que Glaucon ha omitido. Algo era haber probado que los hombres en su conducta cometen á porfia la injusticia, cuando no se ven precisados á ser justos; ¿pero no es penetrar aún más en el fondo de la cuestion poner al descubierto el principio de su conducta en el vicio de la educacion? Nada demuestra mejor su importancia. En esta todo conspira á alabar la justicia en voz alta, y en silencio la injusticia. Es un consejo disfrazado para dejar la una por la otra. Se imprime fácilmente en el alma de los jóvenes el resultado de tales discursos, puestos en boca de los que desde sus más tiernos años están acostumbrados á considerar como consejeros y oráculos de la sabiduría. ¿Cómo no han de hacer esfuerzos para sustraerse de la triste suerte del justo, y para tomar de la justicia sólo las exterioridades, con el objeto de asegurar para sí impunemente la suerte brillante del hombre malo? Así obtendrán la estimacion de los hombres. ¿Qué pueden temer? ¿La cólera de los dioses? ¿Pero quién sabe si hay dioses? Y si existen, se puede comprar con sacrificios la felicidad de la vida futura despues de la de este mundo. La eleccion no es dudosa, pues es evidente que el mejor cálculo no consiste en ser justo á sus expensas, sino en ser injusto en su provecho. Este es el fruto de la educacion en una sociedad egoista, cuyo principio en el fondo es el siguiente: la injusticia es un bien y la justicia un mal.

¿Qué medio hay de refutar este principio, que resume secamente la moral materialista y atea? Ya se ha dicho: estudiar y comparar profundamente la naturaleza de la justicia y de la injusticia, prescindiendo de todas esas consideraciones sugeridas por el interés, que han venido como á ahogar la idea. Hé aquí lo que Adimanto y Glaucon reclaman de Sócrates con insistencia: «Haznos ver cómo por su naturaleza propia son en el alma en que habitan, tengan ó nó conocimiento de ello los dioses y los

»hombres, la una un bien y la otra un mal.» Sócrates, estrechado de esta manera é indeciso al principio, no tuvo valor, á pesar de las dificultades de la empresa, para hacer traicion á la causa de la justicia.

Al pronto suspende el plan de su indagacion. Partiendo de la idea de que la justicia se da en un Estado como en un hombre, y que en aquel debe mostrarse con caracteres más señalados y más fáciles de discernir «indagaremos» desde luego, dijo, cual es la naturaleza de la justicia en «los Estados, despues la estudiaremos en cada hombre, y «reconoceremos en pequeño lo que hemos visto ya en «grande.» Asistamos, pues, por el pensamiento al nacimiento de este Estado, para ver cómo la justicia y la injusticia pueden nacer en él.

¿Cuáles serán sus fundamentos? Los de toda sociedad humana; es decir, las necesidades del hombre. Estas necesidades de todas clases son primero las materiales, y despues las intelectuales y morales. Estas son las que obligan á los hombres á reunirse á causa de la impotencia en que está cada uno de satisfacerlas, y por el auxilio que puede pedir y prestar á sus semejantes á este fin. El Estado está así desde el origen compuesto de cuatro ó cinco individuos, que ejercen industrias diferentes; labrador, arquitecto, tejedor y zapatero. Se agranda poco á poco por la necesidad de nuevas industrias, propias para auxiliar á las primeras y para permitir á cada uno que se entregue sólo á la suya. Porque el primer principio del Estado será, que cada industria, para ser convenientemente ejercida, sea ocupacion exclusiva del que la ejerce. De aquí el aumento de los carpinteros, de los herreros, de los zagales, de los pastores y de otros artesanos, que se suministran recíprocamente las primeras materias y las herramientas; de los comerciantes, para las exportaciones é importaciones; de los mercaderes, para las ventas; de los mercenarios, tanto más numerosos, cuanto que cada

uno vivirá sometido á la ley que le obliga á consagrarse exclusivamente al mismo trabajo.

Constituido el Estado, importa arreglar la manera de vivir, que será laboriosa, frugal, religiosa, y por lo mismo feliz. «El verdadero Estado, aquel cuya constitucion es sana, es tal como acabo de describirle.» Esta es la primera concepcion de Platon sobre el austero modelo de Creta y de Lacedemonia. Es evidente que se hubiera fijado en estos pueblos, si hubiera podido dejar de pensar en Atenas. Pero una sociedad semejante ¿no es demasiado primitiva? Conviene á hombres sencillos, pero no está en relacion con esa multitud de necesidades, que la marcha de los tiempos y la accion del hombre, la civilizacion, en una palabra, ha hecho nacer inevitablemente. Si nos fijamos bien, es una necesidad dar entrada en la sociedad á las innumerables industrias y artes que trabajan para satisfacer estas nuevas necesidades. Pintores, músicos, poetas, rápsodas, actores, empresarios, obreros de todos géneros, médicos, aumentan y diversifican prodigiosamente la asociacion. «Este no es ya el Estado sano; es un Estado lleno de humores.» Sus límites se estrechan demasiado, y es preciso ensancharlos á costa de los Estados vecinos. De aquí la guerra, y con ella la necesidad de los guerreros, guardadores del Estado. Si por un momento Platon no parece estar satisfecho con la necesidad de una asociacion tan diferente de la primera, lo hace más bien para marcar el contraste. Las reglas severas, que van á convertirse en otras tantas leyes del Estado, le conducirán, en cuanto es posible, á su primer modelo. ¿Cuál será el principio de esta reforma? El plan de educacion, que traza para los guerreros.

Guardar al Estado es un oficio difícil. ¿Quién le ejercerá? Sólo aquellos que reunan las cualidades más opuestas; dulzura para con sus compatriotas, irascibilidad con los enemigos, y además el deseo de aprender, lo que Pla-

ton llama un natural filósofico. Los jóvenes, que den esperanza de estar dotados de estas cualidades, serán sometidos á una educacion cuyo exámen hará ver quizá cómo la justicia y la injusticia nacen en un Estado. Esta educacion consiste en formar al hombre sucesivamente mediante la gimnasia y la música, que abraza, en un sentido general, todas las artes inspiradas por las Musas. Comenzará esa educacion por la música y por la parte que comprende los discursos. Platon arregla con un cuidado escrupuloso todos los elementos de los primeros discursos, que se dirigirán á los guerreros jóvenes, á saber: el fondo, la forma, la armonía y el ritmo. Estos discursos serán fábulas, pero no todas las que se vengan á la mano, y ménos las que hagan nacer en el alma de los jóvenes ideas que no deban tener cuando lleguen á edad madura. La primera idea que se les inculcará será la de la divinidad. Es preciso que esta idea sea exacta y por tanto deben desaparecer esas invenciones poéticas esparcidas por los versos de Hesiodo y Homero «que desfiguran á los dioses y á los héroes» representándolos como padres injustos é hijos detestables, crueles, pendencieros, pérfidos, embusteros, siempre en discordia ó en guerra. Se les representará á Dios como un sér esencialmente bueno y benéfico, incapaz de ningun mal, autor de todo bien, que no engaña, que no muda, en el cual no puede ni faltar ni debilitarse ninguna perfeccion, en una palabra, inmutable. De esta manera se hará á los jóvenes religiosos. ¡Qué superioridad de miras en esta concepcion tan firme y tan clara de la simplicidad, de la bondad, de la veracidad y de la inmutabilidad divinas! A su vista ¡cuán rebajados quedan el grosero antropomorfismo y la mitología pueril de aquella época! La religion será el primer objeto de la educacion, y la naturaleza absolutamente perfecta de Dios será el ideal de perfeccion, de que se penetrará desde luego la inteligencia de los futuros guardadores del Estado.

III.

Despues es preciso inspirarles el valor. A este fin nunca deben llegar á sus oidos esas horribles pinturas, que los mismos poetas han hecho de los infiernos; esos suplicios bárbaros, espantajos de la imaginacion, capaces de inspirar la cobardía y el miedo á la muerte. Tambien deberán ignorar los versos en que Homero y sus imitadores hacen á los dioses y á los héroes llorar, lamentarse, reir inmoderadamente, irritarse, blasfemar, mentir, porque semejantes patrañas son tanto más peligrosas, cuanto son más poéticas. Por el contrario, se les leerán aquellos pasajes, en que los héroes aparecen leales, valientes, templados, desinteresados, dóciles á sus jefes. Estos serán sus modelos. La verdad, que se debe á los hombres, es tambien debida á los jóvenes, y así se procurará impedir que crean que los hombres injustos son dichosos y los justos miserables, que la justicia es un mal y la injusticia un bien. Pero en el momento de hacer de esta enseñanza moral una ley, Platon observa con razon, que seria tener por verdadero lo que está en cuestion, á saber, la superioridad de lo justo sobre lo injusto. Platon deja, por lo mismo, este punto para otra ocasion. Pero estos intencionados recuerdos del objeto ó de la conversacion tienen por fin el impedir que se le pierda de vista. Hé aquí ahora el fondo del discurso.

¿Cuál será la forma? No es cuestion indiferente, porque tal ó cual forma puede dar al discurso un resultado saludable ó funesto. Es preciso escoger entre la narracion sencilla, que no admite ninguna imitacion, la narracion puramente imitativa, propia de los trágicos y cómicos, y la narracion compuesta, mezcla de una y de otra, que es la de la epopeya. Desterrando de la educacion la nar-

racion imitativa, Platon quiere prohibir en el Estado la tragedia y la comedia; ¿por qué? Porque son imitaciones, que llevan consigo el peligro comun á todo lo que desfigura la verdad sencilla, el peligro de enseñar á desempeñar un papel, á salir en cierta manera de sí y de su condicion; vicio funesto en un Estado, cuyo principio es que cada uno viva y muera en su profesion. Tampoco, por lo tanto, se admitirán en el Estado esos encantadores y maravillosos imitadores que se llaman poetas. Pero no los despidе sin rendir ántes á su genio un brillante homenaje, y sin haber derramado perfumes sobre su cabeza y coronado su frente con guirnaldas. Consecuente consigo mismo, adopta para los discursos la narracion sencilla y directa.

Resta la parte de la música propiamente dicha, la armonía y el ritmo, que son de importancia en un pueblo, en que el canto y los instrumentos acompañan siempre al discurso. La regla es, que la armonía y el ritmo respondan á las palabras y estén á ellas subordinadas; porque á una narracion simple corresponde y conviene una armonía sencilla y varonil, que penetra, sin turbarla, el alma de los guerreros. Y así nada de esas armonías lastimeras, muelles y alucinadoras tomadas de los Lidios. El ritmo á su vez deberá expresar, lo mismo que las palabras, la bondad del alma, «y no entiendo por esta palabra la estupidеz, que por una especie de miramiento se llama inocentada, sino que entiendo un verdadero carácter moral de bondad y de belleza.» El sentimiento de lo bello es efectivamente el que es preciso cultivar desde muy temprano y desenvolver en el alma de los jóvenes, para que aprendan, no sólo á amar la belleza, sino tambien á ponerse con ella en el más perfecto acuerdo. A este fin se ofrecerán á sus ojos objetos bellos, y se les separará de todos los que tengan visos de fealdad. Es preciso recordar que en la filosofia de Platon el amor á lo bello se confunde

con la idea de lo bueno y de lo verdadero. En este concepto debe entenderse el sentido profundo y completo de esta última reflexion: «es natural que lo que se refiere á la música conduzca al amor de lo bello.»

Con este mismo sentido debe enseñárseles la gimnasia. Se dejará á cargo del alma el cuidado de todo lo relativo al cuerpo, «porque no es el cuerpo, por bien constituido que esté, el que por su virtud hace buena al alma, sino que, por el contrario, el alma, cuando es buena, es la que da al cuerpo, por su virtud propia, toda la perfeccion de que es susceptible.» De aquí la necesidad de una gimnasia varonil y vigorosa, que ejercite el cuerpo sin exceso, y de un alimento fácil sin condimentos refinados, causa segura de desarreglos y enfermedades. Cuando un Estado necesita médicos y jueces para remediar los desórdenes del cuerpo y del alma, es una señal de que tal Estado carece de fuerza. Si es preciso aceptar la medicina en los casos de necesidad, debe procurarse que sea sencilla, espedita, tal como Esculapio, que era tan buen político como buen médico, la practicó y la enseñó á sus hijos. Si se necesita una judicatura para los casos en que se susciten diferencias entre unos y otros, debe procurarse, que esté compuesta de ancianos, dotados de un alma virtuosa y buena, que no encontrarán dificultad en arreglar inmediatamente los conflictos, que son siempre raros entre ciudadanos bien constituidos de cuerpo y alma. Platon añade con un rigorismo, que recuerda á Dracon y á Licurgo, lo que no puede ménos de condenarse: «En cuanto á los demás, dice, debe dejarse que mueran los mal constituidos de cuerpo, y condenar á muerte á todos aquellos, cuya alma sea mala é incorregible.» Este es un tributo que se paga á las leyes de Lacedemonia, en las que tanto se inspiró Platon. Esta educacion mixta de música y de gimnasia no producirá todo su efecto, si de intento no se procura neutralizar la una con la otra. El escollo, que debe

evitarse, es el afeminar las almas más varoniles mediante el abuso de la música, así como el hacer brutales y bravíos los mejores temperamentos por el exceso en los ejercicios del cuerpo. Es imprescindible un acuerdo armonioso entre el desenvolvimiento físico y moral de los guerreros, si se quiere alcanzar un buen resultado de la educación nacional.

La flor de los jóvenes, en quienes esta educación haya dado sus frutos, formará el ejército del Estado, y el resto le formará la clase de artesanos y mercenarios. Pero este ejército necesita jefes, y el Estado necesita una magistratura soberana. ¿Quién obedecerá? los jóvenes. ¿Quién mandará? los ancianos, y entre los ancianos los mejores, los que hayan permanecido fieles á la siguiente máxima fundamental: «El deber consiste en hacer todo lo que se considere ventajoso para el Estado.» Entre estas almas fuertes y dispuestas al sacrificio, que han salido victoriosas de un largo encadenamiento de numerosas pruebas, debe escogerse el jefe del Estado. El elegido y otros semejantes que con él habrán de gobernar, serán los únicos que en realidad merecerán el nombre de guardadores del Estado. Formarán el orden de los magistrados, de los que los jóvenes guerreros serán instrumentos y ministros.

Más de una objeción ocurre contra este modelo único de educación. Una enseñanza, tan perfectamente ordenada en su conjunto y en cada una de sus partes y tan completa, ¿no es demasiado elevada para el mayor número de los ciudadanos? Supone las más felices condiciones de inteligencia y de carácter, que son raras en la mayor parte de los hombres, sobre todo, en tan alto grado. Mientras la constitución del Estado no mude las leyes de la naturaleza humana, la mayoría de los ciudadanos permanecerá siempre muy por bajo, al parecer, de esta única educación; y esta es la primera dificultad. Pero supongamos en todos una aptitud igual. Sin duda esta

educacion conviene perfectamente á la aristocracia de los guardadores del Estado, y los prepara muy bien para las funciones de guerreros y de gobernantes; ¿pero hay necesidad de tales enseñanzas para la clase dedicada á las ocupaciones inferiores como las de labradores, tejedores y mercenarios? Esta objecion no es menos seria. Además, si ha de existir una clase tan por encima del resto de los ciudadanos, como resultado de la educacion, ¿no es de temer que ella desprecie á estos? Y cuando es uno fuerte, del desprecio á la opresion no hay más que un paso. Tercera objecion que es una de las más graves.

La ficcion ingeniosa, que Platon presenta como ejemplo de las fábulas que convienen á la juventud, está compuesta expresamente para responder con ella á estas diversas objeciones. Se dirá á los jóvenes, que son todos hijos de la tierra, y que por esta razon deben defenderla como á su madre y como á su nodriza, y tratarse entre sí como hermanos, que han salido del mismo seno. Se les dirá en seguida: «el Dios que os ha formado, ha puesto oro en la composicion de los que, entre vosotros, son á propósito para gobernar á los demás, y que por lo tanto son los predilectos; plata en la composicion de los guerreros; hierro y metal en la de los labradores y artesanos.» Estas fábulas les acostumbrarán, desde la más tierna edad, á mirar la distincion de las clases del Estado como efecto de una voluntad divina, y esto hará que las miren con el mayor respeto. Sin embargo, estas clases no estarán separadas las unas de las otras por infranqueables barreras, y aunque, por una trasmision natural, los hijos deben de ordinario parecerse á sus padres y perpetuar de esta manera el carácter y la diferencia propios de las clases, esto no impedirá á los individuos pasar de unas clases á otras en caso necesario, ya subiendo ó ya bajando. Tambien será una ley del Estado esta libre trasmision, «porque de una generacion á otra, el oro se

»hará algunas veces plata, como la plata se cambiará en oro, y lo mismo sucederá con los demás metales.» Platon no necesita decir cómo se operarán estas transformaciones. Serán evidentemente efecto de la educacion, que agrandará las naturalezas bien dispuestas, cualquiera que sea la clase á que tales hijos pertenezcan; y educacion que será estéril respecto de los hijos mal nacidos, cualquiera que sea su padre. Los magistrados harán subir ó bajar á los jóvenes de la primera clase á la segunda, y de la segunda á la primera, segun hayan dado pruebas de aptitud ó de incapacidad. Esta ley reúne incontestables ventajas, que destruyen el efecto de las objeciones que se propuso combatir. En efecto, no será necesario prolongar mucho la educacion para fijar desde luego, segun el carácter de cada cual, la condicion conveniente á cada uno. Para los futuros artesanos será limitada á su debido tiempo, y sólo para los futuros guerreros será completada. Desde este momento y conforme á la naturaleza de las cosas, no aparece la desproporcion chocante de una educacion igual para naturalezas y condiciones desiguales. Tambien es preciso tener en cuenta el verdadero valor, que debe tener esto á los ojos de los ciudadanos, quienes verán claramente que la elevacion en el orden político y social está en razon del desarrollo físico, intelectual y moral, que ellos mismos alcancen. ¡Qué aguijon para el estudio, y qué estímulo para la emulacion! El Estado está así seguro de verse siempre defendido y gobernado con celo y por los más dignos. Sólo queda en pié el peligro de la tiranía de los guerreros. Pero ¿no le ahogará el sentimiento de fraternidad y de afeccion recíproca, nacido desde la infancia de la idea de un comun origen? Además, será un obstáculo perenne, para que esto suceda, la manera de vivir impuesta á los guerreros. Será tal que les quitará todos los medios de dañar. No poseerán nada propio, ni tierras, ni habitacion, ni fortuna;

vivirán juntos como los soldados en campaña, sentándose en mesas comunes, servidas á expensas del Estado, sin dinero ni adornos de oro y plata, y recibirán de todos los demás ciudadanos, ó por mejor decir, tambien del Estado, todos los medios de subsistencia. El sacrificio absoluto de la propiedad, la sobriedad, el desinterés serán sus leyes y sus virtudes; y, por consiguiente, resultará afianzada la seguridad del Estado. En suma ¿cuál es el privilegio de la aristocracia de los guerreros? Se limita, sin peligro de ellos mismos ni de los demás, á ser los protectores naturales del suelo nacional, y á ocupar, despues de los magistrados supremos, el primer rango en el Estado. ¿Pero no compran este privilegio á precio de la vida más dura?

IV.

Esta es la objecion de Adimanto: la condicion de estos guerreros, privados de todos los bienes que se refieren á la vida, más semejantes á mercenarios que á ciudadanos, no será muy dichosa. Sócrates responde, que tal cual es, quizá puede ser feliz, pero que de todos modos esto nada importa. Al constituirlos en guardadores del Estado, no es su felicidad la que se tiene en cuenta, sino el bien del Estado. El interés de algunos no merece ninguna consideracion cuando se trata del interés general. Tan pronto como éste se halle asegurado, cada uno gozará, segun su ocupacion, de la felicidad que esté naturalmente unida á ella. Lo importante es que cada ciudadano y cada clase se mantengan en su puesto. A este fin se fijarán de antemano en leyes expresas todas las causas posibles de mudanza en la economía del Estado: leyes contra la opulencia y la pobreza, de donde saldrian inevitablemente lo

que es el azote más terrible para el Estado, la division, el deslinde entre ciudadanos ricos y pobres, incompatible con la supresiou de la propiedad; leyes contra la extension de los límites del Estado más allá de los que pudieran comprometer su unidad; ley contra toda clase de innovaciones en la educacion; ley sobre los juegos de los jóvenes mediante los que se deslizan las novedades en los hábitos y en las costumbres.

Pero no habrá leyes para arreglar las relaciones puramente civiles, las de los ciudadanos entre sí, como contratos, ventas, compras, convenios, tráfico, comercio, en razon de que entre hombres justos, tales como los hará la educacion pública, estas relaciones son de suyo conformes al derecho. ¿Para qué semejante arreglo? Una de dos cosas ha de suceder: ó los ciudadanos son hombres de bien y todo se arregla entre ellos decorosamente; ó están corrompidos, y en este caso los reglamentos no les dará la probidad, cuando la idea de la misma ha desaparecido. Estas reflexiones dan la medida de las esperanzas, que debe fundar el legislador sobre la eficacia de una primera enseñanza moral.

Ya tenemos fundado el Estado. Resta saber «en qué punto residen la justicia y la injusticia, en qué difieren »la una de la otra, y á cuál de las dos es conveniente atenerse para ser feliz.» Si el Estado está bien constituido, debe tener todas las virtudes, es decir, la prudencia, el valor, la templanza, la justicia, que son las cuatro partes constitutivas de la virtud. Determinemos las tres primeras, y la que quede no puede ser otra que la justicia. En primer lugar, la prudencia se encuentra siempre en el Estado, puesto que le asiste el buen consejo y con el buen consejo la ciencia. ¿En qué parte reside la ciencia que merece el nombre de prudencia? En esa clase que es como la cabeza del Estado, la ménos numerosa y la más capaz de todas para aconsejar y dirigir á las demás, la

clase de magistrados. Se encuentra en él igualmente la fortaleza; porque el valor reside en esta clase de ciudadanos, que conserva invariablemente, en las cosas que deban temerse, la opinion que el legislador ha inspirado en la educacion, esto es, en la clase de guerreros. Lo que distingue la templanza de las dos virtudes precedentes, es que se parece más á una especie de acuerdo y de armonía. ¿Se encuentra en el Estado? Sí, si es cierto que en él se da cabida á cierta virtud, á un acuerdo entre la parte superior y la parte inferior, á una armonía entre los que deben gobernar y los que deben obedecer. Cuando ella reina conforme á la voluntad del legislador, es porque el Estado es templado. Y como la templanza supone una voluntad comun, un concierto de todos los ciudadanos, no reside en tal ó cual parte exclusivamente, sino en el Estado todo. Falta determinar la cuarta virtud, objeto de esta penosa indagacion, la justicia. Pero si bien nos fijamos, ¿no es esto lo que precisamente há tiempo es asunto de nuestra indagacion? Si no es esta la justicia en sí, por lo ménos es una imágen consignada en este principio, que reconocimos desde que comenzamos: «cada ciudadano no debe entregarse más que » á una funcion en el Estado, á aquella para la que ha » nacido.» De aquí esta definicion: la justicia consiste en ocuparse de sus propios negocios. Ella es evidentemente el origen de las tres virtudes, prudencia, fortaleza, templanza, es decir, la virtud que concurre con las otras á la perfeccion del Estado. La prueba es que nada seria más funesto para el Estado que la invasion de los unos en las funciones de los otros; que el carpintero pretendiera ejercer el oficio de zapatero y el artesano quisiera elevarse al rango del guerrero. Esta confusion de papeles produciria el trastorno y la ruina del Estado. ¿Y qué nombre se da á semejante usurpacion de los derechos de otro, á este azote de los Estados? El de injusticia. Luego la virtud pública, que produce precisamente el efecto con-

trario, la virtud conservadora de la sociedad, es verdaderamente la justicia.

Demostrada ya en el Estado, es preciso, para ser consecuente con el plan que nos hemos propuesto en esta indagacion, reconocerla en el hombre. Si la encontramos en éste con caracteres idénticos, será una prueba de que no nos hemos engañado sobre su naturaleza y sus efectos propios. Es natural que el hombre justo, en tanto que lo es, no difiera del Estado justo. En su alma deben encontrarse tres partes que corresponden á los tres órdenes del Estado, y tres disposiciones semejantes á las que engendran la prudencia, el valor y la templanza en el mismo. Todas estas circunstancias no pueden ménos de encontrarse en el alma, puesto que necesariamente el carácter y las costumbres del Estado proceden de los individuos que le componen. ¿De dónde nace, que el Estado de los escitas esté caracterizado por el gusto de la instruccion, sino porque el escita tiene placer en instruirse? Y si el Egipto está tildado de codicioso, ¿no es á causa de la codicia natural en un egipcio? Este es, pues, un punto resuelto: las disposiciones morales son las mismas en el individuo que en el Estado.

El otro punto es más oscuro, á saber: si en todos los actos el individuo obra en virtud de tres principios diferentes ó en virtud de uno solo. En términos más claros: «existe un principio mediante el que conocemos, otro mediante el que nos irritamos, y otro á causa del que nos dejamos arrastrar por el placer; ¿ó está el alma toda en cada uno de estos tres departamentos?» Invoquemos á la vez el razonamiento y la observacion. Partamos de la idea de que el mismo principio no puede producir á la vez por sí mismo dos efectos opuestos sobre el mismo objeto. Observemos además cómo pasan las cosas en nuestra alma. Cuando tengo deseo de beber, si algo contiene la impetuosidad de mi deseo, es evidente que el principio, que me

llama á satisfacer mi sed, no es el mismo que el que me lo impide. ¿De dónde nace el primero? Del apetito y del sufrimiento. ¿Y el segundo? De la razon. Estas son dos fuerzas distintas, y nada más conforme á su naturaleza, que llamar á la una la parte racional y á la otra la parte irracional del alma. Pero, ¿no hay en esta otra fuerza diferente, principio de la cólera, y que puede llamarse su parte irascible? Sin duda alguna. Esta parte no se confunde con la razon, puesto que existe ántes que ella, como se ve en los niños, que se irritan mucho ántes de que puedan razonar. Tampoco se confunde con el apetito y con el deseo, puesto que se pone muchas veces en lucha con ellos, cuando, por ejemplo, nos irritamos contra nosotros mismos por una falta á que el deseo nos ha arrastrado. Es una verdad, por consiguiente, que las partes del alma corresponden á las del Estado. Pero observemos que ellas no destruyen en manera alguna la unidad, en la misma forma que la distincion de los tres órdenes no destruye la unidad del Estado.

El resultado de estas semejanzas es, que el individuo está dotado de las virtudes del Estado; que es prudente, valiente, templado en el mismo concepto que el Estado. La razon representa en él á los magistrados, el valor á los guerreros, y el apetito á los mercenarios. Es prudente, cuando la parte racional de su alma ordena lo que conviene; es valiente, cuando la parte irritable se subordina á la racional: y es templado cuando reina el acuerdo entre estas partes y la parte irracional, de manera que haya entre ellas una especie de concierto. ¿Qué se sigue de aquí, por último? Que el hombre es justo absolutamente lo mismo que el Estado, siempre que cada una de las partes de su alma desempeñe su papel propio, y no invada el de las otras. Por lo tanto, «prescribir á cada una que »haga su oficio, sin mezclarse en otra cosa, es trazar una »imágen de la justicia... es algo semejante, á condicion

»de que no se limite á las acciones exteriores del hombre, »sino que arregle el interior.»

¿Descubriremos en igual forma la injusticia en el hombre? Es fácil, puesto que es por su naturaleza lo contrario de la justicia. Si la una es el acuerdo, la otra es el conflicto entre las partes del alma. Definámosla, pues, «el ánsia de usurpar» de la que nacen tres vicios opuestos á las virtudes del hombre, á saber, la ignorancia, la cobardía y la intemperancia.

Una vez conocida la naturaleza de la justicia y de la injusticia, es justo deducir sus efectos inmediatos respecto del alma. La primera produce en ella el efecto, que las cosas sanas producen en el cuerpo, es decir, la salud moral, la virtud en general; la segunda, comparable á un alimento corrompido, engendra en ella el vicio, de suerte que «la virtud parecida á la salud, constituye la belleza, la buena disposicion del alma; y el vicio, por el contrario, que equivale á la enfermedad, es la fealdad y la debilidad.»

Despues de esto, preguntémosnos si es ventajoso ser justo, sea ó nó uno conocido como tal, ó ser injusto aunque sea impunemente. La respuesta no es dudosa. No es posible decidirse por el desórden contra el órden, por su mal contra su bien, por la turbacion de un alma corrompida contra la seguridad de un alma en paz consigo misma. Bajo el punto de vista del buen sentido, y lo que es más, bajo el del interés, la ventaja de la justicia es incontable. Tal es la conclusion moral hábilmente conducida y sólidamente sentada, en la que pudo Platon detenerse lícitamente sin caminar más adelante. En efecto, ¿no era bastante haber refutado en su principio y en sus consecuencias el materialismo egoista, que sólo sostiene la ventaja de la injusticia sobre la justicia, desfigurando la una y la otra por consideraciones extrañas á su naturaleza propia? Sin embargo, Platon cree muy conveniente

fortificar sus conclusiones por medio de un análisis profundo de todas las formas del vicio, que la injusticia desenvuelve, sea en el Estado, sea en el hombre. Esta indagación es el reverso de la precedente. La comienza declarando, que la forma de la justicia le parece ser una, mientras que las del vicio son innumerables. Es una nueva manera de expresar la superioridad de lo justo sobre lo injusto respecto de los Estados como de los individuos; puesto que ha afirmado repetidas veces, que la unidad moral y racional es la condición de un buen gobierno de sí mismo y de los demás.

V.

Al llegar aquí, Polemarco, Adimanto y Glaucon, puestos de acuerdo, llamaron la atención de Sócrates sobre un punto delicado, del que sólo había hablado como de paso: «dinos lo que piensas sobre la manera en que debe verificarse la comunidad de las mujeres y de los hijos entre los guardadores del Estado, y sobre el modo de educar á los niños en el intervalo que media entre el nacimiento y la educación propiamente dicha.» Prescindiendo de que esta comunidad es una consecuencia lógica del principio de que todo debe ser comun en la sociedad, Platon no podía guardar silencio sobre la condición de las mujeres, cuya influencia es de tan alta consideración. Platon arregla la condición de las mujeres conforme á su idea fundamental de la unidad del Estado. El arte y los rodeos infinitos de que se vale para abordar la exposición de sus ideas sobre este punto, no permiten dudar que ha comprendido la extrañeza y presentido el descrédito de su doctrina. Pero también el cuidado minucioso y la firmeza con que la desenvuelve, prueban que su lógica le arrastra. A sus ojos la comunidad de las mujeres y

de los hijos «es cosa decisiva respecto del Estado» y no omite nada para asegurar su establecimiento. Pero á despecho de su decision irrevocable, la dificultad le ahoga. En lugar de la exposicion tranquila, que emplea en las páginas precedentes, á las que el asentimiento tácito de los interlocutores dejaba casi por todas partes un libre desenvolvimiento, el discurso de Sócrates en este momento toma ya el carácter de discusion. Tan grande es la dificultad que encuentra para abrirse paso, por decirlo así, al través de escrúpulos y de objeciones.

En primer lugar, las mujeres participarán de todos los ejercicios de los guerreros. ¿Es esto posible? ¿Es esto ventajoso? Sócrates lo afirma y se esfuerza en demostrarlo una y otra vez. En nombre de esta ley de la naturaleza, que ha pasado al Estado, de que un individuo sólo debe destinarse á aquello para lo que ha nacido, se objeta que naturalezas diferentes no son propias para los mismos ejercicios. Por consiguiente, someter las mujeres á ejercicios reservados á los hombres, es ir contra la naturaleza de las cosas, y además es contradecirse. Porque no hay dos naturalezas más diferentes que las del hombre y la mujer. Esto es cierto, en general; pero la cuestion es saber si esta diferencia puede ó nó producir naturalmente la incapacidad de las mujeres para cualquier ejercicio ó funcion del Estado. Un hombre calvo y uno cabelludo se diferencian, pero ¿impide esto de que ambos ejerzan el oficio de tejedor? No, porque ambos tienen la misma aptitud natural. La diferencia de sexos con todos sus resultados entre los hombres y las mujeres no tiene ninguna importancia, si se demuestra que sus aptitudes y sus cualidades naturales son las mismas en todo lo relativo á las funciones del Estado. Esta semejanza es un hecho indudable. Hay mujeres á propósito para la medicina, para la gimnasia, para la guerra y las hay que no lo son; mujeres valientes, mujeres filósofas, y otras que no son

ni lo uno ni lo otro, lo mismo que sucede entre los hombres. Y así, no es contra naturaleza el que practiquen los mismos ejercicios los individuos de ambos sexos, que sean naturalmente capaces de verificarlo. Luego esto es posible.

¿Pero dónde está la ventaja de esta comunidad de educación? En formar mujeres superiores y escogidos guerreros, y suministrar al Estado numerosos y excelentes ciudadanos de ambos sexos. Lo que ganará en ello la causa pública es bastante para no detenerse en escrúpulos y en conveniencias de pura convención: «por lo tanto, las » mujeres de nuestros guerreros deberán dejar sus vestidos, puesto que la virtud ocupará el lugar de estos, y » compartir con sus esposos los trabajos de la guerra, y » todos los cuidados que requiere la guarda del Estado... » En cuanto al que se burle al ver mujeres desnudas, » cuando sus ejercicios tienen un fin excelente, *recoge* » *fuera de sazón los frutos de su sabiduría...* porque » sólo es vergonzosa la maldad.» Aquí se estrellan ya el arte y la lógica de Platon; porque el pudor de las mujeres no espera, para protestar, más que á verse sometido á una prueba más imposible aún.

Esta aparece consignada en el objeto de esta segunda ley: «las mujeres de los guerreros serán comunes todas y para todos; ninguna de ellas habitará en particular con ninguno de ellos. En igual forma los hijos serán comunes y los padres no conocerán á sus hijos, ni éstos á sus padres.» Platon reconoce en seguida que se le negará desde luego la posibilidad de aplicar semejante ley, áun ántes de poner en duda sus ventajas. Pero demostrar que es útil es más fácil que probar que es posible. Esto le decide á suponerla establecida, y explicar desde luego cómo la entiende y qué ventajas reportará al Estado, reservando para después de este exámen la cuestion de la posibilidad.

Se formarán naturalmente uniones entre jóvenes de

ambos sexos, que vivirán juntos en la misma estancia, comerán á una misma mesa, y recibirán en los gimnasios la misma educacion. Pero estas uniones no serán obra de la casualidad. Los magistrados tomarán ciertas medidas para unir caracteres análogos, y para hacer los matrimonios lo más santos que sea posible. Instituirán fiestas solemnes con sacrificios é himnos á los dioses, á las que concurrirán los futuros esposos. Se les hará creer que la suerte debe decidir las uniones, para evitar celos y querellas. Pero en realidad, una superchería, justificada por el interés general, habrá salvado con antelacion los graves inconvenientes del azar, y unido las índoles y méritos de los dos sexos, para que de su union nazcan hijos bien constituidos de cuerpo y de alma. En igual forma, los jóvenes más distinguidos tendrán el doble privilegio de escoger su compañera y de tener con las hembras un comercio más frecuente. Las mujeres darán hijos al Estado de veinte á cuarenta años, y los hombres desde el primer fuego de la juventud hasta los cuarenta y cinco años. En cuanto á los ciudadanos, que por un vergonzoso libertinaje infrinjan la ley sobre los matrimonios, se les declarará sacrilegos, y sus hijos serán tenidos por ilegítimos, «nacidos de un concubinato, y sin los auspicios religiosos.» Los hijos legítimos, dichosamente nacidos, serán conducidos al redil comun y confiados á la guarda de hombres y mujeres encargados en comun del cuidado de alimentarlos y educarlos. Los hijos contrahechos y deformes serán encerrados en un punto oculto, que nadie debe saber. Esta es otra idea, que Platon tomó de la legislacion inhumana de Esparta, y que es tan execrable como la anterior.

Pasada la edad de los matrimonios, el comercio entre los dos sexos será libre, pero bajo la extraña condicion de que de él no habrán de nacer hijos. Sin embargo, se prohíbe á las mujeres todo comercio con sus hijos, con

sus padres, con sus nietos, y con sus abuelos; y á los hombres con sus hijas, sus madres, sus nietas y sus abuelas. Pero ¿cómo sabrán que están ligados con tales relaciones? Este es un punto previsto por una ley expresa; todos los hijos nacidos entre el sétimo y décimo mes, á contar desde el matrimonio de un guerrero, serán considerados los varones como sus hijos y las hembras como sus hijas. Los hijos y las hijas de éstos serán mirados como nietos y nietas de aquellos. Todos aquellos, que nazcan en el tiempo en que su padre y su madre daban hijos al Estado, se tratarán entre sí como hermanos y hermanas. Se prohibirá toda union entre estos parientes, salvo, sin embargo, entre hermanos y hermanas, si la suerte y el oráculo así lo decidiesen.

Despues de haber establecido la comunidad de bienes, estas leyes establecen la de las personas. Todo es para todos en el Estado. ¿Cuál es la ventaja de esta legislacion? La de suprimir toda causa de division, haciendo al Estado tan perfectamente uno cuanto puede serlo. En efecto, libres los ciudadanos de pensar en sus intereses particulares, están al abrigo de todo sentimiento de egoismo; se regocijarán y se affigirán juntos en las felicidades y desgracias públicas y particulares; y la misma palabra de particular no tendrá aplicacion ni sentido en esta universal comunidad. Semejante á un solo hombre, el Estado se sentirá interesado en la suerte de cada uno de sus miembros y cada miembro en la suerte del Estado, como el cuerpo en cada una de sus partes y cada parte en el cuerpo entero. No habrá sino hombres iguales ó parientes entre sí, pero no amos ni esclavos. Porque los magistrados serán, no tanto los jefes, como los guardas y salvadores del rebaño. En semejante comunidad de sentimientos y de intereses, de derechos y de deberes, ¡cuánto resplandece la armonía moral, qué unidad tan completa, y cuántos males se precaven! ¿Los celos, las intrigas, los procesos, los robos,

las violencias, las luchas entre pobres y ricos, la baja de los unos, la ambicion de los otros, el libertinaje con todos sus funestos resultados, no aparecen aquí arrancados hasta de raíz? Una paz profunda é inalterable asegurará la felicidad de esta asociacion, en la que gozará cada uno con seguridad, en razon de su mérito y de las funciones que le correspondan desempeñar, toda la felicidad que lleva naturalmente consigo un órden de cosas semejante. Un Estado en tales condiciones será dichoso.

Desgraciadamente todo esto no es más que un sueño. Llevando á la exageracion la realizacion de la unidad nacional, á pesar de la violencia que se hace á los más imperiosos instintos y á los mejores sentimientos de la naturaleza humana, Platon ha destruido su obra con sus propias manos. El que sentó con tanta razon como base, que nada se encuentra en el Estado que no se encuentre en el hombre, ¿no vió, que, sofocando todo sentimiento particular y suprimiendo todo interés privado, destruia de un golpe todo sentimiento y todo interés público? La familia y la propiedad son los elementos esenciales, sin los cuales el Estado no tiene ya su razon de ser; y reducirlos á vanos nombres, es reducir el Estado mismo á una abstraccion; es estrellarse en el escollo, que en todos los tiempos y en todos países hará que se desvanezca ese sueño de la comunidad de bienes y de personas, porque arrancar á cada cual sus tierras, su mujer y sus hijos para trasportarlas al Estado, no es constituir, sino disolver el Estado mismo.

Viene en seguida una serie de prescripciones, unas pueriles y otras concepciones de un espíritu verdaderamente sublime, tales como la moderacion en el derecho de represalias y la prohibicion absoluta de la esclavitud. Tales prescripciones arreglan hasta los más pequeños pormenores la conducta de los guerreros, de sus mujeres y de sus hijos en campaña.

Después Platon se pregunta si es posible un Estado tal como él lo ha concebido. Dice que sí; pero á condición de que los filósofos sean reyes ó que los reyes se hagan filósofos. Con este objeto distingue tres clases de hombres; los ignorantes, que no saben nada; los que creen saber, pero que realmente no saben, que son aquellos que en lugar de ciencia tienen opiniones, porque se dejan llevar de la apariencia de las cosas, sin penetrar jamás en su esencia; en fin, los verdaderos sabios, los que se aplican al conocimiento del sér en sí; estos son entre los hombres, los únicos que poseen la ciencia de lo bello, del bien, de lo justo y de lo injusto. Estos son los filósofos y los políticos llamados por Platon á fundar y gobernar el magnífico Estado, cuya idea ha concebido «porque mien-» tras el poder político y la filosofía no se encuentren » juntos, jamás nuestro Estado podrá nacer y ver la luz » del día.»

VI.

Para hacer comprender la posibilidad del advenimiento de la filosofía al gobierno, Platon entra en una serie de consideraciones profundas sobre sus caracteres generales, sobre sus relaciones actuales con la sociedad, y sobre las condiciones de sus relaciones para el porvenir.

Un amor ardiente por la ciencia, que tiene por objeto el sér, es decir, el espíritu de especulación, es lo que sobre todo distingue un alma propia para la filosofía. Las demás cualidades intelectuales y morales, que ésta posee en el más alto grado, son el amor á la verdad, el horror á la mentira, la facilidad de aprender, la penetración, la memoria, aquel desden por las cosas exteriores que produce la fuerza, la templanza, la compostura, la gracia, la grandeza de alma. Estas cualidades superiores, perfeccio-

nadas por la educacion y la experiencia, dan derecho al primer rango en la sociedad. Y sin embargo, los filósofos viven aislados. Se encuentran en un abandono casi universal; de suerte que no se puede negar que no sean perfectamente inútiles. Antes de indagar lo que deberá ser en otro caso, averigüemos las causas de este descrédito de la filosofía; las unas tocan á la sociedad, las otras al carácter de los filósofos. La primera es que, viendo los demás al filósofo absorbido constantemente en sus especulaciones, le tienen por un visionario, y no pueden comprender que pueda serles útil; porque el verdadero político á sus ojos es el que se entrega activamente á los negocios. La segunda es, que hay tambien falsos filósofos, hombres perversos, que hacen que sean despreciados los que lo son verdaderamente. La tercera, que disuena al pronto, es que el alma del filósofo se altera, se corrompe y concluye por desprenderse de la filosofía en virtud de sus mismas cualidades. ¿Cómo así? Porque una índole ó carácter que no encuentra la cultura que le conviene, se altera y se corrompe tanto más cuanto es más vigorosa. Porque la mala educacion, la falsedad de las ideas derramadas en la sociedad sobre lo que es el bien ó el mal, los discursos sofisticos y los malos ejemplos de los maestros encargados de educar á la juventud, los padres, los amigos, ¿no conspira todo, en el estado actual de la sociedad, á arrancar un alma excelente de la vocacion filosófica, y hacerla á causa de su excelencia misma peor que las medianas? De aquí procede, que el número de los filósofos sea tan pequeño, y que estos pocos, amigos de la verdadera ciencia, aterrados al ver la obcecacion y perversidad del gran número, se aislen más y más, y se crean dichosos viviendo léjos de la sociedad. De esta lastimosa separacion de la filosofía y de la sociedad, ¿es responsable el filósofo? Nó; y seria profundamente injusto hacerle responsable de su inutilidad. Porque si no llena su alta mision, esto procede

de la falta de un estado social y de una forma de gobierno convenientes. El único gobierno digno de él no es otro, que aquel cuyo plan hemos trazado ántes.

Se trata de determinar la manera cómo deberá conducirse este gobierno con la filosofía, para que ésta no perezca. Pero esto es suponer que existe un Estado semejante, lo que no puede admitirse gratuitamente. Es preciso, por lo tanto, indicar ántes cómo es posible que se establezca, reemplazando á los gobiernos actuales. Esta revolucion saludable se realizará, cuando por cualquier coyuntura favorable, que no es difícil prever, ó por una inspiracion de los dioses, un filósofo ó un jefe de gobierno se vea en la feliz necesidad de remediar los males que arruinan los Estados. Puesto en posesion del gobierno un hombre de estas condiciones, producirá desde luego en las ideas de sus conciudadanos una trasformacion necesaria para acreditar la filosofía. Les hará entender, que el filósofo, cuyo pensamiento ha estado siempre fijo en objetos que nomudan y que guardan constantemente entre sí el mismo órden, es decir, en las *ideas*, se ha esforzado desde el principio en imitar y expresar en sí mismo la bella armonía de aquellas. Esta comunicacion con lo que es divino, con lo que existe bajo la ley del órden, le ha hecho más capaz que ninguno otro para infiltrar este órden en las costumbres públicas y privadas de sus semejantes. En su virtud arreglará la forma de gobierno, fijando sus miradas, de una parte, en la esencia de la justicia, de la belleza, de la templanza, y tambien de las demás virtudes; y de otra, en lo que la humanidad puede realizar de este ideal. De esta manera disipará poco á poco las preocupaciones de la multitud contra la filosofía, y la hará completamente dócil á sus benéficas leyes.

Una vez establecida la filosofía en el Estado, á éste toca asegurar su reinado para el porvenir. Tal debe ser el fin de la educacion reservada á la clase de ciudadanos,

que deben gobernar un dia, es decir, á los magistrados. Si esta educacion filosófica llega á establecerse y enseñarse en el Estado, de modo que perpetúe en cierta manera la filosofia en el gobierno, no hay temor de que ella perezca, por escaso que sea el número de los filósofos.

¿Y en qué consistirá esta educacion? En dirigir la inteligencia hácia la única idea, que puede dar á la inteligencia misma la facultad de conocer la esencia real de las cosas inteligibles.

¿Y qué idea es esa? La idea del Bien.

La idea del Bien es para el mundo inteligible lo que es el sol para el mundo sensible. El sol es á la vez el principio de la luz y el principio del calor y de la vida. La idea del Bien es el sol del mundo inteligible. Ella es la que da al espíritu capacidad para comprender las cosas susceptibles de ser comprendidas, á la manera que la luz del sol da á los ojos la facultad de ver, y á los objetos la propiedad de ser visibles. Pero así como el sol no es sólo el origen de la luz sino tambien el principio del calor y de la vida, en la misma forma la idea del Bien es algo más que origen de la inteligencia y de la verdad, es el principio del sér y de la esencia. ¿Quién sabe si tomada en sí, no está por encima de la esencia, *no siendo el bien mismo esencia, sino una cosa muy por encima de la esencia en dignidad y en poder?*

Despues de estas palabras un tanto enigmáticas, de que los filósofos de Alejandría han abusado tanto, Platon desenvuelve una teoría precisa y regular del conocimiento, en el cual reconoce cuatro grados: la conjetura, la creencia ó la fe, el razonamiento y la razon. Hay dos mundos respecto del conocimiento: el mundo de los sentidos y el mundo del pensamiento.

Representémonos una línea geométrica dividida en dos partes desiguales, y cada una de estas partes cortada igualmente en dos. Cada division representa uno de los

mundos del conocimiento con los grados del mismo que á él se refieren. En la division del mundo de los sentidos, una de las secciones abraza las imágenes de los objetos visibles, y la otra los mismos objetos visibles animados é inanimados. El conocimiento, que se refiere á las imágenes y que no pasa de aquí, es la creencia. Sus caracteres son la confusion y la incertidumbre. El conocimiento, que se refiere á los objetos mismos, es la conjetura, ménos ciega que la creencia. En la division del mundo del pensamiento, la primera seccion abraza las figuras visibles, tales como las que los geómetras emplean, representando las ideas abstractas y las hipótesis, sobre que la inteligencia razona; la otra seccion abraza los principios, las verdades eternas é inmutables, las *ideas*. El conocimiento, que tiene por objeto las hipótesis, es el razonamiento; y el que tiene por objeto las *ideas*, es la razon. Estas cuatro divisiones representan las cuatro operaciones intelectuales del alma, cuando de la ignorancia se eleva progresivamente hasta la ciencia.

VII.

Platon explica el estado del alma con relacion á cada especie de conocimiento, valiéndose de la siguiente comparacion. Los hombres son como unos prisioneros encadenados en una caverna subterránea, donde la luz penetra por una abertura hecha en la parte alta y detrás de ellos. Esta luz es producida por un fuego, que no pueden ellos percibir, porque las cadenas les impiden moverse y volver la cabeza. Entre el fuego y los cautivos y delante de la abertura hay un camino, y á lo largo de este camino un pequeño muro, sobre el que aparecen objetos conducidos por hombres, que pasan por detrás. La sombra de estos objetos se refleja sobre el muro de la caverna, que miran

los cautivos. Estos pensarán que estas sombras son realidades; y si se produce dentro de aquella prision un eco, siempre que alguno de los transeuntes hable, ¿no creerán los cautivos que son las sombras mismas las que hablan? Esta es una figura del primer grado del conocimiento, del que se verifica mediante los sentidos.

Ahora, si se arranca de esta prision subterránea á alguno de esos cautivos contra su voluntad, y se le lleva por fuerza por todo lo largo del sendero escarpado, hasta la luz del sol, ¿no se quejará? Ofuscado por la luz brillante del sol, ¿no se resistirá á creer en la realidad de los objetos que aquel ilumina, por no poder distinguirlos? Seguramente.

Es preciso, por lo tanto, darle tiempo para que se acostumbre por grados á esta luz, completamente nueva para él. Primero, discernirá sin dificultad las sombras; despues, las imágenes de los hombres y de los objetos reflejadas sobre la superficie de las aguas; y, por último, los hombres y los objetos mismos. Entónces podrá fijar sus miradas en el cielo, sobre todo durante la noche, á la dulce claridad de la luna y de las estrellas. En fin, podrá contemplar el sol, no sólo en sus representaciones, sino en sí mismo y en el verdadero punto que ocupa.—Esta es la imágen del segundo grado del conocimiento sensible.

Sin embargo, ¿cuál será la situacion de este hombre? Es evidente que se tendrá por dichoso, en razon de haber mudado de estancia, y que lamentará la suerte de los cautivos, que permanecen aún encadenados en la caverna. Pero que se traslade á la caverna y que se proponga sacarles del error en que están, que consiste en tomar las sombras por realidades; y es seguro que no le comprenderán. Más aún; excitará la risa, miéntras no consiga hacer capaces de comprenderle á estas inteligencias, rebeldes á la verdad. Tal es el destino del filósofo. Respecto á sí propio, elevará su alma hasta el más alto grado

del conocimiento inteligible, para fijar así las miradas de su espíritu en ese foco, de donde irradia toda luz, y de donde nace toda realidad visible é inteligible: «En los » confines del mundo intelectual está la idea del bien, » que se percibe con dificultad, pero que no es posible percibir, sin deducir que ella es la causa de todo cuanto » existe de bello y de bueno; que en el mundo visible produce la luz y el astro de que esta procede; que en el » mundo invisible produce directamente la verdad y el » conocimiento; y, en fin, que es preciso fijar bien las » miradas en esta idea, para conducirse con sabiduría » en la vida pública y en la privada.» Esta idea es Dios mismo, principio eterno é inmutable del orden moral y del orden político. Ahora se comprenderá por qué el fin de la educación filosófica, destinada á formar los jefes futuros del Estado, debe ser el de dirigir la inteligencia de estos hácia la idea del Bien. Esto es lo mismo que presentar el orden divino como modelo de gobierno.

¿Cómo se elevará el alma progresivamente de las primeras tinieblas á esta pura luz? Esto será objeto de ciertas ciencias, que los magistrados futuros cultivarán con preferencia, como una especie de aprendizaje intelectual. En primera línea entra la aritmética, en lo que tiene de más elevada, «no para hacerla servir, como sucede entre los mercaderes y comerciantes, para las compras y las ventas,» sino «para elevarse por medio de la » pura inteligencia á la contemplacion de la esencia de los » números.» Despues viene la geometría, muy propia para formar en el alma «ese espíritu filosófico, que eleva nuevas miradas hácia las cosas de lo alto, en lugar de aban- » tirlas sobre las cosas de este mundo,» con tal que procuremos fijarnos, no en las figuras, sino en la ideas que representan. En tercer lugar, será preciso crear una ciencia, aún no inventada, pero necesaria para completar la precedente, una geometría de los sólidos de tres di-

menciones. Y en cuarto lugar, la astronomía, estudiada con el mismo espíritu que las tres primeras ciencias. Pero todas éstas no serán más que preludios de la verdadera ciencia filosófica, la que pone al hombre en situación de dar y entender la razón de todas las cosas. ¿Cuál es? La dialéctica, ciencia y método á la vez, que da al alma la facultad de elevarse desde los objetos más humildes hasta la idea del bien, y de descender luego de la idea del bien hasta los más humildes objetos, recorriendo así en su marcha todos los grados del sér. Esta es la ciencia última, «la cima y el coronamiento de las demás ciencias.» ¿A quién se dará y cómo se dará esta educación? De entre los jóvenes deberán ser escogidos los que estén dotados de un alma propia para la filosofía, tal como se ha descrito, uniendo á una superior penetración la memoria, el amor al trabajo, tanto del cuerpo como del espíritu, el gusto por la verdad, el horror á la mentira, aunque sea involuntaria, la templanza, el valor, la grandeza de alma y las demás virtudes. Cuando estos jóvenes, después de los ejercicios de la gimnasia y de la música, hayan llegado á los veinte años, serán destinados á las ciencias abstractas y á la dialéctica por espacio de cinco años. Trascorrido este plazo, tomarán parte, durante quince, en todos los trabajos de los guerreros. A continuación de estas pruebas, no interrumpidas y soportadas con dignidad, aquellos de entre ellos, que, habiendo llegado á los cincuenta años, hayan salido de ellas con honor, serán llamados para consagrarse únicamente al objeto supremo de la filosofía, á gobernar, inspirándose en la idea de bien, el resto de los ciudadanos; porque entonces serán los mejores de los hombres, y los más hábiles políticos del mundo.

Platon, fiel hasta lo último al principio de la comunidad de todas las cosas en el Estado, comprende á las mujeres lo mismo que á los hombres en el número de los

ciudadanos propios para recibir la educacion filosófica, y destinados á tomar parte en el gobierno: «No creas que »yo haya querido hablar de los hombres más bien que de »las mujeres, siempre que estén éstas dotadas de la apti- »tud conveniente.»

Hé aquí bajo qué condiciones el Estado perfecto habrá de pasar de la pura concepcion á la realidad. Sin duda es cosa difícil, pero no imposible, y esto importaba demostrarlo.

Agotada ya la materia en todo lo relativo á la formacion, organizacion y posibilidad del Estado sobre la base de la justicia, Sócrates vuelve á la cuestion, que estuvo á punto de tratar al final del libro IV, cuando sus oyentes le interrumpieron.

VIII.

Se trata de examinar la condicion de los Estados, que no están fundados sobre el mismo principio que éste, y en seguida la condicion de los individuos, cuyo carácter corresponde á estos Estados, á la manera que el del hombre justo corresponde al Estado justo. ¿Cuál es el fin de este análisis? Es probar, primero, que las formás de los gobiernos, que no descansan en la justicia, son diversas, y todas más ó ménos defectuosas, á diferencia del buen gobierno que es uno. En segundo lugar, probar que los individuos, cuyo carácter corresponde á cada una de estas formas, son diversamente viciosos, mientras que el hombre justo es la pura virtud. Y por último, terminado este doble exámen, se podrá decidir con conocimiento de causa cuál es más dichoso, si el justo ó el malo.

Platon reconoce cinco formas de gobierno: la Aristocracia, fundada sobre la justicia, cuyo plan él ha desarrollado, y despues otras cuatro más y más defectuosas á

medida que más se alejan de este ideal de las sociedades políticas: la Timocracia, establecida en Creta y en Esparta, la Oligarquía, la Democracia y, por último, la Tiranía. A estos cinco Estados corresponden cinco caracteres individuales: primero, el hombre justo, cuya naturaleza moral ya conocemos; y despues de éste cuatro clases de hombres más y más enemigos de la justicia, á saber: el hombre timocrático, el hombre oligárquico, el hombre democrático y, en último lugar, el tirano.

Los cuatro últimos gobiernos son alteraciones sucesivas del gobierno perfecto. Es preciso señalar desde luego el origen de su degeneracion en general. La primera razon descansa en el carácter necesariamente mudable y perecible de todas las cosas humanas. La segunda está en la causa misma del cambio, que siempre será alguna falta de parte de los ciudadanos que gobiernan á los demás. Que por un mal cálculo, por ejemplo, los magistrados ordenen extemporáneamente la celebracion de los matrimonios anuales, y nacerá una generacion mal dotada, inferior á las precedentes, y de cuyo decaimiento participará el Estado todo en un próximo porvenir. El hierro se mezclará con la plata, el bronce con el oro; de esta mezcla resultará por lo pronto una falta natural de armonía, y en fin, la division entre las dos razas superiores y las dos razas inferiores. La revolucion será inevitable, y esta, mediante un primer cambio, hará pasar el gobierno aristocrático al Estado timocrático, es decir, á una forma política mezclada de bien y de mal, que retendrá algo del primer gobierno, y se inclinará en todo lo demás á la oligarquía. ¿Y cuáles serán sus caracteres principales? La desorganizacion progresiva de la gerarquía de las clases, el descrédito de los más dignos, el crédito de los más fuertes, un respeto á los gobernantes más político que sincero, la preeminencia de los guerreros, el amor á la guerra, el desden por la ciencia, sobre todo por la Dialéctica, el

desprecio de las ocupaciones pacíficas. A esto se seguirán las pasiones disolventes, la prosecucion secreta aún pero ardiente de los placeres, el amor al oro y á la plata con que aquellos se pagan, la ambicion y el espíritu de intriga. — El hombre que corresponde á esta clase de Estado tendrá caracteres análogos. Será vano, más amigo de las musas que culto, duro con sus esclavos, suave para con los hombres libres, con una deferencia interesada para con sus superiores, ambicioso, ansioso de ascender mediante los trabajos y las artes de la guerra, sacrificando la música y la dialéctica á la pasión por los ejercicios del cuerpo. No nacerá con estas tendencias, pero poco á poco su buena índole se corromperá con el ejemplo de sus parientes, de sus amigos y de sus conciudadanos.

La timocracia, arrastrada tarde ó temprano por la resbaladiza pendiente de la corrupcion, se cambia en oligarquía, que es «una forma de gobierno, donde el censo decide de la condicion de cada ciudadano, donde los ricos, »por consiguiente, tienen el poder en el que ninguna parte »toca á los pobres.» Lo que la caracteriza es la sustitucion del amor de la gloria con el amor de las riquezas. Los más ricos pasan por ser los más dignos. El gobierno se divide en dos Estados, es decir, entre los ricos y los pobres. El pequeño número de los primeros y la multitud siempre creciente de los segundos producen inevitablemente la formacion de una especie de ejército de mendigos y ladrones, envidiosos, hostiles, turbulentos, contenidos sólo por el temor. — El hombre oligárquico, tipo de un Estado semejante, es ávido y avaro. El oro es su dios. Hay en él dos hombres siempre en lucha; el uno, que querría echar mano de los bienes ajenos para aumentar los suyos; y el otro, que teme comprometer su fortuna y contiene al primero, no por virtud, sino por miedo.

«El insaciable deseo de este bien supremo, que todos »tienen delante de los ojos, es decir, la mayor riqueza po-

«sible, hace que un gobierno pase de la oligarquía á la democracia.» Un dia el ejército de pobres se cuenta, reconoce su fuerza en frente del pequeño número de ricos, les ataca, ahuyenta á unos, degüella á otros, se reparte sus bienes y sus cargos, y se apodera del gobierno. Hé aquí la democracia establecida. Su principio, el más seductor de todos, es la libertad. En realidad esta es su desgracia, porque la libertad llevada como los precedentes principios hasta los últimos extremos, engendra la servidumbre. Veamos cómo. Es un punto que Platon ha esclarecido con tanto más gusto, cuanto que ha excluido toda libertad de su Estado ideal. Sin duda contaba con muy buenas razones para temer y para prevenir sus efectos.

Por lo pronto, cada uno es dueño de hacer lo que quiere, y escoger el género de vida que más le agrada. A nadie se le obliga á aceptar un cargo, cualquiera que sea el mérito que tenga para desempeñarlo. Ninguno está obligado á dejarse gobernar, si no quiere. No hay traba, ni obligacion para nadie, y el capricho se constituye en ley universal. En esta relajacion general de toda autoridad, los penados mismos son tratados con dulzura; son libres, por más que estén condenados á muerte ó al destierro; se pasean en público, porque no hay un poder que les haga sufrir su castigo. Insensiblemente todas las máximas de honestidad, de virtud, de belleza moral caen en el descrédito y bien pronto en el desprecio universal delante del poder supremo, sin que cause impresion á nadie. Tales son las ventajas de la democracia: «Es un gobierno encantador, donde nadie manda; una mezcla singular, que ha encontrado el medio de establecer la igualdad así entre las cosas desiguales como entre las iguales.»— Por su parte el hombre democrático, cuyo verdadero nombre es el de demagogo, formado en esta escuela sin trabas, reúne en su alma caracteres análogos. Aprende á hacerse sordo á la voz de la razon, y bien pronto se re-

bela contra su autoridad. Todos sus deseos, buenos ó malos, son para él otras tantas leyes. A sus ojos la virtud es una quimera, el pudor una imbecilidad, la templanza una cobardía, la frugalidad y la moderacion rusticidad y bajeza. A su vez los vicios reciben nombres magníficos; á la insolencia se llama buenas maneras; á la anarquía libertad, al libertinaje magnificencia, á la desvergüenza valor. Satisfaciendo todos sus caprichos vive á salir del día, hoy entregado á los placeres, mañana á juegos gimnásticos; é indistintamente se le ve ocioso, filósofo, hombre de Estado, guerrero, financiero á la aventura « en una palabra, »ningun orden, ninguna ley preside á su conducta, y este »género de vida, que él llama de hombre libre, se le presenta de continuo como el más agradable y afortunado. »

¿Y qué sucede con un gobierno compuesto de tales hombres? Lo propio que con el precedente; que perece por el exceso mismo de su principio. La libertad, que le ha hecho nacer, degenera en el extremo contrario, es decir, en la servidumbre, convirtiéndose así la democracia en tiranía. Veamos cómo se verifica este cambio.

La democracia se compone de tres clases: los ricos, hombres entendidos y económicos, que deben su fortuna al trabajo; el pueblo, que vive del trabajo de sus manos y que es, en el Estado, el verdadero soberano; los demagogos ó aduladores del pueblo, unos valientes, «zánganos armados de aguijon;» otros, cobardes, «zánganos sin aguijon;» todos igualmente desocupados, ambiciosos y prontos á apoderarse de la cosa pública. Esta clase es el azote de la democracia. Excita al pueblo contra los ricos; provoca su injusticia contra ellos, y de esta situacion resultan las protestas secretas y la conspiracion de los ricos contra la democracia. Llega un día, en que uno de estos zánganos armado de aguijon, más hábil y más atrevido que los demás, se proclama el protector del pueblo y de la democracia amenazada. Hé aquí ya el futuro tirano. Cuando,

como sucede de ordinario, ha obtenido una guardia, lo primero que hace es atacar á los ricos y ahuyentarlos; despues la emprende con los hombres de bien, donde quiera que los encuentre, para no tener ni jueces ni rivales de su usurpacion. Concluye por ejercer un poder sin límites y sin oposicion, servido por un grupo de malvados como él, interesados en el sosten de una opresion, que hacen pesar, en provecho suyo, sobre el pueblo entero, y que es la más amarga y la más dura servidumbre. «El tirano es, pues, un hijo ingrato, un parricida; y hé aquí que hemos llegado á encontrar lo que todo el mundo llama tiranía.»

IX.

¿Quién es el hombre tiránico, cuya alma muestra los vicios del gobierno tiránico? Es aquel que, despues de haber perdido todo sentimiento de pudor, se ha puesto, por decirlo así, á la cabeza de sus deseos más crueles, más insociables, más desenfadados, y cuyos esfuerzos todos sólo tienden á la intemperancia y á la satisfaccion de la carne. El artificio, el fraude, la violencia, todos los medios le parecen bien para llegar al fin que se propone. No retrocederá, aunque tenga que emplear el robo y la rapiña en daño hasta de sus mismos parientes. Si se resisten, no parará hasta tratarles como los tiranos tratan á su patria; ¡tan fuera de sí y tan ébrio le ha hecho el vergonzoso amor propio que le domina! Cuando haya disipado los bienes de sus parientes, recurrirá al robo y al asesinato, y se arrojará sin escrúpulo en los últimos extremos, para satisfacer este amor sensual, verdadero tirano de su alma. Sin amistad, sin fe, sin justicia, será el verdadero tipo del perfecto malvado. Él será el hombre más á propósito para convertirse en tirano de su patria, despues de haberlo sido de sí propio, y será tanto más perverso, cuánto más

tiempo haya vivido en el ejercicio de la tiranía de sí mismo.

La condicion de hombre semejante ¿será dichosa ó desgraciada? Juzguémoslo por la del Estado tiránico. La mayor y más sana parte de los ciudadanos se ve en él reducida á una dura y vergonzosa esclavitud por una minoría depravada y furiosa. Es un Estado pobre, lleno siempre de necesidades, donde se oyen más quejas, más lágrimas, más gemidos y dolores amargos que en ningun otro. ¡Es el más desgraciado de los Estados! Lo mismo sucederá al alma del tirano, en la que las mejores facultades serán esclavizadas por las peores, y será una alma desarreglada, sin cesar dividida entre sentimientos contrarios, la pasion, la turbacion, el arrepentimiento; alma pobre é insaciable, despedazada, atormentada y siempre infeliz. Pero no lo será tanto como es posible, hasta el dia en que el hombre, que ella anima, se convierta en tirano de su patria. Desde aquel momento, la sospecha, el temor, las alarmas continuas á que le obligarán sus súbditos, á quienes considerará como otros tantos enemigos; la necesidad de gobernar, que le tendrá encadenado; el tormento de ver á los demás espaciarse á su gusto sin poderlo hacer él mismo; y con el tiempo la envidia, la perfidia, la injusticia, la impiedad, los vicios de toda clase que tomarán más y más posesion de su alma: todos estos males reunidos, ¿no harán del tirano el más desgraciado de los hombres, así como el más depravado?

Entre los cinco caracteres, que acabamos de estudiar, á saber: el real ó aristocrático, el timocrático, el oligárquico, el democrático y el tiránico, ¿á cuál de ellos corresponde ocupar el primer lugar y á cuál el último, en razon de felicidad? Es evidente, que el hombre justo y el tirano son aquí los dos extremos. Digamos, pues: «el más dichoso de los hombres es el más justo; y el más virtuoso, aquel cuya alma es más noble; y el más desgraciado es el más injusto y el más depravado, es decir,

» aquel que, dotado de carácter tiránico, ejerce sobre sí mismo y sobre el Estado todo la más absurda de las tiranías.» Este es el primer resultado de la demostración que buscamos hace tiempo, y es la primera victoria que el justo consigue sobre el injusto.

Pasemos á la segunda. A las tres partes del alma, aquella mediante la que el hombre conoce, aquella mediante la que se irrita y gusta dominar, y aquella mediante la que desea, corresponden tres órdenes de deseos análogos, deseo de conocimiento y de verdad, deseo de gloria y de poder, deseo de ganancias de todos géneros. A estos deseos corresponden tres caracteres ó clases de hombres, el filósofo, el ambicioso y el interesado, cada uno de los cuales tiene sus placeres propios. Ninguno de ellos duda que su vida es la más dichosa, y cada cual desprecia la vida de los otros dos. Sin embargo, ¿cuál es, no la mejor en sí, sino la más agradable y la ménos mezclada de penas? Para decidir este punto veamos cuál es el mejor juez de los tres. Las condiciones que se requieren para juzgar bien, son evidentemente la experiencia, la reflexion y el razonamiento. Con respecto á la experiencia, es evidentemente el filósofo el que más disfruta de los tres géneros de placer; porque nada le impide gustar, con el placer de la ciencia, los placeres de la utilidad y de los honores que pertenecen á los otros dos. El hombre interesado y el ambicioso no estiman el placer, que da la ciencia; porque no lo permite su naturaleza. Luego el filósofo será el más capaz de unir la experiencia á la reflexion, para juzgar los placeres de los otros dos. En cuanto á la razon, tercera condicion para juzgar bien, es precisamente el instrumento mismo del filósofo. Es preciso, por lo tanto, referir á él como al mejor juez, el mayor de los placeres y mirar la vida, que él estima más dichosa, como la más feliz en realidad. La vida del ambicioso ocupa el segundo lugar y la del interesado el último, segun el juicio del sabio. Y

como el interesado no es otro que el hombre injusto, es esta una segunda victoria de la justicia sobre la injusticia.

Veamos la tercera victoria, «verdaderamente olímpica;» consiste en que, á excepcion de los placeres del sabio, «los de los otros no son ni placeres verdaderos ni placeres puros, sino que, por el contrario, no son más que «fantasmas de placer.» En efecto, lo que se llama placer no es otra cosa que una negacion del dolor pasado, como lo que se llama dolor no es más que una negacion del placer que ha desaparecido. Son dos movimientos del alma, que cuando no obedece ni al uno ni al otro, no sabe si experimenta placer ó pena, ó más bien cree experimentar placer y pena á la vez. Ahora bien, lo que no es lo uno ni lo otro, lo que no es más que una negacion, no puede ser lo uno ó lo otro, ni lo uno y lo otro á la vez; luego el placer no es nada real en sí, es una ilusion. Pero es preciso establecer la diferencia entre los placeres del alma y los del cuerpo. Los últimos no tienen ninguna realidad en sí, porque los objetos materiales, que los proporcionan, no la tienen ellos mismos; y los placeres no son puros, porque sus objetos no lo son. Los placeres del alma, que nacen del conocimiento, es decir, de la verdad, se refieren, por el contrario, á los únicos objetos reales, á las esencias de las cosas eternas, inmutables, y á ellas deben su realidad propia y su pureza. Por consiguiente, el justo, el verdadero filósofo, tiene sobre los demás hombres el privilegio inestimable de beber, por decirlo así, su felicidad en la fuente misma que puede procurar los únicos y verdaderos placeres.

Ya se puede marcar el intervalo que le separa del hombre malo, del tirano. Platon lo hace por medio de un singular cálculo, cuya conclusion es que «la condicion del «rey es setecientas veintinueve veces más agradable que «la del tirano, y que este último es más desgraciado en «la misma proporcion.» Añade á esto una comparacion

enérgica, cuyo sentido es, que los que creen que la injusticia es ventajosa al completo malvado, con tal que pase por hombre de bien, incurren en un error grosero. No saben que en el acto mismo de hacerse rico, omnipotente y á sus ojos dichoso, el hombre malo alimenta dentro de sí mismo un monstruo devorador, la injusticia misma, que le hace interiormente desgraciado. Y no está en su interés alimentar la injusticia impunemente, porque cuanto más se huelgue con la impunidad, tanto más malo se hará el hombre injusto. No se diga, pues, que le es ventajoso no parecer culpable y evitar el castigo. Lo mejor que le puede suceder es el verse castigado. Porque cuando el crimen se descubre y recibe el condigno castigo, el monstruo se dulcifica. La parte humana del alma se somete, como es debido, á la parte divina; y el alma toda, acogíendose al principio mejor, se purifica, se eleva y vuelve al ejercicio de todas las virtudes. El alma entónces es tal como el sabio debe procurar que sea, es decir, prudente, fuerte, templada y justa. ¿Y no es la más útil y la más noble de las victorias la que el hombre injusto consigue sobre sí mismo? «Resulta de todo esto que el que elogia »la justicia, tiene razon; y el que alaba la injusticia, no la »tiene.»

X.

Al final de esta larga indagacion vuelve Platon á lo que habia dicho en los libros segundo y tercero sobre la poesía y sobre los poetas. Y no hace esto por un escrúpulo tardío de su severidad, nada de eso. Quiere, por el contrario, confirmar y fortificar con sólidas razones el juicio que habia ya manifestado. Va á probar que la poesía no es más que una imitacion, y la más peligrosa de todas para los individuos y para el Estado. Además de la ventaja de darnos á conocer su opinion razonada y su pensa-

miento definitivo sobre punto tan interesante, este pasaje tiene otra de más consideracion. Consiste en suministrar-nos preciosas explicaciones sobre el método habitual de Platon, no su método metafísico, que es la Dialéctica, sino su método de discusion, inventado por Sócrates y trasmitido por él á su discípulo. Hé aquí cómo le describe: «Tenemos costumbre de abrazar bajo una idea general esta multitud de séres, cada uno de los cuales tiene una existencia diferente, comprendiéndolos todos bajo un mismo nombre... Por ejemplo, hay una multitud de camas y de mesas, pero todos estos muebles están comprendidos solamente bajo dos ideas, la de cama y la de mesa.» Este método tiene por objeto, como se ve, descubrir la unidad en la pluralidad y llegar á una definicion que determine el carácter esencial de cada género.

Despues de haber generalizado, es preciso dividir cada género en sus distintas especies, á fin de establecer entre ellas la diferencia propia. Dado el género cama, distinguamos la cama esencialmente existente, cuyo autor es Dios; la cama hecha sobre la idea de la primera, y cuyo constructor es el obrero; la cama hecha por el pintor, imitacion de la anterior, y que no es otra cosa que una imitacion de segundo grado.

El pintor no es, pues, ni un productor, ni siquiera un obrero; es un imitador distante de la verdad en tres grados, como la cama pintada es la tercera con relacion á la cama esencialmente existente. Tal es tambien el carácter de los poetas y de los autores de tragedias; todos son imitadores, todos se alejan igualmente de la verdad. De aquí se sigue, que no es posible exigir á Homero y á los demás poetas una cuenta estrecha de lo que han dicho en sus versos, puesto que su arte les condena á solo presentar fantasmas y sombras de lo verdadero. Pero tambien se sigue, que es justo no darles ningun crédito, ninguna importancia, ningun puesto en el Estado, porque ni sir-

ven para mejorar, ni para reformar, ni para dar buenas leyes. Su inutilidad no es ménos patente respecto á los particulares, porque no son capaces de instruirles, ni de formarles en la virtud, que no conocen mejor que todas las demás cosas.

Pero esta inutilidad de la poesía es su menor defecto. Si con justicia debe condenarse y desterrarse, es porque es peligrosa. En efecto, la poesía no se dirige á la parte racional del alma, capaz naturalmente de apreciarla por lo que vale, sino á esta parte móvil, ciega y apasionada, que las ficciones poéticas no tienen reparo en extraviar. Y el efecto peor de estas ficciones, que son tanto más dañosas cuanto más poéticas, es que llegan á ablandar el alma misma de los sabios. Haciéndola interesarse en desgracias y debilidades imaginarias, la acostumbran suavemente á sentir por sí misma la compasion, que ella ha dispensado á los dolores de otro. El legislador filósofo, que sólo estima la verdad, que se sirve de los medios más propios para hacer brillar su luz pura en el alma de los ciudadanos, ¿admitirá á su lado al ingenioso, al brillante, al seductor inventor y propagador de la mentira? Esto seria contradictorio; ó seria preciso, que el poeta, sometido á la ley comun, renunciase á la ficcion, es decir, á su arte, lo que equivaldria en realidad á renegar de sí mismo. Por lo demás, la poesía ha dado á conocer, há mucho tiempo, su antipatía natural á la filosofía; y las injurias, que en muchas ocasiones le ha dirigido, son una venganza anticipada del destierro, á que la filosofía la ha condenado irremisiblemente.

Terminado este debate, Platon se ocupa de los últimos puntos que son objeto de la *República*; la inmortalidad del alma, los castigos reservados á los malos, y las grandes recompensas debidas á la virtud, primero en esta vida y despues en la otra.

Presenta dos demostraciones de la inmortalidad del

alma. Hé aquí en sustancia la primera. Hay para todas las cosas un bien y un mal; el uno conserva, el otro altera ó destruye. El cuerpo tiene su mal, la enfermedad, bajo cuya accion se debilita y acaba por disolverse. El alma tiene tambien su mal, que es el vicio. Pero si es cierto que el vicio la altera, la corrompe y la hace mala, ¿lo es igualmente que pueda hacerla perecer mediante la disolucion? Nó, porque el alma no se compone de elementos capaces de ser disueltos. El alma es simple, y lo que es simple no es susceptible de disolucion. No pereciendo el alma por su mal propio, ménos podrá perecer por el mal del cuerpo, que es á ella extraño. Luego el alma es inmortal. Y verdaderamente esto está en el órden de las cosas, puesto que «si la injusticia fuese capaz de dar »de suyo la muerte á los malos, no seria esto una cosa »tan terrible, porque seria un remedio para todos los »males.»

La segunda demostracion se funda en el gusto que tiene el alma por la verdad. Esta tendencia á unirse con la esencia de las cosas, con lo bello, con lo verdadero, con lo bueno, con lo justo en sí, ¿no es una prueba de que el alma por su naturaleza pertenece á la misma familia que estos séres divinos, inmortales, imperecibles? Esta es la opinion de Platon. Si nuestra alma no perece en el momento de la muerte, hay una vida y un destino futuros para el hombre justo y para el malo.

Pero ántes de hablar de lo que el porvenir les tenga reservado, ¿no es conveniente examinar por última vez, si su condicion en esta vida está ó nó de acuerdo con el estado de su alma? No hay que olvidar la opinion presentada anteriormente por los partidarios de la moral y de la política interesadas, segun la que el hombre justo puede pasar por malo y el hombre malo por justo. Pero este es un error grosero, que puede ahora ponerse en evidencia. ¿No es claro que los dioses no pueden engañarse sobre la

naturaleza de un alma? ¿Y no es justo pensar que querrán al hombre de bien y aborrecerán al hombre injusto? El uno ciertamente sólo puede esperar de ellos bienes, y el otro sólo males «y así, respecto á los dioses, los frutos de la victoria pertenecen al justo.» ¿Y de parte de los hombres? Sucederá lo mismo. El malo podrá engañarles durante su juventud, ganar por sorpresa en provecho propio su estimacion; pero, á semejanza de los malos atletas, no llegará á la meta, y no será premiado. Al fin de su carrera verá su ancianidad deshonorada, ultrajada por los extranjeros y castigada por sus conciudadanos con la nota de infamia y con tratamientos ignominiosos, de suerte que entónces ya no engañará á nadie. ¿Y puede creerse que el hombre de bien, al llegar á la edad madura, no será tratado en la sociedad como debe serlo? Tarde ó temprano se le conocerá y se le tendrá por lo que es; y entónces, si él lo desea, le serán ofrecidas de todas partes honrosas amistades, honores, dignidades. De suerte que, además de los bienes que le proporcionará la práctica misma de la justicia, gozará de todos aquellos que los hombres pueden dar como recompensa á los más dignos de sus semejantes.

Pero los bienes y los males de esta vida no están en relacion, ni con los méritos del hombre justo, ni con los deméritos del hombre malo. Esta sancion insuficiente de la ley, que ordena el bien y prohíbe el mal, no es más que el preludio de la sancion inevitable y divina, que espera al alma en el momento que se separe del cuerpo. Para dar una idea de ella, Platon se vale de las imágenes, ya terribles, ya placenteras, de un mito, que pone en boca de Er el Armenio, y en el cual aparecen los hombres dueños de escoger libremente su destino, con la obligacion de dar cuenta de él; porque, como dice la Parca: «cada uno es responsable de su eleccion; Dios es inocente.»

LA REPÚBLICA Ó DE LO JUSTO (1).

SÓCRATES. — GLAUCON. — POLEMARCO.

TRASIMACO. — ADIMANTO. — CÉFALO. — CLITOFON.

LIBRO PRIMERO.

SÓCRATES.

Fuí ayer al Pireo con Glaucon (2), hijo de Ariston, para dirigir mis oraciones á la diosa (3), y ver cómo se verificaba la fiesta que por primera vez iba á celebrarse. La Pompa (4) de los habitantes de aquel punto, me pareció muy preciosa; pero á mi juicio, la de los tracios no se quedó atrás. Terminada nuestra plegaria, y vista la ceremonia, tomamos el camino de la ciudad. Polemarco, hijo de Céfalo, al vernos desde léjos, mandó al esclavo que le seguía, que nos alcanzara y nos suplicara que le aguardásemos. El esclavo nos alcanzó, y tirándome por la capa, dijo:

— Polemarco os suplica, que le espereis.

(1) La escena de este diálogo, referida por Sócrates, pasa en el Pireo, en casa de Céfalo.

(2) Uno de los hermanos de Platon.

(3) La diosa *Bendis*, divinidad lunar de la Tracia, cuyo culto acababa de ser importado en Atenas. Las fiestas que se hacian en su honor, se llamaban *Bendidas*.

(4) *Pompa*, significa propiamente una ceremonia, en la que se llevaban en procesion las estátuas de los dioses.

Me volví, y le pregunté, que dónde estaba su amo.

—Me sigue, respondió; esperadle un momento.

—Le esperaremos, dijo Glaucon.

Un poco despues llegaron Polemarco y Adimanto (1), hermano de Glaucon, Nicerates, hijo de Nicias (2), y algunos otros que volvian de la Pompa. Polemarco, al alcanzarnos, me dijo:

—Sócrates, me parece que os retirais de la ciudad.

—No te equivocas, le respondí.

—¿Has reparado cuántos somos nosotros?

—Sí.

—Pues ó sois más fuertes que nosotros, ó permanecereis aquí.

—Hay otro medio, que es convenceros de que teneis que dejarnos marchar.

—¿Cómo podremos convencerlos, si no queremos escucharnos?

—En efecto, dijo Glaucon, entónces no es posible.

—Pues bien, replicó Polemarco, estad seguros de que no os escucharemos.

—¿No sabeis, dijo Adimanto, que esta tarde, la carrera de las antorchas encendidas en honor de la diosa se hará á caballo?

—¿Á caballo? es cosa nueva. ¡Cómo! ¿correrán á caballo, teniendo en la mano las antorchas, que en la carrera habrán de entregar los unos á los otros? (3).

—Sí, dijo Polemarco, y además habrá una velada (4)

(1) Otro hermano de Platon.

(2) Es el famoso Nicias, que pereció en el sitio de Siracusa durante la guerra del Peloponeso.

(3) Lucrecio (lib. II) alude á esta especie de carrera al hablar de las generaciones que se suceden unas á otras. *Et quasi cursores vitæ lampada tradunt.*

(4) El *Pervigilium Veneris* ó vela de las fiestas en Venus, ha debido tener lugar en Roma en ocasion poco más ó menos semejante.

que merece la pena de verse. Iremos allá despues de cenar, y pasaremos el rato alegremente con muchos jóvenes, que allí encontraremos. Quedaos, pues, y no os hagais más de rogar.

—Ya veo que es preciso quedarse, dijo Glaucon.

—Puesto que lo quieres así, le respondí, nos quedaremos.

Nos fuimos, pues, á la casa de Polemarco, donde encontramos á sus dos hermanos Lisias (1) y Eutidemo con Trasimaco de Calcedonia, Carmantides del pueblo de Peanea, y Clitofon, hijo de Aristónimo; Céfalo (2), padre de Polemarco tambien estaba allí. Hacia mucho tiempo que no le habia visto, y me pareció muy envejecido. Estaba sentado, tenia apoyada su cabeza en un cojin, y llevaba en ella una corona, porque en aquel mismo dia habia hecho un sacrificio doméstico. Junto á él nos situamos en los asientos que estaban colocados en círculo. Apenas me vió Céfalo, me saludó y me dijo:

—Sócrates, muy pocas veces vienes al Pireo, á pesar de que nos darias mucho gusto en ello. Si yo tuviese fuerzas para ir á la ciudad, te ahorraria el trabajo de venir aquí, y yo mismo iria á verte. Si en lo sucesivo procuras venir muchas veces, te estaré muy agradecido, porque debes saber, que á medida que los placeres del cuerpo me abandonan, encuentro mayor encanto en la conversacion. Ten, pues, conmigo este miramiento, y al mismo tiempo conversarás con estos jóvenes, sin olvidar por eso un amigo que tanto te aprecia.

—Yo, Céfalo, le dije, me complazco infinito en conversar con los ancianos. Como se hallan al término de una carrera, que quizá habremos de recorrer nosotros un dia,

(1) Es el célebre orador de este nombre. Eutidemo era un sofista, cuyo nombre lleva uno de los diálogos de Platon.

(2) Retórico siciliano, que vino á Atenas á ruegos de Pericles.

me parece natural que averigüemos de ellos si el camino es penoso ó fácil, y puesto que tú estás ahora en esa edad, que los poetas llaman el umbral de la vejez(1), me complacerias mucho si me dijeras lo que tú piensas en este punto, y si consideras semejante situacion como la más cruel de la vida.

—Sócrates, me respondió, te diré mi pensamiento sin ocultarte nada. Me sucede muchas veces, segun el antiguo proverbio (2), que me encuentro con muchos hombres de mi edad, y toda la conversacion por su parte (3) se reduce á quejas y lamentaciones; recuerdan con sentimiento los placeres del amor, de la mesa, y todos los demás de esta naturaleza, que disfrutaban en su juventud. Se affigen de esta pérdida, como si fuera la pérdida de los más grandes bienes. La vida de entónces era dichosa, dicen ellos, miéntras que la presente no merece ni el nombre de vida. Algunos se quejan además de los ultrajes á que les expone la vejez de parte de los demás. En fin, hablan sólo de ella para acusarla, considerándola causa de mil males. Tengo para mí, Sócrates, que no dan en la verdadera causa de esos males, porque si fuese sólo la vejez, deberia producir indudablemente sobre mí y sobre los demás ancianos los mismos efectos. Porque he conocido á algunos de un carácter bien diferente, y recuerdo que, encontrándome en cierta ocasion con el poeta Sófocles, como le preguntaran en mi presencia si la edad le permitia aún gozar de los placeres del amor, «Dios me libre, respondió, há largo tiempo que he sacudido el yugo de ese furioso y brutal tirano.» Entónces creí que decia verdad, y la edad no me ha hecho mudar de opinion. La vejez, en efecto, es un estado de reposo y de libertad res-

(1) Homero, *Iliada* XXIV, v. 487.

(2) Las personas de la misma edad gustan de estar juntas.

(3) Ciceron ha traducido casi todo este discurso de Céfalo en su tratado *De Senectute*, poniéndolo en boca de Caton el antiguo.

pecto de los sentidos. Cuando la violencia de las pasiones se ha relajado y se ha amortiguado su fuego, se ve uno libre, como decia Sófocles, de una multitud de furiosos tiranos. En cuanto á las lamentaciones de los ancianos de que hablo, y á los malos tratamientos de que se quejan, hacen muy mal, Sócrates, en achacarlos á su ancianidad, cuando la causa es su carácter. Con costumbres suaves y convenientes, la vejez es soportable; pero con un carácter opuesto, lo mismo la vejez que la juventud son desgraciadas.

Me encantó esta respuesta y para comprometerle más y más en la conversacion, añadí: estoy persuadido, Céfalo, de que al hablar tú de esta manera, los más no estimarán tus razones, porque se imaginan que contra las incomodidades de la vejez encuentras recursos, más que en tu carácter, en tus cuantiosos bienes, porque los ricos, dicen ellos, pueden procurarse grande alivio.

— Dices verdad; ellos no me escuchan, y ciertamente tienen alguna razon en lo que dicen, pero no tanta como se imaginan. Ya sabes la respuesta, que Temístocles dió á un habitante de Serifa (1) que le echaba en cara que su reputacion la debia á la ciudad donde habia nacido, más bien que á su mérito: «Es cierto, respondió, que si yo hubiera nacido en Serifa, no seria conocido; pero tú no lo serias aunque hubieras nacido en Atenas.» La misma observacion puede hacerse á los ancianos poco ricos y de mal carácter, diciéndoles que la pobreza haria quizá la vejez insoportable al sabio mismo, pero que sin la sabiduría nunca las riquezas la harian más dulce.

— Pero, repliqué yo, esos grandes bienes que tú posees, Céfalo, ¿te han venido de tus antepasados ó los has adquirido tú en su mayor parte?

— ¿Que qué he adquirido yo, Sócrates? En este punto

(1) La más pequeña de las islas Cícladas.

ocupo un término medio entre mi abuelo y mi padre, porque aquel, cuyo nombre llevo, habiendo heredado un patrimonio poco más ó ménos igual al que yo poseo ahora, hizo adquisiciones, que excedieron en mucho á los bienes que habia recibido; y mi padre Lisantias me ha dejado ménos fortuna que la que me ves ahora. Yo me daré por contento, si mis hijos encuentran, despues de mi muerte, una herencia, que no sea ni inferior ni muy superior á la que yo encontré á la muerte de mi padre.

—Lo que me ha obligado á hacerte esta pregunta, le dije, es que me parece que no tienes mucho apego á las riquezas, cosa muy ordinaria en los que no han creado su propia fortuna, mientras que los que la deben á su industria, están doblemente apegados á ella; porque la tienen cariño, en primer lugar, por ser obra suya, como aman los poetas sus versos y los padres á sus hijos, y la tienen tambien cariño como los demás hombres por la utilidad que les reporta. Tambien es más difícil comunicar con ellos, y sólo tienen en estima el dinero.

—Tienes razon, dijo Céfalo.

—Muy bien, añadí yo. Pero dime ahora, ¿cuál es, á tu parecer, la mayor ventaja que las riquezas procuran?

—No espero convencer á muchos de la verdad de lo que voy á decir. Ya sabrás, Sócrates, que cuando se aproxima el hombre al término de la vida, tiene temores é inquietudes sobre cosas que ántes no le daban ningun cuidado; entónces se presenta al espíritu lo que se cuenta de los infiernos y de los suplicios, que están allí preparados para los malos. Se comienza por temer que estos discursos, hasta entónces tenidos por fábulas, sean otras tantas verdades, ya proceda esta aprension de la debilidad de la edad, ó ya de que se ven con más claridad tales objetos á causa de su proximidad. Lo cierto es, que está uno lleno de inquietudes y de terror. Se recuerdan todas las acciones de la vida, para ver si se ha causado daño á alguien.

El que, al examinar su conducta, la encuentra llena de injusticias, tiembla y se deja llevar de la desesperacion, y algunas veces, durante la noche, el terror le despierta despavorido como á los niños. Pero el que no tiene ningun remordimiento, ve sin cesar en pos de sí una dulce esperanza, que sirve de nodriza á su ancianidad, como dice Píndaro, que se vale de esta graciosa imágen al hablar del hombre que ha vivido justa y santamente:

La esperanza le acompaña, meciendo dulcemente su corazon

Y amamantando su ancianidad;

La esperanza, que gobierna á su gusto

El espíritu fluctuante de los mortales (1).

Está esto admirablemente dicho. Y porque las riquezas preparan tal porvenir y son á este fin un gran auxilio, es por lo que á mis ojos, son tan preciosas, no para todo el mundo, sino sólo para el sabio. Porque á ellas debe en gran parte el no haberse visto expuesto á hacer daño á tercero, ni áun sin voluntad, ni á usar de mentiras, con la ventaja además de abandonar este mundo libre del temor de no haber hecho todos los sacrificios convenientes á los dioses, ó de no haber pagado sus deudas á los hombres. Las riquezas tienen además otras ventajas sin duda; pero, bien pesado todo, creo que daría á éstas la preferencia sobre todas las demás, por el bien que proporcionan al hombre sensato.

—Nada más precioso, repuse yo, que lo que dices, Céfalo. Pero ¿está bien definida la justicia haciéndola consistir simplemente en decir la verdad, y en dar á cada uno lo que de él se ha recibido? ¿Ó más bien, son estas cosas justas ó injustas segun las circunstancias? Por ejemplo, si uno despues de haber confiado sus armas á su amigo, se

(1) Píndaro, *Fragmentos*, t. III, p. 80.

las reclamase estando demente, todo el mundo conviene en que no debería devolvérselas, y que cometería un acto injusto, dándoselas. También están todos acordes en que obraría mal, si no disfrazaba algo la verdad, atendida la situación en que su amigo estaba.

—Todo eso es cierto.

—Por consiguiente, la justicia no consiste en decir la verdad, ni en dar á cada uno lo que le pertenece.

—Sin embargo, en eso consiste, dijo interrumpiéndome Polemarco, si hemos de creer á Simónides.

—Pues bien, continuad la conversacion, dijo Céfalo. Yo os cedo mi puesto; tanto más cuanto que voy á concluir mi sacrificio.

—¿Es Polemarco el que te sustituirá? le dije yo.

—Sí, repuso Céfalo, sonriéndose; y al mismo tiempo salió para ir á terminar su sacrificio.

—Dime, pues, Polemarco, puesto que ocupas el lugar de tu padre, lo que dice Simónides de la justicia y dime también en qué compartes su opinion.

—Dice que el atributo propio de la justicia es dar á cada uno lo que se le debe (1), y en esto encuentro que tiene razon.

—Difícil es no someterse á Simónides, porque era un sabio, un hombre divino. ¿Pero entiendes quizá, Polemarco, lo que quiere decir con esto? Yo no lo comprendo. ¿Es evidente, que no entiende que deba darse un depósito, cualquiera que él sea, como dijimos ántes, cuando le pide un hombre que no está en su razon. Sin embargo, este depósito es una deuda; ¿no es así?

—Sí.

—Luego es preciso guardarse de volverle al que le pide, si no está en su razon.

—Es cierto.

—Luego Simónides ha querido decir otra cosa.

(1) Simónides. *Fragmentos* CLXI.

—Sin duda, puesto que piensa, que debe hacerse bien á sus amigos y no dañarles en nada.

—Ya entiendo. No es volver á su amigo lo que se le debe, entregarle el dinero que nos ha confiado, cuando sólo puede recibirlo en perjuicio suyo. ¿No es este el sentido de las palabras de Simónides?

—Sí.

—Pero, ¿debe darse á los enemigos lo que se les debe?

—Sí, sin duda, lo que se les debe; pero á un enemigo no se le debe más que lo que conviene que se le deba, es decir, el mal.

—Simónides por lo tanto se ha explicado como poeta y de una manera enigmática sobre la justicia, puesto que ha creído, al parecer, que consistía en dar á cada uno lo que le conviene, aunque se haya servido de otra expresión.

—Así parece.

—Si alguno le hubiese preguntado: Simónides, la medicina, ¿á quién da lo que le conviene y qué es lo que le da? ¿Qué crees que habria respondido?

—Que da al cuerpo alimentos, bebidas y los remedios convenientes.

—¿Y el arte del cocinero qué da, y á quién da lo que le conviene?

—Da á cada manjar su sazón.

—¿Y este arte, que se llama justicia, qué da y á quién da lo que le conviene?

—Sócrates, si hemos de atenernos á lo que se ha dicho más arriba, la justicia hace bien á sus amigos y mal á sus enemigos.

—Entonces, Simónides llama justicia á hacer bien á sus amigos y mal á sus enemigos.

—Por lo ménos así me lo parece.

—¿Quién puede hacer mayor bien á sus amigos y mayor mal á sus enemigos en caso de enfermedad?

— El médico.

— ¿Y en el mar, en caso de peligro?

— El piloto.

— Y el hombre justo, ¿en qué y en qué ocasion puede hacer mayor bien á sus amigos y mayor mal á sus enemigos?

— En la guerra, á mi parecer, atacando á los unos y defendiendo á los otros.

— Muy bien; pero mi querido Polemarco, no hay necesidad de tropezar con el médico cuando no hay enfermedad.

— Eso es cierto.

— Ni con el piloto, cuando no se está en la mar.

— Tambien es cierto.

— Por la misma razon, ¿es inútil el hombre justo cuando no se hace la guerra?

— Yo no lo creo.

— Entónces la justicia, ¿sirve tambien para tiempo de paz?

— Sí.

— Pero la agricultura sirve tambien en este tiempo; ¿no es así?

— Sí.

— ¿En la recoleccion de los frutos de la tierra?

— Sí.

— Y el oficio de zapatero, ¿sirve en igual forma?

— Sí.

— Me dirás que sirve para tener calzado.

— Sin duda.

— Dime ahora en qué es útil la justicia durante la paz.

— Es útil en el comercio.

— ¿Entiendes por esto las relaciones en los negocios mercantiles, ó alguna otra cosa?

— Nó; es eso mismo lo que yo entiendo.

— Cuando se quiere aprender á jugar á los dados, ¿á

quién conviene asociarse? á un hombre justo, ó á un jugador de profesion?

—A un jugador de profesion.

—Y para la construccion de una casa, ¿vale más dirigirse á un hombre justo que al arquitecto?

—Todo lo contrario.

—Mas así como para aprender la música, me dirigiré al músico con preferencia al hombre justo; ¿en qué caso me dirigiré más bien á éste que á aquél?

—Cuando se trate de emplear dinero.

—Quizá nó cuando sea preciso hacer uso de él; porque si quiero comprar ó vender un caballo en union con otro, me asociaré con preferencia á un chalan.

—Yo pienso lo mismo.

—Y con el piloto ó arquitecto, si se trata de una nave.

—Sí.

—¿En qué, pues, me será el hombre justo particularmente útil cuando quiera yo dar con otro algun destino á mi dinero?

—Cuando se trate, Sócrates, de ponerlo en depósito y de conservarlo.

—Es decir, ¿cuando no quiera hacer ningun uso de mi dinero, sino dejarlo ocioso?

—Sí, verdaderamente.

—De esa manera la justicia me será útil, cuando mi dinero no me sirva para nada.

—Al parecer.

—Luego la justicia me servirá, cuando sea preciso conservar una podadera sola ó con otras; pero si quiero servirme de ella, me dirigiré al viñador.

—En buen hora.

—Asimismo me dirás que si quiero guardar un broquel ó una lira, la justicia me será buena para esto; pero que si quiero servirme de estos instrumentos, deberé acudir al músico y al maestro de esgrima.

—Así es.

—Y en general, trátase de la cosa que se quiera, la justicia me será inútil, siempre que quiera servirme de esa cosa, y útil cuando no me sirva de ella.

—Quizá.

—Pero, querido mio, la justicia no es de gran importancia, si sólo es útil para las cosas de que no hacemos uso. Atiende á lo que te voy á decir. El que es el más diestro para dirigir golpes sea en la guerra, sea en una lucha, ¿no lo es tambien para librarse de los que le dirijan?

—Sí.

—El que es hábil para preservarse de una enfermedad y prevenirla, ¿no es al mismo tiempo el más capaz de darla á otro?

—Lo creo.

—¿Quién es el más á propósito para salvar un ejército? ¿No lo es el que sabe burlar los designios y los proyectos del enemigo?

—Sin duda.

—Por consiguiente, el mismo hombre, que es á propósito para guardar una cosa, lo es tambien para hurtarla. Luego si el justo es á propósito para guardar el dinero, lo será tambien para disiparlo.

—Por lo ménos es una consecuencia de lo que acabamos de decir.

—Luego el hombre justo es un bribon. Esta idea pudiste tomarla de Homero (18), que alaba mucho á Antólíco, abuelo materno de Ulises, y dice que *superó á todos los hombres en el arte de robar y de engañar*. Por consiguiente, segun Homero, Simónides y tú, la justicia no es otra cosa que el arte de robar para hacer bien á los amigos y mal á sus enemigos; ¿no es así como tú lo entiendes?

(18) *Odissea*, XIX, v. 396.

—No, ¡por Júpiter! no sé lo que he querido decir. Me parece, sin embargo, que la justicia consiste siempre en favorecer á sus amigos y dañar á sus enemigos.

—¿Pero qué entiendes por amigos? Son los que nos parecen hombres de bien ó los que lo son en realidad, áun cuando no los juzguemos tales? Otro tanto digo de los enemigos.

—Me parece natural amar á los que se creen buenos, y aborrecer á los que se creen malos.

—¿No es frecuente que los hombres se engañen sobre este punto, y tengan por hombre de bien al que lo es sólo en la apariencia ó por un bribon al que es hombre de bien?

—Convengo en ello.

—Aquellos á quienes esto sucede, tienen por enemigos hombres de bien, y por amigos hombres malos.

—Sí.

—Y así, respecto de ellos, la justicia consiste en hacer bien á los malos y mal á los buenos.

—Así parece.

—Pero los buenos son justos é incapaces de dañar á nadie.

—Es cierto.

—Es justo, por consiguiente, segun dices, causar mal á los que no nos lo causan.

—Nada de eso, Sócrates, y es un crimen decirlo.

—Luego será preciso decir, que es justo hacer daño á los malos y hacer bien á los buenos.

—Eso es más conforme á la razon que lo que deciamos ántes.

—De aquí resultará, Polemarco, que para todos aquellos, que se engañan en los juicios que forman de los hombres, será justo dañar á sus amigos, porque los mirarán como malos, y hacer bien á sus enemigos por la razon contraria: conclusion completamente opuesta á lo que supusimos que decia Simónides.

— La consecuencia es necesaria; pero alteremos algo la definicion que hemos dado del amigo y del enemigo, porque no me parece exacta.

— ¿Qué era lo que decíamos, Polemarco?

— Dijimos que nuestro amigo es el que nos parece hombre de bien.

— ¿Qué alteracion quieres hacer?

— Quisiera decir, que nuestro amigo debe á la vez parecerse hombre de bien y serlo realmente, y que el que lo parece, sin serlo, sólo es nuestro amigo en apariencia. Lo mismo debe decirse de nuestro enemigo.

— En este concepto el verdadero amigo será el hombre de bien, y el malo el verdadero enemigo.

— Sí.

— ¿Quieres, por consiguiente, que mudemos algo á lo que dijimos tocante á la justicia, al decir que consistia en hacer bien á su amigo y mal á su enemigo, y que añádamos siempre que el amigo sea hombre de bien y que el enemigo no lo sea?

— Sí, encuentro eso muy en su lugar.

— ¿Pero es posible que el hombre justo haga mal á otro hombre, cualquiera que él sea?

— Sin duda; debe hacerlo á sus enemigos, que son los malos.

— Cuando se maltrata á los caballos, ¿se hacen peores ó mejores?

— Se hacen peores.

— ¿Pero se hacen tales en la virtud que es propia de esta especie de animales, ó en la que es propia de los perros?

— En la que es propia de su especie.

— ¿No diremos, igualmente, que los hombres á quienes se causa mal, se hacen peores en la virtud, que es propia del hombre?

— Sin duda.

—¿No es la justicia la virtud propia del hombre?

—Sin contradicción.

—Así, pues, mi querido amigo, necesariamente los hombres, á quienes se causa mal, se han de hacer más injustos (1).

—Así parece.

—¿Pero un músico puede, en virtud de su arte, hacer á alguno ignorante en la música?

—Eso es imposible.

—¿Un picador, puede, mediante su arte, hacer de alguno un mal jinete?

—No.

—¿El hombre justo puede, mediante la justicia, hacer á un hombre injusto? ¿Y, en general los buenos pueden por su virtud hacer á otros malos?

—Eso no puede ser.

—Porque el enfriamiento no es efecto de lo caliente, sino de su contrario; así como la humedad no es efecto de lo seco, sino de su contrario.

—Sin duda.

—El efecto de lo bueno no es tampoco el dañar; éste es el efecto de su contrario.

—Sí.

—¿Pero el hombre justo es bueno?

—Seguramente.

—Luego no es lo propio del hombre justo el dañar ni á su amigo ni á ningun otro, sino que lo es de su contrario, es decir, del hombre injusto.

—Me parece, Sócrates, que tienes razon.

—Por consiguiente, si alguno dice, que la justicia consiste en dar á cada uno lo que se le debe, y si por esto

(1) Se ve claramente por la falsedad de esta conclusion que lo que Sócrates hace, es burlarse de las argucias de los sofistas, imitándolos.

entiende que el hombre justo no debe más que mal á sus enemigos así como bien á sus amigos, este lenguaje no es el propio de un sabio, porque no es conforme á la verdad, y nosotros acabamos de ver que nunca es justo hacer daño á otro.

—Estoy de acuerdo.

—Y si alguno se atreve á sostener que semejante máxima es de Simónides, de Bias, de Pitaco ó de cualquier otro sabio, tú y yo le desmentiremos.

—Estoy dispuesto á ponerme de tu lado.

—¿Sabes de quién es esta máxima: *que es justo hacer bien á sus amigos y mal á sus enemigos?*

—¿De quién?

—Creo que es de Periandro (1), de Pérdicas (2), de Jerjes, de Ismanias el Tebano ó de cualquiera otro rico y poderoso.

—Dices verdad.

—Sí, pero puesto que la justicia no consiste en esto, ¿en qué consiste?

Durante nuestra conversacion, Trasimaco habia abierto muchas veces la boca, para interrumpirnos. Los que estaban sentados cerca de él se lo impedian, porque querian oirnos hasta la conclusion; pero cuando nosotros cesamos de hablar, no pudo contenerse, y volviéndose de repente, se vino á nosotros como una bestia feroz, para devorarnos. Polemarco y yo nos sentimos como aterrados. En seguida tomándola conmigo me dijo: Sócrates, ¿á qué viene toda esa palabrería? ¿Á qué ese pueril cambio de mútuas concesiones? ¿Quieres saber sencillamente lo que es la justicia? No te limites á interrogar y á procurarte la necia gloria de refutar las respuestas de los demás. No ignoras que es más fácil interrogar que responder. Respóndeme

(1) Tirano de Corinto.

(2) Rey de Macedonia, padre de Arquelao.

ahora tú. ¿Qué es la justicia? Y no me digas que es lo que conviene, lo que es útil, lo que es ventajoso, lo que es lucrativo, lo que es provechoso; responde neta y precisamente; porque yo no soy hombre que admita necedades como buenas respuestas.

Al oír estas palabras yo quedé como absorto. Le miraba temblando, y creo que hubiera perdido el habla, si él me hubiera mirado primero (1); pero yo había fijado en él mi vista en el momento en que estalló su cólera. De esta manera me consideré en estado de poderle responder, y le dije, no sin algún miedo: Trasimaco, no te irrites contra nosotros. Si Polemarco y yo hemos errado en nuestra conversacion, vive persuadido de que ha sido contra nuestra intencion. Si buscáramos oro, no nos cuidariamos de engañarnos uno á otro, haciendo así imposible el descubrimiento; y ahora que nuestras indagaciones tienen un fin mucho más precioso que el oro, esto es, la justicia, ¿nos crees tan insensatos, que gastemos el tiempo en engañarnos, en lugar de consagrarnos sériamente á descubrirla? Guárdate de pensar así, querido mio. No por eso dejo de conocer, que esta indagacion es superior á nuestras fuerzas. Y así á vosotros todos, que sois hombres entendidos, debe inspiraros un sentimiento de compasion y no de indignacion nuestra flaqueza.

—¡Por Hércules! replicó Trasimaco con una risa forzada; hé aquí la ironía acostumbrada de Sócrates. Sabia bien que no responderias, y ya había prevenido á todos que apelarias á tus conocidas mañas y que harias cualquier cosa ménos responder.

—Eres travieso, Trasimaco, le dije: sabias muy bien, que si preguntases á uno de qué se compone el número

(1) Era opinion popular que el hombre á quien miraba un lobo perdía la palabra, y que se evitaba esta desgracia mirando primero el hombre al lobo.

doce, añadiendo: «no me digas que es dos veces seis, tres veces cuatro, seis veces dos, ó cuatro veces tres, porque no me contentaré con ninguna de estas respuestas;» sabias, digo, que no podria responder á una pregunta hecha de esta manera. Pero si él te decia á su vez: «Trasimaco, ¿cómo explicas la prohibicion que me impones de no dar ninguna de las respuestas que tú acabas de decir? Y si la verdadera respuesta es una de esas, quieres que diga otra cosa que la verdad? ¿Cómo entiendes tú esto?» ¿Qué podrias responderle?

—¿Tiene verdaderamente, dijo Trasimaco, eso algo que ver con lo que yo dije?

—Quizá. Pero aún cuando la cosa sea diferente, si aquel á quien se dirige la pregunta, juzga que es semejante, ¿crees tú que no responderá segun él piense, ya se lo prohibamos nosotros ó ya dejemos de prohibírselo?

—¿Es esto lo que tú intentas hacer? ¿Vas á darme por respuesta una de las que te prohibí desde luego que me dieras?

—Bien examinado todo, no tendré por qué sorprenderme, si lo hago así.

—Y bien; si te hago ver, que hay una respuesta, tocante á la justicia, mejor que ninguna de las precedentes, ¿á qué te condenas?

—A la pena que merecen los ignorantes, es decir, á aprender de los que son más hábiles que ellos. Me someto con gusto á esta pena.

—En verdad que eres complaciente. Pero además de la pena de aprender, me darás dinero.

—Sí, cuando lo tenga.

—Nosotros lo tenemos, dijo Glaucon. Si es esto lo que te detiene, habla, Trasimaco; todos nosotros pagaremos por Sócrates.

—Conozco vuestra intencion. Quereis que Sócrates, segun su costumbre, en lugar de responder, me interrogue, y me haga caer en contradicciones.

—Pero de buena fe, ¿qué respuesta quieres que yo te dé? En primer lugar, no sé ninguna, ni la oculto. En segundo, tú, que todo lo sabes, me has prohibido todas las respuestas que podía darte. A tí te toca más bien decir lo que es la justicia, puesto que te alabas de saberlo. Y así, no te hagas de rogar. Responde por amor á mí, y no hagas desear á Glaucón y á todos los que están aquí la instrucción que de tí esperan.

En el momento Glaucón y todos los presentes le conjuraron para que se explicara. Sin embargo, Trasimaco se hacia el desdeñoso, aunque se conocia bien que ardía en deseos de hablar para conquistarse aplausos; porque estaba persuadido de que diría cosas maravillosas. Al fin accedió.

—Tal es, dijo, el gran secreto de Sócrates; no quiere enseñar nada á los demás, mientras que va por todas partes mendigando la ciencia, sin tener que agradecerlo á nadie.

—Tienes razón, Trasimaco, en decir que yo aprendo de los demás, pero no la tienes en añadir que no les esté agradecido. Les manifiesto mi reconocimiento en cuanto de mí depende, y les aplaudo, que es todo lo que puedo hacer, careciendo como carezco de dinero. Verás cómo te aplaudo con gusto en el momento que respondas, si lo que dices me parece bien dicho, porque estoy convencido de que tu respuesta será excelente.

—Pues bien, escucha. Digo que la justicia no es otra cosa que lo que es provechoso al más fuerte. ¡Y bien! ¿por qué no aplaudes? Ya sabia yo que no lo habias de hacer.

—Espera, por lo ménos, á que haya comprendido tu pensamiento, porque aún no lo entiendo. La justicia, dices, que es lo que es útil al más fuerte. ¿Qué entiendes por esto, Trasimaco? ¿Quieres decir que, porque el atleta Polidamos es más fuerte que nosotros, y es ventajoso para el sostenimiento de sus fuerzas comerciarle

de buey, sea igualmente provechoso para nosotros comer la misma carne?

—Eres un burlon, Sócrates, y sólo te propones dar un giro torcido á lo que se dice.

—¡Yo! nada de eso; pero por favor explícate más claramente.

—¿No sabes que los diferentes Estados son monárquicos ó aristocráticos, ó populares?

—Lo sé.

—El que gobierna en cada Estado, ¿no es el más fuerte?

—Seguramente.

—¿No hace leyes cada uno de ellos en ventaja suya, el pueblo leyes populares, el monarca leyes monárquicas, y así los demás? Una vez hechas estas leyes, ¿no declaran que la justicia para los gobernados consiste en la observancia de las mismas? ¿No se castiga á los que las traspasan, como culpables de una accion injusta? Aquí tienes mi pensamiento. En cada Estado, la justicia no es más que la utilidad del que tiene la autoridad en sus manos, y, por consiguiente, del más fuerte. De donde se sigue para todo hombre que sabe discurrir, que la justicia y lo que es ventajoso al más fuerte en todas partes y siempre es una misma cosa.

—Comprendo ahora lo que quieres decir; ¿pero eso es cierto? Examinémoslo. Defines la justicia lo que es ventajoso, á pesar de que me habias á mí prohibido definirla de esa manera. Es cierto que añades: al más fuerte.

—¿Eso es nada?

—Yo no sé aún si es una gran cosa; lo que sé es que es preciso ver si lo que dices es verdad. Convengo contigo en que la justicia es una cosa ventajosa; pero añades que lo es sólo para el más fuerte. Hé aquí lo que yo ignoro, y lo que es preciso examinar.

—Examínalo, pues.

— Desde luego. Respóndeme: ¿no dices que la justicia consiste en obedecer á los que gobiernan?

— Sí.

— Pero los que gobiernan en los diferentes Estados ¿pueden engañarse ó nó?

— Pueden engañarse.

— Luego cuando hacen las leyes, unas estarán bien hechas y otras mal hechas.

— Así lo creo.

— Es decir, que para ellos serán unas ventajosas y otras perjudiciales.

— Sí.

— Sin embargo, los súbditos deben observarlas, y en esto consiste la justicia; ¿no es así?

— Sin duda.

— Luego es justo, en tu opinion, hacer, no sólo lo que es una ventaja, sino tambien lo que es una desventaja para el más fuerte.

— ¿Qué es lo que dices?

— Lo mismo que tú. Pero pongamos la cosa más en claro. ¿No estás conforme en que los que gobiernan se engañan algunas veces sobre sus intereses al dar las leyes que imponen á sus súbditos, y que es justo que éstos hagan sin distincion todo lo que se les ordena y manda?

— Estoy conforme.

— Confiesa, por consiguiente, que sosteniendo tú que es justo que los súbditos hagan todo lo que se les manda, tienes que convenir en que la justicia consiste en hacer lo que es desventajoso para los que gobiernan, es decir, para los más fuertes, en el caso en que, aunque sin quererlo, manden cosas contrarias á sus intereses. De aquí debe concluirse, sapientísimo Trasimaco, que es justo hacer todo lo contrario de lo que decias al principio, puesto que en este caso lo que se ordena y manda al más débil es desventajoso para el más fuerte.

—Sí, Sócrates, eso es evidente; dijo Polemarco.

—Sin duda, repuso Clitofon, puesto que tiene tu apoyo.

—¡Ah! ¿qué necesidad tiene de mi apoyo, continuó Polemarco, puesto que Trasimaco conviene en que los que gobiernan, mandan algunas veces cosas contrarias á sus intereses, y que es justo, hasta en este caso, que los súbditos obedezcan?

—Trasimaco, repuso Clitofon, ha dicho sólo que era justo que los súbditos hiciesen lo que se les ordenaba.

—Pero además, añadió, que la justicia es lo que es ventajoso para el más fuerte. Habiendo sentado estos dos principios, convino en seguida en que los más fuertes hacen algunas veces leyes contrarias á sus intereses. Y hechas estas concesiones, se sigue que la justicia es lo mismo lo que es una ventaja, que lo que es una desventaja para el más fuerte.

—Pero por ventaja del más fuerte Trasimaco ha entendido lo que el más fuerte cree serle ventajoso, y esto es, en su opinion, lo que el más débil debe practicar, y en lo que consiste la justicia.

—Trasimaco no se ha explicado de ese modo.

—No importa, Polemarco, repliqué yo, si Trasimaco hace suya esta explicacion, nosotros la admitiremos. Díme, pues, Trasimaco, ¿entiendes así la definicion que has dado de la justicia? ¿Quieres decir que la justicia es lo que el más fuerte estima su provecho, engañese ó no se engañe?

—¡Yo! nada de eso. ¿Crees que llame yo más fuerte (1) al que se engaña en tanto que se engaña?

—Yo creia que esto era lo que decias, cuando confe-

(1) Hay aqui un equívoco con la palabra *κρείττων*, que significa más fuerte y mejor. El sofista, para salir del apuro, la emplea en el segundo sentido, despues de haberla tomado ántes en el primero. Este doble sentido no puede resultar en la traduccion.

sabas que los que gobiernan no son infalibles, y que se engañan algunas veces.

—Eres un sícofanta (1), que quieres dar á mis palabras un sentido que no tienen. ¿Llamas médico al que se equivoca respecto á los enfermos en tanto que se equivoca; ó calculador al que se equivoca en un cálculo en tanto que se equivoca? Es cierto que se dice: el médico, el calculador, el gramático se han engañado, pero ninguno de ellos se engaña en tanto que él es lo que dice ser. Y hablando rigurosamente, puesto que es preciso hacerlo contigo: ningun artista se engaña, porque no se engaña sino en tanto que su arte le abandona, y entónces ya no es artista. Así sucede con el sabio y con el hombre que gobierna, aunque en el lenguaje ordinario se diga: el médico se ha engañado, el gobernante se ha engañado. Aquí tienes mi respuesta precisa. El que gobierna, considerado como tal, no puede engañarse; lo que ordena es siempre lo más ventajoso para él, y eso mismo es lo que debe ejecutar el que á él está sometido. Por lo tanto, es una verdad, como dije al principio, que la justicia consiste en lo que es ventajoso para el más fuerte.

—¿Soy un sícofanta en tu opinion?

—Sí, lo eres.

—¿Crees que he intentado tenderte lazos, valiéndome de preguntas capciosas?

—Lo he visto claramente, pero no por eso adelantarás nada. Conozco tu astucia, y por lo mismo no podrás sobreponerte en la disputa.

—No quiero tenderte ningun lazo; mas para que en lo sucesivo no ocurra cosa semejante, dime si debe entenderse segun el uso ordinario ó con la más refinada precision estas expresiones: el que gobierna, el más fuerte,

(1) Calumniador.

aquel cuyo provecho es, como decias, la regla de lo justo respecto del más débil.

—Es preciso tomarlas en sentido riguroso. Ahora pon en obra todos tus artificios para refutarme; no quiero que me des cuartel; pero perderás el tiempo.

—¿Me crees tan insensato, que intente *esquilar un león* (1), y calumniar á Trasimaco?

—Has ensayado hacerlo, pero te ha salido mal la cuenta.

—Dejemos esto, y respóndeme. El médico, tomado en sentido riguroso, tal como acabas de definirlo, ¿es el hombre que intenta enriquecerse, ó se propone otro fin que curar los enfermos?

—No se propone otro fin.

—Y el piloto, hablo del verdadero piloto, ¿es marinerero ó jefe de los marineros?

—Es su jefe.

—Poco importa que esté como ellos en la misma nave; no por esto es marinerero, porque no es piloto por ir embarcado, sino á causa de su arte y de la autoridad que tiene sobre los marineros.

—Es cierto.

—¿No tienen ambos un interés, que les es propio?

—Sí.

—Y el objeto de su arte, ¿no es el buscar y el procurarse este interés?

—Sin duda.

—Pero un arte cualquiera ¿tiene otro interés que su propia perfeccion?

—¿Qué dices?

—Si me preguntases si bastaba al cuerpo ser cuerpo, ó si le falta aún alguna cosa, te responderia que sí, y que

(1) Proverbio griego, para dar á entender que uno intenta algo superior á sus fuerzas.

por faltarle, se ha inventado la medicina, porque el cuerpo está enfermo algunas veces, y este estado no le conviene, y la medicina ha sido inventada para procurar al cuerpo lo que le es provechoso. ¿Tengo ó nó razon?

—La tienes.

—Te pregunto en igual forma, si la medicina ó cualquiera otro arte está sometido á alguna imperfeccion, y si tiene necesidad de alguna otra facultad, como los ojos necesitan de la facultad de ver, y los oidos de la de oír. Y así como estas partes del cuerpo tienen necesidad de un arte que provea á lo que les es útil, ¿está cada arte igualmente sujeto á algun defecto, y tiene necesidad de otro arte que vigile por su interés, éste por el de otro, y así hasta el infinito? ¿Ó bien cada arte provee por sí mismo á su propio interés? Ó más bien, ¿no necesita para esto ni de sí mismo ni del auxilio de ningun otro, estando por su naturaleza exento de todo defecto y de toda imperfeccion, de suerte que no tiene otra mira que la ventaja del objeto á que está consagrado, mientras que él subsiste siempre entero, sano y perfecto durante todo el tiempo que conserve su esencia? Examina con todo rigor cuál de estas dos opiniones es la más verdadera.

—Lo es la última.

—La medicina no piensa, pues, en su interés sino en el del cuerpo.

—Sí.

—Sucede lo mismo con la equitacion, que no se interesa por sí misma sino por los caballos; y lo mismo otras artes, que no teniendo necesidad de nada para ellas mismas, se ocupan únicamente de la ventaja del objeto sobre que se ejercitan.

—Así es.

—Pero, Trasimaco, las artes gobiernan aquello sobre que se ejercen.

Dificultad tuvo para concederme este punto.

— No hay arte ni ciencia, que se proponga ni ordene lo que es ventajoso para el más fuerte. Todas tienen por fin el interés del objeto sobre que se ejercitan ó de lo más débil.

Al pronto quiso negarlo, pero al fin se vió obligado á admitir este punto como el anterior.

— Por lo tanto, le dije: el médico como médico no se propone ni ordena lo que es una ventaja para él sino lo que es ventajoso para el enfermo, porque estamos conformes en que el médico como médico gobierna al cuerpo, y no es mercenario; ¿no es cierto?

Convino en ello.

— Y que el verdadero piloto no es marinero sino jefe de los marineros.

Lo concedió también.

— Semejante piloto no ordenará ni se propondrá como fin su propia ventaja, sino la de sus súbditos, es decir, la de los marineros.

Lo confesó, aunque con dificultad.

— Por consiguiente, Trasimaco, todo hombre que gobierna, considerado como tal, y cualquiera que sea la naturaleza de su autoridad, jamás se propone, en lo que ordena, su interés personal, sino el de sus súbditos. A este punto es al que se dirige, y para procurarles lo que les es conveniente y ventajoso, dice todo lo que dice y hace todo lo que hace.

Llegábamos aquí, y todos los presentes veían claramente que la definición de la justicia era diametralmente opuesta á la de Trasimaco, cuando éste, en lugar de responder, me preguntó si yo tenía una nodriza.

— ¿No sería mejor que respondieras en vez de hacer semejantes preguntas?

— Ha hecho muy mal la nodriza en dejarte tan mocoso, y en no haberte sonado. Tienes verdaderamente necesidad de ello, cuando no sabes siquiera lo que son ganados y lo que es un pastor.

—¿Dime, si gustas, por qué razon?

—Porque crees que los pastores piensan en el bien de sus ganados, y que los engordan y los cuidan, teniendo en cuenta otra cosa que su interés ó el de sus amos. Tambien te imaginas que los que gobiernan, entiendo siempre los que gobiernan verdaderamente, tienen respecto de sus súbditos otra idea que la que tienen los pastores respecto á sus ganados, y que dia y noche se ocupan de otra cosa que de su provecho personal. Estás tan distante de conocer la naturaleza de lo justo y de lo injusto, que ignoras que la justicia es un bien para todos, menos para el justo; que es útil al más fuerte, que manda, y dañosa al más débil, que obedece; que la injusticia, por el contrario, ejerce su imperio sobre las personas justas, que por sencillez ceden en todo ante el interés del más fuerte, y sólo se ocupan en cuidar los intereses de éste abandonando los suyos. Hé aquí, hombre inocente, cómo es preciso tomar las cosas. El hombre justo siempre lleva la peor parte, cuando se encuentra con el hombre injusto. Por lo pronto en las transacciones y negocios particulares, hallarás siempre, que el injusto gana en el trato y que el hombre justo pierde. En los negocios públicos, si las necesidades del Estado exigen algunas contribuciones, el justo con fortuna igual suministrará más que el injusto. Sí, por el contrario, hay algo en que se gane, el provecho todo es para el hombre injusto. En la administracion del Estado, el primero, porque es justo, en lugar de enriquecerse á expensas del Estado, dejará que se pierdan sus negocios domésticos á causa del abandono en que los tendrá. Y áun se dará por contento, si no le sucede algo peor. Además, se hará odioso á sus amigos y parientes, porque no querrá hacer por ellos nada, que no sea justo. El injusto alcanzará una suerte enteramente contraria, porque teniendo, como se ha dicho, un gran poder, se vale de él para dominar

constantemente á los demás. Es preciso fijarse en un hombre de estas condiciones, para comprender cuánto más ventajosa es la injusticia que la justicia. Conocerás mejor esto, si consideras la injusticia en su más alto grado, cuando tiene por resultado hacer muy dichoso al que la comete y muy desgraciados á los que son sus víctimas, que no quieren volver injusticia por injusticia. Hablo de la tiranía, que se vale del fraude y de la violencia con ánimo de apoderarse, no poco á poco y como en detalle de los bienes de otro, sino echándose de un solo golpe y sin respetar lo sagrado ni lo profano sobre las fortunas particulares y las del Estado. Los ladrones comunes, cuando son cogidos infraganti, son castigados con el último suplicio, y se les denuesta con las calificaciones más odiosas. Segun la naturaleza de la injusticia que han cometido, se los llama sacrílegos, bandidos, pícaros, salteadores; pero si se trata de un tirano que se ha hecho dueño de los bienes y de las personas de sus conciudadanos, en lugar de darle estos epítetos detestables, se le mira como el hombre más feliz, lo mismo por los que él ha reducido á la esclavitud, que por los que tienen conocimiento de su crimen; porque si se habla mal de la injusticia, no es porque se tema cometerla, sino porque se teme ser víctima de ella. Tan cierto es, Sócrates, que la injusticia, cuando se la lleva hasta cierto punto, es más fuerte, más libre, más poderosa que la justicia; y que, como dije al principio, la justicia es el interés del más fuerte, y la injusticia es por sí misma útil y provechosa.

Trasimaco, despues de habernos, á manera de bañador, inundado los oidos con este largo y terrible discurso, se levantó como en ademan de marcharse; pero los demás le contuvieron y le comprometieron á que diera razon de lo que acababa de decir. Yo tambien se lo supliqué con instancia. ¡Pues qué! divino Trasimaco, le dije; ¿puedes imaginarte salir de aquí despues de un discurso semejante?

¿No es indispensable que ántes aprendamos nosotros de tí, ó que tú mismo veas, si las cosas pasan como tú dices? ¿Crees que es de tan poca importancia el punto que nos ocupa? ¿No se trata de decidir la regla de conducta que cada uno debe seguir para gozar durante la vida la mayor felicidad posible?

—¿Quién os ha dicho que yo piense de otra manera? dijo Trasimaco.

—Me parece que te merecemos poca consideracion, y que te importa poco que vivamos dichosos ó nó; todo por ignorar lo que tú pretendes saber. Instrúyenos por favor, y vive seguro que no tratas con ingratos. En cuanto á mí, declaro que no pienso como tú, y que no podré persuadirme jamás de que sea más ventajoso ser malo que hombre de bien, aunque tenga todo el poder del mundo para obrar impunemente. Sí, Trasimaco, aunque el malo tenga el poder de hacer el mal, sea por fuerza ó sea por astucia, nunca creeré que su condicion sea preferible á la del hombre justo. No soy el único de los presentes que piensa así. Pruébanos, por lo tanto, de una manera decisiva que estamos en un error al preferir la justicia á la injusticia.

—¿Y cómo quieres que yo lo pruebe? Si lo que he dicho no te ha convencido, ¿qué más puedo decir en tu obsequio? ¿Es preciso que yo haga que mis razones entren por fuerza en tu espíritu?

—¡No, por Júpiter! pero, por lo pronto, sostente en lo que has dicho, ó si mudas algo, hazlo con franqueza y no trates de sorprenderme; porque, volviendo á lo que se dijo ántes, ya ves, Trasimaco, que despues de haber definido el médico con la mayor precision, tú no te has creído en el deber de definir con la misma exactitud el verdadero pastor. Nos has dicho que el pastor, como pastor, no tiene cuidado de su ganado por el ganado mismo, sino como un cocinero que le engorda para un festin, ó como

un mercenario que quiere sacar un salario. Pero esto es contrario á su profesion de pastor, cuyo único fin es procurar el bien del ganado que le ha sido confiado; porque en tanto que esta profesion conserve su esencia, es perfecta en su género, y para esto tiene todo lo que necesita. Por la misma razon creia yo que no podiamos ménos de convenir en que toda administracion, sea pública ó privada, debe ocuparse únicamente del bien de la cosa que ha tomado á su cargo. ¿Crees, en efecto, que los que gobiernan los Estados, entiendo los que merecen este título y cumplen los deberes consiguientes, estén muy contentos mandando?

—¿Si lo creo? Estoy seguro de ello.

—¿No has observado, Trasimaco, respecto á los cargos públicos, que nadie quiere ejercerlos por lo que ellos son, sino que se exige un salario por la persuasion en que se está de que por su naturaleza sólo son útiles á aquellos sobre los que se ejercen? Y dime, te lo suplico, ¿no se distinguen unas de otras artes por sus diferentes efectos? Respóndeme segun lo que pienses, si quieres que conven-gamos en algo.

—Sí, se distinguen por sus efectos.

—Cada una de ellas procura á los hombres una utilidad que le es propia; la medicina, la salud; el pilotaje, la seguridad en la navegacion, y así todas las demás.

—Sin duda.

—Y la ventaja, que procura el arte del mercenario, ¿no es el salario? Este es el efecto propio de este arte. ¿Confundes la medicina con el pilotaje? Ó si quieres continuar hablando en términos precisos, como hiciste al principio, ¿dirás que el pilotaje y la medicina son la misma cosa, porque un piloto recobre la salud, ejerciendo su arte, á causa de lo saludable que es el navegar?

—No.

—Tampoco dirás, que el arte del mercenario y el del

médico son la misma cosa, porque ocurra que el mercenario goce de salud ejerciendo su arte.

— No.

— Ni que la profesion del médico sea la misma que la del mercenario, porque el médico exija alguna recompensa por la cura de los enfermos.

— No.

— ¿No hemos reconocido que cada arte tiene su utilidad particular?

— Sí.

— Si existe una utilidad comun á todos los artistas, es evidente que sólo puede proceder de un arte que todos ellos añaden al que ejercen.

— Quizá es así.

— Digamos, pues, que el salario que reciben los artistas, lo adquieren en calidad de mercenarios.

— En buen hora.

— Por consiguiente, no es su arte el que da origen á este salario, sino que, hablando con exactitud, es preciso decir que el objeto de la medicina es dar la salud, y el de la arquitectura construir una casa; y que si el médico y el arquitecto reciben un salario, es porque son además mercenarios. Lo mismo sucede en las demás artes. Cada una de ellas produce su efecto propio, siempre en ventaja del objeto á que se aplica. En efecto, ¿qué provecho sacaría un artista de su arte, si lo ejerciese gratuitamente?

— Ninguno.

— ¿Su arte dejaría por esto de ser útil?

— No lo creo.

— Repito, que es evidente que ningun arte, ninguna autoridad consulta su propio interés, sino como ya hemos dicho, el interés de su objeto; es decir, del más débil y no del más fuerte. Esta es la razon que he tenido, Trasi-maco, para decir que nadie quiere gobernar ni curar los males de otro gratuitamente, sino que exige una re-

compensa; porque si alguno quiere ejercer su arte como es debido, no trabaja para sí mismo, sino en provecho de la cosa sobre que ejerce su arte. Por esto, para comprometer los hombres á que ejerzan el mando, ha sido preciso proponerles alguna recompensa, como dinero, honores, ó un castigo si rehusan aceptarlo.

—¿Cómo entiendes eso, Sócrates? dijo Glaucon. Yo conozco bien las dos especies primeras de recompensas, pero no ese castigo, cuya exencion propones como una tercera clase de recompensa.

—No conoces entónces la propia de los sabios, la que les decide á tomar parte en los negocios públicos. ¿No sabes que ser interesado ó ambicioso es cosa vergonzosa, y que por tal se tiene?

—Lo sé.

—Los sabios no quieren tomar parte en los negocios con ánimo de enriquecerse, porque temerian que se les mirara como mercenarios, si exigian manifiestamente algun salario por el mando, ó como ladrones si convertian los fondos públicos en su provecho. Tampoco tienen en cuenta los honores, porque no son ambiciosos. Es preciso, pues, que algun motivo muy poderoso les obligue á tomar parte en el gobierno, como el temor de algun castigo. Y por esta razon se mira como cosa poco delicada el encargarse voluntariamente de la administracion pública, sin verse comprometido á ello. Porque el mayor castigo para el hombre de bien, cuando rehusa gobernar á los demás, es el verse gobernado por otro ménos digno; y este temor es el que obliga á los sabios á encargarse del gobierno, no por su interés ni por su gusto, sino por verse precisados á ello á falta de otros, tanto ó más dignos de gobernar; de suerte que, si se encontrase un Estado compuesto únicamente de hombres de bien, se solicitaria el alejamiento de los cargos públicos con el mismo calor con que hoy se solicitan éstos; se veria claramente en un Estado

de este género, que el verdadero magistrado no mira su propio interés sino el de sus administrados; y cada ciudadano, convencido de esta verdad, preferiría ser feliz mediante los cuidados de otro, que trabajar por la felicidad de los demás. No concedo, pues, á Trasimaco que la justicia sea el interés del más fuerte; pero ya examinaremos este punto en otra ocasion. Lo que ha añadido; tocante á la condicion del hombre malo, la cual, segun él, es más dichosa que la del hombre justo, es punto de mayor importancia aún. Tú, Glaucon, ¿tienes esta misma opinion? Entre estas dos condiciones ¿cuál escogerías?

—La condicion del hombre justo, como más ventajosa, dijo Glaucon.

—¿Has oido la enumeracion, que Trasimaco acaba de hacer, de los bienes afectos á la condicion del hombre malo?

—Sí, pero yo no los creo.

—¿Quieres que busquemos algun medio de probarle que se engaña?

—¿Cómo no he de quererlo?

—Si oponemos al largo discurso, que acaba de pronunciar, otro discurso tambien largo en favor de la justicia, y luego otro él y otro nosotros, será preciso contar y pesar las ventajas de una y otra parte, y además serian necesarios jueces para pronunciar el fallo; mientras que, tratando el punto amistosamente hasta convenir en lo que nos parezca verdadero ó falso, como ántes hicimos, seremos á la vez jueces y abogados.

—Es cierto.

—¿Cuál de estos dos métodos te agrada más?

—El segundo.

—Pues bien, respóndeme, Trasimaco. Pretendes que la completa injusticia es más ventajosa que la justicia perfecta.

—Sí, dijo Trasimaco, y ya he dado mis razones.

—Muy bien; pero ¿qué piensas de estas dos cosas? ¿No das á la una el nombre de virtud y á la otra el de vicio?

—Sin duda.

—¿Das probablemente el nombre de virtud á la justicia, y el de vicio á la injusticia?

—Se supone, puesto que yo pretendo que la injusticia es útil, y que la justicia no lo es.

—¿Qué es lo que dices?

—Todo lo contrario.

—¿Qué! ¿la justicia es un vicio?

—No; es una insensatez generosa.

—¿Luego la injusticia es una maldad?

—No; es sabiduría.

—¿Luego los hombres injustos son buenos y sabios á tu parecer?

—Sí, los que lo son en sumo grado, y que son bastante fuertes para apoderarse de las ciudades y de los imperios. Quizá crees que quiero hablar de los rateros. No es porque este oficio no tenga tambien sus ventajas, mientras cuenta con la impunidad; pero estas ventajas no son nada cotejadas con las que acabo de mencionar.

—Concibo muy bien tu pensamiento; pero lo que me sorprende es que das á la injusticia los nombres de virtud y de sabiduría, y á la justicia nombres contrarios.

—Pues eso es lo que pretendo.

—Eso es bien duro, y ya no sé qué camino tomar para refutarte. Si dijeses sencillamente, como otros, que la injusticia, aunque útil, es una cosa vergonzosa y mala en sí, podria responderte lo que de ordinario se responde. Pero, toda vez que llegas hasta el punto de llamarla virtud y sabiduría, no dudarás en atribuirle la fuerza, la belleza y todos los demás títulos que se atribuyen comunmente á la justicia.

—No es posible adivinar mejor.

—Mientras tenga motivo para creer que hablas sería-

mente, no me es dado entrar otra vez en este exámen; porque se me figura, Trasimaco, que esto no es una burla tuya, sino que piensas lo que dices.

—Piense ó no piense como digo, ¿qué te importa? Cuidate sólo de refutarme.

—Poco me importa, en efecto; pero permíteme hacerte aún otra pregunta. ¿El hombre justo querría tener en algo ventaja sobre otro hombre justo?

—No, verdaderamente; de otra manera no sería ni tan complaciente ni tan simple como yo le supongo.

—Pero qué, ¿ni siquiera con respecto á una accion justa?

—Ni con respecto á ella.

—¿No querría, por lo menos, sobrepujar al hombre injusto, y no creería poderlo hacer justamente?

—Lo creería y lo querría, pero sus esfuerzos serian inútiles.

—No es eso lo que quiero saber. Yo te pregunto solamente esto: si el justo no tendrá la pretension y la voluntad de tener ventaja sobre otro justo, sino solamente sobre el hombre injusto.

—Sí, tiene esta última pretension.

—¿Y el injusto querría aventajar al justo en la injusticia?

—Sí, sin duda; puesto que quiere prevalecer sobre todo el mundo.

—¿Querrá, por consiguiente tener ventaja sobre el injusto por la injusticia, y se esforzará para tenerla sobre todos?

—Seguramente.

—Por consiguiente, decimos que el justo no quiere tener ventaja sobre su semejante, sino sobre su contrario, mientras que el hombre injusto quiere tenerla sobre uno y sobre otro.

—Eso está muy bien dicho.

—El injusto es inteligente y hábil, y el justo no es, ni lo uno, ni lo otro.

—Tambien es exacto.

—El hombre injusto se parece, por consiguiente, al hombre inteligente y hábil, y el justo no se parece á éste.

—Sin duda, porque el que es de tal ó de cual manera, se parece á los que son lo que él es; y el que no es tal, no se parece á ellos.

—Muy bien, ¿cada uno de ellos es, por lo tanto, tal como aquellos á quienes se parece?

—¿Cómo podria ser de otra manera?

—Trasimaco, ¿no dices de un hombre que es músico y de otro que no lo es?

—Sí.

—¿Cuál de los dos es inteligente y cuál nó?

—El músico es inteligente; el otro no lo es.

—El uno, como inteligente, es hábil; el otro es inhábil por la razon contraria.

—Sí.

—¿No sucede lo mismo respecto del médico?

—Sí.

—Crees tú que un músico, que arregla su lira, querrá al aflojar ó estirar las cuerdas de su instrumento sobrepujar á otro músico?

—No.

—¿Y á uno que sea ignorante en la música?

—Sin contradiccion.

—Y el médico, en la prescripcion de la comida y de la bebida, ¿querria llevar ventaja á otro médico ó al arte mismo que profesa?

—No.

—¿Y al que no es médico?

—Sí.

—Mira, pues, con respecto á cualquiera ciencia, si te parece que el sabio querrá aventajar en lo que dice y en

lo que hace á otro versado en la misma ciencia, ó si sólo aspira á hacer lo mismo en las mismas ocasiones.

—Podrá suceder que así sea.

—¿El ignorante no quiere, por el contrario, tener ventaja sobre el docto y sobre el ignorante?

—Probablemente.

—¿Pero el docto es sabio?

—Sí.

—¿El sabio es hábil?

—Sí.

—Por lo tanto, el que es hábil y sabio no quiere tener ventaja sobre su semejante, sino sobre su contrario.

—Así parece.

—Mientras que el que es inhábil é ignorante quiere tener ventaja sobre el uno y sobre el otro.

—Es cierto.

—¿No has confesado, Trasimaco, que el injusto quiere tener ventaja sobre su semejante y sobre su contrario?

—Lo he confesado.

—¿Y que el justo no quiere tener ventaja sobre su semejante, y sí sólo sobre su contrario?

—Sí.

—Se parecen, pues, el justo al hombre sabio y hábil y el injusto al que es inhábil é ignorante.

—Puede suceder.

—Pero hemos convenido en que ambos son como aquellos á quienes se parecen.

—Sí, hemos convenido en eso.

—Luego es evidente que el justo es hábil y sabio, y el injusto ignorante é inhábil.

Trasimaco convino en todo esto, aunque no con tanta facilidad como yo lo refiero, pues le arranqué estas confesiones con un trabajo infinito. Sudaba en grande, con tanto más motivo cuanto que hacia un gran calor, y entonces ví que por primera vez se ruborizaba. Cuando estu-

vimos de acuerdo en que la justicia es habilidad y virtud, y la injusticia vicio é ignorancia, le dije: demos este punto por decidido. Pero además hemos dicho, que la injusticia participa tambien de la fuerza; ¿te acuerdas, Trasimaco?

—Me acuerdo, pero no estoy satisfecho de lo que acabas de decir, y me ocurre algo con que responderte. Sé muy bien que sólo con que abra la boca, ya dirás que hago una arenga. Déjame, por lo tanto, la libertad de hablar, ó si quieres interrogar algo, hazlo; te responderé con signos de cabeza, como se hace en los cuentos de viejas.

—Te conjuro á que no digas nada contrario á lo que piensas.

—Puesto que no quieres que hable como es de mi gusto, diré lo que sea del tuyo; ¿quieres más?

—Nada, sino que respondas en la forma que acabo de suplicarte, si lo tienes á bien. Voy á interrogarte.

—Interroga.

—Te pregunto, pues, tomando el hilo de nuestra discusion, qué es la justicia comparada con la injusticia. Me parece que has dicho que ésta era más fuerte y más poderosa; pero si la justicia es habilidad y virtud, me será fácil demostrar, que es más fuerte que la injusticia, y no puede haber nadie que no convenga en ello, puesto que la injusticia es ignorancia. Pero sin detenerme en esta prueba, hé aquí otra. ¿No hay Estados que llevan la injusticia hasta atentar á la libertad de otros Estados y someter muchos á la esclavitud?

—Sin duda los hay. Pero eso sucede en un Estado muy bien gobernado, y que sabe ser injusto hasta el más alto grado.

—Sé que eso es lo que piensas. Lo que queria saber yo es si un Estado que se hace dueño de otro Estado, puede llevar á cabo esta empresa sin emplear la justicia, ó si se verá precisado á valerse de ella.

— Si la justicia es habilidad, como decias ántes, será preciso que este Estado acuda á ella; pero si las cosas pasan como yo he dicho, empleará la injusticia.

— Te agradezco, Trasimaco, que me respondas explícitamente y no por signos de cabeza.

— Lo hago para complacerte.

— Lo agradezco, pero hazme el favor de decirme si un Estado, un ejército, ó una cuadrilla de bandidos y ladrones, ó cualquiera otra sociedad de este género podrian triunfar en sus empresas injustas, si los miembros que la componen violasen, los unos respecto de los otros, todas las reglas de la justicia.

— No podrian.

— ¿Y si las observasen?

— Podrian.

— ¿No seria porque la injusticia daria origen á sediciones, odios y combates entre ellos, al paso que la justicia mantendria entre los mismos la paz y la concordia?

— Lo concedo, para no disputar contigo.

— Haces bien; pero si es propio de la injusticia el engendrar odios y disensiones en todas partes donde se encuentra, ¿no producirá indudablemente el mismo efecto entre los hombres, sean libres ó esclavos, y no les hará impotentes para emprender cosa alguna en comun?

— Sí.

— Y si se encuentra en dos hombres, ¿no estarán estos siempre en discusion y en guerra? ¿No se aborrecerán mutuamente tanto cuanto aborrecen á los justos?

— Sin duda.

— Y qué! cuando se encuentre en un solo hombre ¿perderá la injusticia su propiedad, ó bien la conservará?

— En buen hora; que la conserve.

— Es tal, pues, la naturaleza de la injusticia, ya se encuentre en un Estado, ya en un ejército ó en cualquiera otra sociedad, que, en primer lugar, la hace absolutamente

impotente para emprender nada á causa de las querellas y sediciones que provoca; y, en segundo lugar, se hace enemiga de sí misma y de todos los que son á ella contrarios, es decir, de los hombres de bien; ¿no es esto verdad?

—Sí.

—Aun cuando se encuentre más que en un hombre solo, producirá los mismos efectos; le pondrá, por lo pronto, en la imposibilidad de obrar á causa de las sediciones, que excitará en su alma, y por la oposicion continua en que se pondrá consigo mismo; y será despues su propio enemigo y el de todos los justos; ¿no es así?

—Sí.

—Pero los dioses ¿no son tambien justos?

—En buen hora.

—¿Luego el injusto será enemigo de los dioses, y el justo será su amigo?

—Puedes decididamente deducir las consecuencias que te parezcan; no me opondré á ello, á trueque de no tener que enredarme con los que nos escuchan.

—Lleva tu complacencia hasta el fin y continúa respondiéndome. Acabamos de ver, que los hombres de bien son mejores, más hábiles y más fuertes que los malos; que estos no pueden emprender nada en union de otros, y cuando hemos supuesto que la injusticia no les impedia ejecutar en comun algun designio, esta suposicion no descansa en la verdad, porque si de hecho eran injustos, emplearian mutuamente la injusticia los unos contra los otros. Es evidente que conservan entre ellos un resto de justicia, que les impide dañarse unos á otros al mismo tiempo que causan daño á los demás, y que mediante la justicia es como llevan á cabo sus empresas. A la verdad, la injusticia es la que les hace idear empresas criminales; pero sólo son malos á medias, porque los que son injustos á toda prueba están tambien en una imposibilidad absoluta de obrar. Así pasan las cosas y no como dijiste

tú al principio. Nos resta examinar si la condicion del justo es mejor y más dichosa que la del injusto. Tengo motivos para creerlo, conforme á lo que queda dicho. Pero examinemos esta cuestion más á fondo, tanto más cuanto que no se trata de una bagatela, sino de lo que ha de ser la regla de nuestra vida.

— Examínala, pues.

— Es lo que voy á hacer. Respóndeme. El caballo, ¿no tiene una funcion que le es propia?

— Sí.

— ¿No llamas funcion de un caballo ó de cualquiera otro animal á aquello que no se puede hacer, ó por lo ménos hacer bien, sino por su medio?

— No entiendo.

— Tomemos otro camino. ¿Puedes ver de otra manera que por los ojos?

— No.

— ¿Oír de otra manera que por los oidos?

— No.

— ¿Podremos decir con razon que estas son sus funciones?

— Sí.

— ¿No podria podarse una viña con un cuchillo, un tranchete ó con cualquiera otro instrumento?

— Sin duda.

— ¿Pero no será más comodo hacerlo con una podadera hecha expresamente para esto?

— Sin duda.

— ¿No diremos que esta es su funcion propia?

— Sí.

— ¿Comprendes ahora cómo la funcion de una cosa es aquello que sólo ella puede hacer ó hacerlo mejor que ninguna otra?

— Comprendo, y me parece cierto lo que dices.

— Muy bien. Todo lo que tiene una funcion particular,

¿no tiene igualmente una virtud que le es propia? Y volviendo á los ejemplos de que ya me he servido, ¿no dijimos que los ojos tienen su funcion?

— Sí.

— ¿Luego tienen tambien una virtud que les es propia?

— Sí.

— No sucede lo mismo con los oidos y con cualquiera otra cosa.

— Sí.

— Detente un momento. ¿Podrian los ojos desempeñar sus funciones si no tuviesen la virtud que les es propia, ó si, en lugar de esta virtud, tuviesen el vicio contrario?

— ¿Cómo habian de poder? Porque tú hablas sin duda del caso en que la ceguera hubiera sustituido á la facultad de ver.

— Cualquiera que sea la virtud de los ojos, poco importa; no es eso lo que yo quiero saber. Pregunto sólo, en general, si cada cosa desempeña bien su funcion á causa de la virtud que la es propia, y mal á causa del vicio contrario.

— Así es.

— De esa manera los oidos privados de su virtud propia desempeñarán mal su funcion.

— Sí.

— ¿No puede decirse otro tanto de cualquiera otra cosa?

— Yo lo pienso así.

— Apliquémoslo al caso presente. ¿No tiene el alma su funcion, que ninguna otra cosa, que no sea ella, puede realizar, como pensar, gobernar, deliberar, y así de lo demás? ¿Pueden atribuirse estas funciones á otra cosa que al alma? ¿No tenemos derecho para decir que la son propias?

— Es verdad.

— Vivir, ¿no es una de las funciones del alma?

— Ciertamente.

— El alma ¿no tiene tambien su virtud particular?

— Sin duda.

— El alma, privada de esta virtud, ¿podrá desempeñar nunca bien sus funciones?

— Es imposible.

— ¿Luego es una necesidad que el alma mala piense y gobierne mal; por el contrario, que la que es buena, piense y gobierne bien?

— Es necesario.

— ¿Pero no estamos de acuerdo en que la justicia es una virtud, y la injusticia un vicio del alma?

— Sí, nos pusimos de acuerdo en eso.

— Por consiguiente, el alma justa y el hombre justo vivirán bien, y el hombre injusto vivirá mal.

— Así debe suceder, conforme tú dices.

— Pero el que vive bien es dichoso; el que vive mal desgraciado.

— ¿Quién lo duda?

— Luego el justo es dichoso y el injusto desgraciado.

— Ciertamente.

— Pero no es ventajoso ser desgraciado; lo es, por el contrario, el ser dichoso.

— ¿Quién te dice que no?

— Luego es falso, divino Trasimaco, que la injusticia sea más provechosa que la justicia.

— Regálate con estos discursos, Sócrates, y que este sea tu festin de las Bendidias.

— Te estoy sumamente reconocido al ver que tanto te has suavizado, y que has desechado esa cólera que tenias contra mí. Sin embargo, no he sido tan agasajado como yo hubiera querido; pero la falta no es tuya sino mia. Me ha sucedido lo que á los glotones, que se arrojan sobre todas las viandas que se les presenta, y no saborean ninguna. Antes de haber resuelto perfectamente la primera cuestion que se ha propuesto sobre la naturaleza de la justicia, he procurado indagar detenidamente si era

vicio ó virtud, habilidad ó ignorancia. Otra cuestion nos ha salido al encuentro, á saber: si la injusticia es más ventajosa que la justicia, y no he podido ménos de abandonar la primera y pasar á la segunda. De manera que nada he aprendido de toda esta conversacion; porque no sabiendo lo que es la justicia, ¿cómo podria yo saber si es una virtud ó nó, y si el que la posee es dichoso ó desgraciado?

LIBRO SEGUNDO.

Después de haber hablado de esta manera, creí que se daría por terminada la conversacion; pero, al parecer, todo lo dicho no fué más que el prelude. Glaucon dió en esta ocasion una prueba de su valor acostumbrado, y lejos de rendirse como Trasimaco, tomó la palabra y dijo: Sócrates, ¿te contentas con figurarte que nos has convencido de que la justicia es de todas maneras preferible á la injusticia, ó quieres realmente convencernos?

—Yo querria, le contesté, convenceros realmente, si esto estuviera en mi mano.

—Entonces tú no haces lo que quieres, Sócrates, porque díme: ¿no hay una clase de bienes, que deseamos y que buscamos por lo que ellos son, sin cuidarnos para nada de sus resultados, como la alegría y otros placeres puros y sin mezcla, aunque no nos proporcionen otra ventaja que el placer de gozar de ellos?

—Sí, hay, á mi parecer, bienes de esta naturaleza.

—¿No hay otros que amamos á la vez por sí mismos y por sus resultados, como, por ejemplo, el buen sentido, la vista, la salud? Aquellos dos motivos nos mueven igualmente á procurárnoslos.

—Es cierto.

—¿No encuentras una tercera clase de bienes, como el entregarse á los ejercicios del cuerpo, el restablecer su salud, el ejercer la medicina ó cualquiera otra profesion

lucrativa? Estos bienes, diremos, que son penosos pero útiles, y los buscaremos no por sí mismos, sino por el salario y demás ventajas que nos proporcionan.

—Reconozco esta tercera clase de bienes. ¿Pero á dónde quieres ir á parar?

—¿En cuál de estas tres clases incluye la justicia?

—En la mejor de las tres, en la de los bienes que deben amar por ellos mismos y por sus resultados los que quieren ser verdaderamente dichosos.

—No es esa la opinion comun de las gentes, que ponen la justicia en el rango de aquellos bienes penosos, que no merecen nuestros cuidados sino por la gloria y las recompensas que producen, y de los que debe huirse, porque cuestan demasiado á la naturaleza.

—Sé que se piensa así ordinariamente, y en esto se fundó Trasimaco para rechazar la justicia y hacer tantos elogios de la injusticia. Pero eso yo no puedo entenderlo, y precisamente debe ser muy torpe mi inteligencia á lo que parece.

—Pues bien, quiero ver si te adhieres á mi opinion. Escúchame. Me parece que Trasimaco, á manera de la serpiente que se deja fascinar, se ha rendido demasiado pronto al encanto de tus discursos (1). Yo no he podido darme por satisfecho con lo que se ha dicho por una y otra parte en pro y en contra de la justicia y de la injusticia. Quiero saber cuál es su naturaleza, y qué efecto producen ambas inmediatamente en el alma, sin tener en cuenta ni las recompensas que llevan consigo, ni tampoco ninguno de sus resultados buenos ó malos. Hé aquí, pues, lo que me propongo hacer, si no lo llevas á mal. Tomaré de nuevo la objeccion de Trasimaco. Diré, por lo pronto, lo que es la justicia, segun la opinion co-

(1) Los antiguos creían que las serpientes se dejaban encantar por el canto. Véase Virgilio, *Eclóg. VIII*, v. 71.

mun, y en dónde tiene su origen. En seguida, haré ver que todos los que la practican, no la miran como un bien, sino que se someten á ella como á una necesidad. Y por último, demostraré que tienen razon en obrar así, porque la condicion del malo es infinitamente más ventajosa que la del justo, á lo que se dice; porque yo, Sócrates, aún estoy indeciso sobre este punto, pues tan atronados tengo los oídos con discursos semejantes al de Trasimaco, que no sé á qué atenerme. Por otra parte, no he encontrado á ninguno que me pruebe, como desearia, que la justicia es preferible á la injusticia. Deseo oír á alguien que la alabe en sí misma y por sí misma, y es de tí de quien principalmente espero este elogio; y por esta razon voy á extenderme sobre las ventajas de la condicion del hombre malo. Así verás el punto de vista en que yo deseo te coloques para alabar la justicia. Dime si son de tu agrado estas condiciones.

—Seguramente; ¿y de qué otro objeto puede un hombre sensato ocuparse por más tiempo y con más gusto que del que propones?

—Muy bien dicho. Escucha ahora cuáles son, segun la comun opinion, la naturaleza y el origen de la justicia. Se dice que es un bien en sí cometer la injusticia y un mal el padecerla. Pero resulta mayor mal en padecerla que bien en cometerla. Los hombres cometieron y sufrieron la injusticia alternativamente; experimentaron ambas cosas; y habiéndose dañado por mucho tiempo los unos á los otros, no pudiendo los más débiles evitar los ataques de los más fuertes, ni atacarlos á su vez, creyeron que era un interés comun impedir que se hiciese y que se recibiese daño alguno. De aquí nacieron las leyes y las convenciones. Se llamó justo y legítimo lo que fué ordenado por la ley. Tal es el origen y tal es la esencia de la justicia, la cual ocupa un término medio entre el más grande bien, que consiste en poder ser injusto impune-

mente, y el más grande mal, que es el no poder vengarse de la injuria que se ha recibido. Y se ha llegado á amar la justicia, no porque sea un bien en sí misma, sino en razon de la imposibilidad en que nos coloca de dañar á los demás. Porque el que puede ser injusto y es verdaderamente hombre, no se cuida de someterse á semejante convencion, y seria de su parte una locura. Hé aquí, Sócrates, cuál es la naturaleza de la justicia, y hé aquí en donde se pretende que tiene su origen. Y para probarte aún más que sólo á pesar suyo y en la impotencia de violarla abraza uno la justicia, hagamos una suposicion. Demos al hombre de bien y al hombre malo un poder igual para hacer todo lo que quieran; sigámoslos, y veamos á dónde conduce la pasion al uno y al otro. No tardaremos en sorprender al hombre de bien, siguiendo los pasos del hombre malo, arrastrado como él por el deseo de adquirir sin cesar más y más, deseo á cuyo cumplimiento aspira toda la naturaleza, como á una cosa buena en sí, pero que la ley reprime y limita por fuerza por respeto á la igualdad. En cuanto al poder de hacerlo todo, yo les concedo que sea tan extenso como el de Gijes, uno de los antepasados del Lidio. Gijes era pastor del rey de Lidia. Despues de una borrasca seguida de violentas sacudidas, la tierra se abrió en el paraje mismo donde pacian sus ganados; lleno de asombro á la vista de este suceso, bajó por aquella hendidura, y, entre otras cosas sorprendentes que se cuentan, vió un caballo de bronce, en cuyo vientre habia abiertas unas pequeñas puertas, por las que asomó la cabeza para ver lo que habia en las entrañas de este animal, y se encontró con un cadáver de talla más superior á la humana. Este cadáver estaba desnudo, y sólo tenia en un dedo un anillo de oro. Gijes le cogió y se retiró. Posteriormente, habiéndose reunido los pastores en la forma acostumbrada al cabo de un mes, para dar razon al rey del estado de sus ganados,

Gijes concurrió á esta asamblea llevando en el dedo su anillo, y se sentó entre los pastores. Sucedió, que habiéndose vuelto por casualidad la piedra preciosa de la sortija hácia el lado interior de la mano, en el momento Gijes se hizo invisible, de suerte que se habló de él como si estuviera ausente. Sorprendido de este prodigio, volvió la piedra hácia fuera, y en el acto se hizo visible. Habiendo observado esta virtud del anillo, quiso asegurarse con repetidas experiencias, y vió siempre que se hacia invisible cuando ponía la piedra por el lado interior, y visible cuando la colocaba por la parte de fuera. Seguro de su descubrimiento, se hizo incluir entre los pastores que habian de ir á dar cuenta al rey. Llega á palacio, corrompe á la reina, y con su auxilio se deshace del rey y se apodera del trono. Ahora bien; si existiesen dos anillos de esta especie, y se diesen uno á un hombre de bien y otro á uno malo, no se encontraria probablemente un hombre de un carácter bastante firme, para perseverar en la justicia y para abstenerse de tocar á los bienes ajenos, cuando impunemente podria arrancar de la plaza pública todo lo que quisiera, entrar en las casas, abusar de toda clase de personas, matar á unos, libertar de las cadenas á otros, y hacer todo lo que quisiera con un poder igual al de los dioses. No haria más que seguir en esto el ejemplo del hombre malo; ambos tenderian al mismo fin, y nada probaria mejor que ninguno es justo por voluntad, sino por necesidad, y que el serlo no es un bien en sí, puesto que el hombre se hace injusto tan pronto como cree poderlo ser sin temor. Y así los partidarios de la injusticia concluirán de aquí, que todo hombre cree en el fondo de su alma, y con razon, que es más ventajosa que la justicia; de suerte que, si alguno, habiendo recibido un poder semejante, no quisiese hacer daño á nadie, ni tocar los bienes de otro, se le miraria como el más desgraciado y el más insensato de todos los hombres. Sin em-

bargo, todos harían en público el elogio de su virtud, pero con intención de engañarse mutuamente y por el temor de experimentar ellos mismos alguna injusticia.

Sentado esto, sólo veo un medio de decidir con seguridad acerca de la condición de los dos hombres de que hablamos, y es el considerarles aparte el uno del otro en el más alto grado de justicia y de injusticia. Para esto no rebajemos al hombre malo ninguna parte de la injusticia; ni al hombre de bien ninguna parte de la justicia, y supongamos á ambos perfectos en el género de vida que han abrazado. Que el hombre malo, semejante á esos pilotos hábiles ó á esos grandes médicos, que ven inmediatamente todo lo que puede su arte, que en el acto conocen lo que es posible y lo que es imposible, y que cuando han cometido una falta, saben diestramente repararla, que el hombre malo, digo, conduzca sus empresas injustas con tanta destreza, que no se ponga en evidencia, porque si se deja sorprender y coger en falta, ya no es un hombre hábil. El gran mérito de la injusticia consiste en parecer justo sin serlo. Supongamos, como he dicho, que es capaz de una injusticia perfecta, y que cometiendo los más grandes crímenes, sepa crearse una reputación de hombre de bien; que si llega á dar un paso en falso, se rehaga inmediatamente; que sea tan elocuente que convenza de su inocencia á los mismos ante quienes sus crímenes habrán de acusarle; bastante atrevido y bastante poderoso, ya por sí mismo, ya por sus amigos, para conseguir por la fuerza lo que no podría obtener de otra manera; hé aquí el hombre injusto.

Pongamos ahora frente á frente al hombre de bien, cuyo carácter es franco y sencillo, el hombre, como dice Esquiles:

Más ansioso de ser bueno que de parecerlo.

Quitémosle hasta la reputacion de hombre de bien; porque si por tal pasa, se veria como consecuencia colmado de honores y de bienes, y de esta manera no podremos juzgar si ama la justicia por sí misma ó á causa de los honores y bienes que ella le proporciona. En una palabra, despojémosle de todo, menos de la justicia, y para que haya entre él y el injusto una completa oposicion, que pase por el más malvado de los hombres, sin haber cometido jamás la más pequeña injusticia; de suerte que su virtud se vea sometida á las más duras pruebas, sin que se conmueva ni por la infamia ni por los malos tratamientos; sino que marche con paso firme por el sendero de la justicia hasta la muerte, pasando toda su vida por un malvado, aunque sea un hombre justo. Teniendo á la vista estos dos modelos, el uno de justicia, el otro de injusticia consumada, quiero yo que decidamos acerca de la felicidad del hombre justo y del injusto.

—¡Con qué precision y con qué rigor, mi querido Glaucon, nos has presentado estos dos hombres, para someterlos al juicio, que acerca de ellos debemos formar!

—He procurado ser todo lo más exacto que he podido. Despues de haberlos supuesto tales, como acabo de decir, no será malo, á mi parecer, consignar mi juicio sobre la suerte que espera al uno y al otro. Digámoslo, por lo tanto, y si lo que yo acabo de decir te parece muy fuerte, acuérdate, Sócrates, de que no hablo por mi cuenta, sino en nombre de los que prefieren la injusticia á la justicia. El justo, dicen, el que es tal como yo le he pintado, será azotado, atormentado, encadenado; se le quemarán los ojos, y en fin, despues de haberle hecho sufrir toda clase de males, se le crucificará, y por este medio se le hará comprender que no hay que cuidarse de ser justo, y sí sólo de parecerlo. Al hombre malo es más bien á quien deben aplicarse las palabras de Esquiles, porque, al no arreglar su conducta segun la opinion de los hombres y al dedicarse

á algo real y sólido, no quiere parecer malo, sino serlo en efecto:

*Su habilidad fecunda
Crea en abundancia los más bellos proyectos.*

Con la reputacion de hombre de bien tiene grande autoridad en el Estado, se enlazan él y sus hijos con las mejores familias, y lleva á cabo todas las uniones que le agradan. Además de esto, saca ventaja de todo, porque el crimen no le asusta. Cualquier cosa que pretenda, sea en público ó en particular, la consigue sobreponiéndose á todos los concurrentes; se enriquece, hace bien á sus amigos, mal á sus enemigos, ofrece á los dioses sacrificios y presentes magníficos, y se atrae la benevolencia de los dioses y de los hombres con más facilidad y seguridad que el justo; de donde puede deducirse, como cosa probable, que es tambien más querido de los dioses. De esta suerte, Sócrates, los partidarios de la injusticia pretenden que la condicion del hombre injusto es más dichosa que la del justo, lo mismo respecto de los dioses que de los hombres.

Luego que Glaucon acabó de hablar, me preparaba á contestarle, pero su hermano Adimanto, tomando la palabra, me dijo: ¿Sócrates, crees que la tesis esté suficientemente desenvuelta?

—Y ¿por qué nó? le dije.

—Mi hermano ha olvidado lo esencial.

—Pues bien; ya conoces el proverbio; venga el hermano en auxilio de su hermano. Suple tú lo que él ha omitido. Sin embargo, ha dicho lo bastante para ponerme fuera de combate y dejarme sin medios para defender la justicia.

—Todos tus fugios son inútiles; es preciso, que me escuches á mí tambien. Voy á exponerte una tesis contraria

á la suya, la tésis de los que toman el partido de la justicia contra la injusticia. Esta oposicion hará más patente lo que Glaucon, á mi parecer, se ha propuesto mostrar. Los padres recomiendan la justicia á sus hijos y los maestros á sus discípulos. ¿Y lo hacen en vista de la justicia misma? Nó, sino á causa de las ventajas que van unidas á ella, á fin de que la reputacion de hombre de bien les proporcione dignidades, uniones honrosas y todos los demás bienes de que Glaucon ha hecho mencion. Van aún más léjos, y les hablan de los favores que los dioses derraman á manos llenas sobre los justos, y jamás agotan este punto. Citan al buen Hesiodo y á Homero; el primero dice, que los dioses han hecho las encinas para los hombres justos, y que para ellos

*Su vuelo tiene bellotas y su tronco abejas,
Sus corderos sucumben bajo el peso de su vellon (1),*

y otras mil cosas semejantes.

Y el segundo dice : que

*Cuando un buen rey, imágen de los dioses,
Hace justicia á sus súbditos, para él la tierra fértil
Da trigo y cebada, y los árboles se cargan de frutos,
Sus ganados se multiplican, y el mar le suministra
pesca (2).*

Museo y su hijo van más allá, y prometen á los justos recompensas mayores aún. Los conducen despues de la muerte á los campos Elíseos; los sientan á la mesa coronados de flores, y pasan su vida en medio de festines, como si una embriaguez eterna fuese la más bella recom-

(1) Hesiodo: *Las obras y los dias*, v. 232.

(2) Hom.: *Odisea* XIX, v. 109.

pensa para la virtud. Según otros, estas recompensas no se limitan á sus personas. El hombre santo y fiel á sus juramentos revive en su posteridad, que se perpetúa de edad en edad (1). Tales son los motivos que tienen para elogiar la justicia. Con respecto á los malos y á los impíos, los sumen en el cieno de los infiernos y los condenan á sacar agua con una criba. Añaden, que, durante su vida, no hay afrentas y suplicios á que sus crímenes no les espongan, y todo lo que Glaucon ha dicho de los justos que pasan por malos, lo dicen de los malos mismos y nada más. Hé aquí lo que aducen en favor del justo y contra el injusto.

Escucha ahora, Sócrates, un lenguaje muy diferente sobre la justicia y la injusticia, lenguaje que el pueblo y los poetas tienen sin cesar en boca. Dicen todos á una que nada es más bello, ni al mismo tiempo más difícil y más penoso, que la templanza y la justicia; que, por el contrario, nada hay más dulce que la injusticia y el libertinaje; ni nada que cueste ménos á la naturaleza; que estas cosas sólo son vergonzosas en la opinion de los hombres, y porque la ley lo ha querido así, pero que no es lo mismo en la práctica; que las acciones injustas son más útiles que las justas; que la mayor parte de los hombres se inclinan á honrar y mirar como dichoso al hombre malo, que tiene riquezas y crédito; á menospreciar y vilipendiar al hombre justo, si es débil é indigente; aunque convenzan en que el justo es mejor que el malvado. Pero de todos estos razonamientos los más extraños son los que se relacionan con los dioses y con la virtud. Los dioses, dicen, no tienen muchas veces para los hombres virtuosos más que males y desgracias, mientras que colman á los perversos de prosperidades. Por su parte los sacrificadores y adivinos, asediando las casas de los ricos, les persua-

(1) Hesiodo: *Las obras y los días*, v. 282.

den, que si ellos ó sus antepasados han cometido alguna falta pueden expiarla por medio de sacrificios y encantamientos, de fiestas y de juegos, en virtud del poder que los dioses les han conferido. Si alguno tiene un enemigo, al que quiere hacer daño, sea bueno ó malo, lo cual importa poco, puede á poca costa hacerle mal, porque los tales sacrificadores y adivinos tienen ciertos secretos para atraerse el poder de los dioses y disponer de él á su gusto. Y todo esto lo comprueban valiéndose de la autoridad de los poetas. Para probar cuán fácil es ser malo :

*Se marcha fácilmente por el camino del vicio;
El camino es llano y cerca de cada uno de nosotros.
Por el contrario, los dioses han puesto el sudor como
condicion de la virtud (1),*

y el camino en este caso es largo y escarpado. Y si quieren hacer ver que es fácil aplacar á los dioses, citan estos versos de Homero:

*Los dioses mismos se dejan aplacar
Por sacrificios y oraciones aduladoras,
Y cuando se les ha ofendido,
Se les aquieta con libaciones y con víctimas (2).*

En cuanto á los ritos de los sacrificios producen una multitud de libros compuestos por Museo y Orfeo, que hacen descender, este de las Musas, y aquel de la luna, y hacen creer falsamente, no sólo á los particulares sino á ciudades enteras, que, por medio de víctimas y de juegos, se pueden expiar las faltas de los vivos y de los muertos. Llamam *Teletes* (3) á los sacrificios instituidos para librar

(1) Hesiodo. *Las obras y los dias*, v. 285-290.

(2) *Iliada* IX, v. 493.

(3) *Τελεταί*, purificaciones.

nos de los males de la otra vida; y sostienen que los que desprecian los sacrificios, deben sufrir los más terribles tormentos en los infiernos.

¿Qué impresion, mi querido Sócrates, deberán causar semejantes razonamientos, acerca de la naturaleza del vicio y de la virtud y acerca de la idea que de ellos tienen los dioses y los hombres, en el alma de un joven de felices condiciones y cuyo espíritu sea capaz de sacar consecuencias de todo lo que oye; tanto con relacion á lo que él mismo debe ser, como al género de vida que debe abrazar para ser dichoso? ¿No es probable que se diga á sí mismo con Pindaro:

*Subiré con trabajo al palacio, que habita la justicia,
O marcharé por el torcido sendero del fraude,
Para asegurar la felicidad de mi vida (10)?*

Todo lo que oigo me hace creer que de nada me servirá ser justo, si no adquiero la reputacion de tal, y que la virtud no tiene más que trabajos y penalidades que ofrecerme. Se me asegura, por el contrario, que alcanzaré la suerte más dichosa, si sé conciliar la justicia con la reputacion de hombre de bien. Yo debo atenerme á lo que dicen los sabios, y puesto que afirman que la apariencia de la virtud puede contribuir más á mi bienestar que la realidad de la misma, acepto resueltamente este camino; vestiré formas exteriores de virtud, y llevaré detrás de mí el zorro astuto y engañador del sabio Arquíloco (11). Si se me dice, que es difícil al hombre malo ocultarse por mucho tiempo, responderé, que todas las

(10) *Pindari fragmenta Boeckh*, 232, p. 671.

(11) Alusion á unos versos de Arquíloco, en que la zorra desempeña el papel de un personaje falso y astuto. Y de aquí el proverbio *la zorra de Arquíloco*. *Archilochi fragm.* Gaisford, XXXVI y XXXIX, t. I, p. 307 y 308.

grandes empresas tienen sus dificultades, y que suceda lo que quiera, si deseo ser dichoso, no tengo otro camino que seguir que el trazado por los discursos que oigo. Por lo demás, para escapar de las pesquisas, no me faltarán amigos y cómplices. Hay maestros, que me enseñarán el arte de seducir con discursos artificiosos al pueblo y á los jueces. Emplearé la elocuencia, y á falta de ella, la fuerza, para escapar al castigo de mis crímenes. ¿Pero la fuerza y el artificio pueden algo contra los dioses? Si no hay dioses ó si no se mezclan en las cosas de este mundo, poco me importa que conozcan ó nó lo que yo soy. Si los hay y si toman parte en los negocios humanos, yo sólo lo sé de oídas y por los poetas que han escrito su genealogía; y precisamente estos mismos poetas me dicen, que es posible aquietarlos y aplacar su cólera por medio de sacrificios, de votos y de ofrendas. Es preciso creerlos por entero ó no creerlos en nada; y si es cosa de que se les ha de creer, seré criminal y con el fruto de mis crímenes haré sacrificios á los dioses. Es cierto que siendo justo, nada tendría que temer de su parte, pero también perdería las ventajas que ofrece la injusticia, mientras que gano indudablemente en ser injusto; sin que por otra parte pueda temer nada de parte de los dioses, si procuro acompañar mis crímenes con votos y súplicas. ¿Pero seré castigado en los infiernos en mi persona y en las de mis descendientes por el mal que hubiera hecho sobre la tierra? A esto se responde, que también hay dioses que se invocan en favor de los muertos, y sacrificios particulares que tienen un gran poder, al decir de ciudades enteras y de los poetas, hijos de los dioses y profetas inspirados. ¿Por qué, pues, he de inclinarme más á la justicia que á la injusticia, cuando, según la opinión de los sabios y del pueblo, todo me saldrá bien siendo injusto, durante la vida y después de la muerte, así respecto de los dioses como de los hombres,

con tal que dé á mis crímenes la apariencia de la virtud?

Después de todo lo que acabo de decir, ¿cómo es posible, Sócrates, que un hombre, que es noble y tiene talento y riquezas, se declare partidario de la justicia, y que no se burle de los elogios que puedan prodigarse á la misma en su presencia? Digo más: aun cuando un hombre estuviera persuadido de que lo que yo he dicho es falso, y que la justicia es el más grande de todos los bienes, léjos de enfadarse contra los que viese comprometidos en el partido contrario, no podría menos de disculparlos; porque sabe que, á excepcion de aquellos cuya excelencia de carácter hace que el vicio les inspire horror natural, ó que se abstienen de él porque conocen su fealdad, nadie ama la virtud por sí misma; y que si alguno combate la injusticia, es porque la cobardía, la vejez ó cualquiera otra debilidad le hacen impotente para obrar mal. Y la prueba de esto es, que de todos cuantos se encuentran en este caso, el primero que consigue el poder de hacer mal, es el primero tambien en servirse de él hasta donde le es posible.

La causa de todo esto es precisamente lo que nos ha comprometido á Glaucon y á mí en la presente discusion; quiero decir, que, comenzando por los antiguos héroes, cuyos discursos se han conservado hasta nosotros en la memoria de los hombres, todos los que se han proclamado, como tú, defensores de la justicia, no han alabado la virtud sino en vista de los honores y recompensas que proporciona; y no han reprobado el vicio, sino por los castigos que son su consecuencia. Nadie ha considerado la justicia y la injusticia tales como son en sí mismas, en el alma del justo y del injusto, ignoradas de los dioses y de los hombres; y nadie ha probado aún, ni en prosa, ni en verso, que la injusticia sea el mayor mal del alma y la justicia su mayor bien. Porque si os hubierais puesto de acuerdo para usar de este lenguaje desde el principio,

y desde la infancia nos hubierais inculcado esta verdad, en lugar de preveniros contra la injusticia de otro, cada uno de nosotros se pondria en guardia contra su misma injusticia, y temeria darla entrada en su alma, considerándola como el mayor de los males. Trasimaco ó cualquier otro ha podido decir sin duda tanto ó más que yo sobre este objeto, confundiendo ciegamente, á mi parecer, la naturaleza de la justicia y de la injusticia. Respecto á mí no te ocultaré, que lo que me ha movido á extenderme en estas objeciones, es el deseo de oír lo que me vas á responder. No te limites á probarnos que la justicia es preferible á la injusticia; explícanos los efectos que ámbas producen por sí mismas en el alma, y que hacen que la una sea un bien y la otra un mal. No tengas ningun miramiento ni con las apariencias ni con la opinion, como Glaucon te ha recomendado; porque si no llegas hasta desentenderte absolutamente de la opinion verdadera, y si se quiere, hasta admitir la falsa, diremos que no alabas la justicia sino lo que se opina de la justicia; que tampoco combates en el vicio más que las apariencias; que nos aconsejas que seamos malos con tal que sea en secreto, y que convienes con Trasimaco en que la justicia sólo es útil al más fuerte y no al que la posee, y que, por el contrario, la injusticia, útil y ventajosa en sí misma, sólo es dañosa al más débil. Puesto que convienes en que la justicia es uno de estos bienes excelentes, que se deben buscar por sus ventajas y aún más por sí mismos, como la salud, el oído, la razon y los demás que son fecundos por su naturaleza, prescinde de la opinion de los hombres, y alaba la justicia por lo que tiene en sí de ventajosa, y vitupera la injusticia por lo que tiene en sí de perjudicial. Deja que los demás hagan esos elogios que se fundan en las recompensas y en la opinion. Podria quizá sufrir en boca de cualquier otro esta manera de alabar la virtud y de reprender el vicio por sus efectos exteriores;

pero no podría perdonártelo á tí, á ménos que así me lo mandases, teniendo en cuenta que la justicia ha sido hasta ahora el único objeto de tus reflexiones. Y así no te contentes con demostrarnos que es mejor que la injusticia. Haznos ver en virtud de qué son por sí mismas la una un bien y la otra un mal, tengan ó nó conocimiento de ello los dioses y los hombres.

—Quedé sorprendido al oír los discursos de Glaucon y de Adimanto. Nunca como en esta ocasion admiré tanto sus bellas condiciones, y les dije: hijos de un padre ilustre, con razon el amigo de Glaucon comenzó la elegía que compuso para vosotros, cuando os distinguisteis en la jornada de Megara, diciendo: *hijos de Ariston, descendientes de una raza divina*; porque es preciso que haya en vosotros algo de divino, si despues de lo que acabais de decir en favor de la injusticia, no estuvierais persuadidos de que vale infinitamente más que la justicia. Pero nó; no estais persuadidos de tal cosa, porque vuestras costumbres y vuestra conducta me lo prueban bastante, áun cuando vuestros discursos me hicieran dudar; y cuanto más profunda es mi conviccion en este sentido, tanto más embarazado me veo sobre el partido que debo tomar. Por una parte, no sé cómo defender los intereses de la justicia. Esto es superior á mis fuerzas. Y si lo creo así, es porque pensaba que habia probado suficientemente contra Trasimaco que aquella es preferible á la injusticia; y sin embargo, mis pruebas no os han satisfecho. Por otra parte, hacer traicion á la causa de la justicia y sufrir que se la ataque delante de mí sin defenderla, mientras me quede un soplo de vida y bastante fuerza para hablar, es lo que yo no puedo consentir sin incurrir en un crimen; y así lo mejor será defenderla hasta donde pueda.

En el momento Glaucon y los demás me conjuraron á que emplease todas mis fuerzas en su defensa, y para que en vez de dejar la discusion, indagara con ellos la natura-

leza de la justicia y de la injusticia, y lo que hay de real en las ventajas que se les atribuye. Les dije que me parecía que la indagacion, en que querian empeñarme, era muy espinosa y exigia un entendimiento muy claro; pero añadí: puesto que ni vosotros ni yo nos preciamos de tener luces suficientes para conseguir nuestro objeto, hé aquí de qué manera pienso proceder en esta indagacion. Si se diese á leer á personas de vista corta letras en pequeños caracteres, y ellos supiesen que estas mismas letras se encontraban escritas en otro punto en caracteres gruesos, indudablemente seria para ellos una ventaja ir á leer las grandes letras y confrontarlas en seguida con las pequeñas, para ver si eran las mismas.

—Es cierto, dijo Adimanto. ¿Pero qué relacion tiene esto con la cuestion presente?

—Voy á decírtelo. ¿No se encuentra la justicia en un hombre y en una sociedad de hombres?

—Sí.

—Pero la sociedad es más grande que el simple particular.

—Sin duda.

—Por consiguiente, la justicia se mostrará en ella con caracteres mayores y más fáciles de discernir. Y así indagaremos primero, si te parece, cuál es la naturaleza de la justicia en las sociedades; en seguida, la estudiaremos en cada particular; y comparando estas dos especies de justicia, veremos la semejanza de la pequeña con la grande.

—Muy bien dicho.

—Pero si examináramos con el pensamiento la manera de formarse un Estado, quizá descubriríamos cómo la justicia y la injusticia nacen en él.

—Eso podrá suceder.

—Entonces tendremos la esperanza de descubrir más fácilmente lo que buscamos.

—Seguramente.

—Pues bien, ¿quieres que comencemos? No es pequeña empresa la que emprendemos. Piénsalo.

—Estamos resueltos. Haz lo que acabas de decir.

—Lo que da origen á la sociedad, ¿no es la impotencia en que cada hombre se encuentra de bastarse á sí mismo y la necesidad de muchas cosas que experimenta? ¿Hay otra causa?

—No.

—Así es que habiendo la necesidad de una cosa obligado á un hombre á unirse á otro hombre y otra necesidad á otro hombre, la aglomeracion de estas necesidades reunió en una misma habitacion á muchos hombres con la mira de auxiliarse mutuamente, y á esta sociedad hemos dado el nombre de Estado; ¿no es así?

—Sí.

—Pero no se hace partícipe á otro de lo que uno tiene para recibir de él lo que no se tiene, sino porque se cree que de ello ha de resultarle ventaja.

—Sin duda.

—Construyamos, pues, un Estado con el pensamiento. Nuestras necesidades serán evidentemente su base. Ahora bien, la primera y la mayor de nuestras necesidades ¿no es el alimento, del cual depende la conservacion de nuestro sér y de nuestra vida?

—Sí.

—La segunda necesidad es la de la habitacion; la tercera la del vestido.

—Es cierto.

—¿Y cómo podrá nuestro Estado proveer á sus necesidades? Será necesario para esto que uno sea labrador, otro arquitecto y otro tejedor. ¿Añadiremos tambien un zapatero ó cualquier otro artesano semejante

—En buen hora.

—Todo Estado se compone esencialmente de cuatro ó cinco personas.

—Así parece.

—¿Pero será preciso que cada uno ejerza en provecho de los demás el oficio que le es propio? ¿Que el labrador, por ejemplo, prepare el alimento para cuatro, y destine para ello cuatro veces más de tiempo y de trabajo? ¿O sería mejor que, sin cuidarse de los demás, emplease la cuarta parte del tiempo en preparar su alimento y las otras tres partes en construir su casa y hacerse trajes y calzado?

—Me parece, Sócrates, que el primer medio será más cómodo para él.

—No extraño lo que dices, porque en el mismo momento de explicarte así, se ha fijado mi pensamiento en que no todos nacemos con el mismo talento, y que uno tiene más disposición para hacer una cosa y otro la tiene para otra. ¿Qué dices á esto?

—Que soy de tu dictámen.

—¿Cómo irán mejor las cosas, haciendo uno solo muchos oficios, ó limitándose cada uno al suyo propio?

—Irán mejor si se limita cada uno al suyo propio.

—Es también evidente, á mi parecer, que una cosa se frustra cuando no está hecha oportunamente.

—Eso es evidente.

—Porque la comodidad de la obra no depende del obrero, sino que es el obrero el que debe acomodarse á las exigencias de su obra.

—Sin contradicción.

—De donde se sigue, que se hacen más cosas, mejor y con más facilidad, cuando cada uno hace la que le es propia en el tiempo debido y sin cuidarse de todas las demás.

—Seguramente.

—Pero necesitamos más de cuatro ciudadanos para las

necesidades de que acabamos de hablar. Si queremos, en efecto, que todo marche bien, el labrador no debe hacer por sí mismo su arado, su azadon, ni las demás herramientas aratorias. Lo mismo sucede con el arquitecto, el cual necesita muchos instrumentos; y lo mismo con el zapatero y con el tejedor; ¿no es así?

—Sí.

—Hé aquí que tenemos ya necesidad de carpinteros, herreros y otros obreros de esta clase, que tienen que entrar en nuestro pequeño Estado, que de este modo se agranda.

—Sin duda.

—No aumentaremos mucho el Estado, si le añadimos zagales y pastores de todo especie, á fin de que el labrador tenga bueyes para la labor; el arquitecto, bestias de carga para el transporte de materiales; el zapatero y el tejedor, pieles y lanas.

—Un Estado en que se encuentran tantas gentes, no es ya un Estado pequeño.

—No es esto todo. Es casi imposible que un Estado encuentre un punto de la tierra, en el que pueda sacar todo lo necesario para su subsistencia.

—Es imposible, en efecto.

—Tambien tendrá necesidad nuestro Estado, por consiguiente, de que vayan algunas personas á los Estados vecinos á buscar lo que le falta.

—Sí.

—Pero estas personas darán la vuelta sin haber recibido nada, si no llevan para cambiar cosas que allí se necesiten.

—Así parece.

—Por lo tanto, no basta que cada uno trabaje para el Estado, porque tendrá que trabajar tambien para las necesidades de los extranjeros.

—Es cierto,

—Por consiguiente, nuestro Estado tendrá necesidad de un número mayor de labradores y de otros obreros.

—Sin duda.

—Habrá necesidad de gentes que se encarguen de la importacion y exportacion de los diversos objetos que se cambian. Los que tal hacen se llaman comerciantes; ¿no es así?

—Sí.

—¿Necesitamos, pues, comerciantes?

—Sí.

—Y si este comercio se hace por mar, se necesitará una infinidad de personas para la navegacion.

—Es cierto.

—Pero en el Estado mismo, ¿cómo se comunicarán unos ciudadanos á otros el fruto de su trabajo? Porque esta es la primera razon que tuvieron para vivir en sociedad.

—Es evidente que será por medio de la compra y de la venta.

—Luego se necesitará un mercado y una moneda, signo del valor de los objetos cambiados.

—Sin duda.

—Pero si el labrador ó cualquiera otro artesano, al llevar al mercado lo que pretende vender, no acude precisamente en el momento en que los demás tienen necesidad de su mercancía, su trabajo quedará interrumpido durante este tiempo, y permanecerá ocioso en el mercado esperando compradores?

—Nada de eso. Hay gentes que se encargan de salvar este inconveniente, y en las ciudades bien administradas son de ordinario las personas débiles de cuerpo y que no pueden dedicarse á otros oficios. El suyo consiste en permanecer en el mercado y comprar á unos lo que llevan á vender, para volverlo á vender á los otros.

—Es decir, que nuestra ciudad no puede pasar sin mer-

caderes. ¿No es este el nombre que se da á los que, permaneciendo en la plaza pública, no hacen más que comprar y vender, reservando el nombre de comerciantes para los que viajan y van de un Estado á otro?

—Sí.

—Hay tambien, á mi parecer, algunos, que no prestan un gran servicio á la sociedad por su inteligencia, pero que son robustos de cuerpo y capaces de los mayores trabajos. Trafican con las fuerzas de su cuerpo y tienen opcion á un salario en dinero por este tráfico, de donde les viene, yo creo, el nombre de mercenarios. ¿No es así?

—Sí.

—¿Sirven tambien para hacer al Estado completo?

—Sin duda.

—Adimanto, ¿tenemos ya un Estado bastante grande y puede mirársele como perfecto?

—Quizá.

—¿Cómo podremos encontrar en él la justicia y la injusticia? ¿Y dónde crees que tienen su origen en medio de todos estos diversos elementos?

—Yo no lo veo, Sócrates, á ménos que no sea en las relaciones mútuas, que nacen de las diversas necesidades de los ciudadanos.

—Quizá has dado precisamente en ello; veámoslo y no nos desanimemos. Comencemos por echar una mirada sobre la vida que harán los habitantes de este Estado. Su primer cuidado será procurarse alimentos, vino, vestidos, calzado y habitacion; trabajarán, durante el estío, medio vestidos y sin calzado; y, durante el invierno, bien vestidos y bien calzados. Su alimento será de harina de cebada y de trigo, con la que harán panes y tortas, que se les servirá sobre el bálago ó sobre hojas muy limpias; comerán acostados ellos y sus hijos en lechos de verdura, de tejo y de mirto; beberán vino, coronados con flores, cantando las alabanzas de los dioses; juntos pasarán la

vida agradablemente; y, en fin, procurarán tener el número de hijos proporcionado al estado de su fortuna, para evitar las incomodidades de la pobreza ó de la guerra.

—Me parece, dijo Glaucon, que no les das nada para comer con el pan.

—Tienes razon, le dije yo; se me olvidó decir que, además de pan, tendrán sal, aceitunas, queso, cebollas y otras legumbres que produce la tierra. No quiero privarles ni áun de postres. Tendrán higos, guisantes, habas, y despues bayas de mirto, fabucos de haya, que harán asar al fuego y que comerán bebiendo con moderacion. De esta manera, llenos de gozo y de salud, llegarán á una avanzada vejez, y dejarán á sus hijos herederos de su fortuna.

—Si formases un Estado de cerdos, ¿los alimentarias de otra manera? exclamó Glaucon.

—Pues entónces, ¿qué es lo que debe hacerse, mi querido Glaucon?

—Lo que se hace de ordinario. Si quieres que vivan con comodidad, haz que coman en la mesa, acostados en lechos, y que se sirvan las viandas que están hoy en uso.

—Muy bien, ya te entiendo. No es solamente el origen de un Estado el que buscamos, sino el de un Estado que rebose en placeres. Quizá no obraremos mal en esto, porque podremos de esta manera descubrir por donde la justicia y la injusticia se han introducido en la sociedad. Sea de esto lo que quiera, el verdadero Estado, el Estado sano, es el que acabamos de describir. Si quieres ahora que echemos una mirada sobre el Estado enfermo y lleno de humores, nada hay que nos lo impida. Es probable que muchos no se den por contentos con el género de vida sencilla que hemos prescrito. Añadirán camas, mesas, muebles de todas especies, viandas bien condimentadas, perfumes, olores, libertinas y golosinas de

todas clases y con profusion. No será preciso incluir sencillamente en el rango de las cosas necesarias esas de que hemos hablado ántes, habitacion, ropa y calzado, sino que, yendo más adelante, se contará con la pintura y con todas las artes, hijas del lujo. Habrá necesidad del oro, del marfil y de otras materias preciosas de todas clases; ¿no es así?

—Sin duda.

—El Estado sano, de que hablé al principio, va á resultar demasiado pequeño. Será preciso agrandarlo y hacer entrar en él una multitud de gentes, que el lujo, no la necesidad, ha introducido en los Estados, como los cazadores de todos géneros y aquellos, cuyo arte consiste en la imitacion mediante figuras, colores ó sonidos; además, los poetas con todo su cortejo, los rápsodas, los actores, los danzantes, los empresarios de teatros, los obreros de todos géneros, sobre todo los que trabajan para las mujeres. Tambien introduciremos en ella ayos y ayas, nodrizas, peinadoras, bañadores, tratantes, cocineros, y hasta porquerizos. En el primer Estado no habia que pensar en todas estas cosas; pero en éste ¿cómo era posible pasar sin ellas, lo mismo que sin toda esa clase de animales destinados á regalar el gusto de los gastrónomos?

—En efecto, ¿cómo era posible pasar sin ellos?

—Pero con este género de vida, los médicos, de los que no tuvimos necesidad de hablar ántes, ¿no se hacen necesarios?

—Convengo en ello.

—Y el país que bastaba ántes para el sostenimiento de sus habitantes, ¿no será desde este momento demasiado pequeño?

—Es cierto.

—Luego si queremos tener bastantes pastos y tierra de labor, nos será preciso robarla á nuestros vecinos; y

nuestros vecinos harán otro tanto respecto á nosotros, si traspasando los límites de lo necesario, se entregan también al deseo insaciable de tener.

—No puede suceder otra cosa, Sócrates.

—Después de esto ¿haremos la guerra, Glaucon? Porque ¿qué otro partido puede tomarse?

—Pues haremos la guerra.

—No hablemos aún de los bienes y de los males que la guerra lleva consigo. Digamos solamente, que hemos descubierto el origen de este azote tan funesto para los Estados y para los particulares. Ahora es preciso dar cabida en nuestro Estado á un numeroso ejército, que pueda ir al encuentro del enemigo y defender el Estado y todo lo que posee de las invasiones del mismo.

—¿Pues qué! ¿no podrán los ciudadanos mismos atacar y defenderse?

—No, si el principio en que hemos convenido, cuando formamos el plan de un Estado, es verdadero. Conviniémos, si te acuerdas, en que era imposible que un mismo hombre tuviese muchos oficios á la vez.

—Así es.

—¿No es á juicio tuyo un oficio el de la guerra?

—Sí, ciertamente.

—¿Crees que el Estado tiene más necesidad de un buen zapatero que de un buen guerrero?

—No, seguramente.

—No hemos querido que el zapatero fuese al mismo tiempo labrador, tejedor ó arquitecto, sino sólo zapatero, para que desempeñe mejor su oficio. Al mismo tiempo hemos aplicado á los demás lo que es propio de cada uno, sin permitirle mezclarse en el oficio de otro, ni tener, durante su vida, otra ocupación que la perfección del suyo. ¿Crees que el oficio de las armas no es de la mayor importancia, ó que es tan fácil de aprender, que un labrador, un zapatero ó cualquier otro artesano pueda al

mismo tiempo ser guerrero? ¡Qué! no es posible ser buen jugador de dados ó de tabas, si uno no se ejercita desde jóven, áun cuando se juegue á intervalos, y se quiere que con coger un broquel ó cualquiera otra arma se haga uno de repente buen soldado; siendo así que en vano se cogerian en la mano instrumentos de cualquier otro arte, creyendo con esto hacerse artesano ó atleta, puesto que de nada serviria no teniendo un conocimiento exacto de cada arte y no habiéndose ejercitado en ellos por mucho tiempo!

—Si así fuese, todo el mérito de un artesano estaria en los instrumentos de su arte.

—Y así cuanto más importante es el cargo de estos guardianes del Estado, tanto mayores deben de ser el cuidado, el estudio y el tiempo, que á ellos se consagre.

—Lo creo así.

—¿Y no se necesita disposicion natural para desempeñar semejante cargo?

—Sin duda.

—A nosotros nos corresponde escoger, si podemos, entre los diferentes caracteres, los que son más propios para la guarda del Estado.

—Esta eleccion es de nuestra incumbencia.

—Difícil cosa es; sin embargo, no hay que desanimarse; caminemos hasta donde nuestras fuerzas lo permitan.

—Es preciso no desalentarse.

—¿No encuentras que hay semejanza entre las cualidades de un jóven guerrero y las de un perro valiente?

—¿Qué quieres decir?

—Quiero decir, que ambos deben tener un sentido fino para descubrir al enemigo, actividad para perseguirle y fuerza para pelear despues de haberle alcanzado.

—Es cierto.

—Y arranque tambien para combatirle valientemente.

— Sin duda.

— Pero un caballo, un perro ó cualquiera otro animal, ¿puede ser valiente si no se despierta en él la cólera? ¿No has observado que la cólera es algo indomable, que hace al alma intrépida, é incapaz de retroceder ante el peligro?

— Sí, lo he observado.

— Tales son las cualidades corporales que debe tener un guardian del Estado, así como tambien cierta tendencia á la cólera respecto al alma.

— Sí.

— Pero, mi querido Glaucon, si ellos son tales como acabas de decir, ¿no serán feroces los unos para con los otros así como respecto á los demás ciudadanos?

— Es muy difícil que no lo sean.

— Sin embargo, es preciso que sean suaves para con sus amigos, y que guarden toda su ferocidad para los enemigos; de no obrar así, no habrá necesidad de atacarlos, porque no tardarán en destruirse los unos á los otros.

— Es cierto.

— Entonces, ¿qué partido deberá tomarse? ¿Dónde encontraremos un carácter que sea á la vez dulce é inclinado á la cólera? Al parecer, una de estas cualidades destruye la otra, y como no puede ser buen guardian del Estado si le falta una de ellas, y como tenerlas ámbas es cosa imposible, se infiere de aquí que en ninguna parte se encuentra un buen guardian del Estado.

— Me parece muy bien.

Después de haber dudado por algun tiempo y reflexionado sobre lo que ántes dijimos: mi querido amigo, dije á Glaucon, si nos vemos en este conflicto, nos está bien merecido por habernos separado del ejemplo que pusimos ántes.

— ¿Cómo?

— No hemos reflexionado, que efectivamente se en-

cuentran esos caracteres, que hemos tenido por quiméricos, y que reúnen estas dos cualidades opuestas.

—¿Dónde están?

—Se observan en diferentes animales, y, sobre todo, en el que tomamos por ejemplo. Sabes que el carácter de los perros de buena raza consiste en ser dulces con los que conocen y agresivos respecto de los que no conocen.

—Lo sé.

—La cosa es, por lo tanto, posible; y cuando queremos un guardian de este carácter, no exigimos nada que sea contra naturaleza.

—No.

—¿No te parece que le falta aún algo más á nuestro guardian, y que además de valiente conviene que sea naturalmente filósofo?

—¿Cómo? No te entiendo.

—Es fácil observar este instinto en el perro, y en este concepto es muy digno de nuestra admiración.

—¿Qué instinto?

—Que ladra á los que no conoce, aunque no haya recibido de ellos ningun mal, y halaga á los que conoce, aunque no le hayan hecho ningun bien; ¿no has admirado este instinto en el perro?

—No he fijado hasta ahora mi atención en ese punto, pero lo que dices es exacto.

—Sin embargo, esto prueba en el perro un natural feliz y verdaderamente filosófico.

—¿En qué? Dímelo, si gustas.

—En que no distingue al amigo del enemigo, sino porque conoce al uno y no conoce al otro; y no teniendo otra regla para discernir el amigo del enemigo, ¿cómo no ha de estar ansioso de aprender?

—No puede ser de otra manera.

—Pero estar ansioso de aprender y ser filósofo ¿no es una misma cosa?

— Sí.

— Digamos, pues, con confianza del hombre que, para ser suave con los que conoce y que son sus amigos, es preciso que tenga un carácter filosófico y ansioso de conocimiento.

— Sea así.

— Y por consiguiente, que un buen guardian del Estado debe tener, además de valor, fuerza y actividad, filosofía.

— Convengo en ello.

— Tal será el carácter de nuestros guerreros. Pero ¿de qué manera formaremos su espíritu y su cuerpo? Examinemos ántes si esta indagacion puede conducirnos al fin de nuestra polémica, que es el conocer cómo la justicia y la injusticia nacen en la sociedad, para no despreciar este dato, si puede servir, ó para omitirle, si es inútil.

— Creo, replicó el hermano de Glaucon, que esta indagacion contribuirá mucho al descubrimiento de lo que buscamos.

— Entremos en este exámen, mi querido Adimanto, aunque sea operacion larga.

— Seguramente.

— Formemos nuestros guerreros á nuestro gusto y en forma de conversacion.

— Así me place.

— ¿Qué educacion conviene darles? Es difícil á mi juicio darles otra mejor que la que está en práctica entre nosotros, y que consiste en formar el cuerpo mediante la gimnasia y el alma mediante la música.

— En efecto, es difícil otra mejor.

— ¿Comenzaremos su educacion por la música más bien que por la gimnasia?

— Sin duda.

— Los discursos, al parecer, ¿son una parte de la música?

— Sí.

— Y los hay de dos clases, unos verdaderos, otros falsos.

— Sí.

— Entrarán unos y otros igualmente en nuestro plan de educacion, comenzando por los discursos falsos.

— No comprendo tu pensamiento.

— ¡Qué! ¿no sabes que lo primero que se hace con los niños es contarles fábulas? ¿y que aún cuando se encuentre en ellas á veces algo de verdadero, no son ordinariamente más que un tejido de mentiras? Con ellas se entretiene á los niños hasta que se les envia al gimnasio.

— Es cierto.

— Esta es la razon que tuve para decir que era preciso comenzar su educacion por la música.

— Tienes razon.

— Tampoco ignoras que todo depende del comienzo, sobre todo tratándose de los niños, porque en esta edad su alma, aún tierna, recibe fácilmente todas las impresiones que se quieran.

— Nada más cierto.

— ¿Llevaremos, por tanto, con paciencia que esté en manos de cualquiera contar indiferentemente toda clase de fábulas á los niños, y que su alma reciba impresiones contrarias en su mayor parte á las ideas que queremos que tengan en una edad más avanzada?

— Eso no debe consentirse.

— Comencemos, pues, ante todo por vigilar á los forjadores de fábulas. Escojamos las convenientes y desechemos las demás. En seguida comprometeremos á las nodrizas y á las madres á que entretengan á sus niños con las que se escojan, y formen así sus almas con más cuidado aún que el que ponen para formar sus cuerpos. En cuanto á las fábulas que les cuentan hoy, deben desecharse en su mayor parte.

—¿Qué fábulas?

—Juzgaremos de las pequeñas por las grandes, porque todas están hechas por el mismo modelo y caminan al mismo fin. ¿No es cierto?

—Sí, pero no veo cuáles son esas grandes fábulas de que hablas.

—Las que Hesiodo, Homero y demás poetas han divulgado; porque los poetas, lo mismo los de ahora que los de los tiempos pasados, no hacen otra cosa que divertir al género humano con fábulas.

—¿Pero qué fábulas? ¿Y qué tienes que reprender en ellas?

—Lo que merece serlo y mucho en esta especie de invenciones corruptoras.

—¿Qué quieres decir?

—Quiero decir que nos representan á los dioses y á los héroes distintos de como son, como cuando un pintor hace retratos sin parecido.

—Convengo que eso es reprehensible, ¿pero en qué sentido puede decirse de los poetas?

—¿No es una falsedad de las más enormes y de las más graves la de Hesiodo (1) relativa á los actos que refiere de Urano, á la venganza que provocaron en Saturno, y á los malos tratamientos que infirió éste á Júpiter y recibió de él á su vez? Aun cuando todo esto fuera cierto, no son cosas que deban contarse delante de niños desprovistos de razon; es preciso condenarlas al silencio; ó si se ha de hablar de ellas, sólo debe hacerse en secreto delante de un corto número de oyentes, con prohibicion expresa de revelar nada, y despues de haberles hecho inmolar, no un puerco (2), sino una víctima preciosa y rara á fin de limitar el número de los iniciados.

(1) Hesiodo. *Teogonia*, v. 154 y siguientes y 178 y siguientes.

(2) Alusion á los misterios de Eleusis. Era preciso inmolar un cerdo ántes de ser iniciado.

—Sin duda, porque semejantes historias son peligrosas.

—Por lo mismo no deben oirse nunca en nuestro Estado. No quiero que se diga en presencia de un tirano jóven que, cometiendo los más grandes crímenes y hasta vengándose cruelmente de su mismo padre por las injurias que de él hubiera recibido, no hace nada de extraordinario, ni nada de que los primeros y más grandes dioses no hayan dado el ejemplo.

—¡Por Júpiter! no me parece tampoco que tales cosas puedan decirse.

—Y si queremos que los defensores de nuestra república tengan horror á las disensiones y discordias, tampoco les hablaremos de los combates de los dioses, ni de los lazos que se tendian unos á otros; además de que no es cierto todo esto. Méenos aún les daremos á conocer ni por medio de narraciones, ni de pinturas ó de tapicerías, las guerras de los gigantes y todas las querellas que han tenido los dioses y los héroes con sus parientes y sus amigos. Si nuestro propósito es persuadirles de que nunca la discordia ha reinado entre los ciudadanos de una misma república, ni puede reinar sin cometer un crimen, obliguemos á los poetas á no componer nada, y á los ancianos de uno y otro sexo á no referir á tales jóvenes nada, que no tienda á este fin. Que jamás se oiga decir entre nosotros que Juno fué aherrojada por su hijo, y Vulcano precipitado del cielo por su padre, por haber querido socorrer á su madre cuando éste la maltrataba (1), ni contar todos estos combates de los dioses inventados por Homero, haya ó nó alegorías ocultas en el fondo de estos relatos, porque un niño no es capaz de discernir lo que es alegórico de lo que no lo es, y todo lo que se imprime en el espíritu en esta edad deja rastros que el tiempo no puede borrar. Por esto es importantísimo que los primeros

(1) *Iliada*, I, v. 388.

discursos que oiga, sean á propósito para conducirlo á la virtud.

—Lo que dices es muy sensato; pero si se nos preguntase cuáles son esas fábulas admisibles, ¿qué responderíamos?

—Adimanto, ni tú ni yo no somos poetas. Nosotros fundamos una república, y en este concepto nos toca conocer según qué modelo deben los poetas componer sus fábulas, y además prohibir que se separen nunca de él; pero no nos corresponde á nosotros componerlas.

—Tienes razón; ¿pero qué deberán enseñarnos esas fábulas en orden á la divinidad?

—Por lo pronto, es preciso que los poetas nos representen por todas partes á Dios tal cual es, sea en la epopeya, sea en la oda, sea en la tragedia.

—Sin duda.

—¿Pero Dios no es esencialmente bueno? ¿Debe hablarse de él nunca en otro sentido?

—¿Quién lo duda?

—Lo que es bueno, es inclinado á hacer daño?

—No.

—Lo que no es inclinado á dañar, ¿no podrá dañar en efecto?

—Nunca.

—¿Ni hacer mal?

—No.

—¿Ni ser causa de ningún mal?

—No.

—Lo que es bueno ¿no es benéfico?

—Sí.

—¿Es causa, pues, del bien que se hace?

—Sí.

—Lo que es bueno no es, por tanto, causa de todas las cosas: es causa del bien, pero no es causa del mal.

—Es cierto.

—Por consiguiente, Dios, siendo esencialmente bueno, no es causa de todas las cosas, como se dice comunmente. Y si los bienes y los males están de tal manera repartidos entre los hombres, que el mal domine, Dios no es causa más que de una pequeña parte de lo que sucede á los hombres y no lo es de todo lo demás. A él sólo deben atribuirse los bienes; en cuanto á los males es preciso buscar otra causa que no sea Dios.

—Nada más cierto que lo que dices.

—No hay, pues, que dar fe á Homero ni á ningun otro poeta, bastante insensato para blasfemar de los dioses y para decir que

Sobre el umbral del palacio de Júpiter hay dos toneles, uno lleno de destinos dichosos y otro de destinos desgraciados (1);

que si Júpiter toma de uno y otro para un mortal,

Su vida será una mezcla de buenos y malos días (2);

pero que si toma sólo del último,

El hambre devoradora le perseguirá sobre la tierra fecunda (3).

No hay que creer tampoco que

Júpiter sea el distribuidor de los bienes y de los males (4).

(1) *Iliada*, XXIV, v. 527.

(2) *Iliada*, XXIV, v. 530.

(3) *Iliada*, XXIV, v. 532.

(4) *Iliada*, IV, v. 84.

—Si alguno dice tambien que por instigacion de Júpiter y de Minerva violó (1) Pandaro sus juramentos y rompió la tregua, nosotros nos guardaremos bien de aprobarlo. Lo mismo digo de la querella de los dioses apaciguada por Temis y por Júpiter (2), y de estos versos de Esquiles, que no consentiríamos que se dijeran delante de nuestra juventud:

*Dios, cuando quiere arruinar una familia totalmente,
Hace que nazca la ocasion de castigarla (3).*

Y si alguno hace una tragedia sobre las desgracias de Niobe, de los Pelópidas ó de Troya, no le dejaremos decir que estas desgracias no son obra de Dios, sino, como ántes dijimos, que si Dios es el autor, no ha hecho nada que no sea justo y bueno, y que este castigo se ha convertido en provecho de los mismos que le han recibido. Lo que no debe permitirse decir á ningun poeta, es que aquellos á quienes Dios castiga son desgraciados; digan en buen hora que los malos son dignos de compasion por la necesidad que han tenido del castigo, y que las penas, que Dios les envia, son un bien para ellos. Y cuando alguno diga delante de nosotros que Dios, que es bueno, ha causado mal á alguno, nos opondremos con todas nuestras fuerzas, si queremos que nuestra república esté bien gobernada; y no permitiremos ni á los viejos ni á los jóvenes decir ni escuchar semejantes discursos, estén en verso ó en prosa, porque son injuriosos á Dios, perjudiciales al Estado, y se destruyen por sí mismos.

—Me agrada esta ley, y suscribo con gusto á su establecimiento.

(1) *Iliada*, V, v. 55.

(2) *Iliada*, XX, v. 5, 1-30.

(3) Véase á Wyttembach sobre Plutarco; t. I, p. 134 y siguientes.

—Por lo tanto, nuestra primera ley y nuestra primera regla tocante á los dioses, será obligar á nuestros ciudadanos á reconocer, lo mismo cuando hablen que cuando escriban, que Dios no es el autor de todas las cosas, sino sólo de las buenas.

—Con eso basta.

—¿Qué dices ahora de esta segunda ley? ¿Debe mirarse á Dios como un encantador, que se complace en tomar mil formas diferentes, y que tan pronto aparece bajo una figura extraña, como nos engaña afectando nuestros sentidos como si realmente estuviera presente? ¿No es más bien un sér simple, y, entre todos los séres, el ménos capaz de mudar de forma?

—En este momento no sé qué responderte.

—Al ménos responde á lo siguiente. Cuando alguno abandona su forma natural, ¿no es necesario que este cambio venga de él mismo ó de otro?

—Sí.

—Pero las cosas mejor constituidas son las que están menos expuestas á cambios procedentes de causas extrañas. Por ejemplo, los cuerpos más sanos y más robustos son los ménos afectados por el alimento y el trabajo. Lo mismo sucede con las plantas con relacion á los vientos, al ardor del sol y á los demás trastornos de las estaciones.

—Es cierto.

—¿Y el alma no es tanto ménos alterada y turbada por los accidentes exteriores, cuanto es más sábia y más enérgica?

—Sí.

—Por la misma razon las obras, que son producto de la mano del hombre, los edificios, los vestidos, resisten al tiempo y á todo lo que puede destruirlos á proporcion que están bien trabajados y formados de buenos materiales.

—Sin duda.

—En general todo lo que es perfecto, ya nazca su perfeccion de la naturaleza, ya del arte ó de ambos, está muy poco expuesto á cambios por efecto de una causa extraña.

—Así debe de ser.

—Pero Dios, así como todo lo que pertenece á su naturaleza, es perfecto.

—Sí.

—Luego considerado Dios bajo este punto de vista, de ninguna manera es susceptible de adoptar muchas formas.

—No.

—¿Recibirá el cambio de sí mismo?

—Es evidente que si tuviera lugar algun cambio en Dios, no podria venir de otra parte.

—¿Pero este cambio se verificaria para mejorar ó para empeorar?

—Necesariamente para empeorar, porque no hemos supuesto que á Dios falte ningun grado de belleza ni de virtud.

—Dices bien.

—Sentado esto, ¿crees, Adimanto, que nadie, sea hombre ó Dios, tome de suyo una forma ménos bella que la suya?

—Eso es imposible.

—Luego es imposible que Dios quiera cambiar. Y cada uno de los dioses, muy bueno y muy bello por naturaleza, conserva siempre la forma que le es propia.

—Me parece que las cosas no pueden suceder de otra manera.

—Por consiguiente, que ningun poeta venga diciéndonos que

*Los dioses disfrazados bajo formas extrañas
Andan por todas partes, de ciudad en ciudad* (1).

(1) *Odisea*, XVII, v. 4885.

ni divulgando falsedades con motivo de la metamorfosis de Proteo (1) y de Tetis (2). Que no se nos represente en la tragedia ó en cualquier otro poema á Juno bajo la figura de una sacerdotisa,

Mendigando para los hijos benéficos del rio Inaco (3);

y que no se nos cuenten mentiras de esta naturaleza. Que las madres, ilusionadas con estas ficciones poéticas, no amedrenten á sus hijos, haciéndoles creer falsamente que los dioses van á todas partes, durante la noche, disfrazados de viandantes y pasajeros, porque eso es á la vez blasfemar contra los dioses y hacer á sus hijos cobardes y tímidos.

—Es preciso que se abstengan de hacer cosas semejantes.

—Pero quizá los dioses, no pudiendo mudar de figura, pueden por lo ménos influir sobre nuestros sentidos, y hacernos creer en estos cambios por medio de prestigios y encantamientos.

—Eso podría suceder.

—¿Un Dios puede querer mentir de hecho ó de palabra, presentándonos un fantasma en lugar de su personalidad?

—Yo no lo sé.

—¿Qué! ¿No sabes que la verdadera mentira, si puede decirse así, es igualmente detestada por los hombres que por los dioses?

—¿Qué entiendes por eso?

—Entiendo, que nadie quiere acoger la mentira en la parte más noble de sí mismo, sobre todo con relacion á las

(1) *Odisea*, IV, V, 364.

(2) Píndaro. *Nem.* 3, 60.

(3) *Inaco*, drama satírico, atribuido diversamente á Sófocles, Esquilo y Eurípides.

cosas de la mayor importancia; por el contrario, no hay cosa que más se tema.

—Aún no te comprendo.

—Crees que digo algo demasiado sublime. Lo que digo es, que nadie quiere ser ni haber sido engañado en su alma tocante á la naturaleza de las cosas, y que no hay nada que más temamos y más detestemos, que abrigar en este concepto la mentira en nosotros mismos.

—Te creo.

—La mentira, hablando con propiedad, es la ignorancia, que afecta el alma del que es engañado; porque la mentira en las palabras no es más que una expresion del sentimiento, que el alma experimenta; no es una mentira pura, sino un fantasma hijo del error. ¿No es cierto?

—Sí.

—¿La verdadera mentira es, por lo tanto, igualmente detestada por los hombres que por los dioses?

—Así lo creo.

—Pero ¿no hay circunstancias, en que la mentira de palabra pierde lo que tiene de odioso, porque se hace útil? ¿No tiene su utilidad, cuando, por ejemplo, se sirve uno de ella, para engañar á su enemigo, y lo mismo á su amigo, á quien el furor y la demencia arrastran á cometer una accion mala en sí? ¿No es en este caso la mentira un remedio que se emplea para separarle de su designio? Y aún en la poesía, la ignorancia en que estamos en punto á los hechos antiguos, ¿no nos autoriza para acudir á la mentira que hacemos útil, dándola el colorido que la aproxime más á la verdad?

—Es cierto.

—¿Pero por cuál de estas razones puede ser la mentira útil á Dios? ¿La ignorancia de lo que ha pasado de tiempos lejanos le obligaria á disfrazar la mentira ó á mentir bajo las apariencias de lo verosímil?

—Esto seria ridículo el decirlo.

—¿Luego Dios no es un poeta embustero?

—No.

—¿Mentiria por temor á sus enemigos?

—Nada de eso.

—¿Ó á causa de sus amigos furiosos é insensatos?

—Pero los furiosos y los insensatos no son amados por los dioses.

—Luego ninguna razon obliga á Dios á mentir.

—No.

—¿Luego Dios, y lo mismo todo lo que es divino, es enemigo de la mentira?

—Sí.

—Dios, esencialmente recto y veraz en sus palabras y en sus acciones, no muda de forma, ni puede engañar á los demás, ni mediante fantasmas, ni mediante discursos, ni valiéndose de signos, sea durante el dia y la vigilia, sea durante la noche y en sueños.

—Me parece que tienes razon.

—¿Apruebas, por consiguiente, nuestra segunda ley, que prohíbe hablar y escribir, respecto á los dioses, como si fueran encantadores, que toman diferentes formas y que intentan engañarnos con sus discursos y sus acciones?

—La apruebo.

—Por tanto, aunque haya en Homero muchas cosas dignas de alabanza, nunca aprobaremos el pasaje en que refiere que Júpiter envió un sueño á Agamenon (1), ni el pasaje de Esquilo, donde hace decir á Tetis cantando en sus bodas:

Apolo habia predicho, que yo seria una madre dichosa,

Que mis hijos, libres de enfermedades, tendrian larga vida.

(1) *Iliada*. II, v. 6.

Me habia anunciado una suerte protegida por los dioses,

Y habia aplaudido mi felicidad, llenándome de alegría.

Que la mentira pudiera salir de la boca divina de Apolo,

Que pronuncia tantos oráculos, yo no lo temia.

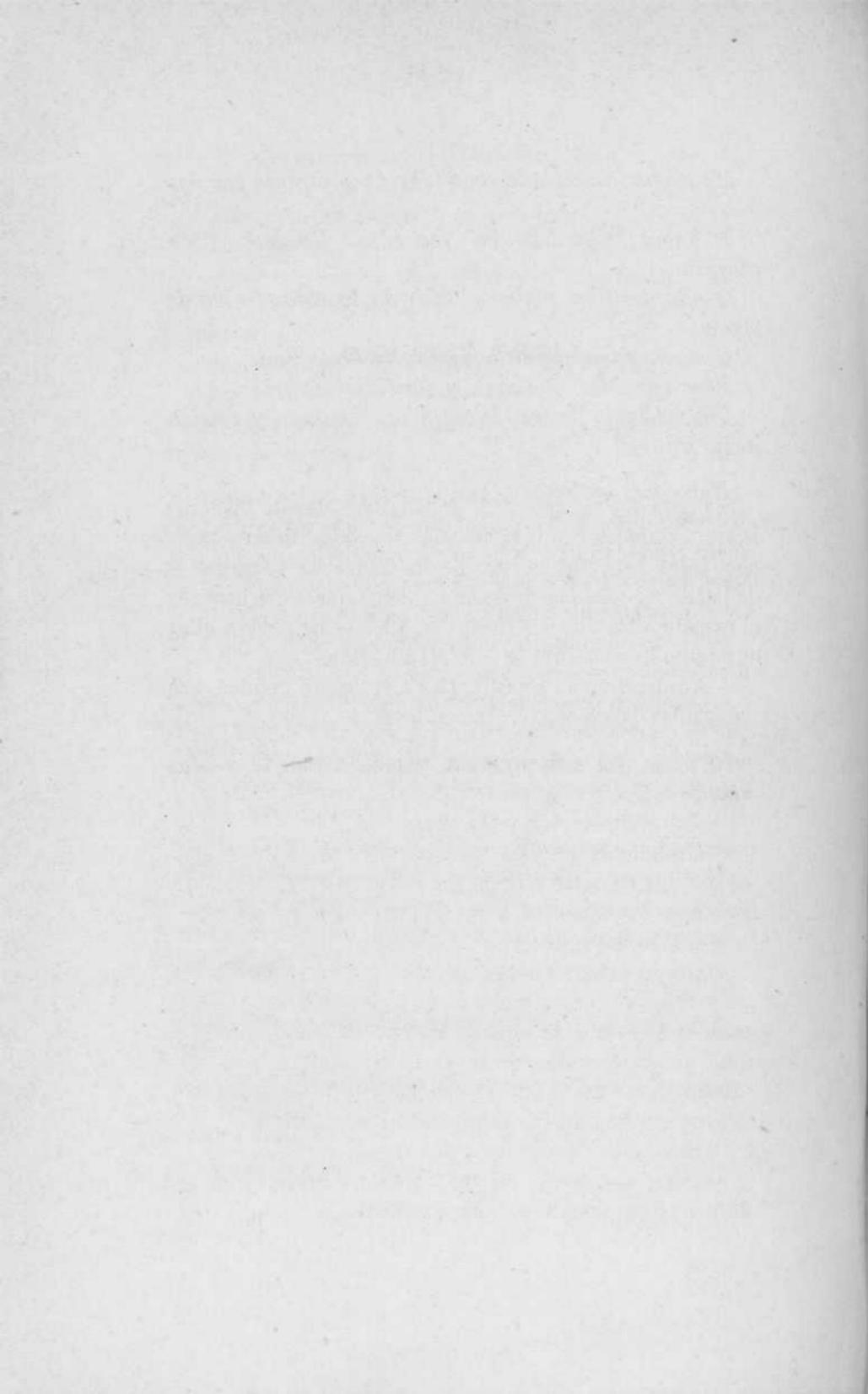
Pero este Dios, que cantó y asistió á mis bodas,

Que me habia prometido tanto, es, él mismo, el asesino de mi hijo (1).

Siempre que alguno hable de los dioses de esta manera, le rechazaremos con indignacion. No consentiremos tampoco tales discursos en boca de los maestros encargados de la educacion de los jóvenes á quienes queremos inspirar el respeto á los dioses, hasta hacerlos semejantes á ellos en cuanto lo consiente la debilidad humana.

—Apruebo todas estas reglas, y soy de opinion que todas ellas deben convertirse en leyes.

(1) *Psycostasia*, pieza perdida de Esquilo. Véase á Wytenbach *Select. princip. histor.* p. 388.



LIBRO TERCERO.

Tales son, en órden á la naturaleza de los dioses, los discursos que conviene, á mi parecer, que oigan y que no oigan desde la infancia hombres, cuyo principal fin debe ser el honrar á los dioses y á sus padres, y mantener entre sí la concordia, como un bien para la sociedad.

—Lo que hemos dispuesto sobre este punto, dijo Adimanto, me parece muy razonable.

—Ahora, si queremos hacerlos valientes, ¿no es preciso que lo que se les diga, tienda á hacerles despreciar la muerte? ¿Crees que se pueda temer la muerte y tener valor?

—No, ¡por Júpiter! no lo creo.

—Un hombre que está persuadido de que el otro mundo es horrible, ¿podrá dejar de temer la muerte? ¿Podrá preferirla en los combates á una derrota y á la esclavitud?

—Eso es imposible.

—Luego nuestro deber es estar muy en guardia respecto á los discursos que tengan esta tendencia, y recomendar á los poetas que conviertan en elogios todo lo malo que dicen ordinariamente de los infiernos, con tanto más motivo cuanto que lo que refieren ni es verdadero, ni propio para inspirar confianza á los guerreros.

—Sin duda.

—Borremos, pues, de sus obras todos los versos que siguen, comenzando por los siguientes:

*Yo preferiria la condicion de labrador al servicio de
un hombre pobre, que viva del trabajo de sus manos,
Á reinar sobre la multitud toda de los muertos (1).*

Y estos:

*No descubrió á las miradas de los mortales y de los
inmortales*

*Esta estancia de tinieblas y de horrores, temida por
los dioses mismos (2).*

Y despues:

*¡Ay de mí! en las estancias de Pluton aún nos queda
Una alma y una imdgen, pero privada de todo senti-
miento (3).*

Y tambien:

Él sólo piensa; los demás son sombras errantes (4).

Y estos:

*Su alma, al salir del cuerpo, descende á los infiernos,
Llorando su destino y echando de ménos su fuerza
y su juventud (5).*

Y tambien:

*Su alma, como el humo, se sume bajo la tierra dando
gemidos (6).*

(1) *Odisea*, XI, v. 488.

(2) *Iliada*, XX, v. 64.

(3) *Iliada*, XIII, v. 103.

(4) *Odisea*, X, v. 495.

(5) *Iliada*, XVI, v. 856.

(6) *Iliada*, XXIII, v. 100.

Y en fin:

Como los murciélagos, que en el fondo de un antro sagrado

Revolotean dando chillidos, cuando uno de ellos ha caído

De la roca, y se enganchan los unos á los otros,

Así las almas se ligan y enlazan dando gemidos (1).

Conjuremos á Homero y á los demás poetas á que no lleven á mal que borremos de sus obras estos pasajes y otros semejantes. No es porque no sean muy poéticos y que no halaguen agradablemente el oído del público; pero cuanto más bellos son, son más peligrosos para los niños y para los hombres, que, destinados á vivir libres, deben preferir la muerte á la servidumbre.

— Tienes razon.

— Borremos tambien estos nombres odiosos y formidables de Cocito, Estigia, Manes, Infiernos y otros semejantes, que hacen temblar á los que los oyen. Quizá tienen su utilidad para otro objeto; pero es de temer que el terror, que ellos inspiran, enfrie y debilite el valor de nuestros guerreros.

— Este temor es muy fundado.

— Pues es preciso quitarlo.

— Sí.

— Y servirnos lo mismo en la conversacion que en poesia de expresiones enteramente contrarias.

— Sin contradiccion.

— Quitemos igualmente esas lamentaciones y quejas, que se ponen en boca de los hombres grandes.

— Es una consecuencia necesaria de lo que acabamos de decir.

(1) *Odisea*, XXIV, v. 6.

—Veamos ántes, si la razon autoriza ó nó esta supresion. ¿No es cierto que el sabio no mirará como un mal la muerte de otro sabio su amigo?

—Es cierto.

—¿Que no llorará por consiguiente por él, como si le hubiere sucedido una desgracia?

—No.

—Digamos igualmente que el sabio se basta á sí mismo, y que tiene sobre los demás hombres la ventaja de no necesitar de nadie para ser dichoso.

—Nada más cierto.

—¿Luego no será para él una desgracia perder un hijo, un hermano, riquezas, ó cualquiera otro bien de esta naturaleza?

—Cuando esto le suceda, no se lamentará, sino que lo soportará con toda la paciencia posible.

—Sin duda.

—Luego con razon suprimimos en los hombres ilustres las lágrimas y los gemidos, y los reservamos á las mujeres, y áun á las más débiles entre ellas, así como á los hombres de carácter afeminado; puesto que queremos que los que destinamos para guardar nuestro Estado, se avergüencen de semejantes debilidades.

—En esto obramos perfectamente.

—Conjuremos una vez más á Homero y á los demás poetas, para que no nos representen á Aquiles el hijo de una diosa,

*Tan pronto echado sobre el costado, tan pronto
Boca arriba ó boca abajo sobre la tierra,
Tan pronto errante, presa del dolor, sobre la ribera
del mar inmenso (1).*

(1) *Iliada*, XXIV, v. 10 y siguientes.

ni

Tomando el polvo abrasador con dos manos, y cubriéndose con él la cabeza (1),

ó llorando y gimiendo; ni á Priamo, rey casi igual á los dioses, suplicando y

*Arrastrándose en el polvo,
Y llamando uno tras otro á cada uno por su nombre(2).*

Tambien les suplicaremos, que no nos representen á los dioses llorando y exclamando:

¡Ay de mí! ¡cuán lamentable es mi suerte! ¡soy una madre desgraciada! (3)

Y si este es un mal respecto de los demás dioses, lo es mucho más aún despues de haber puesto en boca del más grande de ellos estas palabras:

*¡Ay de mí! veo con sentimiento á un mortal, que me es querido, huyendo alrededor de las murallas;
Mi corazón está turbado (4).*

Y en otro pasaje:

*¡Desgraciado de mí! hé aquí el momento en que Sarpedon, el mortal que mas quiero,
Va por la voluntad del destino á perecer á manos de Patroclo, hijo de Menucio (5).*

(1) *Iliada*, XVIII, v. 23-24.

(2) *Iliada*, XXII, v. 414.

(3) *Iliada*, XVIII, v. 54.

(4) *Iliada*, XXII, v. 168.

(5) *Iliada*, XVI, v. 433.

Ya ves, mi querido Adimanto, que si nuestros jóvenes toman en serio esta clase de historias, y si no se burlan de todas estas debilidades, como indignas de los dioses, les será difícil creerlas indignas de sí mismos; puesto que de todas maneras no son más que hombres, no se avergonzarán de tales acciones y discursos, y á la menor desgracia que les suceda, se abandonarán cobardemente á los gemidos y á las lágrimas.

—Nada más cierto que lo que dices.

—Acabamos de ver que no debe ser así, y debemos atenernos á las razones expuestas mientras no se nos presenten otras mejores.

—Sin duda.

—¿Será más conveniente que se sientan inclinados á la hilaridad? ¿Una risa excesiva no es señal de una gran alteracion en el alma?

—Lo creo así.

—Luego no debemos consentir que se nos representen á los hombres grandes, y ménos aún á los dioses, dominados por una risa que no puedan contener.

—No, seguramente.

—Y si hemos de creerte, reprenderemos á Homero por haber dicho:

*Una risa inextinguible estalló entre los dioses,
Cuando vieron á Vulcano agitarse cojeando (1).*

—Sí, si quieres creerme, debe reprendérsele.

—Sin embargo, la verdad tiene derechos, que es preciso respetar. Porque, si no nos engañamos cuando dijimos que la mentira nunca es útil á los dioses, pero que lo es algunas veces á los hombres, cuando se sirven de ella como de un remedio, es evidente que su uso sólo

(1) *Iliada*, I, v. 599.

puede confiarse á los médicos y no á todo el mundo indiferentemente.

—Es evidente.

—Sólo á los magistrados supremos pertenece el poder mentir, á fin de engañar al enemigo ó á los ciudadanos para bien de la república. La mentira no debe nunca permitirse á los demás hombres, y así diremos que un particular, que engaña al magistrado, es más culpable que un enfermo que engaña á su médico, que un discípulo que oculta al maestro encargado de su formación las disposiciones de su cuerpo, y que un marinero que disimula al piloto el estado de la nave y de la tripulación.

—Es muy cierto.

—Por consiguiente, si el magistrado coge en mentira á algun ciudadano, *sea de la condicion de los artesanos,*

Sea adivino, sea médico, sea carpintero (1),

le castigará severamente, como á quien introduce en el Estado, lo mismo que en la nave, un mal capaz de trastornarle y perderle.

—Este mal indudablemente perderia al Estado, si los actos correspondiesen á las palabras.

—¿No deberemos tambien desarrollar en nuestros jóvenes la templanza?

—Seguramente.

—¿No son los principales efectos de la templanza hacernos sumisos para con los que mandan, y dueños de nosotros mismos en todo lo relativo á comer y beber y en los placeres de los sentidos?

—Sí, así me lo parece.

—Por lo mismo aprobaremos el pasaje de Homero en que Diómedes dice:

(1) *Odisea*, XVII, v. 383.

Amigo, siéntate, guarda silencio y sigue mis consejos (1).

Y este otro:

*Los griegos marchaban llenos de ardor y de valor,
En silencio, mostrando su respeto á los jefes* (2).

y todos los demás pasajes semejantes.

—Los aprobaremos.

—¿Diremos lo mismo de estas palabras:

Borracho, que tienes los ojos de un perro y el corazón de un ciervo (3),

y lo que sigue, así como todas las injurias que los poetas y los demás escritores ponen en boca de los inferiores en contra de los superiores?

—No, sin duda.

—Semejantes discursos no son á propósito para inspirar moderación á nuestros jóvenes, y si les inspiraran otros sentimientos, no debe sorprendernos. ¿Qué piensas de esto?

—Pienso como tú.

—¡Pero qué! cuando Homero hace decir al sabio Ulises que nada le parecía más bello

Que mesas cubiertas

De manjares deliciosos, y un escanciador sacando

El vino de la cratera

Para llevarlo y derramarlo á la redonda en las copas (4);

(1) *Iliada*, IV, v. 412.

(2) *Iliada*, IV, v. 431.

(3) *Iliada*, I, v. 225.

(4) *Odisea*, IX, v. 8.

y en otra parte,

Que la muerte más triste es perecer de hambre (1);

ó cuando nos presenta á Júpiter, olvidando, por el exceso de la pasión, los proyectos que había formado, cuando sólo él vigilaba durante el sueño de los dioses y de los hombres; y de tal manera impresionado á la vista de Juno, que no quiere retirarse á su palacio, sino satisfacer sus deseos en aquel mismo sitio, protestándola que jamás había sentido tanto cariño por ella; ni cuando por primera vez se vieron *sin saberlo sus padres* (2) ó cuando refiere la aventura de Marte y de Venus, sorprendidos en las redes de Vulcano (3); ¿crees tú, que todo esto sea á propósito para hacer templados á nuestros jóvenes?

— De ninguna manera.

— En cambio cuando nos pinta sus héroes hablando y obrando con espíritu invencible, entónces sí que es preciso admirarle y escucharle; como por ejemplo, cuando dice:

Ulises, golpeándose el pecho, dijo á su alma estas palabras:

Mantente firme, alma mia, tú has soportado los más terribles males (4).

— Sí, ciertamente.

— Tampoco debe consentirse que nuestros guerreros sean ansiosos de riqueza, ni que se dejen corromper por presentes.

(1) *Odisea*, II, v. 342.

(2) *Iliada*, XIV, v. 291.

(3) *Odisea*, VIII, v. 266.

(4) *Odisea*, XX, v. 17.

—No, sin duda.

—Que no se cante delante de ellos que

Los presentes ganan á los dioses, ganan á los reyes venerables (1).

Y que no se tenga por sabio el consejo que Fénix, ayo de Aquiles, dió á éste, diciéndole que socorriera á los griegos, si le hacian presentes, y que los guardara resentimiento, si no se los hacian (2). Tambien nos negaremos á creer y confesar que Aquiles haya sido codicioso hasta el punto de recibir presentes de Agamemnon (3), y de no entregar un cadáver hasta no haber recibido el rescate (4).

—Tales hechos no son dignos de alabanza.

—Aunque con sentimiento debo decir, que Homero no ha tenido razon al atribuir tales hechos á Aquiles y al haber dado crédito á lo que otros ántes que él habian publicado. Otro tanto digo de las amenazas que este héroe dirige á Apolo:

*Tú me has engañado, tú, el más funesto de los dioses:
Yo te castigaria si tuviera poder para ello* (5).

y de su resistencia en frente de un dios, al rio Janto, contra el que estaba dispuesto á batirse (6); y de lo que dijo con ocasion de su cabellera, que estaba consagrada al rio Sperquio:

(1) Eurípides, *Medea*, v. 934.

(2) *Iliada*, IX, v. 435 y siguientes.

(3) *Iliada*, XIX, v. 278 y siguientes.

(4) *Iliada*, XXIV, v. 175 y siguientes.

(5) *Iliada*, XXII, v. 15 y siguientes.

(6) *Iliada* XXI,

Al héroe Patroclo quiero dar mi cabellera (1).

No es creible que haya hecho eso cuando murió Patroclo, ni que haya arrastrado el cadáver de Hector alrededor de la hoguera de aquel (2), ni que haya inmolado y hecho quemar en la misma hoguera troyanos cautivos (3). Sostendremos que nada de esto es cierto, y no consentiremos que se haga creer á nuestros guerreros, que Aquiles, el hijo de Tetis y del sabio Peleo, y por éste biznieto de Júpiter (4), el discípulo del virtuoso Quiron, haya tenido un alma tan desarreglada, que se dejara dominar por dos pasiones tan contrarias, como lo son una miserable avaricia y un orgullo, que le llevaba á insultar á los dioses y á los hombres.

—Tienes razon.

—Guardémonos tambien de creer y de permitir que se diga, que Teseo, hijo de Neptuno, y Piritoo, hijo de Júpiter, hayan intentado el robo sacrilego que se les atribuye (5), ni que ninguno otro hijo de los dioses, ningun héroe se haya hecho culpable de las crueldades y de las impiedades de que les acusan falsamente los poetas. Obligüemos á estos á reconocer, que los héroes nunca han cometido semejantes acciones; ó que, si las han cometido, ya no son descendientes de los dioses. Pero no les permitamos decir que son á la vez hijos de los dioses y culpables de semejantes crímenes, ni que persuadan á nuestros jóvenes que los dioses han producido algo malo y que los héroes no valen más que los hombres. Porque, como dijimos ántes, esta clase de discursos ofenden á la verdad y á la religion, y ya hemos demostrado lo repugnante que

(1) *Iliada*, XXIII, v. 151.

(2) *Iliada*, XXII, v. 394 y siguientes.

(3) *Iliada*, III, v. 175 y siguientes.

(4) *Iliada*, XXI, v. 188.

(5) El robo de Proserpina. Véase Ovidio, *Tristes* l. V, v. 19.

es suponer que los dioses sean autores de mal alguno.

—Es cierto.

—Añadamos que tales discursos son muy peligrosos para los que los escuchan. En efecto; ¿qué hombre no justificará á sus ojos su propia maldad, cuando esté persuadido de que no hace más que lo que han hecho *los hijos de los dioses, los descendientes del gran Júpiter, que tienen á la cima del Ida, en medio del puro éter, un altar en que hacen sacrificios á su padre, y que llevan aún en sus venas la sangre de los inmortales* (1)? Por todas estas razones desterramos de nuestra ciudad esta clase de ficciones, por temor de que engendren en la juventud una lamentable facilidad para cometer los mayores crímenes.

—Desterrémoslos.

—Puesto que hemos comenzado á fijar los discursos que deben respetarse y los que no deben respetarse, ¿hay todavía algunos de otra especie de que tengamos que hablar? Ya hemos tratado todo lo que hace relacion á los dioses, á los genios, á los héroes y á los infiernos.

—Sí.

—Aquí corresponderia arreglar lo relativo á los discursos que se refieren á los hombres.

—Sin duda.

—Pero, mi querido amigo, en este momento esto es imposible.

—¿Por qué?

—Porque yo creo, que diriamos que los poetas y los autores de fábulas se engañan gravemente con relacion á los hombres, cuando dicen que los malos son dichosos en su mayor parte y los hombres de bien desgraciados; que la injusticia es útil en tanto que permanece oculta; y

(1) Versos atribuidos por Luciano á un poeta trágico que no nombra. Véase el *Elogio de Demóstenes*, t. III, cap. 13.

por el contrario, que la justicia es dañosa al que la practica y útil á los demás. Les prohibiriamos semejantes discursos y les prescribiriamos que en lo sucesivo dijeran lo contrario, lo mismo en verso que en prosa: ¿no es verdad?

—Estoy persuadido de ello.

—Pero si confiesas que en esto tengo razon, deberé concluir que convienes en lo que se cuestiona desde el principio de esta conversacion.

—Es justa tu reflexion.

—Por consiguiente, reservemos el tratar de cuáles son los discursos que deben admitirse respecto de los hombres, para cuando hayamos descubierto lo que es la justicia y si es ventajoso en sí ser justo, sea uno tenido ó nó por tal.

—Haremos bien obrando así.

—Basta lo dicho sobre los discursos y pasemos á la dicción. De esta manera habremos tratado á fondo lo que debe ser materia de los discursos y la forma que conviene darles.

—No te entiendo.

—No es eso lo que deseo. Veamos si me entenderás mejor de otra manera. Todo lo que dicen los poetas y los autores de fábulas, ¿es otra cosa que una narracion de las cosas pasadas, presentes ó futuras?

—No.

—Para ello, ¿no emplean ó una narracion simple, ó una imitativa, ó una compuesta de una y otra?

—Te suplico que te expliques más claramente.

—Soy un maestro singular, á lo que parece, porque no puedo hacerme entender. Voy á ver, siguiendo el ejemplo de los que no tienen facilidad en explicarse, si puedo hacerte comprender mi pensamiento presentándotelo, no en general, sino en ejemplos sucesivos. Respóndeme. ¿Sabes los primeros versos de la *Iliada*, donde Homero refiere que Crises fué en busca de Agamemnon para suplicarle

que le entregara su hija, y que como Agamemnon se negara con aspereza, él se retiró y conjuró á Apolo para que vengara esta repulsa en el ejército griego?

—Lo sé.

—Sabes tambien, que hasta estos versos:

Imploraba á todos los griegos,

Y sobre todo á los dos hijos de Atreo, jefes de los pueblos,

el poeta habla en su nombre, y no trata de hacernos creer que sea otro el que habla y no él. Pero despues de estos versos habla en nombre de Crises y emplea todo su arte para persuadirnos de que no es Homero el que habla sino el anciano sacerdote de Apolo. La mayor parte de las relaciones de la *Iliada* y de la *Odisea* son de este género.

—Es cierto.

—¿No es siempre una relacion, ya hable el poeta por sí ó ya lo haga por boca de otros?

—Sin duda.

—Y cuando habla por boca de otros, ¿no trata de conformarse todo lo posible con el lenguaje de aquel en cuyo nombre habla?

—Sí.

—Conformarse con otro por el gesto ó por la palabra, ¿no es imitarle?

—Sin duda.

—Por lo tanto, en estos casos las narraciones, tanto de Homero como de los demás poetas, son narraciones imitativas.

—Muy bien.

—Por el contrario, si el poeta no se ocultase nunca bajo la persona de otro, todo su poema y su narracion serian simples y sin imitacion; y para que no me digas que no comprendes cómo puede hacerse esto, voy á ex-

plicártelo. Si Homero, despues de haber dicho que Crises habia venido al campo con el rescate de su hija y que habia suplicado á los griegos, sobre todo á los dos reyes, hubiera continuado la relacion en su nombre, y no en el de Crises, no seria ya una imitacion, sino una narracion sencilla. Hé aquí, por ejemplo, cómo se hubiera explicado; y me serviré de la prosa, porque no soy poeta.

—«El sacerdote, al llegar al campamento, suplicó á
 » los dioses que permitieran á los griegos tomar á Troya,
 » y que les concedieran una vuelta feliz. Al mismo tiempo
 » conjuró á los griegos, por respeto á Apolo, á que le de-
 » volvieran su hija y aceptaran su rescate. Todos los grie-
 » gos, llenos de respeto por este anciano, consintieron en
 » su demanda; pero Agamennon se levantó contra él, le
 » mandó que se retirara y que no se presentara jamás en su
 » presencia, no fuese que ni el cetro ni las cintillas del dios
 » le librasen de su cólera; que ántes que entregar la hija,
 » ella envejeceria con él en Argos; que se marchase y no
 » le irritase más, si queria volver sano y salvo á su casa.
 » El anciano se retiró temblando y sin decir nada. Luego
 » que se alejó del campamento, dirigió una súplica á
 » Apolo invocándole con todos sus nombres, recordándole
 » todo lo que habia hecho por agradarle, ya construyendo
 » templos, ya inmolándole víctimas escogidas; y en recom-
 » pensa de su piedad le suplicó que lanzara sus flechas so-
 » bre los griegos, para vengar las lágrimas que le habian
 » hecho derramar.»

A esto llamo yo una narracion simple y sin imitacion.

— Lo entiendo.

— Comprendes igualmente que hay una especie de narracion que es opuesta á ésta. Es aquella en la que el poeta, suprimiendo todo lo que intercala por su cuenta en los discursos de aquellos á quienes hace hablar, sólo deja el diálogo.

— Comprendo. Esta narracion es la propia de la tragedia.

— Justamente. Creo ahora haberte hecho entender lo que no comprendias al principio, á saber, que en la poesia y en toda ficcion hay tres clases de narraciones. La primera es imitativa, y, como acabas de decir, pertenece á la tragedia y á la comedia. La segunda se hace en nombre del poeta; y la verás empleada en los ditirambos. La tercera es una mezcla de una y otra; y nos servimos de ella en la epopeya y en otras cosas; ¿me entiendes?

— Sí, entiendo lo que querias decir.

— Recuerda tambien lo que dijimos ántes: que despues de haber arreglado lo concerniente al fondo del discurso, nos faltaba examinar la forma.

— Lo recuerdo.

— Quería decirte, que necesitábamos discutir juntos si hemos de dejar á los poetas la libertad de servirse de narraciones puramente imitativas ó de unas y otras á la vez, y qué reglas les prescribiremos para esta clase de narraciones, ó si les prohibiremos toda imitacion.

— Adivino tu intencion; quieres ver si admitiremos ó nó la tragedia y la comedia en nuestro Estado.

— Quizá y acaso algo más, porque en este momento no sé nada. Pero iré á donde el soplo de la razon me lleve.

— Bien dicho.

— Examina ahora, mi querido Adimanto, si será conveniente que nuestros guerreros sean imitadores ó nó. ¿No resulta de lo que ántes dijimos, que cada uno sólo puede hacer bien una sola cosa, y que si se aplica á muchas, no conseguirá hacerse superior en ninguna?

— Es cierto.

— Lo mismo sucede con respecto á la imitacion. Un hombre solo no puede imitar muchas cosas lo mismo que una sola.

— Nó.

—Méenos podría aplicarse á una funcion importante y al mismo tiempo imitar muchas cosas y sobresalir en la imitacion, cuando se ve que en dos cosas, que tanto se dan la mano como la comedia y la tragedia, es dificil que un mismo hombre sobresalga en ámbas. ¿No las llamaban ántes imitaciones?

—Sí, y tienes razon en decir que no se puede sobresalir á la vez en estos dos géneros.

—Tampoco se ve que un mismo hombre pueda ser á la vez rapsodista y actor.

—Es cierto.

—Los mismos actores no son igualmente buenos para lo trágico que para lo cómico. Y sin embargo, estos dos géneros no son más que imitaciones.

—No son otra cosa.

—Me parece que las facultades del hombre se dividen con relacion á aplicaciones más limitadas aún; de suerte que le es imposible imitar bien muchas cosas, ó hacer seriamente las cosas que reproduce por la imitacion.

—Nada más cierto.

—Si nos atenemos, pues, al primer reglamento, segun el cual nuestros guerreros, libres de toda otra ocupacion, deben consagrarse únicamente á conservar y defender la libertad del Estado por todos los medios propios á este efecto, no les conviene hacer ni imitar ninguna otra cosa; ó si imitan algo, que sea en buen hora lo que puede conducirles á su fin, es decir, el valor, la templanza, la santidad, la grandeza de alma y las demás virtudes; pero que no imiten nada que sea bajo y vergonzoso, no sea que se hagan tales como lo que imitan. ¿No has observado que la imitacion, cuando se contrae el hábito desde la juventud, trasciende á las costumbres, se convierte en una segunda naturaleza, y poco á poco se toma el tono, el gesto y el carácter de aquellos á quienes se imita?

—Eso sucede comunmente.

—No consintamos, pues, que los que son objeto de nuestro cuidado y para quienes la virtud es un deber, se complazcan en imitar á una mujer, sea jóven ó vieja, que rellosa para con su marido ó llena de orgullo, que pretenda igualarse á los dioses, ó que se abandone en la desgracia á quejas y lamentaciones. Méenos imitarán á la enferma, á la enamorada, ó á la que está con los dolores de parto.

—Sin duda.

—Que tampoco imiten á los esclavos, hombres ó mujeres, en las acciones propias de su condicion.

—Nó.

—Ni á los hombres malos y cobardes, que se quereullan, se insultan y se dicen obscenidades unos á otros, ya cuando están embriagados, ya á sangre fria; ni las demás acciones ó discursos, en que tales gentes faltan á lo que se deben á sí mismos y á los demás. No creo tampoco que deban acostumbrarse á remedar lo que dicen ó hacen los dementes. Debe conocerse á los dementes y á los malos, hombres y mujeres, pero no se les debe imitar ni parecéseles.

—Es cierto.

—¿Deben imitar á los herreros ó á cualquiera otro obrero, á los remeros, á los patronos de galera, en fin, á personas semejantes? ¿Cómo ha de poder hacerlo, cuando no les es permitido ni áun dedicarse á ninguna de estas profesiones?

—Y el relincho de los caballos, el mugido de los toros, el murmullo de los rios, del mar, del rayo y todo lo demás; ¿les conviene imitar todo esto?

—No, puesto que no queremos que sean locos, ni que imiten á los que lo son.

—Si comprendo bien tu pensamiento, hay un modo de hablar y de cantar, de que se sirve el hombre de bien, cuando tiene algo que decir; y hay otro modo muy dife-

rente de éste, del cual se sirven los hombres mal nacidos ó mal educados.

—¿Cuáles son esos modos?

—El hombre de bien, cuando su discurso le lleva á referir lo que ha dicho ó hecho un hombre semejante á él, se esforzará por representarle en su persona, y no se avergonzará de semejante imitacion, sobre todo cuando tenga por objeto pintarle en una situacion en que haya mostrado sabiduría y firmeza, y no cuando se haya visto abatido por la enfermedad, vencido por el amor, embriagado ó en cualquiera otra ocasion análoga. Pero cuando se le presente la oportunidad de tener que imitar una persona que esté por bajo de él, nunca se rebajará hasta el punto de imitarla sériamente, y sólo lo hará como de paso y cuando haya hecho una buena accion; y áun en este caso no dejará de ruborizarse, porque no está acostumbrado á imitar esta clase de personas, y se querria muy mal si se amoldase y formase segun un modelo inferior á sí mismo; y sólo por ser cosa momentánea, no rechazará esta imitacion con desprecio.

—Así debe suceder.

—Su narracion será, pues, como la que referimos ántes de Homero, en parte simple y en parte imitativa, si bien haciendo que aparezca pocas veces la imitacion en todo el desarrollo del discurso; ¿tengo razon?

—Sí, así es como debe hablar un hombre de ese carácter.

—Con respecto al que tiene un carácter opuesto, cuanto más malo sea, mayor será su tendencia á imitarlo todo; creerá que no hay nada que sea inferior á él, y así hará estudio en imitar en público todas las cosas que ántes enumeramos: el ruido del trueno, de los vientos, del granizo, de los ejes de los carros, de las ruedas; el sonido de las trompetas, de las flautas, de los caramillos y de todos los demás instrumentos; el ladrido de los perros, el balido de los corderos y el canto de las aves; todo su discurso se

reducirá á imitar el tono y las expresiones de otro, sin que apenas éntre en él la narracion simple.

—No puede ser de otra manera.

—Tales son las dos clases de narraciones de que queria hablarte.

—Muy bien.

—La primera, como ves, admite pocos cambios, y tan pronto como se ha encontrado la armonía y el número que la convienen, casi ya no hay necesidad de emplear otros, porque el mismo tono y el mismo número bastan por lo ordinario.

—Así es.

—La segunda clase, por el contrario, ¿no te parece que necesita de todas las armonías y de todos los ritmos para expresar bien lo que quiere decir, puesto que abraza todos los cambios imaginables?

—Es cierto.

—Pero todos los poetas, y en general los que refieren alguna cosa, emplean ya una, ya otra de estas narraciones, ó las mezclan.

—Es cierto.

—¿Qué haremos en este caso? ¿Daremos cabida en nuestro Estado á estas tres clases de narraciones ó sólo admitiremos una?

—Si se me cree, nos atendremos á la narracion simple hecha para representar al hombre de bien.

—Sí; pero, mi querido Adimanto, la narracion mista tiene mucho mérito; y la narracion, opuesta á la que tú escoges, agrada infinitamente á los niños, á los que gobiernan á la juventud y al pueblo.

—Convengo en ello.

—Quizá alegrarás que no se conforma esto con nuestro plan de gobierno, porque entre nosotros no hay un hombre que reuna en sí los talentos de dos ó más hombres, y cada uno sólo puede hacer una cosa.

— Precisamente esa es mi opinion.

— Por este mismo motivo en nuestro Estado el zapatero es simplemente zapatero y no piloto; el labrador, labrador y no juez; el guerrero, guerrero y no comerciante; y así de los demás.

— Es cierto.

— Luego si uno de estos hombres, hábiles en el arte de imitarlo todo y de adoptar mil formas diferentes, viniese á nuestra ciudad, para obligarnos á admirar su arte y sus obras, nosotros le rendiríamos homenaje, como á un hombre divino, maravilloso y arrebatador; pero le diríamos que nuestro Estado no puede poseer un hombre de su condicion y que no nos era posible admitir personas semejantes. Le despediríamos despues de haber derramado perfumes sobre su cabeza y de haberla adornado con las cintillas de los sacrificios; y nos daríamos por contentos con tener un poeta y recitador más austero y ménos agradable, si bien más útil, que imitara el tono del discurso que conviene al hombre de bien, y siguiera escrupulosamente las fórmulas que hemos prescrito al trazar el plan de la educacion de nuestros guerreros.

— Si se nos dejara la eleccion, preferiríamos el último sin dudar.

— Me parece, mi querido amigo, que hemos tratado á fondo esta parte de la música, que corresponde á los discursos y á las fábulas, puesto que hemos hablado de la materia y de la forma del discurso.

— Soy de tu parecer.

— Nos resta hablar de esta otra parte de la música, que corespnde al canto y á la melodía.

— Sí.

— ¿Quién no ve desde luego lo que deberemos decir sobre este punto y qué reglas habremos de prescribir, si seguimos nuestros principios?

— Yo, replicó Glaucon sonriéndose, no soy de este

número, porque no podría decir con exactitud á qué debemos atenernos sobre esta materia, aunque lo entrevea confusamente.

—Por lo ménos, puedes decirnos que la melodía se compone de tres elementos: las palabras, la armonía y el número.

—¡Ah! eso sí.

—En cuanto á las palabras cantadas, ¿no deben, como las demás, componerse segun las leyes que hemos ya prescrito?

—Sin duda.

—Es preciso que la armonía y el número correspondan á las palabras.

—Sí.

—Hemos dicho ya que era preciso desterrar del discurso las quejas y las lamentaciones.

—Es cierto.

—¿Cuáles son las armonías lastimeras? Dímelo ya que eres músico.

—Es la lidia mista y aguda y otras semejantes.

—Es preciso, por consiguiente, suprimirlas como malas, no sólo para los hombres, sino tambien para aquellas mujeres, que se precian de ser sábias y moderadas.

—Sí.

—Nada más indigno de los guerreros que la embriaguez, la molicie y la indolencia.

—Sin contradiccion.

—¿Cuáles son, pues, las armonías muelles y usadas en los festines?

—La jónica y la lidia, denominadas armonías tímidas.

—¿Pueden ser de algun uso para los guerreros?

—De ninguno, y por lo tanto no quedan otras que la dórica y la frigia.

—Yo no conozco todas las especies de armonías; escoge sólo dos: una fuerte, que traduce el tono y las expresio-

nes de un hombre de corazón, sea en la pelea, sea en cualquiera otra acción violenta; como cuando, sin que le detengan las heridas ni la muerte ó estando sumido en la desgracia, espera en tales ocasiones, con firmeza y sin abatirse, los azares de la fortuna; otra más tranquila, propia de las acciones pacíficas y completamente voluntarias, acomodada al estado de un hombre que invoca los dioses, que suplica, instruye, aconseja á los demás, se rinde á sus súplicas, escucha sus lecciones y sus dictámenes, y que por lo mismo nunca experimenta el menor contratiempo, y que, en fin, lejos de enorgullecerse con sus triunfos, se conduce con sabiduría y moderación y está siempre contento con su suerte. Reservemos estas dos armonías, que expresarán el carácter de un hombre sabio y valiente en las acciones voluntarias ó involuntarias, en la buena como en la mala fortuna.

—Las que pides son precisamente las dos últimas que yo he nombrado.

—¿Tampoco tendremos necesidad de instrumentos de numerosas cuerdas y de otras armonías en nuestros cantos y en nuestra melodía?

—Nó, sin duda.

—¿Ni sostendremos fabricantes de triángulos, de plectros y otros instrumentos de cuerdas numerosas y de muchas armonías?

—Nó.

—Consentirás en nuestra república á los constructores y tocadores de flauta? ¿No equivale este instrumento á los que tienen el mayor número de cuerdas? Y los que reproducen todos los tonos, ¿son otra cosa que imitaciones de la flauta?

—Nó.

—Así no nos quedan más que la lira y el laud para la ciudad, y para los campos el caramillo, que usarán los pastores.

—Es evidente despues de lo que acabamos de decir.

—Por lo demás, mi querido amigo, no nos hemos equivocado al dar la preferencia á Apolo sobre Marsias, y á los instrumentos inventados por este dios á los del sátiro.

—Nó, ciertamente.

—¡Por el Can! (1) ya tenemos reformado, sin apercibirnos de ello, este Estado, que deciamos que rebosaba en delicias.

—Y lo hemos hecho sábiamente.

—Reformémosle, pues, por entero, y digamos del ritmo como dijimos de la armonía, que es preciso desterrar la variedad y multiplicidad de medidas; indagar qué ritmos expresan el carácter del hombre sabio y valiente, y, despues de haberle encontrado, someter el número y la medida á las palabras, y no las palabras al número y á la medida. A tí te toca decir cuáles son estos ritmos, como lo has hecho respecto á las armonías.

—No me es fácil satisfacerte. Sólo te diré que todas las medidas se reducen á tres tiempos, así como todas las armonías resultan de cuatro tonos principales; pero no podré decirte qué medidas convienen á los diferentes caracteres que se quieren expresar.

—Examinaremos más adelante con Damon (2) qué medidas expresan la bajeza, la insolencia, el furor y los demás vicios, así como los que convienen á las virtudes opuestas. Creo haberle oido hablar algo confusamente de ciertos metros que llamaba énope, dactilo, heróico, y que componia, no sé cómo, por medio de sílabas largas y bre-

(1) Κύν, perro; juramento acostumbrado de Sócrates. Unos pretenden que era un juramento egipcio, y que Sócrates entendia por esto el perro Anubis; otros que sólo entendia un perro ordinario, y que era una burla del juramento ¡por Júpiter! y demás que eran familiares á los griegos.

(2) Célebre músico, que fué maestro de Pericles.

ves; además formaba otro que se componia de una breve y una larga que llamaba yambo, á lo que creo, y yo no sé qué otro que llamaba tróqueo, y que se componia de una larga y una breve. Observé tambien que en algunas ocasiones aprobaba ó condenaba tanto el metro como el ritmo mismo, ó un no sé qué que resultaba del uno y del otro, porque no puedo decir con claridad lo que es; pero dejemos este punto, como te dije ántes, para discutirlo con Damon. Me parece que esta discusion exige mucho tiempo; ¿qué dices á esto?

—Lo creo así.

—Por lo ménos podrás decirme que se experimenta placer allí donde se encuentra la belleza del ritmo, y lo contrario del placer allí donde esta belleza falta.

—Sin duda.

—Pero la belleza del número, lo mismo que la armonía, sigue de ordinario la belleza de las palabras; porque, como dijimos ántes, el número y la armonía están hechas para las palabras, y no las palabras para el número y la armonía.

—Es cierto que uno y otro deben acomodarse al discurso.

—Pero el género de la diction y el discurso mismo ¿no expresan el carácter del alma?

—Sí.

—¿Y todo lo demás no se confunde en la misma expresion con el discurso?

—Sí.

—Por consiguiente, la belleza, la armonía, la gracia y la medida del discurso son la expresion de la bondad del alma. Y no entiendo por esta palabra la estupidez, que con el fin de suavizar la expresion se llama inocentada, sino que entiendo el carácter de un alma, cuyas costumbres son verdaderamente bellas y buenas.

—Es cierto.

—Nuestros guerreros jóvenes, ¿no deben proponerse adquirir todas estas cualidades, si quieren cumplir sus deberes?

—Sin duda.

—Por lo ménos, este es el objeto de todas las artes, de la pintura, de la escultura, del grabado, de la arquitectura y de la naturaleza misma en la produccion de las plantas y de los cuerpos. La gracia ó la falta de gracia se encuentra en sus obras; y así como la falta de gracia, de medida y de armonía es la señal ordinaria de un mal espíritu y de un mal corazon, así las cualidades opuestas son la imágen y le expresion de un espíritu y de un corazon bien formados.

—Así es.

—¿Bastará, pues, que vigilemos á los poetas, precisándoles á que nos presenten en sus versos un modelo de buenas costumbres, ó no deberemos hacer nada de eso? ¿Será preciso que fijemos nuestras miradas sobre todos los demás artistas, para impedir que nos ofrezcan en pintura, en arquitectura ó en cualquier otro género, obras que no tengan gracia, ni correccion, ni nobleza, ni proporciones? En cuanto á los que no pueden obrar de otra manera, ¿no deberemos prohibirles que trabajen en nuestra república por temor de que los encargados de la guarda de nuestro Estado, educados en medio de estas imágenes viciosas, como en malos pastos, y alimentándose, por decirlo así, cada momento con la vista de tales objetos, no contraigan al fin algun mal vicio en el alma, sin apercibirse de ello? ¿Nos interesa, por el contrario, buscar artistas hábiles, capaces de seguir la huella de la naturaleza de lo bello y de lo gracioso, á fin de que nuestros jóvenes, educados en medio de sus obras como en una atmósfera pura y sana, reciban sin cesar saludables impresiones por los ojos y por los oídos, y que desde la infancia se vean insensiblemente conducidos á imitar y amar

lo bello, y á establecer entre éste y ellos mismos un perfecto acuerdo?

—Nada puede ser preferible á una educacion semejante.

—¿No es por esta misma razon, mi querido Glaucon, la música la parte principal de la educacion, porque insinuándose desde muy temprano en el alma, el número y la armonía se apoderan de ella, y consiguen que la gracia y lo bello entren como un resultado necesario en ella, siempre que se dé esta parte de educacion como conviene darla, puesto que sucede todo lo contrario, cuando se la desatiende? Y tambien, porque educado un jóven, cual conviene, en la música, advertirá con la mayor exactitud lo que haya de imperfecto y de defectuoso en las obras de la naturaleza y del arte, y experimentará á su vista una impresion justa y penosa; alabará por la misma razon con entusiasmo la belleza que observe, la dará entrada en su alma, se alimentará con ella, y se formará por este medio en la virtud; mientras que en el caso opuesto mirará con desprecio y con una aversion natural lo que encuentre de vicioso; y como esto sucederá desde la edad más tierna, ántes de que le ilumine la luz de la razon, apenas haya esta aparecido, invadirá su alma, y él se unirá con ella mediante la relacion secreta que la música habrá creado de antemano entre la razon y él. Hé aquí, á mi parecer, las ventajas que se buscan al educar á los niños en la música.

—En la misma forma que no podemos suponernos instruidos en la lectura, mientras no conozcamos perfectamente todas las letras elementales en todas sus combinaciones y en todas las palabras largas y breves, sin despreciar ninguna, y no nos dediquemos á reconocer por todas partes estas letras, porque de no hacerlo así nunca llegaríamos á ser gramáticos...

—Es cierto.

—Lo mismo que si no conociésemos las letras en sí mismas, jamás podríamos reconocer su imagen representada en el agua y en los espejos, siendo lo uno y lo otro objeto de la misma ciencia y del mismo estudio...

—Sin contradicción.

—De la misma manera, en nombre de los dioses inmortales, ¿no podré decir que nunca seremos nosotros, ni serán los guerreros que nos proponemos formar, excelentes músicos, si no nos familiarizamos con la idea de la templanza, de la fuerza, de la generosidad, de la grandeza de alma y demás virtudes, hermanas de estas, que se nos presentan en mil objetos diferentes; si no las distinguimos á primer golpe de vista, así como sus imágenes, donde quiera que estén, en grande ó en pequeño, sin despreciar ninguna, persuadidos de que, cualquiera que sea la forma en que se presenten, son el objeto de la misma ciencia y del mismo estudio?

—No puede ser de otra manera.

—¿Y no será el más bello de los espectáculos para el que quiera contemplarle, ver un alma y un cuerpo igualmente bellos, unidos entre sí, y en los que se encuentren todas las virtudes en un perfecto acuerdo?

—Sí, ciertamente.

—Pero lo que es muy bello, es también muy digno de ser amado.

—Sin duda.

—El verdadero músico no puede menos de amar á todos aquellos en quienes encuentre esta armonía; pero no amará á aquellos en quienes no perciba esta cualidad.

—Si esta falta de acuerdo está en el alma, convengo en ello; pero si sólo se encuentra en el cuerpo, el músico por esto no dejará de amarle.

—Veo que tú has amado ó que amas en este momento á alguna persona de esas condiciones; pero dime: la templanza y el placer excesivo, ¿pueden estar juntos?

—¿Cómo puede ser esto, cuando el exceso de placer no turba ménos el alma que el exceso del dolor?

—¿Se concierta por lo ménos con las demás virtudes este abuso de los placeres?

—Tampoco.

—¿Concuerda más bien con la cólera y la licencia?

—Sí.

—¿Conoces un placer más grande y más vivo que el amor sensual?

—No; ni tampoco otro más furioso.

—Por el contrario, el amor ajustado á la razon es un amor sabio y arreglado á lo bello y á lo honesto.

—Es cierto.

—Luego no debe dejarse que se una á este amor razonable nada que sea furioso ni disoluto.

—No.

—Luego el placer sensual no puede admitirse, y los que se aman con un amor racional deben rechazarle absolutamente.

—Sí, Sócrates, deben excluirle por entero.

—Por consiguiente en el Estado, cuyo plan estamos formando, ordenarás por una ley expresa que las pruebas de afecto, que el amante dé al objeto amado, sean de la misma naturaleza que las que da un padre á su hijo y para un fin honesto; de suerte que, en la comunicacion que el amante tenga con el que ama, jamás dé lugar á sospechar que han ido más adelante, porque en otro caso se le habrá de echar en cara su poca delicadeza y su falta de educacion.

—Consiento en ello.

—¿Te parece, que aún nos resta algo que decir sobre la música? Por lo ménos nuestro discurso ha concluido por donde debia concluir, porque toda conversacion sobre la música debe venir á parar en el amor á lo bello; ¿no es así?

—Sí.

—Después de la música, formaremos nuestros jóvenes en la gimnasia.

—Sin duda.

—Es preciso que se consagren á ella sériamente desde muy temprano y por toda la vida. Hé aquí mi pensamiento sobre este punto; mira si es también el tuyo. No es, á mi parecer, el cuerpo, por bien constituido que esté, el que por su propia virtud hace al alma buena; por el contrario, el alma, cuando es buena, es la que da al cuerpo por su propia virtud toda la perfección de que es susceptible; ¿qué te parece?

—Soy de tu dictámen.

—Si después de haber cultivado el alma con el mayor esmero, la encargamos que forme el cuerpo, contentándonos con indicarla de qué manera, para no extendernos demasiado, ¿no obraremos bien?

—Sí.

—Ya hemos prohibido á nuestros guerreros la embriaguez, porque á nadie conviene ménos embriagarse y no saber dónde se encuentra que al que está encargado de guardar la república.

—En efecto, sería ridículo que un guarda tuviese necesidad de ser guardado.

—En cuanto al alimento, ¿no son nuestros guerreros atletas destinados al más fuerte de todos los combates?

—Sí.

—¿Les convendría el régimen de los atletas ordinarios?

—Quizá.

—Este régimen concede demasiado al sueño y hace depender la salud de los menores accidentes. ¿No ves que los atletas pasan la vida durmiendo, y que, por poco que se separen del régimen que se les prescribe, contraen peligrosas enfermedades?

—Eso se ve todos los días.

—Necesitamos un régimen ménos escrupuloso para los atletas guerreros, que deben estar, como los perros, siempre alerta, verlo todo, oirlo todo, mudando sin cesar en campaña el alimento y la bebida, sufrir el frio y el calor, y por consiguiente, tener un cuerpo á prueba de todas las fatigas.

—Pienso como tú.

—La mejor gimnasia ¿no es hermana de esa música sencilla de que hablamos hace un momento?

—¿Cómo?

—Entiendo una gimnasia sencilla, moderada, tal como debe ser para los guerreros.

—¿Y en qué consiste?

—En Homero lo puedes aprender. Sabes, que en la mesa de sus héroes nunca se sirvieron bebidas, aunque estuviesen acampados en el Helesponto, ni viandas cocidas, sino sólo asadas, alimento cómodo para las gentes de guerra, á quienes les es más fácil hacer cocer inmediatamente al fuego sus viandas, que llevar consigo útiles de cocina.

—Convengo en ello.

—Tampoco creo que Homero haga mencion de guisados; los atletas mismos ¿no saben que es preciso abstenerse de ellos, si quieren estar buenos?

—Lo saben, y efectivamente se abstienen de ellos.

—Si este género de vida te agrada, no aprobarás los festines de Siracusa, ni esta variedad de guisados tan de moda en Sicilia.

—No.

—Tampoco creerás, que una jóven corintia deba agradar á gentes, que quieran gozar de una salud robusta.

—No.

—¿Llevarás tambien á mal las golosinas tan estimadas de la pastelería ática?

—Sí.

— Puede decirse con razon, que la multiplicidad de manjares es respecto á la gimnasia, lo que es para la música una melodía, en que entran todos los tonos y todos los ritmos.

— Esa comparacion es muy exacta.

— Aquí la variedad produce el desórden, y allí engendra la enfermedad. En la música, la sencillez hace al alma sábia; en la gimnasia, hace al cuerpo sano.

— Es muy cierto.

— Pero en un Estado, donde reinan el desórden y las enfermedades, no tardarán en hacerse necesarios los tribunales y los hospitales. Y la jurisprudencia y la medicina se verán bien pronto honradas, cuando un gran número de ciudadanos bien nacidos las cultiven con ardor.

— Sin duda.

— ¿Hay en un Estado señal más segura de una mala educacion que la necesidad de médicos y de jueces hábiles no sólo para los artesanos y pueblo bajo, sino tambien para los que se precian de haber sido educados como hombres libres? ¿No es cosa vergonzosa y una prueba insigne de ignorancia el verse forzado á acudir á una justicia extraña por no ser uno mismo justo, y el convertir á los demás en dueños y jueces de su derecho?

— Nada más vergonzoso.

— ¿No lo es aún mucho más, no sólo proseguir y sostener toda la vida litigios ante los tribunales, sino tambien, dando muestras de bajeza de sentimientos, hacer alarde de ser injusto, como si fuera bueno saber todas las trampas curiales y giros tortuosos, acudir á toda clase de subterfugios para eludir las resoluciones legítimas, cuando en muchas ocasiones sólo média un vil interés? Y todo esto se hace porque no se calcula que es infinitamente más conveniente y más bello conducirse de manera que no haya necesidad de acudir á un juez soñoliento.

—Sí, eso es aún más vergonzoso.

—¿Y lo será ménos el acudir sin cesar al médico, no en caso de heridas ó de cualquiera enfermedad producida por la estacion, sino por tener el cuerpo lleno de humores y de vapores como los pantanos á causa de esa vida muelle que hemos descrito, obligando á los discípulos de Esculapio á inventar para tales enfermedades las palabras nuevas de flusiones y catarros?

—Es cierto que estas palabras son nuevas y extraordinarias.

—Y desconocidas, en mi opinion, en tiempo de Esculapio. Lo que me obliga á pensar así es que sus dos hijos (1), que se encontraron en el sitio de Troya y que se hallaron presentes cuando una mujer dió á Euripilo, que estaba herido (2), una bebida hecha de vino de Pramnio, de harina y de queso, cosas todas á propósito para engendrar la flemma, no reprendieron ni á esta mujer que la presentó, ni á Patroclo que curó la herida.

—Sin embargo, era una bebida bien extraña dado el estado del hombre.

—Juzgarás de otra manera, si reflexionas que ántes de Herodico los discípulos de Esculapio no conocian este método, tan de moda hoy día, que consiste en conducir como por la mano las enfermedades. Herodico habia sido maestro de gimnasia; cuando se encontró valetudinario, hizo una mezcla de la medicina y de la gimnasia, de que se sirvió primero para atormentarse á sí mismo, y despues para atormentar á muchos más.

—¿Cómo?

—Procurándose una muerte lenta; como su enfermedad era mortal y no podia curarla enteramente, se obstinó en seguirla paso á paso, despreciando todo lo demás, para consagrar á ella toda su atencion, y siempre estaba de-

(1) Macaon y Podaliro. *Iliada*, II, v. 729.

(2) *Iliada*, XI, v. 623 y 829.

vorado por la inquietud á poco que se separara de su régimen; de suerte que, á fuerza de arte y de cuidado llegó hasta la vejez, arrastrando una vida moribunda.

—Su arte le prestó un gran servicio.

—Lo merecia bien por no haber sabido, que no fué por ignorancia ni por falta de experiencia el no haber transmitido Esculapio á sus discípulos este método de tratar las enfermedades, sino porque sabia que en todo Estado bien ordenado cada cual tiene una ocupacion, que es preciso que desempeñe; y que nadie debe pasar la vida como enfermo, haciéndose cuidar como tal. Vemos lo ridículo de este abuso en los menestrales; pero, tratándose de los ricos y de los que se tienen por dichosos, no nos apercebimos de ello.

—¿Cómo? dímelo, si gustas.

—Que se ponga enfermo un carpintero, y verás cómo pide al médico que le recete un vomitivo ó un purgante, ó, si es necesario, que le aplique el hierro ó el fuego. Pero si le prescribe un largo régimen y le aplica á la cabeza suaves compresas y lo demás que es consiguiente, dirá bien pronto que no tiene tiempo para estar enfermo, y que le tiene mas cuenta morir que renunciar á su trabajo, para sólo ocuparse de su mal. En seguida despedirá al médico, y volviendo á su método ordinario de vida, ó recobrará la salud, y se entregará á su trabajo; ó si el cuerpo no puede resistir al esfuerzo de la enfermedad, vendrá la muerte en su auxilio y le sacará del conflicto.

—Esta manera de tratar las enfermedades parece convenir en efecto á esa clase de gentes.

—¿Y por qué? ¿no es porque tienen un oficio, y que sin trabajar en él no pueden vivir?

—Sin duda.

—Mientras que el rico, segun se dice, no tiene ninguna clase de ocupacion á que no pueda renunciar sin renunciar á la vida.

—Sí, así se dice.

—¡Y qué! no admites lo que dice Focilides:

¿Qué es preciso cultivar la virtud, cuando se tiene con que vivir?

—Yo creo que así debe hacerse, áun ántes de tener con que vivir.

—No neguemos á Focilides la verdad de esta máxima; pero veamos por nosotros mismos si el rico debe practicar la virtud, y si le es imposible vivir cuando no la practica; ó si la manía de alimentar en sí la enfermedad, que impide al carpintero y demás artesanos entregarse á sus oficios, impide igualmente al rico cumplir con el precepto de Focilides.

—Sí, ;por Júpiter! se lo impide.

—No hay nada que ponga á este fin más obstáculos que este inmoderado cuidado del cuerpo, que va más allá de las reglas de la gimnasia. Porque este cuidado excesivo es verdaderamente una traba, lo mismo en el manejo de las cosas domésticas que en los negocios públicos, lo mismo en la guerra que en la paz; pero lo peor de todo es que es incompatible con el estudio de cualquiera ciencia, con la meditacion y con la reflexion. Tememos sin cesar los males de cabeza y los desvanecimientos, que se imputan á la filosofía; de modo que, donde quiera que este cuidado del cuerpo aparece, es un impedimento para ejercitarse en la virtud y distinguirse en ella, porque hace que uno se crea siempre enfermo y que no cese de lamentarse del mal estado de su salud.

—Así tiene que suceder.

—Digámoslo de una vez; estas son las razones que obligaron á Esculapio á no prescribir tratamiento alguno, como no fuese para los que, dotados de buena complexion y observando una vida frugal, se veian acometidos de al-

guna enfermedad pasajera, limitando sus remedios á bebidas é incisiones, y sin alterar nada el método ordinario de vida del paciente, para que la república no recibiese ningun daño. Respecto á los cuerpos radicalmente enfermos, no creyó conveniente alargarles la vida y los sufrimientos por medio de un régimen constante de inyecciones y evacuaciones bien dispuestas, ni ponerles tampoco en el caso de dar al Estado súbditos que se le pareciesen. Creyó, en fin, que no deben curarse aquellos que por su mala constitucion no pueden aspirar al término ordinario de la vida marcado por la naturaleza, porque esto no es conveniente ni para ellos ni para el Estado.

—Tú conviertes á Esculapio en un hombre político.

—Es claro que lo era, y sus hijos son una prueba de ello. ¿No ves que, además de portarse con bravura en el sitio de Troya, siguieron en el ejercicio de su arte las reglas que acabo de decir? ¿No recuerdas que cuando Menelao fué herido con una flecha por Pándaro, se contentaron

*Con esprimir la sangre de la llaga,
Y aplicar á ella remedios saludables* (1),

sin prescribir, ni á él, ni á Euripilo lo que habian de comer y beber despues? Sabian que para curar á guerros, que ántes de sus heridas eran sobrios y de buen temperamento, bastaban remedios sencillos, áun cuando en aquel mismo acto hubiesen tomado el brebaje de que hablamos ántes. En cuanto á los que están sujetos á las enfermedades y á la intemperancia, no creyeron que estaba en su interés ni en el interés público el prolongarles la vida, ni que la medicina estuviera hecha para ellos; ni tampoco que se debiera asistirles, aunque fuesen más ricos que lo era Midas.

(1) *Iliada*, IV, v. 218.

— Dices cosas maravillosas de los hijos de Esculapio.

— Nada digo que no sea exacto; sin embargo, los poetas trágicos y Píndaro no son de nuestro dictámen. Dicen que Esculapio era hijo de Apolo, y además que se comprometió á precio de oro á curar un hombre rico, atacado de una enfermedad mortal, y que por esta razon fué herido del rayo (1). Nosotros, segun lo que sentamos arriba, no daremos crédito á las dos partes de esta historia. Si Esculapio era hijo de un dios, no pudo cegarle la codicia por una ganancia sórdida; y si le cegó, no era ya hijo de un dios.

— Tienes razon, Sócrates; pero respóndeme: ¿no es preciso que nuestro Estado se halle provisto de buenos médicos? ¿Y pueden hacerse tales de otro modo que tratando toda clase de temperamentos, buenos y malos? En igual forma, ¿puede uno ser buen juez, si no ha tratado con toda clase de caracteres?

— Sin duda; quiero que tengamos buenos médicos y buenos jueces; ¿pero sabes lo que yo entiendo por esto?

— No, si no me lo dices.

— Es lo que voy á hacer; pero tú has complicado en la misma cuestion dos cosas bien diferentes.

— ¿Cómo?

— ¿Se hará buen médico aquel, que despues de haber aprendido á fondo los principios de su arte, haya tratado desde su juventud el mayor número de cuerpos mal constituidos, y que, enfermizo él mismo, haya tenido toda clase de enfermedades? Porque no es mediante el cuerpo como los médicos curan el cuerpo, porque entónces nunca deberian ellos estar natural ó accidentalmente enfermos; es mediante el alma, la cual no puede curar, como es preciso, cualquiera mal, si ella á su vez está enferma.

— Eso es exacto.

(1) Píndaro. *Pyht.* III, v. 96, edicion de Heyde.

—Mientras que el juez, como tiene que gobernar el alma de otro mediante la suya, no necesita haber frecuentado desde muy temprano el trato de hombres corrompidos y perversos, ni haber cometido él mismo toda clase de crímenes, para poder conocer desde luego la injusticia de los demás por la suya propia, como puede el médico juzgar por sus enfermedades de las de los demás. Es preciso, por el contrario, que su alma sea pura, exenta de vicio, para que su bondad le haga discernir más seguramente lo que es justo. Por esta razón los hombres de bien son en su juventud sencillos y están expuestos á ser seducidos por la astucia de los malos, porque no experimentan en sí mismos nada de lo que pasa en el corazón de los malos.

—Es cierto que son muchas veces engañados.

—Así es, que un jóven no puede ser un buen juez. Es preciso, que la edad le haya madurado, que haya aprendido tarde lo que es la injusticia, que la haya estudiado por mucho tiempo, no en sí mismo, sino en los demás, y que distinga el bien del mal, más bien por la reflexion que por su propia experiencia.

—Sí, ese es realmente un verdadero juez.

—Sin duda, y además sería un buen juez tal como tú reclamabas; porque el que tiene el alma buena, es bueno. Para los hombres astutos y sospechosos, avezados á la práctica de la injusticia, y que se creen hábiles y prudentes, no aparecen tales, sino cuando tienen que haberse-las con otros semejantes á ellos, porque su propia conciencia les advierte la necesidad de estar entónces en guardia. Pero cuando se encuentran con hombres de bien, avanzados ya en edad, entónces su incapacidad se muestra en sus desconfianzas y en sus sospechas indebidas; se ve que ignoran lo que son la rectitud y la franqueza por no tener en sí mismos un modelo de estas virtudes, y que si pasan más bien por hábiles que por ignorantes á sus ojos

y á los del vulgo, es porque tienen más trato con los malos que con los hombres de bien.

—Eso es exactamente cierto.

—No es, pues, un juez de este carácter el que necesitamos, sino uno que sea tal como yo le he descrito ántes; porque la maldad no puede conocerse á fondo á sí misma y conocer la virtud, sino que la virtud, auxiliada por la reflexion y por un largo trato con los hombres, se conocerá á sí misma y conocerá al vicio. Y así la verdadera habilidad es patrimonio del hombre virtuoso y no del hombre malo.

—Pienso como tú.

—Por consiguiente, establecerás en nuestra república una medicina y una jurisprudencia que sean como acabamos de decir, y que se limiten al cuidado de los que han recibido de la naturaleza un cuerpo sano y una alma bella. En cuanto á aquellos, cuyo cuerpo está mal constituido, se los dejará morir, y se castigará con la muerte á aquellos cuya alma es naturalmente mala é incorregible.

—Es lo más conveniente para ellos y para el Estado.

—Es evidente, que nuestros jóvenes, educados en los principios de esta sencilla música que hace nacer en el alma la templanza, obrarán de manera que no tendrán necesidad de los jueces.

—Sin duda.

—Y que si observan las mismas reglas respecto de la gimnasia, podrán pasarse sin médicos fuera de los casos de necesidad.

—Así me parece.

—En los ejercicios del cuerpo, se pondrán sobre todo á aumentar la fuerza moral, más bien que á aumentar el vigor físico, á la manera de los otros atletas que, fieles observantes de un régimen, sólo se proponen hacerse más robustos.

—Muy bien.

—¿Crees tú, mi querido Glaucon, como muchos otros se imaginan, que la música y la gimnasia han sido creadas, la una para formar el alma, la otra para formar el cuerpo?

—¿Por qué me haces esa pregunta?

—Porque me parece que ambas han sido creadas para formar el alma principalmente.

—¿Cómo?

—¿Has tenido cuidado de observar las condiciones de carácter de los que durante toda su vida se consagran á la gimnasia y á la música?

—¿Qué pasa con ellos?

—Que los unos son duros é intratables, y los otros blandos y afeminados.

—En efecto, he observado que los que únicamente se dedican á la gimnasia, adquieren por lo ordinario mucha rudeza; y que los que sólo han cultivado la música, tienen una suavidad que no les hace mucho honor.

—Y sin embargo, semejante rudeza no puede darse sino en un carácter ardiente y lleno de fuego, que produciría el valor, si estuviese bien cultivado; pero que cuando se hace demasiado tirante, degenera en dureza y brutalidad.

—Así lo pienso yo.

—¿Y la dulzura no es la señal de un carácter filosófico que, si se relaja demasiado, se convierte en excesiva suavidad; pero que si se le cultiva como es debido, se convierte en cortesía y dignidad?

—Es cierto.

—Pero nosotros queremos que nuestros guerreros reúnan estos dos caracteres.

—Sí.

—Es preciso, pues, buscar el medio de ponerlos en armonía.

—Sin duda.

—Porque el acuerdo entre ellos hace al alma á la vez valiente y moderada,

—Si.

—Y su desacuerdo la hace cobarde y huraña.

—Sin duda.

—Cuando un hombre, dedicándose por entero á la música, sobre todo á las armonías dulces, suaves y lastimeras, la deja insinuarse y deslizarse suavemente en el alma por el canal del oído, y pasa toda su vida cantando y dejándose llevar por la belleza del canto, ¿no es cierto que el primer efecto de la música es dulcificar su valor, lo mismo que se ablanda el hierro, y aflojar esa tirantez que le inutilizaba ántes y le hacia de difícil trato? Pero si continúa dedicándose á ella sin contenerse, ese mismo valor desaparece y se hunde poco á poco, y, enervada su alma, no es ya más que un *guerrero sin corazón* (1).

—Tienes razón.

—Este efecto no tardará en producirse, si ha recibido de la naturaleza un alma floja. Si es naturalmente valiente, bien pronto su valor, al debilitarse, se hace arrebatado; el más pequeño motivo le irrita ó le calma, y en lugar de ser valiente, es testarudo, antojadizo y colérico.

—Es cierto.

—Que el mismo hombre se dedique á la gimnasia, que se ejercite, que coma mucho y que desprecie enteramente la música y la filosofía, ¿no adquirirá su cuerpo al pronto fuerzas? ¿no se hará más atrevido, más valiente y más intrépido que ántes?

—Sin duda.

—Pero si no sabe más, si no tiene comunicacion con las musas; y si su alma, áun cuando tenga algun deseo de aprender, no cultiva ninguna ciencia, ningun estudio, ninguna conversacion, ni, en fin, parte alguna de la música, ¿no se hará insensiblemente débil, sorda y ciega,

(1) *Iliada*, XVII, v. 588.

á causa del poco cuidado que ella pone en despertar, alimentar y desenvolver sus facultades?

—Así tiene que suceder.

—Pues ahí le tienes ya enemigo de las letras y de las musas. No seguirá el camino de la convicción para llegar á los fines que se proponga; sino que á manera de una bestia feroz empleará en todas ocasiones la fuerza y la violencia. Vive en la ignorancia y en la rusticidad, y ajeno á la gracia y á la armonía.

—Dices bien.

—Los dioses han hecho á los hombres el presente de la música y de la gimnasia, no con objeto de cultivar el alma y el cuerpo (porque si este último saca alguna ventaja, es sólo indirectamente), sino para cultivar el alma sola, y perfeccionar en ella la sabiduría y el valor, concertándolos, ya dándolos expansion, ya conteniéndolos dentro de justos límites.

—Me parece bien.

—El que ha llegado á encontrar el debido acuerdo entre estas dos artes, y las aplica como conviene á su alma, merece mucho más el nombre de músico y posee mejor la ciencia de las armonías que aquel que se limita á templar las cuerdas de un instrumento.

—Sin duda, Sócrates.

—¿Podrá subsistir, mi querido Glaucon, nuestra república, si no tiene á su cabeza un hombre de este carácter que la gobierne?

—No; es de absoluta necesidad una persona de tales condiciones.

—Aquí tienes ya casi terminada la educación que ha de recibir nuestra juventud, porque sería inútil que nos extendiéramos ahora en todo lo relativo á la danza, á la caza y á los combates ecuestres y gimnásticos. Es evidente que en todos estos puntos es preciso seguir los

principios que hemos establecido, y que es fácil prescribir las reglas consiguientes.

—No creo que eso sea dificultoso.

—¿Qué es lo que ahora tenemos que arreglar? ¿No es la eleccion de los que deben mandar ú obedecer?

—Sí.

—Es claro que los ancianos deben mandar y los jóvenes obedecer.

—Sin duda.

—Y que entre los ancianos deben escogerse los mejores.

—Sí.

—¿Cuáles son los mejores labradores? Sin duda aquellos que más entienden de agricultura.

—Sí.

—Puesto que es preciso escoger igualmente por jefes á los mejores guardadores del Estado, escogeremos los que tienen en más alto grado las cualidades de excelentes guardadores.

—Sí.

—Para esto es preciso que además de la prudencia y de la energía necesaria, tengan mucho celo por el bien público.

—Sin duda.

—Pero de ordinario se consagra uno á aquello que ama.

—Sí.

—Y amamos las cosas cuyos intereses son inseparables de los nuestros, y de cuya desgracia ó felicidad estamos persuadidos que depende nuestra felicidad ó nuestra desgracia.

—Es cierto.

—Escojamos, pues, entre todos los guardadores, aquellos que, prévio un maduro exámen, nos parezca que despues de haber pasado toda su vida consagrados á procurar el bien público, nunca han perjudicado los intereses del Estado.

— En efecto, esos son los que nos convienen.

— Creo que será oportuno seguirles en sus diferentes edades, observar si han sido constantemente fieles á esta máxima, y si la seducción ó la coaccion no les ha hecho perder alguna vez de vista la obligacion de trabajar por el bien público.

— Pero ¿cómo podian perderla de vista?

— Voy á explicártelo. Las opiniones se producen en el espíritu de dos maneras: ó de buen grado ó á pesar nuestro. Renunciamos de buen grado á las opiniones falsas, cuando se nos desengaña, y abandonamos á pesar nuestro las que son verdaderas.

— Concibo fácilmente el primer punto; pero no comprendo el segundo.

— ¿Qué? ¿no concibes que los hombres renuncian al bien, á pesar suyo, y renuncian al mal de buen grado? ¿No es un mal separarse de la verdad y un bien el encontrarla? ¿No es encontrarla tener una opinion exacta de cada cosa?

— Tienes razon. Concibo ahora que los hombres renuncian á pesar suyo á las opiniones verdaderas.

— Esta desgracia no puede, pues, sucederles sino por sorpresa, por encantamiento ó por violencia.

— No te entiendo.

— Me sirvo, al parecer, de expresiones trágicas (1). Por sorpresa entiendo la disuasion y el olvido; éste es obra del tiempo y aquella obra de la razon. ¿Me entiendes ahora?

— Sí.

— Por violencia entiendo la pena y el dolor, que obligan á mudar de opinion.

— Lo concibo, y tienes razon.

— Creo que comprendes sin dificultad, que el encanta-

(1) Oscuras.

miento obra sobre los que mudan de opinion, seduciéndolos con el atractivo del placer y por el temor de algun mal.

—Sin duda, y puede mirarse como un encantamiento todo lo que produce en nosotros una ilusion.

—A nosotros toca, pues, observar, como dije ántes, los que se muestren más fieles á la máxima de que debe hacerse todo lo que se juzgue que exige el bien público; experimentarlos desde la infancia, poniéndolos en circunstancias en que más fácilmente puedan olvidar esta máxima y dejarse engañar; y presentar para ejemplo de los demás á aquel que más fácilmente la conserve en la memoria, y que sea por lo tanto el más difícil de seducir; ¿no es así?

—Sí.

—En seguida los pondremos á prueba de trabajos, de combates, de dolor, y veremos cómo la soportan.

—Muy bien.

—En fin, ensayaremos en ellos el prestigio y la seducion; y á semejanza de lo que se hace con los caballos jóvenes, que se los lleva en medio del ruido y del tumulto, para ver si son espantadizos, los llevaremos, cuando aún son jóvenes, en medio de objetos terribles ó seductores; y procuraremos probarlos con más cuidado que se prueba el oro por el fuego; y si en todos estos lances el encanto no puede nada sobre ellos; si, atentos siempre á vigilarse á sí mismos y sin olvidar las lecciones de la música que han recibido, hacen ver en toda su conducta que su alma se arregla segun las leyes de la medida y de la armonía; en una palabra, que son tales como deben ser para servir eficazmente á su patria y para ser útiles á sí mismos, haremos jefe y guardador de la república al que, en la infancia, en la juventud y en la edad viril, haya pasado por todas estas pruebas y salido de ellas puro; le colmaremos de honores durante su vida y le levantaremos, despues de su muerte, un magnífico mausoleo con todos los demás mo-

numentos á propósito para perpetuar su memoria. Los que no reunan estas condiciones, los desecharemos. Hé aquí, á mi parecer, mi querido Glaucon, en suma é imperfectamente de qué manera debemos conducirnos en la eleccion de jefes y guardadores del Estado.

—Soy de tu dictámen.

—¿No son estos los que debemos mirar como los verdaderos y los primeros guardadores del Estado, tanto respecto de los enemigos, como de los ciudadanos, para quitar á estos la voluntad y á aquellos el poder de dañarle, no siendo los jóvenes, á quienes damos el título de guardadores, realmente más que ministros é instrumentos del pensamiento de los magistrados?

—Lo pienso así.

—¿De qué manera nos gobernaremos ahora para inventar para los magistrados ó, por lo ménos, para los demás ciudadanos, una mentira del género de aquellas que, segun hemos dicho, son de grande utilidad?

—¿Cuál es ese género de mentira?

—No es nuevo; tiene su origen en Fenicia; y, por lo que dicen los poetas, que al parecer hablan con convicciones, es un hecho real que se ha verificado en muchos puntos. Pero en nuestros dias no ha tenido lugar, ni sé que pueda tenerle en lo sucesivo. No es poco, si se consigue el hacerlo creer.

—¡Qué! ¿tienes dificultad en decírnoslo?

—Cuando lo hayas oido, verás que no me falta razon para ello.

—Habla y no temas nada.

—Voy á decirlo; pero en verdad no sé á donde acudir, para cobrar ánimo y encontrar las expresiones que necesito para convencer á los magistrados y á los guerresos, y despues al resto de los ciudadanos, de que la educacion que les hemos dado no es más que un sueño; que donde han sido efectivamente educados y formados

ha sido en el seno de la tierra, así ellos como sus almas, como todo lo que les pertenece; que despues de haberles formado, la tierra, su madre, les ha dado á luz; y que por lo tanto deben considerar la tierra en que habitan, como su madre y su nodriza, defenderla contra todo el que intente atacarla, y tratar á los demás ciudadanos como hermanos salidos del mismo seno.

—No sin razon dudabas al pronto contarnos esta fábula.

—Convengo en ello. Pero ya que he comenzado, escucha lo demás. Vosotros, que sois todos parte del Estado, vosotros, les diré continuando la ficcion, sois hermanos; pero el dios, que nos ha formado, ha hecho entrar el oro en la composicion de aquellos que están destinados á gobernar á los demás, y así son los más preciosos. Mezcló plata en la formacion de los guerreros, y hierro y bronce en la de los labradores y demás artesanos. Como teneis todos un origen comun, tendreis por lo ordinario hijos que se os parezcan; pero podrá suceder que un ciudadano de la raza de oro tenga un hijo de la raza de plata, que otro de la raza de plata dé á luz un hijo de la raza de oro, y que lo mismo suceda respecto á las demás razas. Ahora bien, este dios previene, principalmente á los magistrados, que se fijen sobre todo en el metal de que se compone el alma de cada niño. Y si sus propios hijos tienen alguna mezcla de hierro ó de bronce, no quiere que se les dispensen ninguna gracia, sino que les releguen al estado que les conviene, sea al de artesano, sea al de labrador. Quiere igualmente, que si estos últimos tienen hijos en quienes se muestren el oro ó la plata, se los eduque, los de plata en la condicion de guerreros, y los de oro, en la dignidad de magistrados, porque hay un oráculo que dice, que perecerá la república, cuando sea gobernada por el hierro ó por el bronce. ¿Sabes de algun medio para hacerles creer esta fábula?

—No veo que sea posible convencer á las personas de que hablamos; pero creo que se podrá conseguir de sus hijos y de todos los que despues nazcan.

—Comprendo lo que quieres decir. Eso seria excelente para inspirarles más aún el amor á la patria y á sus conciudadanos. Que esta invencion tenga todo el éxito, que la fama quiera darle. Respecto á nosotros, armemos desde luego estos hijos de la tierra y hagámoslos avanzar conducidos por sus jefes. Que se aproximen, y que escojan en nuestro Estado un sitio para campamento, desde el que puedan reprimir mejor las sediciones de dentro y rechazar los ataques de fuera, si el enemigo viene como un lobo á echarse sobre el rebaño. Que despues de haber designado el sitio para acampar y hecho sacrificios á quien convenga, que armen sus tiendas de campaña; ¿no es así?

—Sin duda.

—Que sean tales que los libren del frio y del calor.

—Sin contradiccion, porque supongo que hablas de sus habitaciones.

—Sí; habitaciones de guerreros y no de negociantes.

—¿Qué diferencia encuentras?

—Voy á explicártela. No habria cosa más triste ni más vergonzosa para los pastores que el alimentar, para la guarda de sus rebaños, perros, cuya intemperancia, hambre ó cualquiera otro apetito desordenado les arras-trase á dañar á los ganados que se les hubiere confiado, y que en lugar de perros, fuesen más bien lobos.

—Seria bien triste, en efecto.

—Procuremos, pues, á todo trance, que nuestros guer-reros no hagan lo mismo respecto á sus conciudadanos, tanto más cuanto que tienen en su mano la fuerza, y que en lugar de ser sus defensores y protectores, pueden convertirse en sus dueños y tiranos.

—Es preciso prevenir este desórden.

— ¿Pero no es el modo más seguro de prevenirle darles una excelente educacion?

— Pero ya la han recibido.

— Aún no estoy satisfecho, mi querido Glaucon. Lo que hay de cierto es, como ántes dijimos, que una buena educacion, cualquiera que ella sea, les es necesaria, especialmente en un punto muy importante, que consiste en que tengan dulzura tanto los unos respecto de los otros, como respecto de todos aquellos, cuya defensa les está encomendada.

— Es cierto.

— Además de esta educacion, todo hombre sensato habrá de convenir en que las habitaciones y la fortuna que se les asigne, deben ser tales que no les impida ser excelentes guardadores, ni les induzca á dañar á sus conciudadanos.

— Tendrá razon.

— Mira si el género de vida y la clase de habitacion que les propongo, son propios para este objeto. Quiero, en primer lugar, que ninguno de ellos tenga nada suyo, á no ser absolutamente necesario; que no tengan, ni casa, ni despensa, donde no pueda entrar todo el mundo. En cuanto al alimento que necesitan guerreros sobrios y valientes, sus conciudadanos se encargarán de suministrar-selo en justa remuneracion de sus servicios, y en términos que ni súbre ni falte durante el año. Que coman sentados en mesas comunes, y que vivan juntos como deben vivir los guerreros en el campo. Que se les haga entender, que los dioses han puesto en su alma oro y plata divina, y, por consiguiente, que no tienen necesidad del oro y de la plata de los hombres; que no les es permitido manchar la posesion de este oro inmortal con la liga del oro terrestre; que el oro, que ellos tienen, es puro, mientras que el de los hombres ha sido en todos tiempos origen de muchos crímenes; que igualmente son ellos los únicos, en-

tre los demás ciudadanos, á quienes está prohibido manejar y hasta tocar el oro y la plata, guardarlo para sí, adornar con ello sus vestidos, beber en copas de estos metales, y que este es el único medio de conservacion así para ellos como para el Estado. Porque desde el momento en que se hicieran propietarios de tierras, de casas y de dinero, de guardadores que eran se convertirian en empresarios y labradores, y de defensores del Estado se convertirian en sus enemigos y sus tiranos; pasarian la vida aborreciéndose mútuamente y armándose lazos unos á otros; entón-ces, los enemigos, que más deben de temerse, son los de dentro, y la república y ellos mismos correrán rápidamente hácia su ruina. Hé aquí las razones, que me han obligado á formar este reglamento sobre la habitacion y las posesiones de nuestros guerreros. ¿Formaremos de esto una ley?

—Consiento en ello, dijo Glaucon.

LIBRO CUARTO.

Tomando entónces la palabra Adimanto, dijo:

—¿Qué responderás, Sócrates, si se te objeta, que tus guerreros no son muy dichosos, y esto por falta suya, pues son realmente dueños del Estado, y sin embargo están privados de todas las ventajas de la sociedad, no poseyendo como los demás, ni tierras, ni casas grandes, bellas y bien amuebladas; no pudiendo ni sacrificar á los dioses en una habitacion doméstica, ni tener donde recibir huéspedes, ni poseer oro y plata, y en fin, nada de lo que, en opinion de los hombres, sirve para hacer una vida cómoda y agradable? En verdad se dirá, que los tratas como á extranjeros, que están á sueldo del Estado sin otro destino que el de guardarle.

—Añade, le dije yo, que su sueldo sólo consiste en el alimento, y además de esto que no tienen paga como las tropas ordinarias, y por lo tanto, que no pueden ni salir de los límites del Estado, ni viajar, ni regalar á libertinas, ni disponer de nada á su gusto, como hacen los ricos y los que presumen de dichosos. ¿Por qué pasas en silencio estos capítulos de acusacion y otros muchos semejantes?

—Unelos, si quieres, á lo que he dicho.

—Me preguntas ¿qué tengo que responder á todo esto?

—Sí.

—Sin separarnos del camino que hasta aquí hemos seguido, creo que encontraremos en nuestro mismo plan recursos para justificarnos. Per lo pronto, diremos que no sería una cosa sorprendente, que la condicion de nuestros

guerreros fuese muy dichosa á pesar de todos estos inconvenientes. Que de todos modos, al formar un Estado, no nos hemos propuesto como fin la felicidad de un cierto órden de ciudadanos, sino la del Estado entero, porque hemos creído deber encontrar la justicia en un Estado gobernado de esta manera, y la injusticia en un Estado mal constituido, y por medio de este descubrimiento ponernos en posición de decidir la cuestión que es objeto de nuestra polémica. Ahora bien, en este momento nuestra tarea consiste en fundar un gobierno dichoso, á nuestro parecer por lo menos, un Estado, en el que la felicidad no sea patrimonio de un pequeño número de particulares, sino comun á toda la sociedad. Examinaremos bien pronto la forma de gobierno que se opone á esta. Si nos ocupáramos en pintar estátuas, y alguno nos objetara que no empleábamos los más bellos colores para pintar las más bellas partes del cuerpo, por ejemplo, que no pintábamos los ojos con bermellon sino con negro, creeríamos responder cumplidamente á este censor, diciéndole: no te imagines que nosotros habíamos de pintar los ojos tan bellos, que dejaran de ser ojos, y lo que digo de esta parte del cuerpo debe entenderse de todas las demás, y así lo que debes examinar es si damos á cada parte el color que le conviene, de suerte que resulte un conjunto perfecto. Eso le diría; y ahora te digo á tí otro tanto. No nos obligues á hacer que vaya unida á la condición de nuestros guerreros una felicidad, que les haría dejar de ser lo que son. Podríamos, si quisiéramos vestir nuestros labradores con trajes tales, cargar sus vestidos de oro y no hacerles trabajar la tierra sino por placer. Podríamos acostar al alfarero al pié de su horno, cerca de su rueda, en reposo, comiendo y bebiendo anchamente, y con la libertad de trabajar cuando quisiera. Podríamos hacer dichosos de la misma manera á todos los de las demás condiciones, para que el Estado entero gozase de una perfecta felicidad; pero

no nos des semejante consejo, porque si le siguiésemos, el labrador cesaria de ser labrador, el alfarero de ser alfarero; cada cual saldria de su condicion, y no habria ya sociedad. Además, que los otros artesanos se mantengan ó nó en sus respectivos oficios, no es negocio de gran importancia; que el zapatero sea mal zapatero, que se deje corromper, ó que alguno se tenga por zapatero sin serlo, el público no sufrirá por esto un gran daño. Pero si los que están designados para guardar el Estado y las leyes, sólo son guardadores en el nombre, ya conoces que conducirán la república á su ruina, porque de ellos es de quienes depende su buena administracion y su felicidad. Por consiguiente, si queremos formar buenos guardadores, pongámoslos en la imposibilidad de dañar en lo más mínimo á la comunidad. El que sea de otro dictámen y quiera hacer de ellos labradores ó alegres convidados á una fiesta pública, tendrá en cuenta todo lo que requiera ménos la idea de un Estado. Por lo tanto, veamos si nuestro propósito, al establecer la clase de los guerre-ros, es proporcionarles la mayor felicidad posible, ó si es más bien el proveer á la felicidad de todo el Estado, y de convencer y precisar á los guardadores y defensores de la patria, como á todos los demás ciudadanos, á que cumplan lo mejor posible la tarea que les está asignada; de suerte que cuando el Estado se haya robustecido y esté bien administrado, todos participarán de la felicidad pública, unos más, otros ménos, segun la calidad de su empleo.

—Lo que dices me parece muy sensato.

—No sé si este otro razonamiento, que es del mismo género, te parecerá ménos exacto.

—¿De qué se trata?

—Mira si lo que voy á decir no es lo que pierde y corrompe de ordinario á los artesanos.

—¿Qué es lo que les pierde?

—La opulencia y la pobreza,

—¿Cómo?

—De la manera siguiente: el alfarero, si se hace rico, ¿se ocupará mucho de su oficio?

—No.

—Se hará, por lo tanto, cada día más holgazan y más negligente.

—Sin duda.

—Y por consiguiente, peor alfarero.

—Sí.

—Por otra parte, si la pobreza le quita los medios de proporcionarse instrumentos y todo lo necesario para su arte, se resentirá su trabajo, y sus hijos y los demás obreros á quienes él enseñe serán ménos hábiles.

—Es cierto.

—Y así, las riquezas y la pobreza dañan igualmente á las artes y á los que las ejercen.

—Así parece.

—Hé aquí dos cosas en que nuestros magistrados deberán poner gran cuidado, para que no entren en nuestro Estado.

—¿Cuáles son?

—La opulencia y la pobreza, porque la una engendra la molicie, la holgazanería y el amor á las novedades; y la otra este mismo amor á las novedades, la bajeza y el deseo de hacer mal.

—Convengo en ello; pero Sócrates, te suplico, que fijas tu atencion en una cosa. ¿Cómo podrá nuestro Estado sostener la guerra, si no tiene tesoros, sobre todo, si tiene que habérselas con una república rica y poderosa?

—Es cierto que habrá dificultad para defenderse contra una sola; pero se defenderá más fácilmente contra dos.

—¿Qué es lo que dices?

—Por lo pronto, si es preciso venir á las manos, nuestras gentes, ejercitadas en la guerra, ¿no tienen que habérselas con enemigos ricos?

—Sí.

—Pero, Adimanto, un luchador ejercitado ¿no vencerá fácilmente á dos adversarios ricos y obesos?

—No, si ha de habérselas con los dos á la vez.

—¡Qué! si tuviese libertad para huir y pudiere herir, volviéndose, al que le siguiese más de cerca, y si emplease muchas veces esta estrategia á la luz del sol y en medio de un calor ardiente, ¿le seria difícil batir á muchos, unos en pos de otros?

—Verdaderamente no tendria nada de extraño.

—¿Crees tú que los ricos, de que hablamos, estén más ejercitados en la lucha que en la guerra?

—No lo creo.

—Por consiguiente, á lo que parece, nuestros atletas se batirán sin dificultad contra un ejército de ricos dos ó tres veces más numeroso.

—Estoy conforme, porque me parece que tienes razon.

—Y si pidiesen socorro á los habitantes de un Estado vecino, diciéndoles lo que es verdad: nosotros no tenemos necesidad de oro ni de plata, y nos está prohibido tenerlo; venid á nuestro socorro, y os abandonaremos los despojos de nuestros enemigos; ¿crees tú que aquellos á quienes se hiciesen tales ofrecimientos, querrian más hacer la guerra á perros flacos y robustos, que unirse á ellos contra un ganado gordo y delicado?

—No lo creo; pero si algun Estado vecino reune de esa manera todas las riquezas de los demás, temo que se haga temible al nuestro.

—¡Dichoso tú, que crees que el nombre de Estado pueda convenir á otro que al que nosotros formamos!

—¿Por qué no?

—Es preciso dar á los demás un nombre de significacion más extensa; porque cada uno de ellos no es uno sino muchos (1), como se dice en el juego. Por lo ménos

(1) Expresion proverbial empleada en el juego de dados.

encierra dos, que se hacen la guerra: el uno compuesto de ricos, el otro compuesto de pobres; y cada uno de ellos se subdivide en otros muchos. Si los atacas á todos, como si formaran un solo Estado, no conseguirias tu objeto; pero si consideras cada uno de estos Estados como compuesto de muchos, y abandonas las riquezas á los unos, el poder y la vida á los otros, tendrás siempre muchos aliados y pocos enemigos. Todo Estado gobernado por leyes sábias, como las nuestras, será muy grande, no digo en apariencia, sino en realidad, aún cuando no pueda poner sobre las armas más que mil combatientes. Con dificultad encontrarás otro mayor entre los griegos y los bárbaros, aunque haya muchos que parezcan serlo. ¿Crees tú lo contrario?

—No, seguramente.

—Ya tenemos fijado el límite más perfecto, que nuestros magistrados pueden poner al acrecentamiento del Estado y de su territorio, el cual no deben traspasar nunca.

—¿Cuál es ese límite?

—Es á mi juicio el dejarle agrandar cuanto pueda ser, pero sin que jamás deje de ser uno con perjuicio de la unidad.

—Muy bien.

—Y así ordenaremos á nuestros magistrados que obren de tal manera, que el Estado no parezca grande ni pequeño, sino que debe permanecer en un justo medio y siempre uno.

—Eso no es de mucha importancia.

—De ménos es lo que arriba les recomendamos, cuando dijimos que era preciso hacer descender á la condicion más humilde al hijo degenerado del guerrero, y elevar al rango de los guerreros á los hijos de baja condicion, que se hiciesen dignos de ello. Quisimos por este medio hacerles entender, que cada ciudadano sólo debe aplicarse á una cosa, aquella para la que ha nacido, á fin de que

cada particular, ajustándose á la profesion que le conviene, sea uno; para que el Estado sea tambien uno, y no haya ni muchos ciudadanos en un solo ciudadano, ni muchos Estados en un solo Estado.

—Es cierto que este punto es ménos interesante que el primero.

—Todo lo que nosotros les ordenamos aquí, no es tan importante como pudiera imaginarse, no es nada. Interesa solamente observar un punto, el único importante, ó más bien el único preciso.

—¿Cuál es?

—La educacion de la juventud y de la infancia. Si nuestros ciudadanos son bien educados y se hacen hombres en regla, verán por sí mismos fácilmente la importancia de todos estos puntos y de muchos otros que omitimos aquí, como todo lo relativo á las mujeres, al matrimonio y á la procreacion de los hijos; y verán, digo, que segun el proverbio, todas las cosas deben de ser comunes entre los amigos.

—Perfectamente bien.

—En un Estado todo depende de los principios. Si ha comenzado bien, va siempre agrandando como el círculo. Una buena educacion forma un buen carácter; los hijos siguiendo desde luego los pasos de sus padres, se hacen bien pronto mejores que los que les han precedido, y tienen, entre otras ventajas, la de dar á luz hijos que les superan á ellos mismos en mérito, como sucede con los animales.

—Así debe ser.

—Por tanto, para decirlo todo en dos palabras, los que hayan de estar á la cabeza de nuestro Estado vigilarán especialmente para que la educacion se mantenga pura; y, sobre todo, para que no se haga ninguna innovacion ni en la gimnasia ni en la música; y si algun poeta dice

Los cantos más nuevos son los que más agradan (1),

no se crea que el poeta se refiere á canciones nuevas, sino á una manera nueva de cantar, y por lo mismo no deben aprobar semejantes innovaciones. No debe alabarse ni introducirse alteracion ninguna de esta especie. En materia de música han de estar muy prevenidos para no admitir nada, porque corren el riesgo de perderlo todo, ó como dice Damon, y yo soy en esto de su dictámen, no se puede tocar á las reglas de la música sin conmovier las leyes fundamentales del gobierno.

—Cuéntame entre los que piensan así.

—Nuestros magistrados harán de la música, segun mi parecer, la ciudadela del Estado.

—Sí, pero el desprecio de las leyes se hace sentir insensiblemente, sin apercibirse de ello.

—Eso es cierto. Al pronto parece que es un juego y que no hay ningun mal que temer.

—En efecto; en un principio no hace más que insinuarse poco á poco y deslizarse suavemente en los hábitos y en las costumbres. Despues sigue aumentándose, y se introduce en las relaciones que tienen entre sí los miembros de la sociedad, y desde aquí avanza hasta las leyes y principios de gobierno, que ataca, mi querido Sócrates, con la mayor insolencia; concluyendo por producir la ruina del Estado y de los particulares.

—¿Sucede esto?

—Por lo ménos así me lo parece. Por consiguiente, esa será una razon más para someter muy en tiempo los juegos de los niños á la más severa disciplina, porque por poco que ésta llegue á relajarse y que nuestros niños se extravien en este punto, es imposible que en la edad madura sean virtuosos y sumisos á las leyes.

(1) *Odisea*, I, v. 351.

—¿Cómo podrian serlo?

—Mientras que si los juegos de los niños se someten á regla desde el principio; si el amor al órden entra en su corazon con la música, sucederá, por un efecto contrario, que todo irá de mejor en mejor, de suerte que si la disciplina se relajase en algun punto, ellos mismos la repararian un dia.

—Es cierto.

—Ellos mismos restablecerán estas reglas que pasan por minuciosas, y que sus predecesores habrán dejado caer enteramente en desuso.

—¿Cuáles son esas reglas?

—Las siguientes: estar callado delante de los ancianos, levantarse cuando éstos se presentan, cederles siempre el puesto de honor, respetar á los padres, conservar el modo de vestir, de cortarse el pelo y de calzarse, todo lo relativo al cuidado del cuerpo y otras mil cosas semejantes. Todo esto ¿no lo encontrarán por sí mismos?

—Sí.

—Seria una locura hacer leyes sobre tales objetos, pues ya se impongan por escrito ó á viva voz, no por eso serian mejor observadas. Por otra parte, ningun legislador ha descendido nunca á semejantes pormenores.

—Es cierto.

—Parece, mi querido Adimanto, que todas estas prácticas son un resultado natural de la educacion, porque lo semejante ¿no atrae siempre á su semejante?

—Sin duda.

—Por consiguiente, nuestra conducta concluye por ser muy buena ó muy mala, segun el punto de partida.

—Así debe ser.

—Por esta razon yo no querria estatuir nada sobre esta clase de cosas.

—Tienes razon.

—Pero, en nombre de los dioses, ¿emprenderemos el for-

mar reglamentos sobre el contrato de compra y venta, los convenios sobre la mano de obra, los insultos, las violencias, los procesos, el establecimiento de los jueces, la imposición ó supresión de derechos por la entrada ó salida de las mercancías por mar ó por tierra, y, en una palabra, sobre todo lo relativo al tráfico, á la ciudad y al puerto?

—No es necesario prescribir nada sobre eso á los hombres de bien; ellos encontrarán por sí mismos sin dificultad los reglamentos que sean precisos.

—Sí, mi querido amigo, si Dios les da el don de conservar en toda su pureza las leyes que nosotros hemos establecido al principio. Si no, pasarán su vida formando cada dia nuevos reglamentos sobre todos estos artículos, los adicionarán haciendo correcciones sobre correcciones, imaginándose siempre que así conseguirán la perfección.

—Es decir, que su conducta se parecerá á la de aquellos enfermos que por intemperancia no quieren renunciar á un género de vida que altera su salud.

—Justamente.

—La conducta de tales enfermos tiene algo de singular. Todos los remedios que toman no hacen más que complicar y empeorar su enfermedad, y sin embargo, esperan siempre la salud de cada remedio que se les aconseja.

—Ese es precisamente su estado.

—¿No es lo más singular en ellos el que consideran como su más mortal enemigo al que les anuncie que si no cesan de comer y beber con exceso y de vivir en el libertinaje y en la desidia, de nada les servirán ni las bebidas, ni el hierro, ni el fuego, ni los encantamientos, ni los amuletos?

—No veo la gracia que tenga el irritarse contra los que nos dan buenos consejos.

—Me parece que no eres partidario muy decidido de esta clase de gentes.

—No, ¡por Júpiter!

—Tampoco aprobarás, volviendo á nuestro asunto, un Estado que observe una conducta semejante. ¿Qué te parece? ¿No es esta la conducta que observan los Estados mal gobernados, cuando prohíben á los ciudadanos bajo pena de muerte tocar á la Constitucion, mientras que, por otra parte, el que sabe adular suavemente los vicios del Estado, adelantándose á sus deseos, previendo muy en tiempo sus intenciones, y que es bastante hábil para atenderlas, pasa por un ciudadano virtuoso, por un gran político, y se ve colmado de honores?

—Eso mismo hacen precisamente; y estoy muy distante de aprobarlo.

—¿No admiras, sin embargo, el valor y la complacencia de los que se avienen y hasta se apresuran á consagrar todos sus cuidados á tales Estados?

—Sí los admiro; pero exceptúo á aquellos que dejándose engañar por la multitud, se imaginan ser grandes políticos á causa de los aplausos que les prodigan.

—¡Qué! ¿no quieres excusarles? ¿Crees que un hombre que ignora el arte de medir, y á quien la multitud dice que tiene cuatro codos de alto, pueda dejar de creerlo?

—No.

—No te irrites contra nuestros políticos; son las gentes más divertidas del mundo con sus reglamentos, que modifican sin cesar, persuadidos de que remediarán así los abusos que se infiltran en las relaciones de la vida sobre todos los puntos de que he hablado. No pueden imaginarse que realmente no hacen más que cortar las cabezas de una hidra.

—Efectivamente, no hacen otra cosa.

—Por lo tanto, no creo que, cualquiera que sea el Estado de que se trate, esté bien ó mal gobernado, deba un legislador sabio entrar en este pormenor de leyes y de reglamentos; en el uno, porque es inútil y nada se gana

con esto; y en el otro, porque están al alcance de cualquiera ó se deducen por sí mismos de las leyes ya establecidas.

—¿Qué ley nos corresponde hacer ahora?

—Ninguna. Pero demos á Apolo Déléfco el cuidado de hacer las leyes más grandes, más bellas y más importantes.

—¿Cuáles son?

—Las relativas á la construccion de templos, á los sacrificios, al culto de los dioses, á los genios y á los héroes, á los funerales y á las ceremonias que sirven para aplacar los manes de los muertos. Nosotros no sabemos cómo se deben arreglar estas cosas, y puesto que fundamos un Estado, no seria de razon que acudiésemos á otros hombres, ni consultáramos otro intérprete que el del país, y el intérprete natural del país, en materia de religion, es el dios de Delfos, que ha escogido el centro y como el ombligo de la tierra para hacernos saber desde allí sus oráculos (1).

—Dices bien; sólo á él debemos acudir.

—Hijo de Ariston, nuestro Estado está por fin formado. Llama á tu hermano Polemarco y á todos los que aquí se encuentran. Tratad de descubrir juntos, con el auxilio de alguna antorcha, en qué punto residen la justicia y la injusticia, en qué se diferencia la una de la otra, y á cual de las dos debe uno atenerse para ser sólidamente dichoso, ya pueda ó nó evitar las miradas de los hombres y de los dioses.

—En vano intentas comprometernos en esta indagacion, dijo Glaucon; porque tú mismo nos has ofrecido hacerlo, al declararte impío si no defendias la justicia con todas tus fuerzas.

(1) Los antiguos creian que Delfos estaba situado en el centro del mundo. Véase á Esquilo. *Eumenides*, v. 40.

—Son mis propias palabras las que me recuerdas. Voy, pues, á hacer lo que he prometido; pero es preciso que me ayudeis.

—Te ayudaremos.

—Me prometo de ese modo encontrar lo que buscamos. Si las leyes que hemos establecido son buenas, nuestro Estado debe ser perfecto.

—Sin duda.

—Por lo tanto, es claro que nuestro Estado es prudente, fuerte, templado y justo.

—Es evidente.

—Si descubrimos cualquiera de estas cualidades en él, lo que queda será lo que no hayamos descubierto.

—Sin contradiccion.

—Si de las cuatro cosas buscamos una y se nos muestra desde luego, limitaremos á ella nuestras indagaciones; y si conociésemos de igual modo las tres primeras, conoceriamos tambien la cuarta, que seria evidentemente la que quedaba por encontrar.

—Tienes razon.

—Apliquemos, pues, este método á nuestra indagacion, puesto que las virtudes de que se trata, son cuatro.

—Apliquémoslo.

—No es difícil, en primer lugar, descubrir la prudencia; pero encuentro algo de singular con relacion á ella.

—¿Qué?

—La prudencia reina en nuestro Estado, porque el buen consejo reina en él: ¿no es así?

—Sí.

—No es ménos claro que la ciencia preside á este buen consejo, puesto que no es la ignorancia sino la ciencia la que enseña á dictar medidas justas.

—Eso es claro.

—Pero hay en nuestro Estado ciencias de todas clases.

—Sin duda.

—¿Es debido á la ciencia de los arquitectos el que el Estado sea prudente y sabio en sus consejos?

—No es debido á esa ciencia, porque el elogio recaeria sobre el arte de la arquitectura.

—Tampoco se llamará prudente al Estado cuando delibere sobre la manera de hacer excelentes obras de carpintería segun las reglas de este oficio.

—No.

—Ni cuando delibere sobre las obras de bronce ó cualquier otro metal.

—De ninguna manera.

—Ni cuando se trate de la produccion de los bienes de la tierra, porque esto corresponde á la agricultura.

—Sin duda.

—¿Hay en el Estado, que acabamos de formar, una ciencia que resida en algunos de sus miembros y cuyo fin es deliberar, no sobre alguna parte del Estado, sino sobre el Estado todo y sobre su gobierno, tanto interior como exterior?

—Sin duda, la hay.

—¿Qué ciencia es ésta y en quién reside?

—Es la que tiene por objeto la conservacion del Estado, y reside en aquellos magistrados que están encargados de su guarda.

—Con relacion á esta ciencia, ¿cómo llamas á nuestro Estado?

—Verdaderamente prudente y sabio en sus consejos.

—¿Crees que haya entre nosotros más excelentes herreros que excelentes magistrados?

—Muchos más herreros.

—En general, de todos los cuerpos que toman su nombre de la profesion que ejercen, ¿no será el cuerpo de los magistrados el ménos numeroso?

—Sí.

—Por consiguiente, todo Estado, organizado natural-

mente, debe su prudencia á la ciencia que reside en la más pequeña parte de él mismo; es decir, en aquellos que están á la cabeza y que mandan. Y al parecer la naturaleza produce en mucho ménos número los hombres, á quienes toca consagrarse á esta ciencia; ciencia que es, entre todas las demás, la única que merece el nombre de prudencia.

—Es muy cierto.

—No sé por qué especie de fortuna hemos encontrado esta cosa, primera de las cuatro que buscábamos, así como el punto de la sociedad en que reside.

—Me parece suficientemente indicada.

—En cuanto al valor, no es difícil descubrirlo así como el cuerpo en que reside, y que obliga á dar al Estado el nombre de valeroso.

—¿Cómo?

—¿Hay otro medio de asegurarse de si un Estado es cobarde ó animoso, que examinar el carácter de los que están encargados de su defensa?

—No.

—Porque de que los demás ciudadanos sean cobardes ó valientes, nada se puede deducir con relacion al Estado.

—No.

—El Estado es valiente mediante aquella parte de él mismo, en la que reside cierta virtud que conserva en todo tiempo, respecto de las cosas temibles, la idea que ha recibido del legislador en su educacion. ¿No es esta, en efecto, la definicion del valor?

—No he comprendido bien lo que acabas de decir. Explícalo más.

—Digo que la fortaleza es una especie de conservacion.

—¿De qué?

—De la idea, que las leyes nos han dado por medio de la educacion tocante á las cosas que son de temer. Digo en todo tiempo, porque, en efecto, el valor conserva

siempre esta idea; y no la pierde jamás de vista, ni en el dolor, ni en el placer, ni en los deseos, ni en el temor. Voy, si quieres, á explicarte esto con una comparacion.

—Me alegro.

—¿Sabes la manera cómo se arreglan los tintoreros cuando quieren teñir la lana de púrpura? Entre las lanas de toda clase de colores escogen la blanca, la preparan en seguida con el mayor cuidado, á fin de que tome mejor el color de que se trata, y despues de esto, la tiñen. Esta clase de tintura no se borra; y la tela, ya se la lave simplemente ó ya se la jabone, no pierde su brillantez; miéntras que, si la lana que se intenta teñir, tiene ya otro color, ó si se sirve de la blanca sin la conveniente preparacion, ya sabes lo que sucede.

—Sí, ni el color dura, ni tiene brillantez.

—Imágnate ahora, que nosotros nos hemos esforzado para hacer lo mismo, escogiendo nuestros guerreros con las mayores precauciones y preparándolos mediante la música y la gimnasia. Nuestra intencion al obrar así, es que tomen una tintura sólida de las leyes; que su alma, bien nacida y bien educada, se penetre de tal manera de la idea de las cosas que son de temer, lo mismo que de todas las demás, que ninguna clase de locion pueda borrarla; ni la del placer, que para este efecto tiene otra virtud distinta que la cal y los lavados, ni el dolor, ni el temor, ni el deseo. Esta idea justa y legítima de lo que es de temer y de lo que no lo es; esta idea, que nada puede borrar, es á lo que yo llamo valor. Dime ahora si eres de la misma opinion.

—Sí; porque me parece, que darás á esta idea un nombre distinto del de valor sino es fruto de la educacion, si tiene un carácter brutal y servil; entónces no la considerarás como legítima.

—Dices verdad.

—Por lo tanto, admito tu definicion del valor.

— Admite igualmente que es una virtud política, y no te engañarás. En otra ocasion hablaremos más por extenso sobre este punto, si te parece bien. Por ahora ya hemos dicho lo bastante, porque no es la fortaleza la que buscamos, sino la justicia.

— Tienes razon.

— Aún nos restan dos cosas que descubrir en nuestro Estado; la templanza, y despues la justicia, que es el objeto principal de nuestras indagaciones.

— Muy bien.

— ¿Cómo haremos para encontrar directamente la justicia sin tomarnos ántes el trabajo de indagar qué sea la templanza?

— Yo no lo sé; pero no me gustaria que se nos mostrara aquella la primera, porque entónces no nos tomaríamos el trabajo de examinar lo que es la templanza. Y así te agradecería que comenzaras por ésta.

— Haria yo mal en no consentir en ello.

— Comienza, pues, el exámen.

— Es lo que voy hacer. A lo que yo puedo alcanzar, esta virtud consiste en cierto acuerdo y en cierta armonía, que la distingue de las precedentes.

— ¿Cómo?

— La templanza no es otra cosa que un cierto órden, un freno que el hombre pone á sus placeres y á sus pasiones. De aquí viene probablemente esta expresion, que no entiendo bastante bien: ser dueño de sí mismo; y algunas otras semejantes, que son, por decirlo así, vestigios de esta virtud. ¿No es así?

— Sí, seguramente.

— Esta expresion, dueño de sí mismo, tomada á la letra, ¿no es ridícula? ¿No seria en este caso el mismo hombre dueño y esclavo de sí mismo, puesto que esta expresion se refiere á la misma persona?

— Sin duda.

—Hé aquí, á mi parecer, el sentido en que debe tomarse. Hay en el alma del hombre dos partes: una superior y otra inferior. Cuando la parte superior manda á la inferior, se dice del hombre que es dueño de sí mismo, y es un elogio. Pero cuando, por falta de educacion ó por cualquiera mal hábito, la parte inferior impera sobre la superior, se dice del hombre que es desarreglado y esclavo de sí mismo, lo cual se tiene por vituperable.

—Esa explicacion me parece exacta.

—Echa ahora una mirada sobre nuestro nuevo Estado, y verás que puede decirse con razon de él que es dueño de sí mismo, si es cierto que debe llamarse templado y dueño de sí propio á todo hombre, á todo Estado, en el que la parte más estimable manda á la que lo es ménos.

—Ya miro y encuentro que dices verdad.

—Sin embargo, no quiere decir esto que no se encuentren en él pasiones sin número y de todas clases, lo mismo que placeres y penas en las mujeres, en los esclavos, y hasta en la mayor parte de los que se dicen ser de condicion libre y que valen poca cosa.

—Se encuentran, sin duda.

—Pero con respecto á los sentimientos sencillos y moderados, fundados sobre opiniones exactas y gobernados por la razon, sólo se encuentran en un pequeño número de personas, que unen á un excelente natural una excelente educacion.

—Es cierto.

—¿Pero no ves al mismo tiempo que en nuestro Estado los deseos y las pasiones de la multitud, que es la parte inferior, serán arreglados y moderados por la prudencia y la voluntad del pequeño número, que es el de los sabios?

—Lo veo.

—Si de alguna sociedad puede decirse que es dueña de sí misma, de sus placeres y de sus pasiones, es preciso decirlo de ésta.

—Sin duda.

—Y que por esta razon es templada; ¿no es así?

—Sí.

—Y si hay alguna sociedad, en la que los magistrados y los súbditos tengan la misma opinion acerca de los que deben mandar, es seguramente la nuestra. ¿Qué te parece?

—No dudo de eso.

—Cuando los miembros de la sociedad están así de acuerdo, ¿en quiénes dirás que reside la templanza, en los que mandan ó en los que obedecen?

—En unos y en otros.

—Ya ves cuán fundada era nuestra conjetura, cuando comparábamos la templanza con una cierta armonía.

—¿Por qué razon?

—Porque no sucede con ella lo que con la prudencia y la fortaleza, puesto que encontrándose cada una de estas sólo en una parte del Estado, hacen, sin embargo, que el Estado entero sea prudente y valiente; mientras que la templanza está derramada por todos los miembros del Estado, desde los de más baja condicion hasta los de la más alta, entre los cuales establece la templanza un acuerdo perfecto bajo el punto de vista de la prudencia, de la fortaleza, del número, de las riquezas de los ciudadanos ó de cualquier otra cosa. De manera que puede decirse con razon, que la templanza consiste en este buen acuerdo, y que es una armonía establecida por la naturaleza entre la parte superior y la parte inferior de una sociedad ó de un particular, para decidir cuál es la parte que debe mandar á la otra.

—Soy decididamente de tu dictámen.

—Ya hemos encontrado, á mi parecer, lo que hace que sea nuestra república prudente, fuerte, templada. Quédanos ahora por descubrir lo que debe completar su virtud, y que es claro que tiene que ser la justicia.

— Eso es evidente.

— Hagamos como los cazadores, mi querido Glaucon, averigüemos el punto donde la justicia debe encontrarse, tomemos todas las medidas para impedir que se escape y desaparezca á nuestros ojos. En verdad, debe de estar en algun punto. Mira, y avísame si la ves primero.

— Pluguiera á los dioses, pero no será así: bastante haré si puedo seguirte, y percibir las cosas á medida que me las muestres.

— Invoquemos á los dioses y sígueme.

— Es lo que voy á hacer. Marcha tú delante.

— El lugar me parece oscuro, embarazoso y de difícil acceso. Sin embargo, avancemos.

— Pues adelante.

Despues de haber mirado por algun tiempo: buena nueva, mi querido Glaucon; exclamé yo. Me parece que sigo la pista, y creo que no se nos escape la justicia.

— ¡Dichosa nueva!

— En verdad que lo mismo tú que yo somos bien poco perspicaces.

— ¿Por qué?

— Hace mucho tiempo, mi querido amigo, que la tenemos á nuestros piés, y no la habiamos visto. Merecemos que se rian de nosotros como de los que buscan lo que tienen entre manos. Fijamos nuestras miradas allá léjos, en lugar de mirar cerca de nosotros, que es donde está. Quizá es esta la causa de habérsenos ocultado por tanto tiempo.

— ¿Qué dices?

— Digo que há mucho tiempo que hablamos de la justicia sin fijar nuestra atencion en que es de ella de la que hablamos.

— Me haces sufrir con ese largo preámbulo.

— Pues bien, escucha y ve si tengo razon. Lo que estatuímos al principio, cuando fundamos nuestro Estado, como un deber universal é indispensable, es la justicia

misma ó, por lo ménos, algo que se le parece. Dijimos y hemos repetido muchas veces, si te acuerdas, que cada ciudadano no debe tener más que un oficio, aquel para el que desde su nacimiento ha descubierto mejores disposiciones.

—Eso es lo que dijimos.

—Pero hemos oído decir á otros, y nosotros mismos lo hemos repetido muchas veces, que la justicia consiste en ocuparse únicamente en sus negocios sin mezclarse para nada en los de otro.

—Así lo hemos dicho.

—Entonces, mi querido amigo, me parece que la justicia consiste en que cada uno haga lo que tiene obligación de hacer. ¿Sabes lo que me induce á creerlo?

—Nó, dilo.

—Me parece que despues de la templanza, de la fortaleza y de la prudencia, lo que nos falta examinar en nuestra república debe ser el principio mismo de estas tres virtudes, lo que las produce y, despues de producidas, las conserva mientras subsiste en ellas. Ya dijimos que si encontráramos estas tres virtudes, lo que quedara, puestas estas aparte, seria la justicia.

—Precisamente tiene que ser ella.

—Si nos viéramos en la necesidad de decidir qué es lo que contribuirá más á hacer nuestro Estado perfecto, si la concordia entre los magistrados y los ciudadanos, ó la idea legítima é inquebrantable en nuestros guerreros de lo que debe temerse y de lo que no debe temerse, ó la prudencia y la vigilancia de los que gobiernan, ó, en fin, esta virtud mediante la que todos los ciudadanos, mujeres, niños, hombres libres, esclavos, artesanos, magistrados y súbditos, se limitan cada uno á su oficio sin mezclarse en los demás, nos seria difícil dar nuestro fallo.

—Muy difícil.

—Y así esta virtud que contiene á cada uno en los lí-

mites de su propia tarea, no contribuye ménos á la perfeccion de la sociedad civil, que la prudencia, la fortaleza y la templanza.

—No.

—Y esta virtud, que unida á las demás, asegura el bien del Estado, ¿no es la justicia?

—Seguramente, no es otra cosa.

—Asegurémonos de esta verdad por otro camino. Los magistrados en nuestro Estado ¿no han de estar encargados de dar sus fallos sobre las diferencias de los particulares?

—Sin duda.

—¿Y qué otro fin pueden proponerse en sus juicios, sino el impedir que nadie se apodere de los bienes ajenos, ni tampoco que se le prive de los suyos propios?

—Ningun otro.

—¿Y esto no es así, porque es justo?

—Sí.

—Luego esta es una prueba más de que la justicia asegura á cada uno la posesion de lo que le pertenece y el ejercicio libre del empleo que le conviene.

—Es cierto.

—Mira si eres tú del mismo dictámen que yo. Que el carpintero se ingiera en el oficio del zapatero ó el zapatero en el del carpintero; que cambien sus instrumentos y el salario que reciban ó que el mismo hombre desempeñe los dos oficios á la vez; ¿crees tú que este desórden cause un gran mal á la sociedad?

—No.

—Pero si el que la naturaleza ha destinado á ser artesano ó mercenario, ensoberbecido con sus riquezas, su crédito, su fuerza ó cualquiera otra ventaja semejante, se ingiriese en el oficio del guerrero, ó el guerrero en las funciones del magistrado, sin capacidad para ello; si hiciesen un cambio con los instrumentos propios de su oficio

y con las ventajas que van unidas á ellos, ó si un mismo hombre quisiese desempeñar á la vez estos oficios diferentes, entónces creo yo, y tú indudablemente creerás conmigo, que semejante trastorno y tal confusion producirian infaliblemente la ruina de la sociedad.

—Infaliblemente.

—La confusion y mezcla de estos tres órdenes de funciones es por tanto el acontecimiento más funesto que puede tener lugar en un Estado. Puede decirse que es un verdadero crimen.

—Es cierto.

—Y bien, ¿no es la injusticia el más grande, el verdadero crimen contra el Estado?

—Sí.

—En esto, pues, consiste la injusticia. De donde se sigue que cuando cada uno de los órdenes del Estado, el de los mercenarios, el de los guerreros y el de los magistrados, se mantiene en los límites de su oficio y no los traspasa, esto debe ser lo contrario de la injusticia; es decir, la justicia, y lo que hace que una república sea justa.

—Me parece que no puede ser de otra manera.

—No lo afirmemos aún. Veamos ántes si lo que acabamos de decir de la justicia considerada en el Estado, puede aplicarse á cada hombre en particular, porque ¿qué más podemos exigir? En el caso contrario, será preciso encaminar nuestras indagaciones en otra direccion. Pero en este momento procuremos dar fin y cabo á la indagacion que hemos emprendido en la seguridad de que nos seria más fácil conocer cuál es la naturaleza de la justicia en el hombre, si ensayábamos ántes contemplarla y encontrarla en un modelo más grande. Hemos creído que un Estado nos ofrecia el modelo que deseábamos, y sobre este fundamento hemos formado uno, el más perfecto que nos ha sido posible, porque sabiamos bien que la justicia habria de encontrarse necesariamente en un Estado bien

constituido. Traslademos á nuestro pequeño modelo, es decir, al hombre, lo que hemos descubierto en el grande, y si en el uno corresponde todo al otro, las cosas marcharán bien. Si hay en el hombre algo que no convenga á nuestro gran modelo, repetiremos el ensayo, y comparándole de nuevo con el hombre, frotando el uno con el otro, por decirlo así, haremos salir la justicia como sale la chispa del pedernal, y á la claridad que arroje la reconoceremos sin temor de engañarnos.

—Así procederemos con método, y creo que no se puede obrar de otra manera.

—Cuando se dice de dos cosas, de las cuales una es más grande y otra más pequeña, que son la misma cosa, ¿son ó nó semejantes en razon de lo que hace que se diga que son una misma cosa?

—Son semejantes.

—Luego el hombre justo, en tanto que justo, no se diferenciará en nada de un Estado justo, sino que será perfectamente semejante á él.

—Sí.

—Pero ya hemos hecho ver que nuestro Estado es justo, porque cada uno de los tres órdenes que le componen obra conforme á su naturaleza y á su destino; y hemos visto tambien que participa de ciertas cualidades y disposiciones de estos tres órdenes por su prudencia, su valor y su templanza.

—Es cierto.

—Luego si encontramos en el alma del hombre tres partes, que respondan á los tres órdenes del Estado, y entre los cuales haya la misma subordinacion, daremos á estas tres partes los mismos nombres que hemos dado á los tres órdenes del Estado.

—No podremos ménos de hacerlo así.

—Aquí nos tienes envueltos, mi querido amigo, en una cuestion bien embarazosa respecto al alma. Se trata de

saber si tiene ó nó en sí las tres partes de que acabamos de hablar.

—No es tan fácil, segun creo, porque al parecer, Sócrates, el proverbio tiene razon: lo bello es difícil de realizar.

—Pienso como tú; pero ten entendido, Glaucon, que si continuamos aplicando el mismo método, nos será imposible descubrir lo que buscamos. El camino que debe conducirnos al término, es mucho más largo y mucho más complicado. Sin embargo, este método puede darnos aún una solucion que convenga á nuestra discusion y á lo que hemos dicho hasta ahora.

—Me parece que eso que dices debe bastar por el momento.

—Sea así; yo me daré tambien por satisfecho.

—Entra, pues, en materia y no te desanimes.

—¿No debemos necesariamente convenir en que el carácter y las costumbres de un Estado se encuentran en cada uno de los individuos que le componen, puesto que sólo por medio de ellos han podido pasar al Estado? En efecto, seria ridículo creer que ese carácter ardiente é indómito atribuido á ciertas naciones, como á los tracios á los escitas y en general á los pueblos del Norte, ó ese espíritu curioso y ávido de ciencia, que con razon se puede atribuir á nuestra nacion, ó en fin, ese espíritu de interés, que carecteriza á los fenicios y á los egipcios, tengan su origen en otra parte que en los particulares que componen cada una de estas naciones.

—Sin duda.

—Esto es muy cierto y no ofrece ninguna dificultad.

—No.

—Lo verdaderamente difícil es decidir si nosotros obramos en virtud de tres principios diferentes, ó si es un mismo principio el que en nosotros conoce, el que se irrita, el que se deja llevar del placer que va unido á la

alimentacion ó á la conservacion de la especie y á los demás placeres de la misma naturaleza. ¿Es el alma toda ó es sólo una parte de ella la que produce en nosotros cada uno de estos efectos? Hé aquí lo que es difícil explicar de una manera satisfactoria.

—Convengo en ello.

—Ensayemos decidir por este camino si hay en el alma tres principios distintos ó un solo y mismo principio.

—¿Por qué camino?

—Es cierto que el mismo sujeto no es capaz, al mismo tiempo y con respecto al mismo objeto, de acciones y pasiones contrarias. Y así, si encontramos en el alma algo semejante á esto, concluiremos con toda certidumbre que hay en ella tres principios distintos.

—Muy bien.

—Fíjate en lo que te voy á decir.

—Habla.

—La misma cosa, considerada bajo la misma relacion, ¿puede estar al mismo tiempo en movimiento y en reposo?

—No.

—Asegurémonos más de esto para no vernos despues embarazados. Si alguno nos objetase, que un hombre, puesto en pié y que sólo mueve las manos y la cabeza, está á la vez en reposo y en movimiento, le contestariamos que no hablaba con exactitud, y que lo que debe decirse es que una parte de su cuerpo se mueve, mientras que la otra está en reposo; ¿no es así?

—Sí.

—Si para dar muestras de sutileza sostuviese que la peonza ó cualquiera otro de los cuerpos que giran sobre su eje sin mudar de sitio, está á la vez toda ella en reposo y en movimiento, nosotros no confesaríamos que estos cuerpos estén á la vez en reposo y en movimiento bajo la misma relacion. Diríamos que es preciso distinguir en

ellos dos cosas, el eje y la circunferencia; que respecto de su eje están en reposo, puesto que éste no se inclina á ningún lado: pero que, respecto de su circunferencia, se mueven con un movimiento circular; y que si el eje llegara á inclinarse á la derecha ó la izquierda, hácia adelante ó hácia atrás, entónces seria absolutamente falso el decir que estos cuerpos estaban en reposo.

—Esa seria una respuesta oportuna.

—No debemos detenernos por esta clase de dificultades, porque nunca nos convencerán de que la misma cosa, mirada bajo la misma relacion, sea al mismo tiempo susceptible de acciones y de pasiones contrarias.

—Jamás me persuadiré de ello.

—Sin embargo, para no detenernos mucho en enumerar todas estas objeciones y en demostrar su falsedad, pasemos adelante suponiendo cierto el principio de que hablamos. Convengamos tan solo en que, si despues se demostrase que era falso, todas las conclusiones, que hubiéremos deducido, serán nulas.

—Es el mejor partido que debe tomarse.

—Díme ahora; ¿mostrar que se quiere una cosa y que no se quiere, tender hácia un objeto y alejarse de él, atraerle á sí y rechazarle, son cosas opuestas, sean acciones ó pasiones?

— Son cosas opuestas.

—El hambre, la sed y, en general, los apetitos naturales, el deseo, la voluntad, todo esto, ¿no está comprendido en el género de las cosas de que acabamos de hablar? Por ejemplo, ¿no se dirá de un hombre que tiene algun deseo, que su alma tiende á lo que ella desea, que atrae á sí la cosa que ella querria tener, y que en tanto que desea que se le dé una cosa, da señales de que la quiere, como si se le preguntase, anticipándose ella misma en cierto modo al cumplimiento de su deseo?

—Sí.

—No querer, no anhelar, no desear, ¿no es lo mismo que rechazar y alejar de sí? Y estas operaciones del alma, ¿no son contrarias á las precedentes?

—Sin contradiccion.

—Sentado esto, ¿no tenemos apetitos naturales, y sobre todo, dos que están más á la vista, que son el hambre y la sed?

—Sí.

—¿No tienen por objeto el uno el beber y el otro el comer?

—Sin duda.

—La sed, en tanto que sed, ¿es otra cosa en el alma que el solo deseo de beber? En otros términos, la sed en sí ¿tiene por objeto una bebida caliente ó fria, en grande ó en pequeña cantidad, y en general tal ó cual bebida? Ó ¿no es cierto más bien que si se une á la sed el calor, este calor añade al deseo de beber el de beber frio; que si se le une el frio, este frio añade al deseo de beber el de beber caliente; que si la sed es grande, se quiere beber mucho, y si es pequeña, se quiere beber poco; miéntras que la sed en sí misma no es otra cosa que el deseo de la bebida que es su objeto propio, como el comer es el objeto del hambre?

—Es cierto. Cada deseo, considerado en sí mismo, se dirige á su objeto considerado tambien en sí mismo; y las cualidades accidentales son las que, uniéndose á cada deseo, hacen que se dirija hácia tal ó cual modificacion de su objeto. No nos dejemos alucinar por la objecion siguiente: nadie desea meramente la bebida, sino una buena bebida; ni meramente la comida, sino una buena comida, porque todos desean las cosas buenas; por lo tanto, si la sed es un deseo, es el deseo de algo bueno, cualquiera que sea su objeto, sea la bebida, sea otra cosa; y lo mismo sucede con los demás deseos.

—Esta objecion, sin embargo, parece que es de alguna importancia.

— Pero ten en cuenta que las cosas que tienen alguna relacion con otras, se refieren á tal ó cual otra cosa, como resultado de esta misma relacion, á lo que me parece; y que, por el contrario, tomada cada cosa en sí, sólo se refiere á sí misma.

— No entiendo lo que dices.

— ¡Qué! ¿no crees que lo que es más grande no lo es sino á causa de la relacion que tiene con una cosa más pequeña?

— Lo entiendo.

— Y si es mucho más grande, lo es con relacion á una cosa mucho más pequeña. ¿No es cierto?

— Sí.

— ¿Y que si ha sido ó que si algun dia ha de ser más grande es con relacion á una cosa, que ha sido ó que será más pequeña?

— Sin duda.

— En la misma forma, lo más tiene relacion con lo ménos, lo doble con la mitad; lo más pesado con lo más ligero, lo más rápido con lo más lento, lo caliente con lo frio, y así de lo demás. ¿No es esto lo que he querido decir?

— Sí.

— Lo mismo sucede respecto de las ciencias. La ciencia en sí tiene por objeto todo lo que puede ó debe ser conocido, sea lo que sea; pero una ciencia particular tiene por objeto tal ó cual conocimiento. Por ejemplo, cuandose inventó la ciencia de construir las casas, ¿no se la dió el nombre de arquitectura, para distinguirla de las otras ciencias?

— Es cierto.

— ¿Y de dónde procedia esta distincion sino de que esta ciencia especial en nada se parecia á ninguna otra?

— Convengo en ello.

— ¿Y por qué era así, repito, sino porque tenia tal ob-

jeto particular? Lo mismo digo de las demás artes y de las demás ciencias.

— Así es la verdad.

— Ya comprendes ahora sin duda alguna cuál era mi pensamiento cuando decia que las cosas tomadas en sí mismas se refieren á sí mismas; y que teniendo tal ó cual relacion con un objeto, se refieren á este objeto. Por lo demás, no quiero decir por esto que una cosa sea tal como su objeto; que, por ejemplo, la ciencia de las cosas que sirven ó dañan á la salud sea sana ó enferma, ni que la ciencia del bien y del mal sea buena ó mala; lo único que pretendo es que, puesto que la ciencia del médico no tiene el mismo objeto que la ciencia en general, si no que tiene uno determinado, es decir, lo que es útil ó dañoso á la salud, esta ciencia resulta así tambien determinada, lo que hace que no se la dé simplemente el nombre de ciencia, si no el de medicina, caracterizándola por su objeto.

— Comprendo tu pensamiento, y le tengo por verdadero.

— ¿No incluyes la sed en el número de las cosas que tienen relacion con otras, y que se refiere á alguna cosa?

— Sí, á la bebida.

— De manera que tal sed tiene relacion con tal bebida, mientras que la sed en sí no es la sed de una tal bebida, buena ó mala, en grande ó en pequeña cantidad, sino simplemente de la bebida.

— Sin duda.

— Por consiguiente, el alma de un hombre, que meramente tiene sed, no desea otra cosa que beber. Esto es lo que quiere y esto es lo único á que se dirige.

— Es evidente.

— Y así, cuando busca la bebida y hay algo que le separa de su propósito, es imposible que sea el mismo principio el que le obliga á abstenerse y el que le excita á la sed y le arrastra como una bestia hácia la bebida. Porque

ya dijimos, que un mismo principio no puede producir dos efectos opuestos con relacion al mismo objeto.

—Eso no puede ser.

—Lo mismo que no habria razon para decir, á mi juicio, de un arquero, que con sus dos manos atrae el arco hácia sí y le réchaza al mismo tiempo, sino que debe decirse, que atrae el arco hácia sí con una mano y le rechaza con la otra.

—Muy bien.

—¿No hay personas que tienen sed y no quieren beber?

—Se encuentran muchas veces y en gran número.

—¿Qué puede pensarse de tales personas, si no que hay en su alma un principio, que les ordena beber, y otro que se lo prohíbe y que puede más que el primero? Yo así lo pienso. Este principio que les prohíbe beber ¿no es la razon? El que los lleva y los arrastra á ello, ¿no es un resultado de la enfermedad ó de una cierta disposicion?

—Sí.

—Tenemos, pues, derecho para decir que son estos principios distintos, y para llamar razon á esta parte de nuestra alma, que es el principio del razonamiento, y apetito sensitivo, privado de razon, amigo de los goces y de los placeres, á esta otra parte del alma, que es el principio del amor, del hambre, de la sed y de los demás deseos.

—Tenemos razon para considerarlos como diferentes.

—Sentemos como cierto que estos dos principios se encuentran en nuestra alma. Pero lo que causa en nosotros la cólera y el valor, ¿es un tercer principio? ¿ó será de la misma naturaleza que los otros dos?

—Quizá pertenece al apetito sensitivo.

—Me contaron una cosa que tengo por verdadera, y es la siguiente: Leoncio, hijo de Aglaion, volviendo un dia del Pireo, percibió de lejos, á lo largo de la muralla septentrional, unos cadáveres tendidos en el lugar desti-

nado á las ejecuciones de los reos, y sintió á la vez un deseo violento de aproximarse para verlos y un temor mezclado de aversion á la vista de cuadro semejante. Al pronto resistió y se tapó la cara, pero cediendo al fin á la violencia de su deseo, se dirigió hácia los cadáveres, y abriendo los ojos cuanto pudo, exclamó: «¡Y bien! ¡desgraciados, gozad anchamente de tan magnífico espectáculo!»

— He oido referir lo mismo.

— Este suceso nos hace ver que la cólera se opone algunas veces en nosotros al deseo, y por consiguiente que es una cosa distinta.

— Es cierto.

— ¿No observamos tambien en muchas ocasiones, que cuando uno es arrastrado por sus deseos á pesar de la razon, se dirige cargos á sí mismo, se irrita contra lo que le hace violencia interiormente, y que en esta especie de discordia, el valor se pone de parte de la razon? ¿No has experimentado en tí mismo y observado en los demás, que la cólera jamás se pone de parte del deseo, cuando la razon decide que nada debe hacerse?

— Seguramente.

— ¿No es cierto que cuando se cree no tener razon, se nota más generosidad en los sentimientos y ménos motivo para enfadarse, áun en medio de los sufrimientos que otro nos proporcione, como el hambre, la sed, ó cualquiera otro mal tratamiento, cuando se cree que tiene razon para conducirse de esta manera, y contra el cual, para decirlo de una vez, la cólera no puede despertarse?

— Nada más cierto.

— Pero si estamos persuadidos de que se comete con nosotros una injusticia, no se inflama entonces nuestra cólera, y no se inclina del lado de lo que nos parece justo? En lugar de dejarse dominar por el hambre, el frio ó cualquier otro mal tratamiento, ¿no intenta sobreponerse á

todo? ¿Cesa ni un solo momento de hacer esfuerzos generosos hasta que ha obtenido satisfaccion, ó la muerte le ha quitado el poder, ó la razon, siempre presente en nosotros, le ha apaciguado y dulcificado como un pastor tranquiliza á su perro?

—Esa comparacion es tanto más justa, cuanto que, como hemos dicho, los guerreros en nuestro Estado deben estar sometidos á los magistrados, como los perros están á los pastores.

—Comprendes muy bien lo que quiero decir. Pero hé aquí una reflexion que te suplico me oigas.

—¿Qué reflexion?

—Que la cólera nos parece ahora una cosa distinta de como la entendimos al principio. Pensábamos que era parte del apetito sensitivo, y ahora estamos muy distantes de pensarlo así, y vemos que cuando se suscita en el alma alguna rebelion, la cólera toma siempre las armas en favor de la razon.

—Es cierto.

—¿Y es diferente de la razon ó tiene algo de comun con ella, de suerte que no haya en el alma más que dos partes, la razonable y la concupiscible? Ó más bien, así como nuestro Estado se compone de tres órdenes, mercenarios, guerreros y magistrados, ¿el apetito irascible entra tambien en el alma como un tercer principio, cuyo destino es secundar la razon siempre que no haya sido corrompido por una mala educacion?

—Necesariamente es un tercer principio.

—Muy bien. Pero necesitamos demostrar que es distinto de la razon, como hemos demostrado que es distinto del apetito sensitivo.

—Eso no es difícil. Vemos que los niños, apenas salen al mundo, están ya sujetos á la cólera, y que para algunos nunca luce la razon, y en la mayor parte muy tarde.

—Dices muy bien. Tambien puede servir de prueba lo

que pasa con los animales. Y asimismo podemos traer á colacion el testimonio de Homero citado más arriba:

Ulises, golpeándose el pecho, reprende así á su alma (1).

Es evidente que Homero presenta aquí dos principios distintos: de una parte, la razon que reprende al valor, despues de haber reflexionado sobre lo que conviene hacer ó no hacer; de otra, el valor irracional.

—Perfectamente dicho.

—En fin, hemos llegado, aunque con gran dificultad, á mostrar claramente que hay en el alma del hombre tres principios, que responden á los tres órdenes del Estado.

—Es cierto.

—¿No es ahora necesario que el particular sea prudente de la misma manera y en la misma forma que el Estado?

—Sí.

—¿Que el particular sea valiente de la misma manera y por el mismo camino que el Estado? En una palabra, que todo lo que contribuye á la virtud, se encuentre lo mismo en uno que en otro.

—Sin duda.

—Por lo tanto, mi querido Glaucon, diremos que lo que hace al Estado justo, hace igualmente justo al particular.

—Esa es una consecuencia necesaria.

—No hemos olvidado que el Estado es justo, cuando cada uno de los tres órdenes que le componen hace únicamente lo que es de su deber.

—No creo que lo hayamos olvidado.

—Acordémonos de que cada uno de nosotros será

(1) *Odisea*, XX, v. 17.

justo y cumplirá su deber, cuando cada una de las partes de sí mismo realice su tarea.

—Sí; es preciso no olvidarlo.

—¿No pertenece á la razon mandar, puesto que en ella es donde reside la prudencia, y que á ella toca tambien la inspeccion sobre toda el alma? ¿Y no toca á la cólera obedecerla y secundarla?

—Sí.

—¿Y cómo se podrá mantener un perfecto acuerdo entre estas dos partes sino mediante esa mezcla de la música y de la gimnasia de que hablamos más arriba, y cuyo efecto será, de una parte, nutrir y fortificar la razon con buenos preceptos y con el estudio de las ciencias, y de otra, dulcificar y apaciguar el valor por el encanto de la medida y de la armonía?

—Yo no veo otro medio.

—Estas dos partes del alma, así educadas é instruidas en su deber, gobernarán el apetito sensitivo, que ocupa la mayor parte de nuestra alma y que es insaciable por su naturaleza. Tendrán buen cuidado de que, despues de haberse aumentado y fortificado con el goce de los placeres del cuerpo, no salga de los límites de su deber y no pretenda arrogarse sobre el alma una autoridad, que no le pertenece, y que produciria en el conjunto un extraño desórden.

—Sin duda.

—En caso de un ataque exterior, tomarán las mejores medidas para la seguridad del alma y del cuerpo. La razon deliberará; la cólera combatirá, y secundada por el valor, ejecutará las órdenes de la razon.

—Muy bien.

—El hombre merece el nombre de valiente, cuando esta parte de su alma, donde reside la cólera, sigue constantemente en medio de los placeres y de las penas las órdenes de la razon sobre lo que es ó no es de temer.

— Sí.

— Es prudente mediante esta pequeña parte de su alma, que manda y da órdenes, y que es la única que sabe lo que es útil á cada una de las otras tres partes y á todas juntas.

— Es cierto.

— ¿Y no es tambien templada mediante la amistad y la armonía que reinan entre la parte que manda y las que obedecen, cuando estas dos últimas están de acuerdo en que á la razon corresponde mandar y que no debe disputársele la autoridad?

— La templanza no puede tener otro principio, sea en el Estado, sea en el particular.

— En fin, mediante todo lo que hemos dicho repetidas veces, será tambien justo.

— Sin contradiccion.

— ¿Hay por ahora algo que nos impida reconocer que la justicia en el individuo es la misma que en el Estado?

— No lo creo.

— Si en este punto nos quedase alguna duda, la haríamos desaparecer atendiendo á los absurdos que de lo contrario se seguirian.

— ¿Cuáles?

— Por ejemplo; si respecto de nuestro Estado y del individuo formado sobre este modelo por la naturaleza y por la educacion, se tratase de examinar si este hombre podria convertir en su provecho un depósito de oro ó de plata; ¿crees que nadie le supondria capaz de un hecho semejante, sino aquellos que no están como él formados segun el modelo de un Estado justo?

— No lo pienso.

— ¿No será asimismo incapaz de robar los templos, dilapidar y hacer traicion al Estado ó á sus amigos?

— Sí.

—¿De faltar en manera alguna á sus juramentos y á sus promesas?

—Sin duda.

—El adulterio, la falta de respeto para con sus padres y de veneracion para con los dioses: hé aquí faltas de las que será ménos capaz que otro cualquiera.

—Sí.

—La causa de todo esto ¿no es la subordinacion establecida entre las partes de su alma y la aplicacion de cada una de ellas á cumplir sus deberes?

—No puede ser otra.

—Pero ¿conoces tú alguna otra virtud, que no sea la justicia, que pueda formar hombres de este carácter?

—No, seguramente.

—Vemos, pues, ahora con toda claridad lo que al principio no hacíamos más que entrever. Apenas habíamos echado los cimientos de nuestro Estado, cuando, gracias á alguna divinidad, hemos encontrado como un modelo de la justicia.

—Es cierto.

—Y así, mi querido Glaucon, cuando exigiamos que el que hubiese nacido para zapatero ó carpintero ó para cualquiera otro arte, desempeñase bien su oficio y no se mezclase en otra cosa, nosotros trazábamos entónces la imagen de la justicia, y de este modo llegamos á conseguir nuestro objeto.

—Evidentemente.

—La justicia, en efecto, es algo semejante á lo que prescribiamos, en concepto de que no se detiene en las acciones exteriores del hombre, sino que arregla el interior, no permitiendo que ninguna de las partes del alma haga otra cosa que lo que le concierne y prohibiendo que las unas se entrometan en las funciones de las otras. Quiere que el hombre, despues de haber ordenado á cada una las funciones que le son propias; despues de haberse hecho

dueño de sí mismo y de haber establecido el orden y la concordia entre estas tres partes, haciendo que reine entre ellas perfecto acuerdo, como entre los tres tonos extremos de la armonía, la octava, el bajo y la quinta, y los demás tonos intermedios, si los hubiere; despues de haber ligado unos con otros todos los elementos que le componen, de suerte que de su reunion resulte un todo bien arreglado y bien concertado; quiere, repito, que cuando el hombre comience á obrar, ya se proponga reunir riquezas ó cuidar su cuerpo, ya consagrarse á la vida privada ó á la vida pública; que en todas estas circunstancias dé el nombre de accion justa y bella á la que crea y mantiene en él este buen orden, y el nombre de prudencia á la ciencia que preside á las acciones de esta naturaleza; que, por el contrario, llame accion injusta á la que destruye en él este orden, é ignorancia á la opinion que preside á una accion semejante.

—Mi querido Sócrates, nada más verdadero que lo que dices.

—Por lo tanto, no temamos engañarnos, si aseguramos que hemos encontrado lo que es un hombre justo, un Estado justo, y en qué consiste la justicia.

—Nada tendremos que temer.

—¿Lo podremos asegurar?

—Sí; ¡por Júpiter!

—Sea así, y ahora me parece que nos falta examinar lo que es la injusticia.

—Sin duda.

—¿Puede ser otra cosa que una sedicion de las tres partes del alma, que se extralimitan entrando en lo que no es de su incumbencia, usurpando atribuciones ajenas; una sublevacion de la parte contra el todo, para arrogarse una autoridad que no le pertenece, porque por su naturaleza está hecha para obedecer á lo que está hecho para mandar? De aquí, diremos nosotros, de este desorden, de

esta turbacion, es de donde nacen la intemperancia y la injusticia, la ignorancia y la cobardía, en una palabra, todos los vicios.

—Es cierto.

—Puesto que conocemos la naturaleza de la justicia y de la injusticia, conoceremos igualmente la naturaleza de las acciones justas é injustas.

—¿Cómo?

—Sucede con ellas respecto al alma lo que sucede con las cosas sanas y nocivas respecto al cuerpo.

—¿Qué?

—Que las cosas sanas dan la salud, y las cosas nocivas dan la enfermedad.

—Sí.

—Lo mismo las acciones justas producen la justicia; las acciones injustas la injusticia.

—Sin duda.

—Dar la salud es establecer entre los diversos elementos de la constitucion humana el equilibrio natural, que somete los unos á los otros; engendrar la enfermedad es hacer que uno de estos elementos domine á los demás contra las leyes de la naturaleza ó sea dominado por ellos.

—Es cierto.

—Por la misma razon, producir la justicia es establecer entre las partes del alma la subordinacion, que la naturaleza ha querido que haya; y producir la injusticia es dar á una parte sobre las otras un imperio, que es contra la naturaleza.

—Muy bien.

—La virtud, por consiguiente, es, si puedo decirlo así, la salud, la belleza, la buena disposicion del alma; el vicio, por el contrario, es la enfermedad, la deformidad y la flaqueza.

—Así es.

—¿No contribuyen las acciones buenas á crear en nosotros la virtud, y las acciones malas á producir el vicio?

—Sin duda.

—Por consiguiente, lo único que nos queda por examinar es si es útil ejecutar acciones justas, consagrarse á lo que es honesto, y ser justo, sea ó nó tenido uno por tal; ó si lo es cometer injusticias y ser injusto, áun cuando no tenga uno que temer el castigo ni el verse forzado á hacerse mejor mediante el mismo.

—Pero, Sócrates, me parece ridículo detenerse en semejante exámen; porque si cuando la salud está enteramente destruida, la vida se hace Insoportable áun en medio de los placeres de la mesa, de la opulencia y de los honores, con mucha más razon debe ser para nosotros pesada carga cuando el alma, que es su principio, esté alterada y corrompida, áun cuando por otra parte tenga el poder de hacerlo todo, menos el de librarse á sí misma de la injusticia y de los vicios, y proporcionarse la adquisicion de la justicia y de las virtudes. Esto me parece evidente, sobre todo, despues del juicio que acabamos de formar acerca de la naturaleza de la injusticia y de la justicia.

—Seria, en efecto, ridículo detenerse en este exámen; pero, ya que hemos llegado al punto de darnos por completamente convencidos de esta verdad, no debemos pararnos aquí.

—Guardémonos mucho de perder el ánimo.

—Aproxímate y mira bajo cuántas formas, entiendo formas dignas de ser observadas, se presenta el vicio.

—Ya te sigo; muéstramelas.

—Mirando desde la altura á que nos ha conducido esta conversacion, me parece que la forma de la virtud es una, y que las del vicio son innumerables; sin embargo, pueden reducirse á cuatro las que merecen que nos ocupemos de ellas.

—¿Qué quieres decir?

—Quiero decir que el alma tiene tantas formas diferentes como el gobierno.

—¿Cuántas cuentas?

—Cinco en ambas partes.

—Nómbralas.

—Digo por lo pronto, que la forma de gobierno, que nosotros hemos establecido es una, pero que se la pueden dar dos nombres. Si gobierna uno solo, se dará al gobierno el nombre de monarquía; y si la autoridad se divide entre muchos, se llamará aristocracia.

—Muy bien.

—Digo, que aquí no hay más que una sola forma de gobierno; porque que el mando esté en manos de uno solo ó en las de muchos, esto no alterará en nada las leyes fundamentales del Estado, si los principios de educacion, que hemos establecido, son rigurosamente observados.

—Así parece.

LIBRO QUINTO.

Doy á este gobierno, ya se trate de un Estado ya de un individuo, el nombre de gobierno legítimo y bueno; y añadido, que si esta forma de gobierno es buena, todas las demás son malas, tanto con relacion á los Estados como con relacion á los particulares. Se las puede reducir á cuatro.

—¿Cuáles son? dijo Glaucon.

Iba yo á hacer la enumeracion de las mismas, en el orden en que al parecer se derivan unas de otras, cuando Polemarco que estaba sentado á cierta distancia de Adimanto, extendiendo el brazo, le tiró de la capa por detrás, é inclinándose hácia él, le dijo al oido algunas palabras, de las cuales sólo oimos las siguientes: le dejaremos pasar adelante. Nada de eso, respondió Adimanto, levantando ya la voz.

—¿Quién es ese, repliqué yo, á quien no quereis dejar pasar adelante?

—Tú.

—Yo! ¿y por qué?

—Nos parece, dijo Adimanto, que vas perdiendo el ánimo y que quieres robarnos una parte de esta conversacion, que no es la ménos interesante. Has creido quizá librarte de nosotros, diciendo sencillamente que respecto á las mujeres y á los niños, era evidente que todo debia ser comun entre amigos.

—¿Y qué! ¿no he tenido razon para decirlo, mi querido Adimanto?

—No digo que no, pero este punto, lo mismo que algunos otros, necesitan explicacion. Esta comunidad puede practicarse de muchas maneras. Dinos, pues, de cuál quieres hablar. Há mucho tiempo que estamos en espera, aguardando siempre á que hagas mencion de la procreacion de los hijos, de la manera de educarlos, en una palabra, de todo lo que pertenece á la comunidad de las mujeres y de los hijos; porque estamos persuadidos de que la decision que pueda tomarse sobre este punto, es de una gran importancia, ó más bien, es completamente decisiva con respecto á la sociedad. Por lo tanto, ahora que te vemos dispuesto á pasar á otra forma de gobierno sin haber desenvuelto suficientemente este punto, hemos resuelto, como acabas de oir, no dejarte pasar adelante mientras no hayas dado explicaciones sobre dicha materia, como lo has hecho respecto á los demás puntos.

—Uno mi súplica á la de Polemarco y Adimanto, dijo Glaucon.

—Sí, Sócrates, es cosa acordada por todos los que aquí nos hallamos, dijo á su vez Trasimaco.

—¿Qué habeis hecho, repliqué yo, al precisarme á volver atrás? ¿En qué discusion me quereis envolver de nuevo? ¡Yo que me felicitaba de haber salido de un mal paso, y me creia feliz por la buena acogida que ha merecido lo que dije entónzes! Al obligarme á ocuparme nuevamente de este asunto, no sabeis el enjambre de nuevas disputas que vais á despertar. Ya habia previsto yo este resultado, y para evitarlo no quise decir más que lo que dije.

—¿Crees tú, dijo Trasimaco, que nosotros hemos venido aquí á fundir oro (1) y no á oir tus razonamientos?

—En buen hora, pero tambien es preciso ir con pulso.

(1) Expresion proverbial para decir: *concebir grandes esperanzas y verse precisado á abandonarlas*. Véase el origen de este proverbio en Suidas, t. III, p. 694.

— Para hombres sabios, Sócrates, dijo Glaucon, la vida entera es poco para conversar sobre materias tan importantes. Y así creeme, deja á nosotros lo que á nosotros toca, y procura sólo decirnos tu pensamiento sobre la manera como ha de tener lugar esta comunidad de mujeres y de hijos entre los guerreros, y sobre la manera como habrán de ser educados los hijos desde el dia de su nacimiento hasta aquel en que sean capaces de una educacion séria y pública, es decir, durante la época en que exigen los más penosos cuidados. Explícanos, pues, por favor cómo ha de tener lugar todo esto.

— No es fácil, mi querido Glaucon, porque se dará por los espíritus ménos crédito aún á lo que tengo que decir, que á todo lo que ha precedido. Lo que voy á manifestar no se considerará nunca posible, y aún cuando se viese la posibilidad, nadie se persuadirá de que no pueda haber una cosa mejor. Aquí tienes lo que me impide decir libremente mi pensamiento. Temo, mi querido amigo, que se le tome por un vano deseo.

— No temas nada; hablas á hombres de razon que no son obstinados ni están prevenidos contra tí.

— Al hablarme de esa manera, excelente Glaucon, te propones tranquilizarme.

— Sí.

— Pues bien, tus palabras producen en mí un efecto completamente contrario. Si yo mismo estuviese bien persuadido de la verdad de lo que voy á decir, tus exhortaciones estarian en su lugar; porque puede hablarse con seguridad y confianza delante de oyentes discretos y benévulos, cuando se cree que se dirá la verdad sobre objetos importantes y que les interesan. Pero cuando se habla, como yo lo hago, dudando y titubeando, es peligroso y debe temerse, no provocar la risa, (este temor seria pueril) sino separarse de lo verdadero y arrastrar consigo á sus amigos, para caer en el error sobre cosas res-

pecto de las que es funesto el equivocarse. Conjuro á Adrastea (1) á que me perdone lo que voy á decir, porque considero como un crimen menor matar á uno sin quererlo, que engañarle sobre lo bello, lo bueno, lo justo y las leyes; y valdria más correr este riesgo con sus enemigos que con sus amigos. Hé aquí porqué, mi querido Glaucon, haces mal al apurarme así.

— Sócrates, replicó Glaucon sonriéndose, si tus discursos nos llevan al error, desistiremos de perseguirte, como sucede en el caso de homicidio; jamás te miraremos como un engañador; explícate, pues, sin temor.

— En buen hora, y puesto que en el primer caso la ley nos declara inocentes, cuando hay desistimiento, es bastante probable que suceda lo mismo en el caso presente.

— Esa es una razon más para que hables.

— Volvamos, pues, á ocuparnos de un asunto que hubiera sido mejor haber tratado cuando se presentó la ocasion. Sin embargo, no estará fuera de su lugar sacar á la escena á las mujeres despues de haberlo hecho con los hombres, tanto más cuanto que tú me invitas á ello. Para dar á los hombres nacidos y educados de la manera que hemos dicho buenas reglas sobre la posesion y uso de las mujeres y de los niños, no tenemos otra cosa que hacer, en mi opinion, que mandarles que sigan el mismo camino que hemos trazado al comenzar. Ahora bien, hemos presentado á los hombres como los guardadores de un rebaño.

— Es cierto.

— Sigamos, pues, esta idea, dando á los hijos un nacimiento y una educacion que correspondan á ella, y veamos si esto nos sale bien ó mal.

— Y ¿cómo lo haremos?

— De la manera siguiente. ¿Creemos que las perras

(1) Adrastea ó Nemesis, hija de Júpiter, castigaba hasta las muertes involuntarias.

deben vigilar como los perros guardando los rebaños, ir á la caza con ellos, y hacerlo todo en comun, ó bien que deben permanecer en casa, como si, ocupadas en parir y alimentar perrillos, fuesen incapaces de otra cosa, mientras que el trabajo y cuidado de los rebaños han de pesar exclusivamente sobre los perros?

—Nosotros queremos que todo sea comun; sólo que al reclamarse estos ó los otros servicios, deben tomarse en cuenta la debilidad de las hembras y la fuerza de los machos.

—¿Se puede exigir de un animal los servicios que pueden obtenerse de otro, cuando no ha sido alimentado y enseñado de la misma manera?

—Nó.

—Por consiguiente, si pedimos á las mujeres los mismos servicios que á los hombres, es preciso darles la misma educacion.

—Sin duda.

—¿No hemos educado á los hombres en el ejercicio de la música y la gimnasia?

—Sí.

—Será preciso por lo tanto hacer que las mujeres se consagren al estudio de estas dos artes, formarlas para la guerra, y tratarlas en todo como los hombres.

—Es un resultado de lo que dijiste.

—Pero si se pusiera en práctica, pareceria quizá una cosa ridícula, porque es opuesta á la costumbre.

—Muy ridícula ciertamente.

—Pero en todo esto, ¿que te parece más ridículo? Será sin duda el ver á las mujeres desnudas ejercitarse en la gimnasia con los hombres, y no hablo sólo de las jóvenes, sino de las viejas, á ejemplo de aquellos ancianos que se complacen en estos ejercicios á pesar de lo arrugados y desagradables que se presentan á la vista.

—Es cierto que en nuestras costumbres eso seria el colmo del ridículo.

—Pero ya que hemos comenzado, burlémonos de las bromas de ciertos críticos, á quienes pondrá de buen humor una innovacion de esta especie, y que no dejarán de reirse al ver á las mujeres dedicadas á la música y á la gimnasia, á aprender el manejo de las armas y á montar á caballo.

—Sea así.

—Repito que, puesto que hemos comenzado, sigamos nuestro rumbo y vayamos derechos á lo que esta institucion parece tener de chocante. Para ello conjuremos á esos burlones, para que dejen á un lado por un momento sus gracias y examinen sériamente el asunto. Recordémosles que no há mucho que los griegos creian aún, como lo creen hoy dia la mayor parte de las naciones bárbaras, que la vista de un hombre desnudo es un espectáculo vergonzoso y ridículo; y que cuando los gimnasios fueron abiertos por primera vez en Creta y despues en Lacedemonia, los burlones de aquel tiempo tuvieron motivo para chancearse. ¿Qué dices á esto?

—Que lo creo.

—Pero despues que la experiencia ha hecho ver que era mejor hacer los ejercicios desnudos, que ocultar ciertas partes del cuerpo, la razon, descubriendo lo que era más conveniente, ha disipado el ridículo que á la vista producía la desnudez, y ha demostrado que es un espíritu superficial el que halla el ridículo en otra cosa que en lo que es malo en sí, el que sólo intenta mover á risa, tomando por objeto de sus burlas lo que no es ni irracional ni vicioso, y el que se dirige sériamente á un fin que no es el bien.

—Es cierto.

—¿No es preciso que nosotros decidamos desde luego si lo que proponemos es posible ó nó, y conceder á quien quiera que sea, hombre serio ó burlon, la libertad de examinar si las mujeres son capaces de los mismos ejercicios que los hombres, ó si no son acomodadas para nin-

guno, ó en fin, si son capaces de unos ejercicios é incapaces de otros? Despues veremos en cuál de estas clases es preciso colocar los ejercicios de la guerra. Si comenzamos tan bien este exámen, ¿no podremos lisongearnos de que llegaremos felizmente al término?

—Sí.

—¿Quieres que nos hagamos cargo de las razones de nuestros adversarios, para que su causa no quede sin defensa?

—No hay inconveniente.

—Hé aquí lo que podrán decir: «Sócrates y Glaucon, no tenemos necesidad de otras armas que las que vosotros mismos nos suministráis. Cuando sentasteis las bases de vuestra república, ¿no convinisteis en que cada uno debia limitarse al oficio que más se conformase con su naturaleza?—Es cierto; en eso convinimos.—¿Y es posible dejar de reconocer que entre la naturaleza de la mujer y la del hombre hay una inmensa diferencia?—¿Cómo no han de ser diferentes?—Es preciso, por lo tanto, destinarlos á oficios diferentes segun su naturaleza?—Sin duda.—Por consiguiente, es un absurdo y una contradiccion de vuestra parte decir que es necesario destinar á los mismos empleos y oficios á los hombres y á las mujeres á pesar de la gran diferencia que hay entre sus naturalezas.» Mi querido Glaucon, ¿qué puedes responder á esto?

—No seria fácil responder en el acto, pero te suplicaria y te suplico en efecto que nos defiendas como mejor te parezca.

—Há largo tiempo, mi querido amigo, que habia previsto esta objecion y otras muchas semejantes á ella. Y aquí tienes la razon de mí reparo en entrar en pormenores sobre el punto que nos ocupa.

—¡Por Júpiter! la objecion no me parece fácil de resolver.

—Verdaderamente no, pero escucha: si un hombre cae

en un estanque ó en alta mar, no por eso deja de verse precisado á nadar.

—Sin duda.

—Hagamos como él; echémonos á nado para salir de esta dificultad. Quizá algun delfin vendrá á prestarnos su espalda, ó recibiremos algun otro auxilio imprevisto.

—Podria suceder eso.

—Veamos, por lo tanto, si encontramos algun medio de salvacion. Hemos convenido en que es preciso consagrar las naturalezas diferentes á oficios diferentes. Por otra parte, estamos tambien conformes en que el hombre y la mujer son de naturaleza distinta y á pesar de esto queremos destinar á ambos á unos mismos oficios. ¿No es esta la objeccion que se nos hace?

—Sí.

—En verdad, mi querido Glaucon, el arte de la disputa tiene un maravilloso poder.

—¿Por qué dices eso?

—Se me figura que se cae muchas veces en la disputa sin quererlo, y que cuando se cree discutir, no se hace más que disputar. Esto procede de que, por no distinguir los diferentes sentidos de una proposicion, se deducen contradicciones aparentes tomando aquellos á la letra, y de aquí la disputa; cuando lo que se debe hacer es ilustrarse interrogándose mutuamente.

—Ese es un desliz en que incurren muchos; ¿pero afecta en algo á la presente cuestion?

—Sí, y corremos el riesgo de vernos arrastrados á la disputa á pesar nuestro.

—¿Cómo así?

—Porque obrando como verdaderos disputadores, nos ceñimos á la letra de esta proposicion: que las funciones deben de ser diferentes segun la diversidad de naturalezas; cuando no hemos examinado aún en qué consiste esta diversidad, ni lo que tuvimos en cuenta cuando decidimos

que las mismas naturalezas debian tener los mismos oficios, y las naturalezas diferentes, oficios diferentes.

—Es cierto; aún no hemos examinado este punto.

—Estamos á tiempo para preguntarnos si los calvos y los cabelludos son de la misma naturaleza ó de naturaleza diferente; y, despues de haber respondido que son de naturaleza diferente, si los calvos hacen el oficio de zapateros, se lo prohibiremos á los cabelludos, y reciprocamente.

—Pero semejante prohibicion seria ridícula.

—¿Por qué? ¿No es porque en la designacion de los diversos oficios no habriamos considerado la diferencia ó la identidad de naturalezas bajo la relacion que tienen con los mismos oficios? Por ejemplo; ¿no nos fundábamos en esto para decir que eran una misma cosa la naturaleza del médico y la del hombre apto para la medicina?

—Sí.

—¿Y de naturaleza diferente el hombre con vocacion para la medicina y el carpintero?

—Sin duda.

—Luego si nos encontramos con que la naturaleza del hombre difiere de la de la mujer con relacion á ciertas artes y á ciertos oficios, inferiremos que tales oficios y artes no deben ser comunes á los dos sexos. Pero si entre ellos no hay otra diferencia que la de que el varon engendra y la mujer pare, no por esto consideraremos como cosa demostrada que la mujer difiere del hombre en el punto de que aquí se trata; y nos sostendremos en la creencia de que no debe hacerse ninguna distincion respecto á los oficios entre nuestros guerreros y sus mujeres.

—Tendremos razon para ello.

—Ahora que nos diga nuestro argumentante cuál es en la sociedad el arte ú oficio, para el que las mujeres no hayan recibido de la naturaleza las mismas disposiciones que los hombres.

—Es justo hacerle esa pregunta.

—Quizá nos respondería lo que tú hace poco decías; que no es fácil contestar en el acto, pero que después de algunos momentos de reflexión nada más sencillo que responder.

—Podría muy bien darnos esa respuesta.

—Supliquémosle, si quieres, que nos escuche mientras intentamos demostrarle que no hay en la república oficio alguno que sea propio únicamente de las mujeres.

—Consiento en ello.

—Responde, le diremos: la diferencia que hay entre el que tiene aptitud para una cosa y el que no la tiene, ¿consiste, según tú, en que el primero aprende fácilmente y el segundo con dificultad; en que el uno, con un ligero estudio, lleva sus descubrimientos más allá de lo que se le enseña, mientras que el otro, con mucha aplicación y cuidado, no puede retener lo que ha aprendido; y en fin, en que en el uno las disposiciones del cuerpo secundan las operaciones del espíritu, y que en el otro las entorpecen? ¿Hay otros signos, mediante los cuales puedas distinguir las disposiciones á propósito para ciertas cosas de las disposiciones contrarias?

—Todo el mundo dirá que no.

—Entre las diferentes artes á que los dos sexos se consagran á la par, ¿hay una sola en la que los hombres no tengan una superioridad señalada sobre las mujeres? ¿Habrá necesidad de que nos detengamos en algunas excepciones, como el trabajo en lana, la preparación de tortas y de las viandas, trabajos en que las mujeres llevan ventaja á los hombres y en que la inferioridad sería para ellas una vergüenza?

—Tienes razón en decir que en general las mujeres son muy inferiores á nosotros en todo. No es porque muchas no tengan superioridad en muchos puntos y sobre muchos hombres, pero hablando en general lo que dices es exacto.

—Ya ves, mi querido amigo, que en un Estado no hay propiamente profesion, que esté afecta al hombre ó á la mujer por razon de su sexo, sino que habiendo dotado la naturaleza de las mismas facultades á los dos sexos, todos los oficios pertenecen en comun á ambos, sólo que en todos ellos la mujer es inferior al hombre.

—Es cierto.

—¿Los dejaremos todos á los hombres, y no reservaremos ninguno para las mujeres?

—¿Qué razon habria para ello?

—¿No hay mujeres, diriamos nosotros, que tienen aptitud para la medicina y para la música, y otras que no la tienen?

—Sin duda.

—¿No las hay que tienen disposicion para los ejercicios gimnásticos y militares, y otras que no tienen ninguna?

—Lo pienso así.

—Y en fin, ¿no las hay filósofas y valientes, y otras que no son ni lo uno ni lo otro?

—Es cierto.

—Por lo tanto, hay mujeres á propósito para vigilar y guardar al Estado, y otras que no lo son; porque ¿no son la filosofia y el valor las dos cualidades que exigimos en nuestros guerreros?

—Sí.

—La naturaleza de la mujer es tan propia para la guarda de un Estado como la del hombre, y no hay más diferencia que la del más ó el ménos.

—Lo creo así.

—Estas son las mujeres que nuestros guerreros deben escoger por compañeras y con las que deben compartir el cuidado de vigilar el Estado, porque son capaces de ello, y han recibido de la naturaleza las mismas disposiciones.

—Sin contradiccion.

—¿Y no es preciso destinar las mismas aptitudes á los mismos oficios?

—Es evidente.

—Hémos aquí otra vez en el punto de partida, y habremos de confesar de nuevo, que no es contrario á la naturaleza ejercitar las mujeres de nuestros guerreros en la música y en la gimnasia.

—Verdaderamente.

—La ley que nosotros establezcamos, si es conforme á la naturaleza, no es ni una quimera, ni un vano deseo. Lo que verdaderamente choca con la naturaleza es el uso opuesto, que se sigue hoy.

—Así parece.

—¿No nos habíamos propuesto examinar si esta nueva institucion era posible, y al mismo tiempo si era ventajosa?

—Sí.

—Pues ya acabamos de ver que es posible.

—Sí.

—Nos resta ahora convencernos de que es ventajosa.

—Sin duda.

—¿No es cierto, que la misma educacion, que ha servido para formar nuestros guerreros, deberá servir igualmente para formar sus mujeres, puesto que reconoce la misma base?

—Eso no es dudoso.

—¿Cuál es tu opinion sobre esto?

—¿Sobre qué?

—¿Crees que los hombres son desiguales en mérito, ó que no haya entre ellos ninguna diferencia sobre este punto?

—Los creo desiguales en mérito.

—En el Estado, cuyo plan trazamos, el guerrero, que haya recibido la educacion que hemos dicho, ¿valdrá, en tu opinion, más que el zapatero educado de una manera correspondiente á su profesion?

—Esa es una cuestion impertinente.

—Entiendo. ¿No son los guerreros la mejor clase del Estado?

—Sin comparacion.

—Sus mujeres, ¿no tendrán la misma superioridad sobre las demás mujeres?

—Sin duda.

—¿Pero hay nada más ventajoso para el Estado que tener muchos y excelentes ciudadanos de uno y otro sexo?

—Nó.

—¿Y no llegarán á este grado de excelencia cultivando la música y la gimnasia, como ya hemos dicho?

—Sí.

—Nuestro sistema no es sólo posible, sino que además es ventajoso para el Estado.

—Sí.

—Por consiguiente, las mujeres de nuestros guerreros deberán abandonar sus trajes, puesto que la virtud ocupará su lugar. Participarán con sus maridos de los trabajos de la guerra y de todos los que exija la guarda del Estado, sin ocuparse de otra cosa. Sólo se tendrá en cuenta la debilidad de su sexo, al señalar las cargas que deban imponérseles. En cuanto al que se burle á la vista de las mujeres desnudas que ejercitan su cuerpo para un fin bueno, *recoge fuera de sazon los frutos de su sabiduría* (1); no sabe ni lo que hace, ni por lo que se rie; porque hay y habrá siempre razon para decir que lo útil es bello, y que sólo es feo lo que es dañoso.

—Tienes razon.

—Digamos, pues, que el reglamento que acabamos de formar con motivo de las mujeres, puede ser comparado á una oleada, de la que hemos podido escapar á nado; y que léjos de haber sido sumergidos al sentar por base que

(1) Píndaro. Véase á Stobeo. *Sermones* 221.

todos los oficios deben de ser comunes entre nuestros guerreros y sus mujeres, creemos haber probado que esta disposicion es á la vez posible y ventajosa.

—Te confieso que esta oleada me hacia temblar.

—No dirás eso, si la comparas con la que nos viene encima.

—Véamos, habla.

—La ley que voy á proponerte, se liga con la precedente, á mi entender, y con todas las demás.

—¿Cuál es?

—Las mujeres de nuestros guerreros serán comunes todas y para todos; ninguna de ellas cohabitará en particular con ninguno de ellos; los hijos serán comunes y los padres no conocerán á sus hijos ni éstos á sus padres.

—Mayor dificultad vas á encontrar para hacer que pase esta ley, y para demostrar que nada prescribe que no sea posible y útil.

—No creo que se me nieguen las ventajas que el Estado sacaria de la comunidad de las mujeres y de los hijos, si la ejecucion de esta ley es posible; pero creo tambien que se me negará esta posibilidad.

—Podrá muy bien negarse uno y otro.

—Es decir, que son dos dificultades las que se agolpan contra mí. Esperaba salvarme de una de las dos creyendo que convendrias en la utilidad de este sistema, y que sólo tendria que discutir la posibilidad misma.

—No te escaparás merced á esa excusa; responderás si gustas á estas dos dificultades.

—Veo que no hay más remedio que hacerlo. Concédeme sólo una gracia: consiente que tenga yo carta blanca para espaciarme, como aquellos espiritus ociosos que tienen costumbre de alimentarse con sus ilusiones cuando se abandonan á sí mismos. Sabes que esta clase de personas, cuando tienen en la cabeza algun proyecto, ántes de examinar por qué medios podrán conseguir su

objeto y por temor de molestarse discutiendo si la cosa es posible ó imposible, lo dan por hecho á medida de sus deseos; levantan sobre este fundamento el resto del edificio, regocijándose de antemano con las ventajas que habrán de resultarles de la ejecucion, y aumentan por este medio la indolencia natural de sus almas. Aterrado como ellos, en vista de las dificultades que se presentan á mi espíritu, deseo dejar para otra ocasion el exámen de la posibilidad de lo que propongo. Quiero suponerla demostrada, y voy á ver qué medidas tomarán nuestros magistrados para la ejecucion. Trataré de convencerte de que no hay cosa más útil para el Estado y para los guerreros. Despues demostraremos la posibilidad, si te parece conveniente.

—Haz lo que quieras; te lo permito.

—Me concederás, por lo pronto, sin dificultad, que nuestros magistrados y guerreros, si son dignos del nombre que llevan, estarán en disposicion, éstos de hacer lo que se les mande, y aquellos de no ordenar nada que no esté prescrito en la ley, y de seguir el espíritu de ésta en los reglamentos, que abandonamos á su prudencia.

—Así debe ser.

—Por lo tanto tú, en cualidad de legislador, despues de haber entresacado las mujeres como lo has hecho respecto á los hombres, las unirás en cuanto sea posible segun sus caracteres. Ahora bien; unos y otros, como no poseen nada en propiedad y todo es comun entre ellos, casa y mesa, vivirán siempre juntos, y encontrándose de esta manera confundidos en el gimnasio y en todos los demás puntos, la inclinacion natural de un sexo hácia el otro les llevará sin duda á formar uniones. ¿No es necesario que suceda esto?

—Sí, verdaderamente; no será una necesidad geométrica, pero será una necesidad fundada en el amor, cuyas razones tienen más fuerza para persuadir y arrastrar á

la multitud que las demostraciones de los geómetras.

—Dices verdad. ¡Pero qué! mi querido Glaucon, ¿sufrirán nuestros magistrados que en estas uniones no haya orden ni decencia? ¿Podría permitirse este desorden en una república, en la que todos los ciudadanos deben de ser dichosos?

—Nada sería más contrario á la justicia.

—Luego es evidente, que deberemos formar los matrimonios más santos que nos sea posible; y los más ventajosos al Estado serán indudablemente los más santos.

—Eso es evidente.

—Pero, ¿cuáles serán los más ventajosos? A tí te toca decirlo, Glaucon. Veo que en tu casa crias perros de caza y pájaros de presa en gran número. ¿Te has fijado en lo que se hace, cuando se los quiere aparear para tener hijos de ellos?

—¿Qué se hace?

—¿No hay siempre entre estos animales, aunque todos sean de buena raza, algunos que superan á los demás?

—Sí.

—¿Y es indiferente para tí tener hijos de todos, ó prefieres tenerlos de los que superan á los demás?

—Prefiero tenerlos de estos últimos.

—¿De los más jóvenes, de los más viejos, ó de los que están en la fuerza de la edad?

—De estos últimos.

—Si no se tomaran todas estas precauciones, ¿no estás persuadido de que la raza de tus perros y de tus aves degeneraría bien pronto?

—Sí.

—¿No crees que sucederá lo mismo con los caballos y con los demás animales?

—Sería un absurdo no creerlo.

—¡Grandes dioses! Si sucede lo mismo respecto á la

especie humana, mi querido Glaucon, ¿cuánta habilidad no necesitan tener nuestros magistrados?

—Seguramente, el caso es igual, pero ¿por qué exiges de nuestros magistrados tanta habilidad?

—A causa del gran número de remedios que habrán de emplear. Un médico cualquiera, aún el más adocenado, basta para curar un cuerpo que sólo tiene necesidad de régimen para restablecerse; pero cuando llega el caso de aplicar remedios, se exige un médico más hábil; ninguno lo es nunca bastante.

—Convengo en ello, ¿pero á qué viene eso?

—A lo siguiente. Me parece que nuestros magistrados se verán obligados muchas veces á acudir á engaños y mentiras, consultando el bien de los ciudadanos, y hemos dicho en alguna parte que la mentira es útil cuando nos servimos de ella como de un remedio.

—Con razon.

—Si hay una ocasion, en que la mentira pueda ser útil á la sociedad, es cuando se trata de lo relativo á los matrimonios y á la propagacion de la especie.

—¿Cómo?

—Es preciso, segun nuestros principios, que las relaciones de los individuos más sobresalientes de uno y otro sexo sean muy frecuentes, y las de los individuos inferiores muy raras; además, es preciso criar los hijos de los primeros y no los de los segundos, si se quiere que el rebaño no degenerere. Por otra parte, todas estas medidas deben ser conocidas sólo de los magistrados, porque de otra manera seria exponer el rebaño á muchas discordias.

—Muy bien.

—Habrá, pues, que instituir fiestas, donde reuniremos á los esposos futuros. Estas fiestas irán acompañadas de los convenientes himnos y sacrificios. Dejaremos á los magistrados el cuidado de arreglar el número de matrimonios, á fin de que haya siempre el mismo número de

ciudadanos, reemplazando las bajas que produzcan la guerra, las enfermedades y los demás accidentes y para que nuestro Estado, en cuanto sea posible, no sea ni demasiado grande ni demasiado pequeño.

— Bien.

— En seguida se sacarán á la suerte los esposos, haciéndolo con tal maña, que los súbditos inferiores achaquen á la fortuna y no á los magistrados lo que les ha correspondido.

— Lo entiendo.

— En cuanto á los jóvenes, que se hayan distinguido en la guerra ó en otras cosas, se les concederá, entre otras recompensas, el permiso de ver con más frecuencia á las mujeres. Este será un pretexto legítimo, para que el Estado sea en gran parte poblado por ellos.

— Todo eso está muy bien dispuesto.

— Los hijos, á medida que nazcan, serán puestos en manos de hombres ó de mujeres, ó de hombres y mujeres reunidos, encargados de educarlos; porque las funciones públicas deben ser comunes á ambos sexos.

— Sí.

— Llevarán al redil comun los hijos de los mejores ciudadanos, y los confiarán á ayas, que habitarán en un cuartel separado del resto de la ciudad. En cuanto á los hijos de los súbditos inferiores, lo mismo que respecto de los que nazcan con alguna deformidad, se los ocultará, pues así es conveniente, en algun sitio secreto que estará prohibido revelar.

— Es el medio de conservar en toda su pureza la raza de nuestros guerreros.

— Esas mismas personas tendrán cuidado del alimento de los niños, conducirán las madres al redil en la época de asomar la leche, y harán de modo que ninguna de ellas pueda reconocer á su hijo. Si las madres no bastan para lactarles, harán que las auxilien otras; y respecto á las

que tienen suficiente leche, procurarán que no la prodiguen demasiado. En cuanto á las veladas y demás cuidados menores, correrán de cargo de nodrizas mercenarias y de las ayas.

—En verdad, haces bien cómoda la maternidad para las mujeres de los guerreros.

—Es conveniente; pero prosigamos lo que hemos comenzado. Hemos dicho, que la procreacion de los hijos debia tener lugar en la fuerza de la edad.

—Sí.

—La duracion ordinaria de la virtud generadora, ¿no es de veinte años para las jóvenes, y treinta para los jóvenes?

—¿Pero qué punto de partida fijas?

—Las mujeres darán hijos al Estado desde los veinte á los cuarenta años, y los hombres desde que haya pasado el primer fuego de la juventud hasta los cincuenta y cinco años.

—Es, en efecto, la época de la vida, en que el espíritu y el cuerpo están en su mayor vigor.

—Si un ciudadano, ántes ó despues de este plazo, da hijos al Estado, le declararemos culpable de injusticia y de sacrilegio por haber engendrado un hijo, cuyo nacimiento es obra de tinieblas y de libertinaje; por no haber sido precedido ni de los sacrificios ni de las oraciones, que los sacerdotes, las sacerdotisas y todo el pueblo dirigirán á los dioses por la prosperidad de cada matrimonio, pidiéndoles que hagan que nazca de ciudadanos virtuosos y útiles á la patria una posteridad más virtuosa y más útil aún.

—Bien.

—Esta ley habla tambien con los que, teniendo aún la edad de engendrar, conozcan mujeres que estén en el mismo caso sin el consentimiento de los magistrados. El fruto de esta relacion se tendrá por ilegítimo, como na-

cido de un concubinato y sin los auspicios religiosos.

—Muy bien.

—Pero cuando ambos sexos hayan pasado la edad fijada por las leyes para dar hijos á la patria, dejaremos á los hombres en libertad de tener relaciones con las mujeres que les parezca, menos con sus abuelas, sus madres, sus hijas y sus nietas. Las mujeres tendrán la misma libertad con relacion á los hombres, menos con sus abuelos, sus padres, sus hijos y sus nietos. Pero no se les permitirá sino despues de habérseles prevenido expresamente, que no han de dar á luz ningun fruto concebido mediante tal union, y si á pesar de sus precauciones naciese alguno, deberian abandonarlo, porque el Estado no se encargará de alimentarle.

—Nada más justo que esa prohibicion. Pero ¿cómo distinguirán á sus padres, á sus hijas y á los demás parientes de que acabas de hablar?

—No los distinguirán. Pero cuando un guerrero se haya unido á una mujer, á contar desde este dia hasta el sétimo ó décimo mes, mirará á todos aquellos, que nazcan en uno ú otro de estos períodos, á los varones como sus hijos y á las hembras como sus hijas, y estos hijos le darán el nombre de padre. Los hijos de éstos serán sus nietos y le considerarán como su abuelo; y todos aquellos que nazcan en el intervalo en que sus padres y sus madres daban hijos al Estado, se tratarán como hermanos y como hermanas. Todo comercio, como ya hemos dicho, estará prohibido entre parientes. Sin embargo, los hermanos y las hermanas podrán unirse segun que la suerte ó el oráculo de Apolo lo decidan.

—Muy bien.

—Tal es, mi querido Glaucon, la comunidad de mujeres y de hijos que es preciso establecer entre los guardadores del Estado. Resta hacer ver que esta institucion será muy ventajosa, y que concierta perfectamente con

las demás leyes que hemos establecido. ¿No es esto lo que tengo que demostrar?

—Sí, eso es, ¡por Júpiter!

—Para convencernos de ello, preguntémosnos á nosotros mismos cuál es el mayor bien de un Estado, aquel que el legislador debe proponerse como fin de sus leyes, y cuál es el mayor mal. Examinemos despues si esta comunidad, que acabo de explicar, nos conduce á este gran bien y nos aleja de este gran mal.

—Sientas bien la cuestion.

—¿No es el mayor mal de un Estado lo que se divide, haciendo de uno solo muchos? y su mayor bien, por el contrario, ¿no es el que liga todas sus partes, haciéndole uno?

—Sin contradiccion.

—¿Y qué cosa más propia para formar esta union, que la comunidad de placeres y de penas entre todos los ciudadanos, cuando todos se regocijan con las mismas felicidades y se afligen con las mismas desgracias?

—Seguramente.

—¿Y no se divide un Estado, por el contrario, cuando la alegría y el dolor son personales, y que lo que ocurre al Estado y á los particulares es objeto de placer para unos y de sentimiento para otros?

—Es cierto.

—¿De dónde nace esta oposicion de sentimientos, sino de que todos los ciudadanos no dicen al mismo tiempo y con relacion á unas mismas cosas: esto me interesa, esto no me interesa, esto me es extraño?

—Sin duda.

—Quitad esta distincion, y suponed á todos atraidos hácia unas mismas cosas; ¿no gozará el Estado entónces de una perfecta armonía?

—Es indudable.

—¿Por qué? porque todos sus miembros no constitui-

rán, si puede decirse así, más que un solo hombre. Cuando hemos recibido una herida en el dedo, en el momento el alma, en virtud de su union íntima con el cuerpo, lo advierte y el hombre entero se aflige del mal de una de sus partes, y así se dice de un hombre que tiene el dedo malo. Lo mismo se dice respecto de los demás sentimientos de alegría y de dolor, que tenemos con ocasion del bien ó del mal que experimenta alguna parte de nosotros mismos.

—Tienes razon y, como decias, esa es la imágen de un Estado bien gobernado.

—Que un particular experimente algo bueno ó malo, todo el Estado lo sentirá y lo compartirá, porque siempre se regocijará y se affigirá con él.

—Así debe suceder en un Estado bien constituido.

—Pasemos ahora al nuestro, y veamos si lo que acabamos de decir le conviene mejor que á ningun otro.

—Veámoslo.

—En los demás Estados, lo mismo que en el nuestro, ¿no hay magistrados y pueblo?

—Sí.

—¿No se dan todos unos á otros el nombre de ciudadanos?

—Sin duda.

—Pero además de este nombre comun, ¿qué título particular da el pueblo en los demás Estados á los que gobiernan?

—En la mayor parte los llaman dueños ó señores; y en los gobiernos democráticos, arcontes.

—Entre nosotros, ¿qué nombre dará el pueblo á sus magistrados, además del de ciudadanos?

—El de salvadores y defensores.

—Estos á su vez, ¿qué nombre darán al pueblo?

—El de suministrador de su salario y de su alimento.

—En los demás Estados, ¿cómo tratan los jefes á los pueblos?

—Los tratan como esclavos.

—Y entre sí, ¿cómo se tratan?

—Como colegas en la autoridad.

—¿Y entre nosotros?

—Como guardadores del mismo rebaño.

—¿Podrías decirme, si en los otros Estados los magistrados se tratan entre sí ya como amigos, ya como extraños?

—Eso es lo ordinario.

—De esa manera piensan y dicen que se interesan por los que son amigos y no por los que son extraños.

—Sí.

—Entre los guardadores de nuestro Estado, ¿hay uno sólo que pudiera decir ó pensar que alguno de los que vigilan como él por la seguridad de la patria le sea extraño?

—Nada de eso, puesto que cada uno de ellos creará ver en los demás un hermano ó una hermana, un padre ó una madre, un hijo ó una hija, ó cualquiera otro pariente en línea ascendente ó descendente.

—Muy bien, pero dime: ¿les prescribirás que se traten como parientes sólo de palabra? ¿No exigirás además, que las acciones correspondan á las palabras, y que los ciudadanos tengan, para con aquellos á quienes dan el nombre de padre, todo el respeto, todas las atenciones y toda la sumision que la ley prescribe á los hijos para con sus padres? ¿No declararás que faltar á estos deberes es hacerse culpable de injusticia y de impiedad, y, por consiguiente, merecer el aborrecimiento de los dioses y de los hombres? ¿Harán resonar todos los ciudadanos en los oidos de sus hijos otras máximas que éstas, en razon de la conducta que deben observar para con los que se les designe como padres ó parientes?

—No, sin duda; y seria ridículo que tuviesen sin cesar en los labios los nombres que expresan el parentesco, sin cumplir los deberes consiguientes.

—Por lo tanto, en nuestro Estado y entre nuestros ciudadanos reinará un acuerdo que será desconocido en todos los demás Estados. Y como dijimos ántes, cuando sobrevenga un bien ó un mal á alguno, dirán todos á la par: mis negocios van bien ó mis negocios van mal.

—Es muy cierto.

—¿No hemos añadido que, como resultado de esta convicción y de esta manera de hablar, habria entre ellos comunidad de placeres y de penas?

—Con razon lo hemos dicho.

—Nuestros ciudadanos participarán, por consiguiente, en comun de los intereses de cada particular, que mirarán como suyos personales, y en virtud de esta union se regocijarán y se affigirán todos por unas mismas cosas.

—Sí.

—Tan admirables efectos, ¿á qué pueden atribuirse sino á la constitucion de nuestro Estado, y particularmente á la comunidad de las mujeres y de los hijos entre los guerreros?

—No puede atribuirse á ninguna otra causa.

—Pero ya hemos reconocido cuál era el mayor bien para un Estado, y hemos comparado sobre este punto un Estado bien gobernado con el cuerpo, cuyos miembros experimentan á la vez el placer y el dolor de un solo miembro.

—Con razon.

—Luego la comunidad de mujeres y de hijos entre los guerreros es la causa del mayor bien para nuestro Estado.

—Conclusion exacta.

—Añade á esto que concuerda con lo que dijimos ántes; porque hemos dicho que nuestros guerreros no deben tener en propiedad ni casas, ni tierras, ni posesiones, sino que tienen que recibir de los demás su mantenimiento, como justa recompensa de sus servicios, y vivir en comun, si quieren ser verdaderamente guardadores.

— Perfectamente.

— Ahora bien; ¿puede dudarse, que lo que hemos dispuesto ya y lo que acabamos de disponer ahora, respecto de ellos es lo procedente para hacer que sean más y más unos verdaderos guardadores, y que impedirá que dividan el Estado, lo cual sucedería si cada uno de ellos no dijese respecto á los mismos objetos, que eran suyos, sino que éste dijese una cosa, aquél otra, uno procurase para sí todo lo que pudiese adquirir sin compartirlo con nadie, otro hiciese lo mismo á su vez, y que cada uno tuviese aparte sus mujeres y sus hijos, que serian para ellos necesariamente una fuente de placeres y de penas que ningun otro sentiria? Mientras que teniendo cada uno por máxima, que el interés de otro no es diferente del suyo, tenderán todos á un mismo fin con todas sus fuerzas, y experimentarán un goce y un dolor, que serán comunes.

— Eso es incontestable.

— De este modo, ¿qué cabida tendrán la cizaña forense y los procesos en un Estado, donde nadie tendrá más propiedad que su cuerpo y donde todo lo demás será comun? A los ciudadanos de esta república no alcanzarán las disensiones, que nacen entre los hombres con ocasion de sus bienes, de sus mujeres y de sus hijos.

— Forzosamente estarán exentos de todos estos males.

— No conocerán tampoco las acciones intentadas á causa de la sevicia y de la violencia, porque les diremos que es justo y bueno que las personas de una misma edad se defiendan recíprocamente, y les impondremos como un deber el proveer á su seguridad mútua.

— Muy bien.

— Esta ley tendrá de bueno, que si alguno en el primer movimiento de la cólera maltrata á otro, este choque no tendrá grandes resultados.

— Sin duda.

—Porque daremos al de más edad autoridad sobre el más jóven con el derecho de castigarle.

—Eso es evidente.

—No lo es menos, creo yo, que los jóvenes no se atreverán, sin una órden expresa de los magistrados, ni á poner la mano en los ancianos, ni á hacerles ninguna especie de violencia, ni á ultrajarles en ninguna ocasion. El respeto y el temor son dos barreras poderosas, que les contendrán; el respeto, mostrándoles que es un padre á quien intentan ofender; el temor, haciéndoles recelar que los demás tomen la defensa del ofendido, estos en calidad de hijos, aquellos en calidad de hermanos y de padres.

—No es posible que puedan pasar las cosas de otra manera.

—Nuestros guerreros gozarán, por lo tanto, de una paz inalterable en virtud de las leyes.

—Sí.

—Pero si la concordia reina entre éstos, no hay que temer que se introduzca la discordia entre ellos y las demás clases de ciudadanos, ni que divida tampoco á estas últimas.

—No.

—Tengo dificultad en entrar en detalles sobre los males menores de que se librarán. Los pobres no se verán obligados á adular á los ricos. No se experimentarán los obstáculos, ni los disgustos, que llevan consigo la educacion de los hijos y el ánsia de amontonar riqueza, obligándonos á sostener un gran número de esclavos, y á tomar para ellos crecidos préstamos, algunas veces negar las dendas, y casi siempre adquirir dinero sin reparar en los medios, para dejarlo despues á disposicion de las mujeres y de los esclavos. ¡Qué de bajezas en todo esto, mi querido amigo! ¡cuántas indignidades tienen que cometersel

—Seria preciso ser ciego para no verlo.

— Al abrigo de todas estas miserias, pasarán una vida mil veces más dichosa que la de los atletas coronados en los juegos olímpicos.

— ¿Por qué?

— Porque estos no tienen más que una pequeña parte de las ventajas de que gozan los guerreros. La victoria, que consiguen estos últimos, es infinitamente más gloriosa, puesto que la salud del Estado va unida á ella. En cambio la patria contribuye á su sostenimiento y al de sus hijos durante su vida, y despues de su muerte les hace funerales dignos de sus méritos en prueba de reconocimiento.

— Estas distinciones son, en efecto, muy lisonjeras.

— ¿Recuerdas la objecion que se nos hacia ántes (1), de que no consultábamos bastante la felicidad de los guerreros, quienes pudiendo poseer todo lo de los demás no tenian nada en propiedad? Creo que respondimos que examinariamos la verdad de esta objecion, si la ocasion se presentaba; que nuestro objeto por el momento era el formar verdaderos guardadores, crear el Estado más dichoso que fuese posible y no trabajar únicamente por la felicidad de uno de los órdenes que le componen.

— Ya me acuerdo.

— ¿Te parece ahora que la condicion del zapatero, del labrador ó de cualquier otro artesano puede compararse con la de nuestros guerreros, que acaba de parecernos más honrada y más feliz que la de los atletas que han ganado el premio?

— Estoy bien distante de creerlo así.

— Por lo demás es muy justo que yo repita ahora lo que dije entónces: si el guerrero busca una felicidad que le hace perder el carácter de su empleo; si descontento de las ventajas modestas, pero ciertas, que su estado le pro-

(1) Libro cuarto, al principio.

cura, se deja seducir por ideas pueriles y quiméricas de felicidad hasta el punto de servirse del poder, con que le hemos revestido, para hacerse dueño de todo en el Estado, conocerá entónces con cuanta razon Hesiodo ha dicho que *la mitad es más que el todo* (1).

—Si quiere creerme, se mantendrá en su condicion.

—Apruebas, por consiguiente, que todo sea comun entre los hombres y las mujeres, de la manera que acabo de explicar, en todo lo relativo á la educacion, á los hijos y á la guarda del Estado; de suerte que permanezcan ellas con ellos en la ciudad, que juntos vayan á la guerra, y que compartan, como hacen las hembras de los perros, las fatigas de las vigilias y de la caza; en una palabra, que vayan á medias, en cuanto sea posible, en todas las empresas de los guerreros. Además, convienes en que semejante institucion es muy ventajosa al público, y que no es contraria á la naturaleza del hombre y de la mujer, puesto que ambos están destinados á vivir en comun.

—Convengo en ello.

—Por consiguiente, sólo resta examinar, si es posible establecer entre los hombres esta comunidad, que la naturaleza ha establecido entre los demás animales, y por qué medios se podrá conseguir.

—Te me has adelantado; iba á hablarte de eso.

—Porque, con respecto á la guerra, no hay necesidad de que me detenga á hablar de ella; se comprende bien cómo la han de hacer.

—¿Cómo? dímelo si gustas.

—Es evidente que la harán en comun, y que llevarán consigo aquellos hijos, que sean bastante robustos para soportar las fatigas de la misma, á fin de que, á ejemplo de los artesanos, vean desde luego lo que un dia tendrán que hacer ellos mismos, y además que ayuden á sus pa-

(1) *Las obras y los días*, v. 40.

dres, y madres, haciéndoles los servicios que estén á su alcance en todo lo relativo á la guerra. ¿Has observado lo que se practica en todos los demás oficios? ¿Cuánto tiempo, por ejemplo, no pasa el hijo del alfarero ayudando á su padre y mirando cómo trabaja, ántes de tocar á la rueda él mismo?

—Lo he observado.

—Y nuestros guerreros, ¿han de gastar ménos tiempo y ménos cuidados en formar sus hijos para la guerra?

—Seria una extravagancia decirlo.

—¿No es tambien cierto que todo animal combate con más valor cuando sus hijos están presentes?

—Sí, pero es de temer, Sócrates, que si llegan á ser vencidos, como puede muy bien suceder, perezcan ellos y sus hijos en el combate, y que el Estado no pueda reparar la pérdida.

—Convengo en ello; ¿pero crees que nuestro primer cuidado deba ser el no exponerles nunca á ningun riesgo?

—No.

—Y si se presenta la ocasion de hacerlo, ¿no contribuirá esto á que se hagan mejores, si el resultado es próspero?

—Es evidente.

—¿Crees que sea poca ventaja, y que no merezca correr algun riesgo, el que jóvenes, que han de llevar algun dia las armas, asistan á un combate y sean testigos de lo que allí pasa?

—Creo, por el contrario, que es una gran ventaja bajo este punto de vista.

—Se hará á los hijos espectadores de los combates, sin perjuicio de proveer á su seguridad en forma conveniente, y todo marchará bien; ¿no es así?

—Sí.

—Por lo pronto, sus padres sabrán prever, en cuanto es posible al hombre, cuáles son las ocasiones peligrosas y las que no lo son,

—Sin duda.

—Conducirán sus hijos á las unas, y no los expondrán en las otras.

—Muy bien.

—Les darán por jefes y conductores á hombres, no indignos, sino de edad madura y de una experiencia consumada.

—Así debe ser.

—Pero se dirá que ocurren todos los días mil accidentes imprevistos.

—Sí.

—¡Y bien! amigo mio, para preservar los hijos de todos los percances, es preciso darles desde muy temprano alas, para que puedan escapar de los peligros volando.

—¿Qué quieres decir con eso?

—Quiero decir, que desde sus primeros años es preciso enseñarles á montar, y despues conducirles á la pelea como espectadores, no en caballos ardientes y belicosos, sino en caballos dóciles y muy ligeros en la carrera.

—De esta manera verán muy bien lo que tienen que ver; y si el peligro apura, se salvarán más fácilmente con sus ayos veteranos.

—Me parece bien ese recurso.

—Ahora, ¿qué disciplina estableceremos entre nuestros guerreros, y cómo se servirán de ella respecto al enemigo? Mira si pienso ó nó con acierto sobre estos dos puntos.

—Explícate.

—¿No es conveniente que el que por cobardía abandone las filas, arroje las armas ó cometa cualquiera otro hecho indigno de un hombre de corazon, sea degradado y relegado entre los artesanos ó labradores?

—Sí.

—¿Que se abandone al enemigo al que haya caido vivo en sus manos, para que haga de él lo que quiera?

—Sin duda.

— En cuanto al que se haya distinguido por su bravura; ¿no crees muy justo, que los guerreros jóvenes y los hijos pongan sucesivamente una corona sobre su cabeza en el mismo campo de batalla?

— Sí.

— ¿Que le den la mano?

— También.

— Se me figura, que no vas á admitir lo que voy á decir.

— ¿Qué es?

— Que todos le abracen y sean por él abrazados.

— Consiento en ello con todo mi corazón. Y á eso añado, que mientras dure la campaña, á nadie sea permitido rechazar sus abrazos. Será para todos los que amen á alguien, sea de un sexo ó sea de otro, un aliciente para esforzarse con más ardor por merecer el premio del valor.

— Muy bien; eso conviene perfectamente con lo que hemos dicho ántes, de que es preciso dejar á los ciudadanos de más mérito la libertad de aproximarse á las mujeres con más frecuencia que á los demás y de escoger aquellas que se les parezcan, á fin de que su raza se haga tan numerosa, cuanto sea posible.

— Recuerdo que hemos dicho eso.

— Homero quiere también que los guerreros jóvenes, que se distinguen por su bravura, sean honrados de otra manera. Dice este poeta, que despues de un combate, en que Ajax se habia distinguido, se le sirvió para honrarle *el ancho lomo de la víctima*, (1) como una recompensa acomodada á un jóven y valiente guerrero, puesto que era á la vez una distincion y un medio de aumentar sus fuerzas.

— Muy bien.

— En este punto seguiremos, pues, la autoridad de Ho-

(1) *Iliada*, VII, 321.

mero. En los sacrificios y en las fiestas se celebrarán con cantos las empresas de los guerreros; se les dará el puesto de honor, y se les servirán *viandas y vino en mayor cantidad que á los demás* (1), distinciones todas propias á la vez para lisongearlos y hacerlos más robustos. Lo que digo de los hombres debe entenderse lo mismo de las mujeres.

— Apruebo todos estos reglamentos.

— Con respecto á los que han muerto generosamente con las armas en la mano, ¿no deberemos decir desde luego que pertenecen á la raza de oro?

— Sin duda.

— ¿Y no nos conformaremos con la opinion de Hesiodo, que asegura que los de esta raza, cuando mueren, se convierten

En genios puros, que moran en la tierra, genios bienhechores, que combaten los males que amenazan á los hombres, y cuidan de su conservacion (2).

— Sí.

— Así pues, consultaremos al oráculo sobre el culto que debe darse á estos hombres superiores y divinos, y arreglaremos las ceremonias conforme á la respuesta que nos dé.

— Sin contradiccion.

— Los honraremos como genios tutelares, y les dirigiremos nuestras súplicas sobre su tumba. Los mismos honores dispensaremos á los que mueran por enfermedad ó por vejez despues de haber pasado su vida en el ejercicio de la más pura virtud.

— Más que honor es justicia lo que haremos.

— ¿Pero cuál será la conducta de nuestros guerreros respecto del enemigo?

— ¿En qué?

(1) *Iliada*, VIII, v. 162.

(2) *Las obras y los dias*, v. 121.

— En primer lugar, en punto á la esclavitud. ¿Te parece justo, que los griegos reduzcan á la servidumbre á ciudades griegas? ¿No deberían más bien prohibirlo á todos los demás, en cuanto fuera posible, y sentar por principio que no habia esclavitud para los pueblos griegos, por temor de que cayeran en la esclavitud de los bárbaros?

— Ciertamente es de grande interés hacerlo así.

— Y por lo tanto, no debe tenerse ningun esclavo griego, y se debe aconsejar á todos los demás griegos, que sigan este ejemplo.

— Sin duda. Por este medio, en lugar de destruirse unos á otros, volverian todas sus fuerzas contra los bárbaros.

— ¿Te parece bien que despojen á los muertos y que quiten á sus enemigos vencidos otra cosa que sus armas? ¿No es un pretexto para que los cobardes dejen de atacar á los que aún se defienden haciendo como que cumplen un deber cuando están inclinados sobre los cadáveres para despojarlos? Por otra parte, esta codicia por el botin ha sido ya funesta á más de un ejército.

— Es cierto.

— ¿Y no es una bajeza y una concupiscencia innoble el despojar á un muerto? ¿No es una pequeñez de espíritu, que apenas seria perdonable á una mujer, el tratar como enemigo al cadáver de su adversario, cuando la cualidad de enemigo ha desaparecido, quedando sólo el instrumento de que se servia para combatir? Los que obran de esta manera, hacen lo que los perros, que muerden la piedra que los ha herido sin hacer ningun mal á la mano que la ha arrojado.

— Hacen lo mismo, es verdad.

— Por lo tanto, que nuestros guerreros se abstengan de despojar á los muertos, y que no rehusen al enemigo el permiso para llevárselos.

— Estoy conforme.

—Tampoco llevaremos á los templos de los dioses las armas de los vencidos, sobre todo si son griegos, como para hacer con ellas ofrendas, por poco satisfechos que estemos de la benevolencia de los demás griegos. Temeríamos manchar los templos, adornándolos con los despojos de nuestros vecinos, á ménos, sin embargo, que el oráculo disponga lo contrario.

—Muy bien.

—¿Qué piensas de la devastacion del territorio griego y del incendio de las casas?

—Deseo saber tu opinion en este punto.

—Mi opinion es que no se debe devastar ni quemar; y sí contentarse con tomarles todos los granos y frutos del año. ¿Quieres saber la razon?

—Con mucho gusto.

—Me parece, que así como la guerra y la discordia tienen dos nombres diferentes, son tambien dos cosas distintas que hacen relacion á dos objetos tambien diferentes. Uno de estos objetos es el que está unido á nosotros por los lazos de la sangre y de la amistad; el otro nos es extraño. La enemistad entre allegados se llama discordia; entre extraños, se llama guerra.

—Lo que dices es muy exacto.

—Mira si lo que voy á decir lo es tambien. Digo, que los griegos son entre sí amigos y aliados, y extranjeros respecto á los bárbaros.

—Es cierto.

—Por consiguiente, cuando entre griegos y bárbaros surja cualquiera desavenencia y vengan á las manos, esa en nuestra opinion será una verdadera guerra; pero cuando sobrevenga una cosa semejante entre los griegos, diremos que son naturalmente amigos, que es una enfermedad, una division intestina, la que turba la Grecia, y daremos á esta enemistad el nombre de discordia.

—Soy completamente de tu opinion.

—Por consiguiente, si siempre que se suscite cualquiera discordia en el Estado, los ciudadanos han de arrasar las tierras y quemar las casas los unos á los otros, considera, te lo suplico, cuán funesto seria y cuán poco sensible se mostraria cada partido á los intereses de la patria. Si la miraran como su madre y como su nodriza, ¿cometerian contra ella tales excesos? ¿No deberian los vencedores darse por satisfechos, en razon del mal que debe causarse á los vencidos, arrancándoles la cosecha del año? ¿No deberán tratarlos como á amigos con los que no han de sostener una guerra perpétua, y con quienes han de reconciliarse algun dia?

—Esa manera de obrar es mucho más conforme con la humanidad que la primera.

—¡Pero qué! ¿no es un Estado griego el que intentas fundar?

—Sin duda.

—Los ciudadanos de este Estado, ¿no han de ser humanos y virtuosos?

—Sí.

—¿No han de ser tambien amigos de los griegos? ¿No mirarán la Grecia como su patria comun? ¿No tendrán la misma religion?

—Sin duda.

—Luego sus desavenencias con los demás griegos, las considerarán como discordias y no las darán el nombre de guerras.

—No.

—Y en estas desavenencias deberán conducirse teniendo en cuenta que llegará un dia, en que se reconciliarán con sus adversarios.

—Sí.

—Los traerán suavemente á la razon, sin que para castigarlos tengan necesidad de hacerlos esclavos ni

arruinarlos. Los corregirán como amigos para hacerlos prudentes, y no como á enemigos.

—Tienes razon.

—Puesto que son griegos, no asolarán ningun pueblo ó sitio de la Grecia; no quemarán las casas; no mirarán como adversarios á todos los habitantes de un Estado, hombres, mujeres y niños, sin excepcion, sino sólo á los autores de la discordia, y en su consecuencia, respetando las tierras y las casas de los habitantes, porque el mayor número se compone de amigos, no usarán de la violencia en cuanto no sea necesaria para obligar á los inocentes á que tomen ellos mismos venganza de los culpables.

—Reconozco contigo, que los ciudadanos de nuestro Estado deben seguir esta conducta en sus querellas con los demás griegos; y respecto á los bárbaros, hacer con ellos lo que hoy están haciendo los pueblos griegos unos con otros.

—Así, pues, prohibamos á nuestros guerreros por una ley expresa las talas y los incendios.

—Con mucho gusto; doy mi aprobacion á esta ley y á las que preceden. Pero, Sócrates, se me figura, que si se te deja proseguir, nunca llegarás al punto esencial cuya explicacion aplazastes ántes, por haberte engolfado en todos estos desenvolvimientos. Se trata de saber si un Estado semejante es posible y cómo lo es. Convengo en que todos los bienes, de que has hecho mencion, se encontrarían en nuestro Estado, si pudiese existir. Y aún yo añado otras ventajas, que tú has omitido; por ejemplo, que sus guerreros serian tanto más valientes, cuanto que conociéndose todos y dándose en la pelea los nombres de hermanos, de padres y de hijos, volarian los unos al socorro de los otros. Tambien conozco, que la presencia de las mujeres les hará invencibles, sea que ellas combatan con ellos en las mismas filas, sea que se las coloque á retaguardia para imponer al enemigo y para servirse de ellas en un caso

extremo. Veo tambien, que disfrutarian, durante la paz, otros muchos bienes de que no has hecho mencion. Todo esto te lo concedo y otras mil cosas aún, si la ejecucion corresponde al proyecto. Por lo tanto, abandona estos pormenores que son supérfluos, y haznos ver más bien que tu proyecto no es una quimera, y cómo puede llevarse á cabo. De todo lo demás te eximo completamente.

— ¡Cómo has caido de repente sobre mi discurso sin dejarme respirar despues de tantos ataques! Quizá no sabes, que despues de haber escapado, no sin dificultad, de dos oleadas furiosas, tú me expones á una tercera mucho más grande y terrible. Cuando la hayas visto y hayas oido su ruido, no extrañarás mi terror y todos los rodeos que he tomado ántes de abordar una proposicion tan extraña.

— Cuantos más pretextos alegues, tanto más te estrecharemos para que nos expliques cómo es posible realizar tu Estado; habla, pues, y no nos tengas más en espera.

— Sea así. Es bueno, por lo pronto, recordaros que lo que nos ha conducido hasta aquí, es la indagacion de la naturaleza de la justicia y de la injusticia.

— Sin duda; ¿pero á que viene eso?

— A nada; pero cuando hayamos descubierto la naturaleza de la justicia ¿exigiremos del hombre justo que no se separe nada de la justicia, y que se mantenga en perfecta armonía con ella, ó bastará, que se aproxime á ella en cuanto es posible y que reproduzca un mayor número de rasgos de la misma que el resto de los hombres?

— Eso nos bastará.

— Y así, cuando indagábamos cuál era la esencia de la justicia y cómo debia ser el hombre justo, suponiendo que existia, y cuáles la injusticia y el hombre injusto, ¿qué es lo que nos propusimos? Yo creo que nada más que encontrar dos modelos completos, fijar nuestras miradas en el uno y en el otro, para juzgar de la felicidad ó desgracia que

acompaña á cada uno de ellos, y obligarnos á concluir con relacion á nosotros mismos, que seremos más ó ménos dichosos segun que nos parezcamos más al uno ó al otro; pero nuestro designio nunca ha sido el probar que estos modelos puedan existir.

— Dices verdad.

— ¿Crees que un pintor, despues de haber pintado el más bello modelo de hombre que pueda verse y de haber dado á cada rasgo la última perfeccion, seria ménos hábil porque no le fuera posible probar que la naturaleza puede producir un hombre semejante?

— No.

— Y nosotros, ¿qué hemos hecho en esta conversacion sino trazar el modelo de un Estado perfecto?

— No hemos hecho otra cosa.

— Y lo que hemos dicho, ¿no estará bien dicho, áun cuando no podamos demostrar que se puede formar un Estado segun este modelo?

— Es claro.

— Esta es la verdad; pero si quieres que te haga ver cómo y hasta qué punto un Estado semejante puede realizarse, lo haré para que me quedes obligado, con tal que me concedas una cosa que me es necesaria.

— ¿Cuál?

— ¿Es posible ejecutar una cosa precisamente como se la describe? ¿No está, por el contrario, en la naturaleza de las cosas, que la ejecucion se aproxime ménos á lo verdadero que el discurso? Otros no piensan lo mismo; ¿pero tú qué dices?

— Soy de tu dictámen.

— No exijas, por tanto, de mí que realice con una completa precision el plan que he trazado; y si puedo hacer ver cómo un Estado puede ser gobernado de una manera muy aproximada á la que he dicho, confiesa entónces que he probado, como me exigés, que nuestro Estado no es

una quimera. ¿No te darás por satisfecho si llego á conseguirlo? Por mi parte lo estaré.

—Y yo también.

—Tratemos ahora de descubrir por qué los Estados actuales están mal gobernados y qué cambio sería posible introducir en ellos, para que su gobierno se hiciese semejante al nuestro. No cambiemos sino un solo punto ó dos; ó, en todo caso, un pequeño número y de los ménos considerables por sus efectos.

—Muy bien.

—Encuentro, que con sólo cambiar un solo punto, ya puedo demostrar que los Estados mudarían completamente de aspecto. Es cierto, que este punto ni es de poca importancia, ni se presta fácilmente al cambio, aunque sí es posible.

—¿Qué punto es ese?

—Hé aquí que he llegado á lo que he comparado con la tercera oleada; pero aún cuando hubiese de verme agobiado y como sumergido en el ridículo, voy á hablar; escúchame.

—Habla.

—Como los filósofos no gobiernen los Estados, ó como los que hoy se llaman reyes y soberanos no sean verdadera y sériamente filósofos, de suerte que la autoridad pública y la filosofía se encuentren juntas en el mismo sujeto, y como no se excluyan absolutamente del gobierno tantas personas, que aspiran hoy á uno de estos dos términos con exclusion del otro; como todo esto no se verifique, mi querido Glaucon, no hay remedio posible para los males que arruinan los Estados ni para los del género humano; ni este Estado perfecto, cuyo plan hemos trazado, aparecerá jamás sobre la tierra, ni verá la luz del día. Hé aquí lo que há mucho dudaba si debería decir, porque preveía que la opinion pública se sublevaría contra semejante pensamiento porque es difícil concebir que la feli-

cidad pública y la privada dependan de esta condición.

—Al proferir un discurso semejante, mi querido Sócrates, has debido esperar que muchos, y entre ellos gentes de gran mérito, se despojarían, por decirlo así, de sus ropas, y armados con todo lo que se les viniera á las manos, se arrojarían sobre tí con todas sus fuerzas y consiguiendo efectos maravillosos. Si no los rechazas con las armas de la razón, te vas á ver agobiado por sus burlas, y recibirás el castigo de tu temeridad.

—También serás tú la causa, si tal sucede.

—No me arrepiento; pero prometo no abandonarte, y si apoyarte con todas mis fuerzas, es decir, alentándote é interesándome en tus triunfos. Quizá responderé yo á tus preguntas con más oportunidad que ningun otro, y con este auxilio procura combatir á tus adversarios y hacerles ver que la razón está de tu parte.

—Lo haré con confianza, puesto que me ofreces un auxilio que estimo en mucho. Si queremos salvarnos de los que nos atacan, es indispensable explicarles cuáles son los filósofos, á quienes nos atrevemos á entregar el gobierno de los Estados. Desenvuelto que sea este punto, podremos ya defendernos con más facilidad y probar que sólo á tales hombres pertenece la cualidad de filósofos y de magistrados, y que todos los demás no deben ni filosofar ni mezclarse en el gobierno.

—Ya es tiempo de que expliques tu pensamiento sobre este punto.

—Es lo que voy hacer. Sígueme y repara si te conduzco bien.

—Te sigo.

—¿Será necesario que te recuerde, que cuando se dice de alguno que ama una cosa, si se habla con exactitud, debe entenderse por esto, no que ama una parte sí y otra nó, sino que ama el todo entero?

—Haces bien en recordármelo, porque no sé donde vas á parar.

—En verdad, Glaucon, á cualquier otro perdonaria lo que acabas de decir, pero un hombre experto como tú en materias de amor debería saber que todo lo que es joven causa impresion sobre un corazon amante y lo considera digno de sus cuidados y de su ternura. ¿No es esto lo que os sucede á todos vosotros respecto á jóvenes bien apuestos? ¿No decís de una nariz roma, que es muy bonita, de la aguileña que es una nariz régia y de la que ocupa un término medio que es perfectamente proporcionada? ¿Que los morenos tienen un aire marcial, y que los blancos son los hijos de los dioses? ¿Y qué otro que un amante pudo inventar la expresion por la que se compara al color de la miel la palidez de los que están en la flor de la edad? En una palabra, no hay recursos que no empleeis, ni pretextos á que no echeis mano, para extender vuestros obsequios á todos los que están en la primera juventud.

—Si quieres tomarme como ejemplo de lo que los demás hacen en esta materia, te lo concedo, para no interrumpir el curso de esta discusion.

—¿No observas que los aficionados al vino observan la misma conducta y hacen el elogio de toda clase de vinos?

—Es cierto.

—¿No ves tambien que los ambiciosos, cuando no pueden mandar sobre toda una tribu, mandan una tercera parte, y que cuando no pueden ser honrados por los grandes, se contentan con los honores que les hacen los pequeños, porque están ávidos de distinciones, cualesquiera que ellas sean?

—Convengo en ello.

—Ahora respóndeme: cuando se dice de alguno que ama una cosa, ¿quiere decirse que no ama más que una parte, ó que la ama toda ella?

—Se quiere decir que la ama toda y por entero,

—Por lo tanto, diremos del filósofo, que ama la sabiduría, no en parte, sino toda y por entero.

—Sin duda.

—No diremos del que es difícil de contentar en materia de ciencias, sobre todo si es joven y no está en disposición de dar razón de lo que es útil ó no lo es, que es filósofo ansioso de adquirir conocimientos; lo mismo que de un hombre que come con repugnancia, no se dice que tiene hambre, ni que tiene gusto en comer, sino que no tiene apetito.

—Tienes razón.

—Pero el que lleva de frente todas las ciencias con un ardor igual, que desearía abrazarlas todas y que tiene un deseo insaciable de aprender ¿no merece el nombre de filósofo? ¿Qué piensas de esto?

—Según te explicas, tendría que ser infinito el número de filósofos y todos de un carácter bien extraño; porque sería preciso comprender bajo este nombre todos los que son curiosos y desean ver y saber novedades, y sería cosa singular ver entre los filósofos á estas gentes curiosas, que ciertamente no asistirían con gusto á esta conversacion, pero que tienen como alquilados los oídos para oír todos los coros, y concurrir á todas las fiestas de Baco sin faltar á una sola, sea en la ciudad, sea en el campo. ¿Y llamaremos filósofos á los que no muestran ardor sino para aprender tales cosas, ó que se consagran al conocimiento de las artes más ínfimas?

—Esos no son los verdaderos filósofos; sólo lo son en la apariencia.

—Entonces, ¿quiénes son, en tu opinión, los verdaderos filósofos?

—Los que gustan de contemplar la verdad.

—Tienes razón sin duda, pero explícame lo que quieres decir con eso.

—No sería fácil si hablara con otro; pero creo que tú me concederás lo siguiente.

—¿Qué?

—Que siendo lo bello lo opuesto de lo feo, son estas dos cosas distintas.

—Sin duda.

—Por consiguiente, cada una de ellas es una.

—Sí.

—Lo mismo sucede respecto á lo justo y á lo injusto, á lo bueno y á lo malo, y á todas las demás ideas. Cada una de ellas, tomada en sí misma, es una; pero consideradas todas en las relaciones que tienen con nuestras acciones, con los cuerpos, y entre sí, revisten mil formas que vienen, al parecer, como á multiplicarlas.

—Dices verdad.

—Hé aquí cómo distingo estas gentes curiosas, que tienen manía por las artes, y se limitan á la práctica, de los contempladores de la verdad, que son los únicos á quienes conviene el nombre de filósofos.

—¿Cómo? te suplico que me lo digas.

—Los primeros, cuya curiosidad está por entero en los ojos y en los oídos, se complacen en oír bellas voces, ver bellos colores, bellas figuras y todas las obras del arte ó de la naturaleza en que entra lo bello; pero su alma es incapaz de elevarse hasta la esencia de la belleza misma, reconocerla y unirse á ella.

—Así es.

—¿No son muy escasos los que pueden elevarse hasta lo bello en sí y contemplarlo en su esencia?

—Muy raros.

—¿Qué significa la vida en un hombre que conoce en verdad las cosas bellas, pero que no tiene ninguna idea de la belleza en sí misma, ni es capaz de seguir á los que quieran hacérsela conocer? ¿Es un sueño? ¿Es una realidad? Fíjate. ¿Qué es soñar? ¿No es, sea que se duerma, sea que se esté despierto, tomar la imágen de una cosa por la cosa misma?

—Sí, eso es lo que yo llamaria soñar.

—Por el contrario, el que puede contemplar la belleza, sea en sí misma, sea en lo que participa de su esencia, que no confunde lo bello y las cosas bellas, y que no toma jamás las cosas bellas por lo bello, ¿vive como en un sueño ó en la realidad?

—Vive en la realidad.

—Los conocimientos de éste, fundados en una vista clara de los objetos, son una verdadera ciencia; y los de aquél, que sólo descansan en la apariencia, no merecen otro nombre que el de opinion.

—Sí.

—Pero si este último, que en nuestro juicio juzga en vista de la apariencia y no conoce, se volviese contra nosotros y sostuviese que no decimos la verdad, ¿no tendríamos nada que responderle para tranquilizarle, y persuadirle suavemente de que se engaña, ocultándole, sin embargo, la enfermedad de su alma?

—Así convenia.

—Veamos lo que hemos de decirle; ó ¿quieres que le interroguemos, asegurándole que, léjos de tenerle envidia por su saber, si es que sabe, tendremos, por el contrario, la mayor satisfaccion en oír á alguien que tenga conocimiento de algo? Yo le preguntaré: dime, el que conoce, ¿conoce algo ó nada? Glaucon, respóndeme por él.

—Respondo que conoce algo.

—¿Qué existe ó qué no existe?

—Algo que existe, porque ¿cómo podria conocer lo que no existe?

—De manera, que sin llevar más adelante nuestras indagaciones, sabemos á no dudar, que lo que existe de todas maneras puede ser conocido lo mismo; y lo que de ninguna manera existe, de ninguna manera puede ser conocido.

—Estamos ciertos de eso.

— Pero si hubiese una cosa que participara á la vez del ser y del no-ser, ¿no ocuparia un lugar intermedio entre lo que existe por completo y lo que no existe absolutamente?

— Sí.

— Luego si la ciencia tiene por objeto el ser, y la ignorancia el no-ser, es preciso buscar, respecto á lo que ocupa el medio entre el ser y el no-ser, una manera de conocer, que sea intermedia entre la ciencia y la ignorancia, suponiendo que la haya.

— Sin duda.

— Y esta cosa intermedia, ¿no es la opinion?

— Sí.

— ¿Es una facultad distinta de la ciencia?

— Es distinta.

— Luego la opinion tiene su objeto positivo, y la ciencia tiene el suyo; manifestándose cada una de ellas siempre como una facultad distinta.

— Sí.

— La ciencia, ¿no tiene por objeto conocer lo que existe en tanto que existe? Ó más bien, ántes de pasar adelante, me parece indispensable explicar una cosa.

— ¿Qué cosa?

— Digo que las facultades son una especie de seres que nos hacen, así á nosotros como á todos los demás agentes, capaces de las operaciones que nos son propias. Por ejemplo, llamo facultad al poder de ver, de oír. ¿Comprendes lo que quiero decir al usar este nombre genérico?

— Comprendo.

— Escucha lo que pienso en esta materia. En cada facultad no veo ni color, ni figura, ni nada semejante á lo que se encuentra en otras mil cosas de que puedan ayudarse mis ojos para distinguir una facultad de otra. Sólo considero en cada una de ellas su destino y sus efectos, y así es como las distingo. Llamo facultades idénticas á las

que tienen el mismo objeto y producen los mismos efectos, y facultades diferentes á las que tienen objetos y efectos diferentes. Y tú, ¿cómo las distingues?

—De la misma manera.

—Ahora volvamos al punto principal. ¿Colocas tú la ciencia en el número de las facultades ó en otra especie de séres?

—La miro como la más poderosa de todas las facultades.

—La opinion, ¿es tambien una facultad, ó bien alguna otra especie de sér?

—De ninguna manera; la opinion no es otra cosa que la facultad que tenemos de juzgar por la apariencia.

—Pero tú confesaste ántes, que la ciencia diferia de la opinion.

—Sin duda; ¿cómo un hombre sensato podria confundir lo que es infalible con lo que no lo es?

—Muy bien; ¿hemos reconocido que la ciencia y la opinion son dos facultades distintas?

—Sí.

—Cada una de ellas tiene una virtud y un objeto diferentes.

—Precisamente.

—La ciencia, ¿no tiene por objeto conocer lo que existe tal como existe?

—Sí.

—Pero la opinion no es otra cosa, segun hemos dicho, que la facultad de juzgar por las apariencias.

—Sin contradiccion.

—¿Tiene el mismo objeto que la ciencia, de suerte que una misma cosa pueda someterse á la vez al conocimiento y á la opinion? ¿O antes bien esto es imposible?

—En mi opinion es imposible; porque si facultades diferentes tienen objetos diferentes, y si, por otra parte, la ciencia y la opinion son dos facultades diferentes, se sigue

que el objeto de la ciencia no puede ser el de la opinion.

—Luego si el ser es el objeto de la ciencia, el de la opinion será otra cosa distinta del ser.

—Sí.

—¿Será el no-ser? ¿ó es imposible que el no-ser sea el objeto de la opinion? Atiende á lo que voy á decir: el que tiene una opinion, ¿no la tiene sobre algo? ¿Puede tenerse una opinion que recaiga sobre nada?

—Eso no puede ser.

—Luego el que tiene una opinion, la tiene sobre algo.

—Sí.

—Pero el no-ser, ¿es alguna cosa? ¿No es más bien una negacion de cosa?

—Es cierto.

—Por esta razon hemos designado el ser como objeto de la ciencia, y el no-ser como objeto de la ignorancia.

—Hemos hecho bien.

—Luego el objeto de la opinion, ni es el ser, ni el no-ser.

—No.

—Por consiguiente, la opinion difiere igualmente de la ciencia que de la ignorancia.

—Sí.

—Pero la opinion, ¿va más allá que la una ó que la otra, de manera que sea más luminosa que la ciencia ó más oscura que la ignorancia?

—No.

—Sucede, pues, todo lo contrario; es decir, que tiene ménos claridad que la ciencia y ménos oscuridad que la ignorancia. ¿No se encuentra entre la una y la otra?

—Sí.

—¿Luego la opinion es una cosa intermedia entre la ciencia y la ignorancia?

—Sí.

—¿No dijimos ántes, que si encontráramos una cosa

que fuese y no fuese al mismo tiempo, esta cosa ocuparía un medio entre el puro ser y la pura nada, y que no sería el objeto ni de la ciencia ni de la ignorancia, y sí de alguna facultad que juzgábamos intermedia entre la una y la otra?

—Es cierto.

—¿No acabamos de ver que esta facultad intermedia es lo que se llama opinion?

—Sí.

—Resta que probemos cuál es esta cosa que participa del ser y del no-ser, y que propiamente no es ni lo uno ni lo otro, y si descubriéramos que este era el objeto de la opinion, entónces asignaríamos á cada una de estas facultades sus objetos, los extremos á los extremos, y el objeto intermedio á la facultad intermedia. ¿No es así?

—Sin duda.

—Sentado esto, que me responda ese hombre, que no cree que haya nada bello en sí, ni que la idea de lo bello sea inmutable, y que sólo admite cosas bellas; ese apasionado de los espectáculos que no puede consentir que se le hable de lo bello y de lo justo absolutos; respóndeme, le diré yo, ¿no te parece que estas cosas mismas, que juzgas tú bellas, justas y santas, bajo otras relaciones no son bellas, ni justas, ni santas?

—Sí, responderá él: las mismas cosas, examinadas diversamente, parecen bellas y feas, y así sucede con lo demás.

—Las cantidades dobles, ¿no pueden ser lo mismo dobles que mitad de otra?

—Sí.

—Otro tanto digo de las cosas que se llaman grandes ó pequeñas, pesadas ó ligeras: cada una de estas calificaciones ¿las conviene mejor que la calificación contraria?

—Nó, porque participan de la una y de la otra.

—¿Estas cosas son más bien que no son aquello que se dicen ser?

—Se parecen á esas proposiciones de doble sentido, que están en boga en los banquetes, y al enigma de los niños sobre la manera con que el eunuco hirió al murciélago (1). Las palabras tienen dos sentidos contrarios, porque no se puede decir con certidumbre, ni sí, ni nó, ni lo uno, ni lo otro, ni dejar de decir lo uno y lo otro.

—¿Qué debe hacerse con esta clase de cosas y dónde pueden colocarse mejor que entre el ser y la nada? Porque en verdad no tienen ni ménos existencia que la nada, ni más realidad que el ser.

—Es cierto.

—Hemos visto que este cúmulo de cosas, á las que el vulgo atribuye la belleza y demás cualidades semejantes, ruedan, por decirlo así, en el espacio que separa al ser de la nada.

—Sí, lo hemos visto sin poder dudar de ello.

—Pero ya de antemano hemos convenido en que estas cosas que fluctúan entre el ser y la nada, habian de ser el objeto, no de la ciencia, sino de la facultad intermedia, de la opinion.

—Sí.

—Por consiguiente, para los que ven la multitud de cosas bellas, pero que no distinguen lo bello en su esencia, ni pueden seguir á los que intentan demostrárselo, que ven la multitud de cosas justas, pero no la justicia misma, y lo mismo todo lo demás, diremos que todos sus juicios son opiniones y no conocimientos.

—Sin duda.

—Por el contrario, los que contemplan la esencia in-

(1) Hé aquí el enigma completo. Un hombre que no es un hombre (eunuco), que ve y que no ve (tuerto), ha herido y no ha herido con una piedra, que no es piedra (piedra pomez), á un pájaro, que no es pájaro (un murciélago), que estaba sobre un árbol que no es árbol (sauco): es decir, un eunuco tuerto ha herido con piedra pomez á un murciélago que estaba en un sauco.

mutable de las cosas tienen conocimientos y no opiniones.

—Es igualmente indudable.

—¿Unos y otros no gustan y abrazan, éstos las cosas que son objeto de la ciencia, y aquellos las cosas que son objeto de la opinion? ¿No recuerdas lo que dijimos de estos últimos, que se complacen en oír preciosas voces, en ver preciosos colores, pero que no pueden sufrir que se les hable de la belleza absoluta como de una cosa real?

—Me acuerdo.

—Ninguna injusticia les haremos llamándoles amigos de la opinion más bien que amigos de la sabiduría (1). ¿Crees que se enojarán con nosotros si los tratamos de esta manera?

—Si me creen, no lo harán, porque nunca es permitido ofenderse porque le digan la verdad.

—Por consiguiente, será preciso dar el nombre de filósofos sólo á los que se consagran á la contemplacion de la esencia de las cosas.

—Sin duda.

(1) En el original φιλοδόξους καλοῦντες αὐτοὺς μᾶλλον ἢ φιλοσόφους.

ÍNDICE

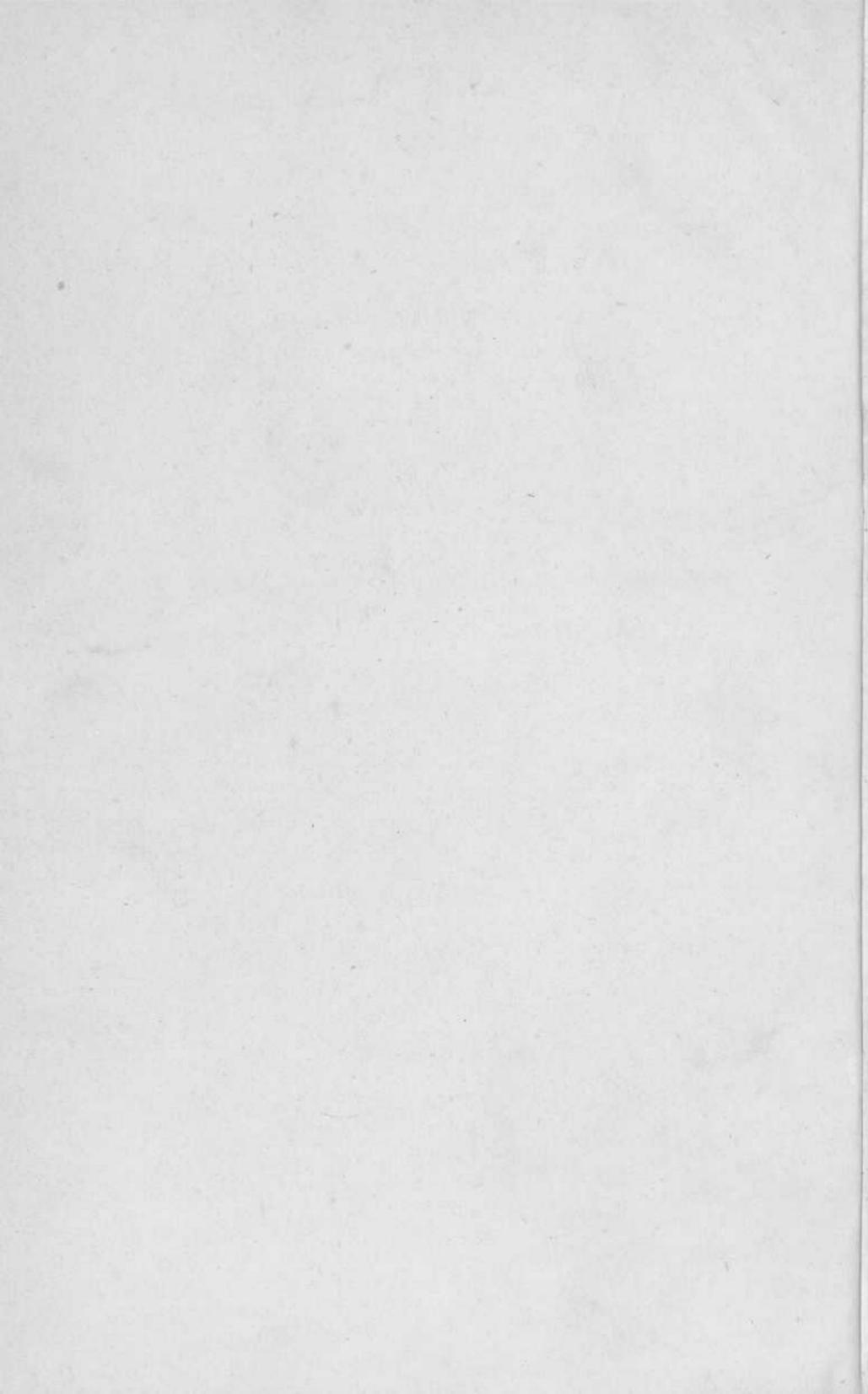
DE LAS

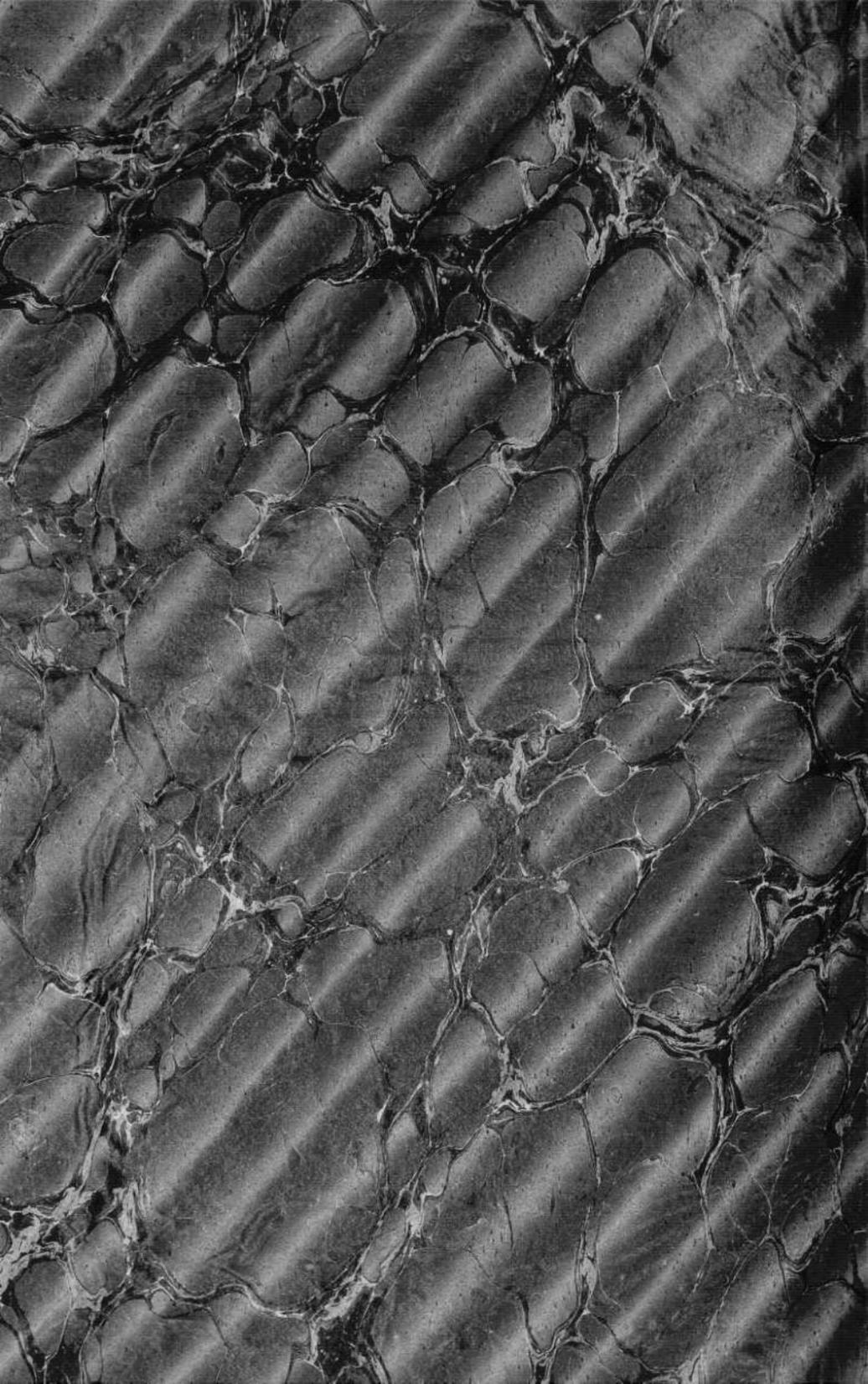
MATERIAS CONTENIDAS EN ESTE TOMO.

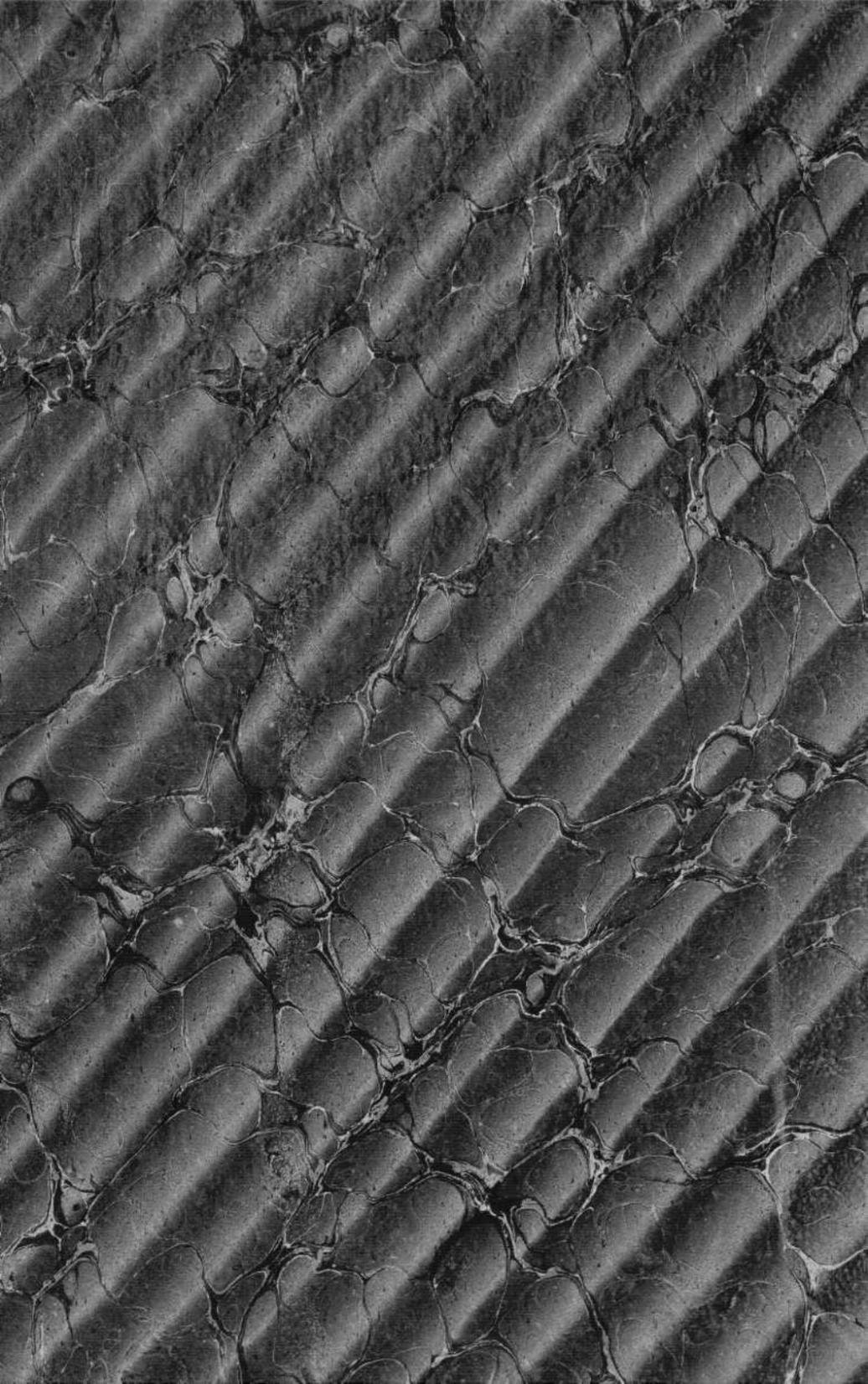
	PÁGINAS.
Argumento de la República.....	7
Libro primero de la República.....	61
Libro segundo.....	105
Libro tercero.....	147
Libro cuarto.....	197
Libro quinto.....	239

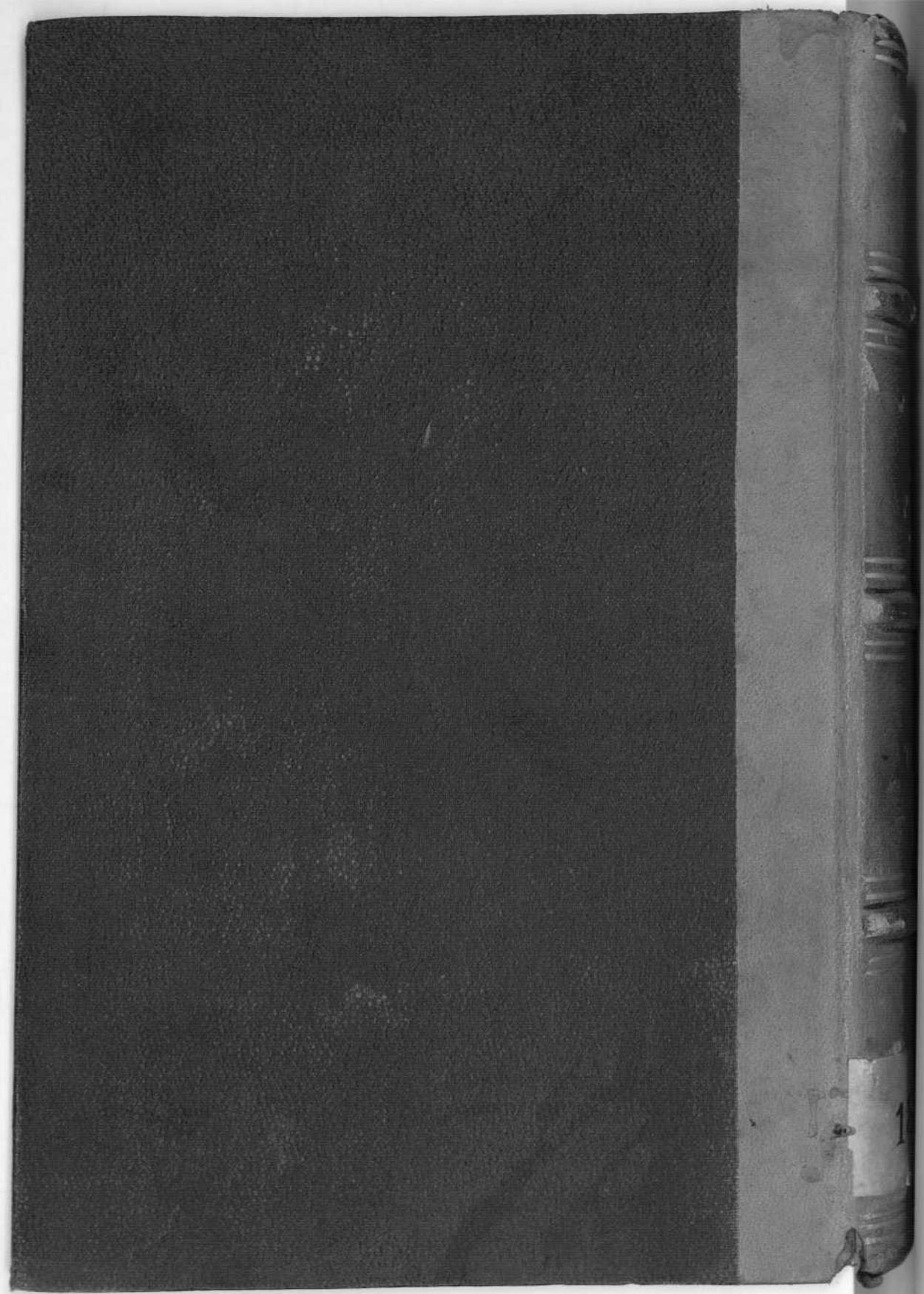
ERRATAS.

- En la página 25, línea 23, dice «metal» debe decir *bronce*
En la página 108, línea 31, dice «más superior» debe decir *superior*
En la página 111, línea 34, dice «Esquiles» debe decir *Esquilo*
En la página 139, línea 6, dice «Esquiles» debe decir *Esquilo*
En la página 164, línea 25, dice «¿Como» debe decir —*¿Como* (pá-
rafo aparte).
En la página 199, línea 18, dice «requiera» debe decir *se quiera*
-









OBRAS
DE
PLATON.

TOMO I

1837